

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»

ISSN 2658-5413

Ф

илософические
письма.

Русско-европейский
диалог

1/2021



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

2021
Том (4) №1

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

Научный редактор

Ольга Анатольевна Жукова

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

2021
Vol. (4) №1

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

Scientific Editor
Olga Zhukova

Layout designer
Peter Efremov

Computer layout
Igor Krotov

Proofreader
Marina Nagrishko

Редакционная коллегия

Владимир Карлович Кантор,

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

Марина Сергеевна Киселева,

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

Анна Александровна Доронина,

стажер-исследователь МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, аспирантка школы философии факультета гуманитарных наук НИУ ВШЭ

Гарсиа Бенами Барос,

PhD, доцент, научный сотрудник Гранадского университета, Испания

Константин Абрекович Баршт,

д. филол. н., ИРЛИ «Пушкинский дом», Санкт-Петербург

Ирина Захаровна Белобровцева,

д. филол. н., профессор, заведующий кафедрой русской литературы Таллинского университета, Эстония

Филипп Буббайер,

PhD, профессор, профессор Кентского университета, Великобритания

Игорь Леонидович Волгин,

д. филол. н., к. ист. н., президент международного общества Ф.М. Достоевского, Москва

Людмила Димерская-Цигельман,

PhD, профессор Еврейского университета в Иерусалиме, Израиль

Януш Добешевский,

PhD, профессор, профессор Варшавского университета, Польша

Ольга Анатольевна Жукова,

д. филос. н., профессор, заместитель заведующего МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ

Корнелия Ичин,

PhD, профессор филологического факультета Белградского университета, Сербия

Алексей Алексеевич Кара-Мурза,

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

Наталья Васильевна Корниенко,

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

Хольгер Куссе,

PhD, профессор, директор Института Славистики Дрезденского технического университета, главный редактор журнала «Zeitschrift fuer Slawistik», Германия

Владислав Александрович Лекторский,

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

Лев Львович Любимов,

д. э. н., профессор, заместитель научного руководителя НИУ ВШЭ, Москва

Леонид Люкс,

PhD, профессор, научный руководитель МЛ исследований русско-европейского интеллектуального диалога НИУ ВШЭ, главный редактор журнала «Форум новейшей восточно-европейской истории и культуры», профессор Католического университета г. Айхштэтт, Германия

Алексей Валерьевич Малинов,

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

Николетта Марчиалис,

PhD, профессор, профессор Римского университета Тор Вергата (Roma Due), главный редактор журнала «Studi Slavistici», Италия

Федор Борисович Поляков,

PhD, профессор, профессор Венского университета, Австрия

Ричард Темпест,

PhD, профессор, директор Русского, восточно-европейского и евроазиатского центра Иллинойского университета в Урбане-Шампейн, США

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 Института философии СПбГУ, Санкт-Петербург

Татьяна Геннадьевна Щедрина,

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

О журнале

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

Цель

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

Тематические рубрики

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

Наша аудитория

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

Подписка

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

Editorial Board

Vladimir Kantor,

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

Marina Kiseleva,

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

Anna Doronina,

postgraduate student in School of Philosophy of Faculty of Humanities of National Research University “Higher School of Economics”, research assistant at the International laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue

Benamí Barros García,

PhD, associate Professor, postdoctoral researcher at the University of Granada, Spain

Konstantin Barsht,

Doctor of Philology, Institute of Russian Literature, Saint-Petersburg

Irina Belobrovtsseva,

Doctor of Philology, Professor, the head of the Department of Russian Literature of Tallinn University, Estonia

Philip Boobbyer,

PhD, Professor at the University of Kent, Great Britain

Igor Volgin,

Doctor of Philology, Candidate of Historical Sciences, President of the International Society of F.M. Dostoevsky, Moscow

Lyudmila Dimerskaya-Zigelman,

PhD, Professor at the Hebrew University of Jerusalem, Israel

Janusz Dobieszewski,

PhD, Professor of Philosophy at the University of Warsaw

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”

Cornelia Ichin,

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

Alexey Kara-Murza,

Doctor of Philosophy, Professor, chief research fellow of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, chief research fellow of the International

laboratory for the Study of Russian and European Intellectual Dialogue, National Research University “Higher School of Economics, Moscow

Natalya Kornienko,

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

Holger Kuße,

PhD, Professor, Director of the Institute of Slavic Studies of Dresden Technical University, Editor-in-Chief of the journal “Zeitschrift fuer Slawistik”, Germany

Vladislav Lektorsky,

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

Lev Lyubimov,

Doctor of Economical Sciences, Professor, deputy academic supervisor of National Research University “Higher School of Economics”, Moscow

Leonid Luks, PhD,

Professor, academic supervisor of the International Laboratory for the Study of Russian and European Dialogue of National Research University “Higher School of Economics”, editor-in-Chief of the journal “Forum novei-shey vostochnoevropskoy istorii i kultury”, Professor at the Catholic University of Eichstätt, Germany

Alexey Malinov,

Doctor of Philosophy, Professor at the Saint-Petersburg University

Nicoletta Marcialis,

PhD, Professor at the University of Rome Tor Vergata (Roma Due), Editor-in-Chief of the journal “Studi Slavistici”, Italy

Fedor Polyakov,

PhD, Professor at the University of Vienna, Austria

Richard Tempest,

PhD, Professor, Director of the Russian, East European and Eurasian Center, University of Illinois in Urbana-Champaign, USA

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 at the Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg

Tatyana Shchedrina,

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

About the Journal

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

Aims

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

Scope and Topics

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

Our Audience

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

Subscription

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

СОДЕРЖАНИЕ

От редактора

Кантор В.К. —

Европа, или открытие Достоевского 10

К 200-летию Ф.М. Достоевского

Брода М. —

Нотто Religiosus Федора Достоевского:

Между Sacrum и Profanum, Россией и Европой 26

Баршт К.А. —

Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное

реформаторство в произведениях И.В. Киреевского и Ф.М. Достоевского 57

Европа и Россия: парадоксы родства

Милендиевич Л. —

«Slavia Orthodoxa» и «Slavia Romana»:

В.В. Розанов о сближениях и расхождениях

между двумя историко-культурными мирами 80

Булдаков В.П. —

Долой Канта! Первая мировая война

и философская германофобия в России 101

Тинн Э. —

Запад и Россия — разные модели мышления 123

Литература. Философия. Религия

Жеребин А.И. —

Германский гений русской литературы 131

Граля Х. —

Древняя Русь польских романтиков 159

Чумакова Т.В. —

Русская религиозно-философская

мысль XIX века и Оксфордское движение 190

Архивные материалы. Из неопубликованного

Гапоненков А.А. —

«Вера и любовь к русской мысли»:

Конспекты лекций С.Л. Франка о русской духовной культуре 212

Франк С.Л. —

Конспекты лекций о русской духовной культуре

(Публикация, подготовка текста и примечания А.А. Гапоненкова) 222

Научная жизнь. Рецензии. Обзоры

Зеркало Гутенберга 234

CONTENTS

From the Editor

V. Kantor —

The Europe, or the Opening of Dostoevsky 10

To the 200th Anniversary of F.M. Dostoevsky

M. Broda —

Fyodor Dostoevsky's Homo Religiosus:

Between Sacrum and Profanum, Russia and Europe 26

K. Barsht —

Philosophical theology of F. Schleiermacher

and religious reformation in the works of I.V. Kireevsky and F.M. Dostoevsky 57

Europe and Russia: Paradoxes of Kinship

L. Milentijevic —

'Slavia Orthodoxa' and 'Slavia Romana':

V.V. Rozanov on the convergence and divergence

between two historical and cultural worlds 80

V. Buldakov —

Dawn with Kant! World War I and Philosophical

Germanophobia in Russia 101

E. Tinn —

The West and Russia — Different Thinking Models 123

Literature. Philosophy. Religion

A. Zherebin —

German Genius of Russian Literature 131

H. Grala —

Ancient Rus' of Polish romantics 159

T. Chumakova —

Russian Religious-Philosophical

Thought of the 19th century and the Oxford Movement 190

Archival Materials. Unpublished Papers

A. Gaponenkov —

"Faith and Love to Russian Thought":

Lectures by S.L. Frank on Russian spiritual Culture 212

S. Frank —

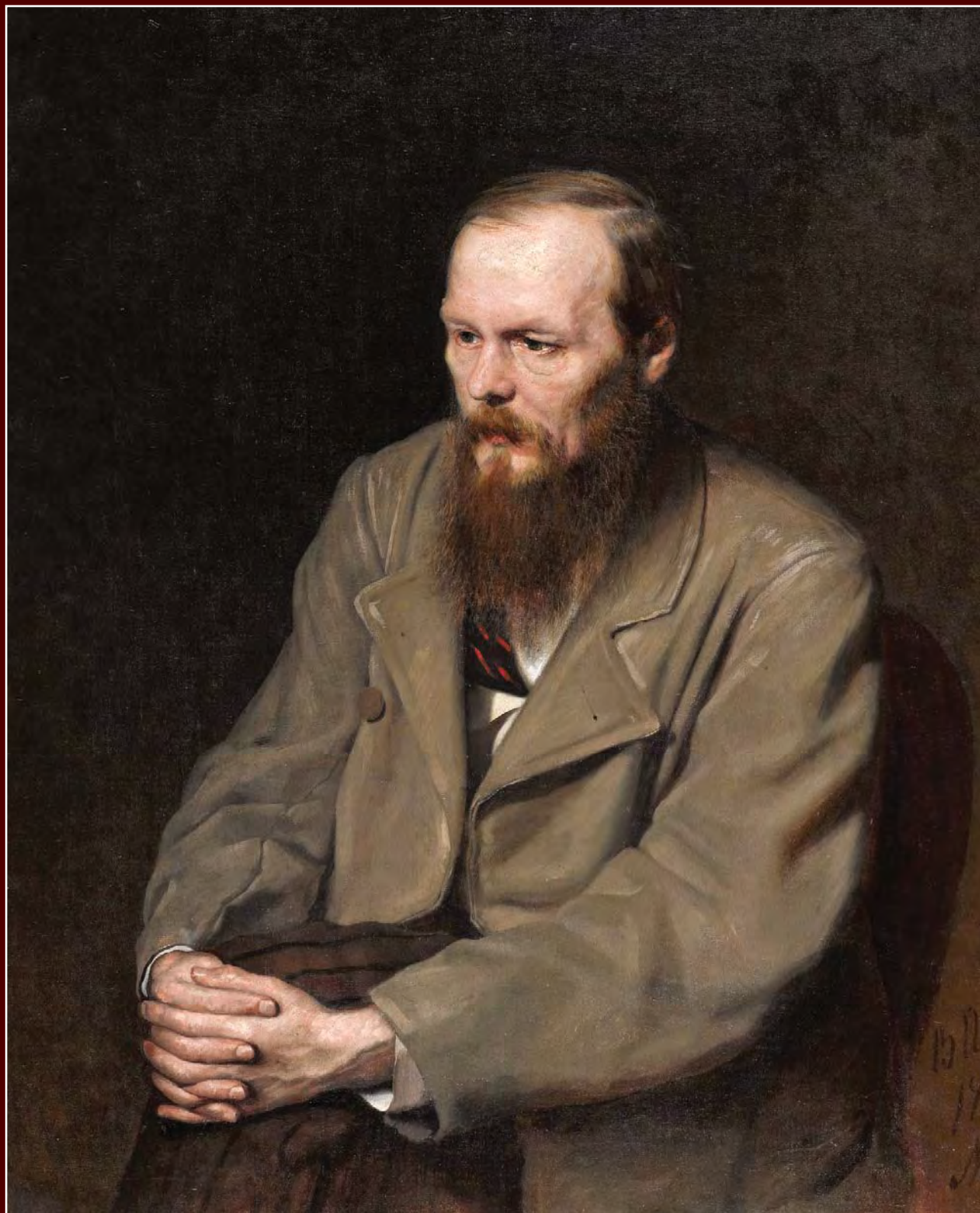
Abstracts of Lectures about Russian Spiritual Culture

(Publication, preparation of the Text and the Notes by A.A. Gaponenkov) 222

Academic Life. Reviews

In a Gutenberg's Mirror 234

2021 год – год Ф.М. Достоевского (1821–1881)



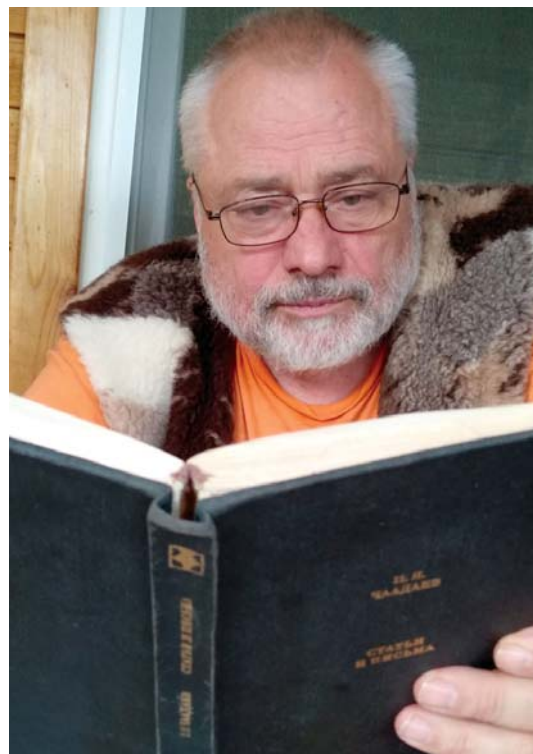
В.Г. Перов. Портрет Ф.М. Достоевского, 1872. ГТГ, Москва


ЕВРОПА, ИЛИ ОТКРЫТИЕ ДОСТОЕВСКОГО

Владимир Карлович Кантор — доктор философских наук, ординарный профессор, главный научный сотрудник, заведующий Международной лабораторией русско-европейского интеллектуально-го 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.

E-mail: vlkantor@mail.ru



 *Аннотация.* Статья главного редактора журнала открывает цикл публикаций, посвященных двухсотлетию юбилею великого русского писателя Федора Михайловича Достоевского. Автор обсуждает проблему влияния его творчества, не очень востребованного при жизни в России, на мировоззрение думающих людей нашей страны и Западной Европы, живших и творивших в XX веке. В 1911 году В. Розанов заметил, что если Л. Толстой был весь и всегда «в удаче», то Достоевский, напротив, был и до сих пор остается «в неудаче». После Первой мировой войны знаменитый австрийский писатель Гуго фон Гофмансталь писал о Достоевском как о духовном властителе своей эпохи. Автор рассматривает творчество русского писателя как пророческий текст, к которому обращались европейские мыслители. То, что переживала Европа в первой половине XX века — трагедию двух мировых войн и изменение территориального европейского пространства, — воспринималось немецкими интеллектуалами как тот самый хаос, о котором они читали в романах Достоевского о России. Творчество писателя послужило почвой для диалога России и Европы и способствовало расширению контактов русских и европейских философов.



Ключевые слова: Достоевский, Россия, Европа, Иисус Христос, Библия, Карамазовы, хаос, Данте, Мережковский, Розанов, Ф. Ницше, Р.-М. Рильке, Т. Манн, Г. Гессе, С. Цвейг



Ссылка для цитирования: Кантор В.К. Европа, или Открытие Достоевского // *Философические письма. Русско-европейский диалог*. 2021. Т. 4, № 1. С. 10–25.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-10-25

Творчество Ф.М. Достоевского европейские мыслители, прежде всего немецкие, рассматривали в контексте Священной истории. Сравнение русского писателя с самим Иисусом Христом было неперенным мотивом их размышлений. Так, великий австрийский поэт Райнер Мария Рильке писал: «Незабываемые явления и великие примеры — Иисус Христос и Достоевский» (Рильке, 1994: 144). Исторически Россия воспринималась на Западе как духовная провинция Западной Европы, как Иудея в свое время слыла провинцией Римской империи. А «что хорошего может быть из Назарета?»



Райнер Мария Рильке
(1875–1926)

Творчество Достоевского в течение двух десятков лет после его смерти преодолело сомнение западноевропейцев в интеллектуальной значимости России. Причем не только в религиозной сфере, но и в поэтической. Нашего соотечественника ставили рядом с величайшим поэтом Европы — Данте. Как писал Герман Гессе, романы Достоевского, «однажды, когда все внешнее в них устареет, станут для нас такими же, каким сегодня является Данте, в сотнях деталей уже непонятный, но вечный в своем воздействии, потрясающий как воплощение целой эпохи мировой истории» (Гессе, 2010: 306).

Как известно, отношения Достоевского и Белинского (1811–1848) были непростыми. Они начались с восторга критика по поводу «Бедных людей», а закончились полным разрывом. Но в 1846 году он произнес пророчество (в связи с «Двойником»), которое исполнилось в полной мере: «Его [Достоевского. — В.К.] талант принадлежит к разряду тех, которые постигаются и признаются не вдруг.

Много, в продолжение его поприща, явится талантов, которых будут противопоставлять ему, но кончится тем, что о них забудут именно в то время, когда он достигнет апогеи своей славы» (Белинский, 1982: 143).

Дальнейшее осуждение Белинским творчества писателя стало своего рода «черной меткой» в оценке его произведений, что позволило В. Розанову в 1911 году написать, сравнивая двух гениев, создавших своего рода вечный фундамент русской культуры: «Толстой был вообще весь и всегда “в удаче”, и его “Крейцера соната” еще в литографском тиснении была прочитана всюю Россией, и Россия о каждой странице “Крейцеровой сонаты” не только подумала, но и мучительно ее пережила. Достоевский, напротив, был и до сих пор остается “в неудаче”» (Розанов, 1995: 489).

Его называли «жестоким талантом» (Н. Михайловский), а последний великий роман «мистико-аскетическим» (М. Антонович). Но в начале XX века ситуация меняется, прежде всего после книги Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (1900–1902), которая не только

открыла этих писателей европейскому миру, но и принесла европейское признание ее автору. Создатель в Германии «Восточной идеологии» и идеи «Третьего рейха» Мёллер ван ден Брук в 1904 году публикует статью «Толстой, Достоевский и Мережковский» (Васильченко, 2009: 87). Достоевский становится кумиром Мёллера.

Стоит подчеркнуть, что первое полное немецкое собрание сочинений Достоевского, предпринятое издательством «Пипер», готовилось с 1906 по 1919 год при непосредственном участии Д. Мережковского и Д. Философова (Тиме, 2011: 220).

Впрочем, русская литература еще с XIX века была предметом внимания не-



Герман Гессе
(1877–1962)



К.А. Горбунов. Портрет В.Г. Белинского, 1876.
Всероссийский музей А.С. Пушкина,
Санкт-Петербург



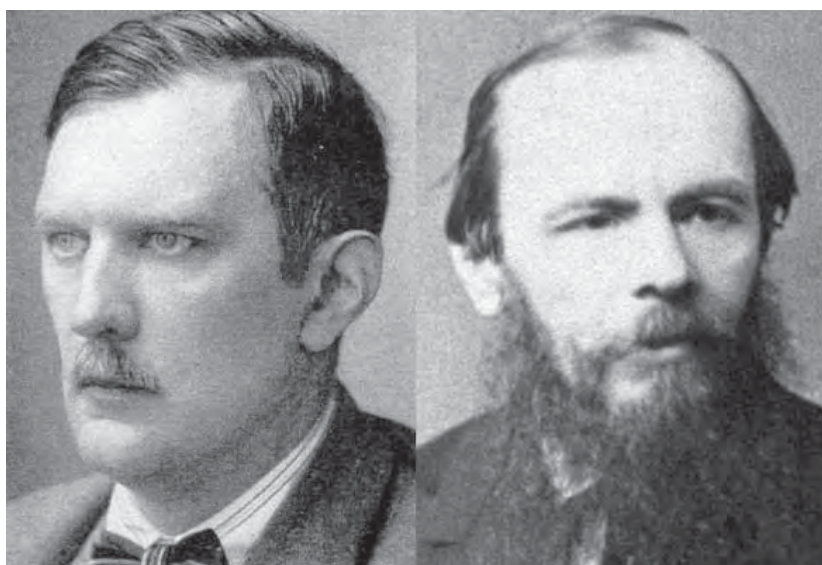
Д.С. Мережковский
(1865–1941)

мецких интеллектуалов. Скажем, друг И.С. Тургенева немецкий романтик Карл Август Фарнхаген фон Энзе (1758–1858) написал в 1838 году статью о Пушкине «*Werke von Alexander Puschkin*». Немецкий оригинал был напечатан в берлинском «Ежегоднике научной критики». Переводчик статьи Фарнхагена Михаил Катков в предисловии к русской публикации писал: «Статья, которую вы будете читать теперь, напечатана в берлинском журнале «*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*», в журнале, основанном Гегелем, тем величайшим философом, который объял и повершил стремления разума. <...> В лице Гегеля подает нам руку Германия, в лице Германии вся Европа, целое человечество» (Катков, 2009: 537). Германия — средоточие интел-

лектуальной мощи Европы — была важна для русских писателей как подтверждение их значимости, выхода из подросткового возраста.

С Достоевским таких вопросов не возникало. Он явно был первым в Европе. Его романы стали открытием для европейцев. Австриец Стефан Цвейг писал:

Первая граница, которую перешагнул Достоевский, первая даль, им открытая, была Россия. Он открыл миру свой народ, расширил наше европейское сознание, первый дал возможность увидеть русскую душу как фрагмент — и драгоценный



Мёллер ван ден Брук (1876–1925)
и его кумир Достоевский



В.В. Розанов
(1856–1919)

фрагмент — мировой души. До него Россия представляла собой предел для Европы: переход к Азии, белое пятно на карте. <...> И как раз в недавней войне мы почувствовали, что всё, что мы знаем о России, мы знаем через него, и он дал нам возможность ощутить в этой враждебной стране братскую душу.

(С. Цвейг, 2010: 158)

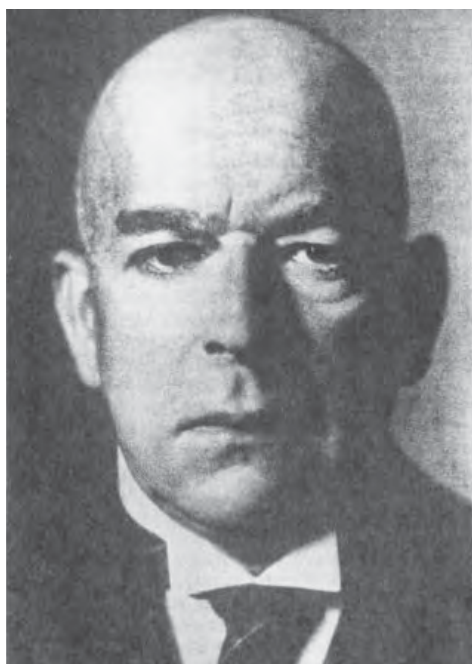
И все же переосмысления германской позиции по отношению к России не произошло. В 1920-е годы Россия была почти союзником. Германия и Советская Россия стали торговыми партнерами. Достоевский воспринимался германоязычными интеллектуалами как лучший писатель эпохи.

Как писал знаменитый драматург Гуго фон Гофмансталь, «Если у нашей эпохи и есть духовный властитель, то это Достоевский» (Hofmannsthal, 1955: 77). Однако победа нацистов на выборах 1933 года резко изменила направление духовного вектора Германии. И хотя сам Шпенглер писал о Достоевском: «В “Братьях Карамазовых” он достигает такой религиозной глубины, с которой можно было бы сопоставить только проникновенность Данте» (Шпенглер, 2002: 150), эти слова не были должным образом восприняты, поскольку их автор выпал из обоймы имен, признаваемых фюрером.

Однако Данте возник в тексте великого культурфилософа неслучайно. Как показала российская исследовательница Александра Тоичкина: «Во время работы над “Записками из Мертвого дома” Ф.М. Достоевский, судя по всему, перечитывал “Ад” Данте в переводе на русский язык Ф. Фан-Дима (псевдоним Е.В. Кологривовой). <...> Подтверждение этому факту можно найти в публицистике Достоевского этого времени» (Тоичкина, 2013: 83). Религиозная глубина Данте и Достоевского, естественно, предполагала рассмотрение текстов русского писателя в евангельском осмыслении. И первым это сделал Ницше.



Стефан Цвейг
(1881–1942)



Освальд Шпенглер
(1880–1936)

Несмотря на публицистические ламентации Достоевского о народе-богоносце, именно *городские* бедняки-разночинцы становятся в его романах ищущими Христа героями, проходя через ад и мрак бедности, разврата, преступления. Ницше весьма точно описал мир романов Достоевского и его христианские аллюзии:

Тот странный и больной мир, в который вводят нас Евангелия, — мир как бы из одного русского романа, где сходятся отбросы общества, нервное страдание и «ребячество» идиота, — этот мир должен был при всех обстоятельствах сделать тип более грубым: в особенности первые ученики, чтобы хоть что-нибудь понять, переводили это бытие, расплывающееся в символическом и непонятном, на язык собственной грубости, <...>. Можно было бы пожалеть, что вблизи этого интереснейшего из *décadents* не жил какой-нибудь Достоевский, т.е. кто-либо, кто сумел бы почувствовать захватывающее очарование подобного смещения возвышенного, больного и детского.

(Ницше, 1990: 656–657)

Однако Ницше предлагал для спасения мира некоего сверхчеловека. Камю констатировал:

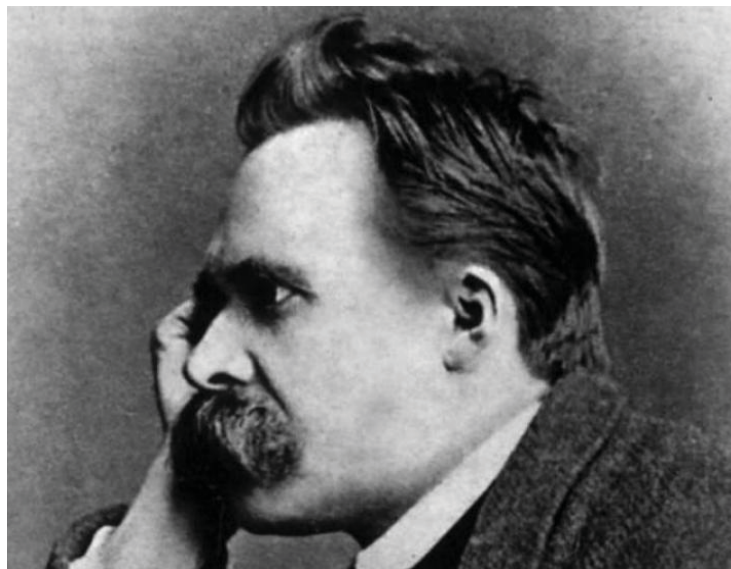
До Ницше и национал-социализма не было примера, чтобы мысль, целиком освещенная благородством, терзания единственной в своем роде души, была представлена миру парадом лжи и чудовищными грудями трупов в концлагерях. Проповедь сверхчеловечества, приведшая к методическому производству недочеловеков, — вот факт, который, без сомнения, должен быть разоблачен, но который требует также истолкования.

(Камю, 1990: 176)¹

Достоевский не искал неведомого сверхчеловека, видя, что в истории такой уже состоялся (Христос), он опирался на этот конкретный идеал, который не может, разумеется, пересоздать реальную историческую жизнь, не укореняется как норма жизни в массе человечества, но указывает вектор движения, некую возможность, которая каждый раз может вытащить человечество из очередного исторического провала.

¹ Ницше был запрещен в Советской России, но лишь потому, полагал русский философ Степун, чтобы не выдать тайну происхождения большевизма, ибо философствовать молотом они все же учились у Ницше. Об этом же писал и Камю: «Марксизм-ленинизм реально взял на вооружение ницшеанскую волю к власти, предав забвению некоторые ницшеанские добродетели» (Камю, 1990: 179).

Тема религиозности Достоевского в Германии обсуждалась долго. В 1932 году знаменитый немецкий философ и католический теолог Романо Гвардини писал: «В конечном итоге действия героев Достоевского определяются религиозными силами и мотивами, под влиянием которых и принимаются те или иные решения. Более того: весь мир Достоевского как “мир”, т.е. совокупность определенных фактов и ценностей, вся атмосфера этого мира проистекают в сущности из религиозного начала» (Гвардини, 2007: 129).



Фридрих Ницше
(1844–1900)

Из приведенных цитат становится ясно, что проблемы Достоевского — общечеловеческие. Уж во всяком случае — общеевропейские («мы принадлежим к арийскому племени», писал он). Кризис и крах христианства, боязнь свободы, потеря Бога, похоть власти, тяга масс к повинению, сложность, амбивалентность бытия личности в истории... Приписывать злодеяния героев Достоевского их *русскости* после Освенцима и Дахау вряд ли сегодня возможно. Не подозревая о «новом порядке», который будет рожден Европой, Цвейг писал, что «роман Достоевского — миф о новом человеке и его рождении из лона русской души» (Цвейг, 2010: 115), ибо все русские люди — Карамазовы, с крепкими мускулами и грубым голодом жизни. Только позднее стало понятно, чего Достоевский боялся и о чем предупреждал, говоря об опасности рождения некоего «нового мира» из лона русской души, призывая вернуться к Христу. Он первый выявил то общеевропейское зло, которое оказалось совсем не преодолено за века христианского развития. Достоевский хотел лечить его христианством, считая, что влияние последнего не пронизало пока толщу общества, и именно это стало одной из причин рецидива массового сатанизма в Западной Европе и явления Антихриста в России².

² «Сатанизм, диаволизм был всегда специальностью мира католического, романского; антихрист же есть специальность мира православного, славянского с его безбрежностью и безгранностью. Дьяволом не соблазнить русскую душу, антихристом же легко можно ее соблазнить» (Бердяев, 1999: 50).

Достоевский, однако, никогда не спекулировал русской душой, не делал предметом своего изображения этнографическую экзотику. Его герои, как правило, — европейски образованные русские люди. И если поначалу казалось, что слава писателя объясняется необычностью его героев, которые рождены таинственной русской почвой, то позже стало понятно совсем иное. Не случайно Альбер Камю для анализа западноевропейского экстремизма привлекал созданные Достоевским образы русских бунтовщиков. Желание найти в России некую тайну принадлежит тем западноевропейцам, которым собственная история представляется скучной, и которые желают вырваться из своего кажущегося размеренным и однообразным быта. Поэтому они пребывают в романтически-байронических поисках сильных и необычных страстей.

Из текстов Достоевского понятно, что, несмотря на принятую мифологему о народе-богоносце, он не только рассказывал об ужасах народной жизни, но и сравнивал их с европейскими идеалами. Ориентация у него была на высокую западноевропейскую классику. В 1861 году он написал статью, где формулировал свое кредо о великой пользе искусства, утверждая, что потребности красоты у человечества уже определились, определились и его вековые идеалы.

При отыскании красоты человек жил и мучился. Если мы поймем его прошедший идеал и то, чего этот идеал ему стоил, то, во-первых, мы выкажем чрезвычайное уважение ко всему человечеству, облагородим себя сочувствием к нему, поймем, что это сочувствие и понимание прошедшего гарантирует нам же, в нас же присутствие гуманности, жизненной силы и способность прогресса и развития.

(Достоевский, 1978: 96)

И далее Достоевский перечисляет авторов, героев и произведения, которые принесли невероятную пользу человечеству: маркиз Поза, Фауст, «Илиада», «Мадонна» Рафаэля, Данте, Шекспир (Там же: 99–100). Это было не случайное высказывание. Во время двухлетней жизни в Дрездене (городе, который Гердер называл «Флоренцией на Эльбе») писатель, как вспоминает Анна Григорьевна, часами просиживал перед «Мадонной» Рафаэля: «Мой муж <...> повел меня к Сикстинской мадонне — картине, которую он признавал за высочайшее проявление человеческого гения. Впоследствии я видела, что муж мой мог стоять перед этой поразительной красоты картиной часами» (Достоевская, 1987: 169). Потом копию картины уже в Петербурге подарила ему Софья Андреевна, вдова Алексея Константиновича Толстого. Она до самой смерти висела в кабинете писателя.

Надо сказать, сам Достоевский вполне понимал чуждость большей части простонародья *высшим идеалам европейской культуры*, которым, в сущности,



Кабинет Ф.М. Достоевского в его музее-квартире в Санкт-Петербурге

он сам поклонялся и на которых вырос. В «Дневнике писателя» за 1873 год есть чрезвычайно важная главка под названием «Среда»:

Видали ли вы, как мужик сечет жену? Я видал. Он начинает веревкой или ремнем. Мужичья жизнь лишена эстетических наслаждений — музыки, театров, журналов; естественно, надо чем-нибудь восполнить ее. Связав жену или забив ее ноги в отверстие половицы, наш мужичок начинал, должно быть, методически, хладнокровно, сонливо даже, мерными ударами, не слушая криков и молений, то есть именно слушая их, слушая с наслаждением, а то какое было бы удовольствие ему бить? Знаете, господа, люди рождаются в разной обстановке: неужели вы не поверите, что эта женщина в другой обстановке могла бы быть какой-нибудь Юлией или Беатриче из Шекспира, Гретхен из Фауста? <...> И вот эту-то Беатриче или Гретхен секут, секут как кошку! Удары сыплются всё чаще, резче, бесчисленнее; он начинает разгорячаться, входить во вкус. Вот уже он озверел совсем и сам с удовольствием это знает. Животные крики страдальцы хмелят его как вино: «Ноги твои буду мыть, воду эту пить», — кричит Беатриче нечеловеческим голосом, наконец затихает, перестает кричать и только дико как-то кряхтит, дыхание поминутно обрывается, а удары тут-то и чаще, тут-то и садче... Он вдруг бросает ремень, как ошалелый схва-

тывает палку, сучок, что попало, ломает их с трех последних ужасных ударов на ее спине, — баста! Отходит, садится за стол, въздыхает и принимается за квас.

(Достоевский, 1980: 21)

Как писала замечательная германистка Г.А. Тиме,

Катастрофа, *хаос*, спровоцированный «взрывом формы», которая растворяется в стихии, становится центром миропонимания немецких экспрессионистов. Достоевский для них — человек, каким он был в первый день творения, «наг и свободен», ибо способен «взорвать форму». Своего рода «святой книгой» стало для экспрессионистов «Евангелие от Достоевского» — сборник цитат из его произведений, переведенный на немецкий язык К. Нётцелем. Обстоятельная и достаточно объективная биография Достоевского, изданная Нётцелем в 1925 году, уже базировалась на мифологизированной философской схеме: это была история человека, чуждого каких-либо условностей и предпосылок, который сам обладает «творящей» силой и олицетворяет безусловную спорность любых форм бытия. Именно в сознании экспрессионистов, особенно после 1918 года, окончательно закрепляется восприятие Достоевского как *мифа*. И в первую очередь, это был миф о хаосе — точнее, о *русском хаосе*.

(Тиме, 2011: 227)

Опыт более чем столетнего обращения самых разных мыслителей Запада к Достоевскому говорит нам, что у него все же ищут не экзотику, а те идеи и образы, которые вняты любому человеку. Не только от интереса к России стали читать русских писателей, а потому, что они, и прежде всего Достоевский, подняли проблемы, которые волнуют цивилизованное человечество.

Писатель беспокоился за Россию и Европу, он боялся Азии. Раскольникову, раскаявшемуся и принявшему в душу великую истину Христа, но когда-то все же соприкоснувшемуся со Злом, дано увидеть и апокалипсис «по Достоевскому», где русский народ и другие народы оказались способны лишь на взаимное истребление:

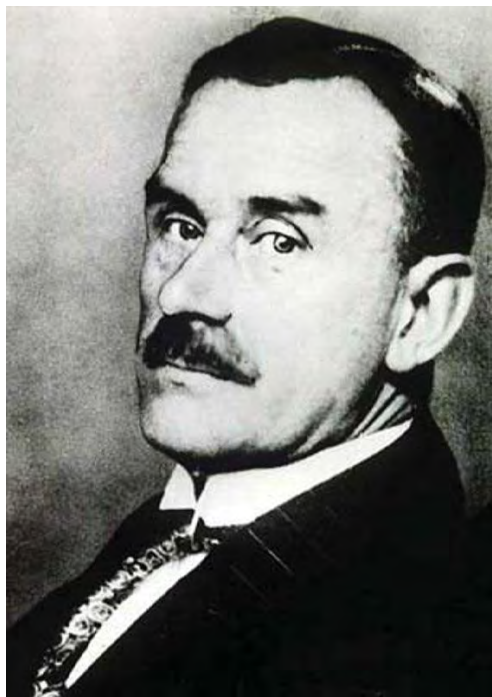
Ему грезилось в болезни, будто весь мир осужден в жертву какой-то страшной, неслыханной и невиданной моровой язве, идущей из глубины Азии на Европу. <...> Целые селения, целые города и народы заражались и сумасшествовали. Все были в тревоге и не понимали друг друга. <...> Люди убивали друг друга в какой-то бессмысленной злобе. <...> Начались пожары, начался голод. Все и всё погибало. Язва росла и подвигалась дальше и дальше. Спасти во всем мире могли только

несколько человек, это были чистые и избранные, предназначенные начать новый род людей и новую жизнь, обновить и очистить землю, но никто и нигде не видал этих людей, никто не слышал их слова и голоса.

(Достоевский, 1973: 419–420)

Моровая язва шла из Азии на Европу. В контексте этой апокалиптической картинке трудно поверить, что Достоевского можно назвать предшественником евразийства. Федор Степун называл евразийство вариацией фашизма. Читая этот сон Раскольникова, начинаешь понимать, что интеллектуальная интуиция писателя его никогда не подводила.

Трезвость, жестокость и сила анализа российских и европейских болезней в творчестве Достоевского стали фактом культурного самосознания европейцев. Приведу слова Томаса Манна, которыми можно закончить статью: «Мучительные парадоксы <...> Достоевского <...> кажутся человеконенавистничеством, и все же они высказаны во имя человечества и из любви к нему: во имя нового гуманизма, углубленного и лишеного риторики, прошедшего через все адские бездны мук и познания» (Манн, 1961: 345).



Томас Манн
(1875–1955)

Литература

Белинский, 1982 — *Белинский В.Г.* Петербургский сборник, изданный Н. Некрасовым // *Белинский В.Г.* Собр. соч. в 9 т. М.: Худож. лит., 1976–1982. Т. 8: Статьи, рецензии и заметки, сентябрь 1845 — март 1848. 1982. 783 с. С. 121–156.

Бердяев, 1999 — *Бердяев Н.А.* Религиозные основы большевизма (Из религиозной психологии русского народа) // *Бердяев Н.А.* Духовные основы русской революции. Опыты 1917–1918 гг. СПб.: Изд-во Рус. Христиан. гуманист. ин-та, 1999. 432 с. С. 42–52.

Васильченко, 2009 — *Васильченко А.* Мёллер ван ден Брук и немецкий революционный национализм // *Мёллер ван ден Брук А., Васильченко А.* Миф о вечной империи и Третий рейх / пер. с нем. А.В. Васильченко. М.: Вече, 2009. С. 3–111.

Гвардини, 2007 — *Гвардини Р.* Религиозные образы в творчестве Достоевского // *Культурология. Дайджест. № 1 (40).* М.: ИНИОН РАН, 2007. С. 129–149.

Гессе, 2010 — *Гессе Г. Достоевский // Гессе Г. Магия книги: Эссе о литературе.* СПб.: Лимбус Пресс, ООО «Изд-во К. Тублина», 2010. С. 288–334.

Достоевская, 1987 — *Достоевская А.Г. Воспоминания.* М.: Правда, 1987. 541 с.

Достоевский, 1973 — *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 6: Преступление и наказание. Роман в 6 ч. с эпилогом.* 1973. 423 с.

Достоевский, 1978 — *Достоевский Ф.М. Г-н –бов и вопрос об искусстве // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 18: Статьи и заметки 1845–1861.* 1978. 371 с. С. 70–103.

Достоевский, 1980 — *Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 21: Дневник писателя, 1873. Статьи и заметки, 1873–1878.* 1980. 551 с.

Камю, 1990 — *Камю А. Бунтующий человек / пер. с фр. Ю.М. Денисов, Ю.Н. Стефанов // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство.* М.: Политиздат, 1990. 415 с. (Мыслители XX века). С. 119–356.

Катков, 2009 — *Катков М.Н. Отзыв иностранца о Пушкине. Статья Фарнхана фон Энзе // Катков М. Идеология охранительства.* М.: Ин-т русской цивилизации, 2009. 800 с. С. 535–537.

Манн, 1961 — *Манн Т. Достоевский — но в меру / пер. с нем. Е. Эткинда // Манн Т. Собр. соч. в 10 т. М.: Гослитиздат, 1959–1961. Т. 10: Статьи 1929–1955.* 1961. С. 327–345.

Ницше, 1990 — *Ницше Ф. Антихрист. Проклятие христианству / пер. с нем. В.А. Флёровой // Ницше Ф. Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 631–692.*

Рильке, 1994 — *Рильке Р.-М. А.Н. Бенуа, 28.7.1901 / пер. с нем. К. Азадовского // Рильке Р.-М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи.* М.: Искусство, 1994. 368 с. С. 141–147.

Розанов, 1995 — *Розанов В.В. Одна из замечательных идей Ф.М. Достоевского // Розанов В.В. Собр. соч. О писательстве и писателях.* М.: Республика, 1995. С. 487–494.

Тиме, 2011 — *Тиме Г.А. Россия и Германия: философский дискурс в русской литературе XIX–XX веков.* СПб.: Нестор-История, 2011. 455 с.

Тоичкина, 2013 — *Тоичкина Александра. Поэтика символа в «Божественной комедии» Данте и в «Записках из Мертвого дома» Достоевского // Достоевский и мировая культура. Альманах. М., 1993–2017. № 30, ч. 1. 2013. С. 83–108.*

Цвейг, 2010 — *Цвейг С. Достоевский / пер. с нем. П. Бернштейн // Цвейг С. Собр. соч. в 8 т. М.: АСТ, 2009–2010. Т. 6: Три мастера. Борьба с безумием. Воспоминания об Эмиле Верхарне.* 2010. С. 75–184.


Шпенглер, 2002 — *Шпенглер О.* Пруссачество и социализм / пер. с нем. Г.Д. Гурвича. М.: Праксис, 2002. 228 с.


Hofmannsthal, 1955 — *Hofmannsthal Hugo von.* Blick auf den geistigen Zustand Europas // *Hofmannsthal Hugo von.* Gesammelte Werke in Einzelausgaben. 15 Bände / Herausgegeben von Herbert Steiner. Frankfurt a. M.: S. Fischer, 1945–1959. Bd. 4. 1955.


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

THE EUROPE, OR THE OPENING OF DOSTOEVSKY

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.
E-mail: vlkantor@mail.ru

 *Abstract.* The article by the editor-in-chief of the journal opens a series of publications dedicated to the bicentennial anniversary of the great Russian writer F.M. Dostoevsky. The author discusses the problem of the influence of the writer’s creativity, which was not very much in demand during his life at home, on the worldview of the thinking generations of the 20th century in Russia and Western Europe. If in 1911 V. Rozanov noticed that Tolstoy was generally all and always “in luck”, then Dostoevsky, on the contrary, was and still remains “in failure”. After World War I, the famous Austrian writer Hugo von Hoffmannsthal wrote about Dostoevsky as the spiritual ruler of his era. The work of the writer is considered in the article as a prophetic text, which was referred to by European writers. What was happening in Europe, which was experiencing two wars and a change in the territorial European space, was recognized as chaos, which was read about in Dostoevsky’s novels about Russia. Dostoevsky’s work became a space for dialogue between Russia and Europe, expanding contacts between Russian and European philosophers.

 *Keywords:* Dostoevsky, Russia, Europe, Jesus Christ, Bible, Karamazovs, chaos, Dante, Merezhkovsky, Rozanov, F. Nietzsche, R.-M. Rilke, T. Mann, G. Hesse, S. Zweig

 **For citation:** Kantor, V.K., 2021. The Europe, or the Opening of Dostoevsky. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 10–25. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-10-25

References

Belinskii, V.G., 1982. Peterburgskii sbornik, izdannyi N. Nekrasovym [Petersburg collection published by N. Nekrasov]. In: Belinskii, V.G. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 9 vols. Vol. 8. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ. 121–156.

Berdyayev, N.A., 1999. Religioznye osnovy bol'shevizma (Iz religioznoi psikhologii russkogo naroda) [Religious Foundations of Bolshevism (From the Religious Psychology of the Russian People)]. In: Berdyayev, N.A. *Dukhovnye osnovy russkoi revolyutsii. Opyty 1917–1918 gg.* [Spiritual foundations of the Russian revolution. Experiments 1917–1918]. St Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute Publ. 42–52.

Camus, A., 1990. Buntuyushchii chelovek [An Essay on Man in Revolt]. Translated from French by Yu.M. Denisov, Yu.N. Stefanov. In: Camus, A. *Buntuyushchii chelovek. Filosofiya. Politika. Iskusstvo* [An Essay on Man in Revolt. Philosophy. Policy. Art]. Moscow: Politizdat Publ. 119–356.

Dostoevskaya, A.G., 1987. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: Pravda Publ.

Dostoevskii, F.M., 1973. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 6. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dostoevskii, F.M., 1978. G-n –bov i vopros ob iskusstve [Mr. –bov and the question of art]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 18. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 70–103.

Dostoevskii, F.M., 1980. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 21. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Gesse, G., 2010. Dostoevskii [Dostoevsky]. In: Gesse, G. *Magiya knigi: Esse o literature* [The Magic of the Book: Essays on Literature]. St Petersburg: Limbus Press, ООО “Izdatel'stvo K. Tublina” Publ. 288–334.

Guardini, R., 2007. Religioznye obrazy v tvorchestve Dostoevskogo [Religious images in the works of Dostoevsky]. In: *Kul'turologiya. Daidzhest* [Culturology. Digest], 1(40). Moscow: INION RAN Publ. 129–149.

Hofmannsthal, Hugo von, 1955. Blick auf den geistigen Zustand Europas [Look at the spiritual state of Europe]. In: Hofmannsthal, Hugo von. *Gesammelte Werke in Einzelausgaben* [Collected works in individual editions]. 15 vols. Vol. 4. Edited by Herbert Steiner. Frankfurt a. M.: S. Fischer Publ.

Katkov, M.N., 2009. Otzyv inostrantsa o Pushkine. Stat'ya Farnkhagena fon Enze [Review of a foreigner about Pushkin. Article by Farnhagen von Ense]. In: Katkov, M.N. *Ideologiya okhranitel'stva* [The ideology of protection]. Moscow: Institute of Russian Civilization Publ. 535–537.

Mann, T., 1961. Dostoevskii — no v meru [Dostoevsky — but in moderation], Translated from German by E. Etkind. In: Mann, T. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 10 vols. Vol. 10. Moscow: Goslitizdat Publ. 327–345.

Nietzsche, F., 1990. Antikhrist. Proklyatie khristianstvu [Antichrist. Curse to Christianity], Translated from German by V.A. Flerova. In: Nietzsche F. *Sochineniya* [Works]. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ. 631–692.

Rilke, R.-M., 1994. A.N. Benua, 28.7.1901 [To A.N. Benoit, 28.7.1901]. Translated from German by K. Azadovskii. In: Rilke, R.-M. *Vorpsvede. Ogyust Roden. Pis'ma. Stikhi* [Worpswede. Auguste Rodin. Letters. Poems]. Moscow: Iskusstvo Publ. 141–147.

Rozanov, V.V., 1995. Odnа iz zamechatel'nykh idei F.M. Dostoevskogo [One of the great ideas of F.M. Dostoevsky]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. O pisatel'stve i pisatelyakh* [Collected works. About writing and writers]. Moscow: Respublika Publ. 487–494.

Spengler, O., 2002. *Prussachestvo i sotsializm* [Prussianism and Socialism]. Translated from German by G.D. Gurvich. Moscow: Praksis Publ.

Time, G.A., 2011. *Rossiya i Germaniya: filosofskii diskurs v russkoi literature XIX–XX vekov* [Russia and Germany: Philosophical Discourse in Russian Literature of the 19th–20th Centuries]. St Petersburg: Nestor-Istoriya Publ.

Toichkina, A., 2013. Poetika simvola v “Bozhestvennoi komedii” Dante i v “Zapiskakh iz Mertvogo doma” Dostoevskogo [Poetics of the Symbol in Dante’s “Divine Comedy” and Dostoevsky’s “Notes from the House of the Dead”]. In: *Dostoevskii i mirovaya kul'tura. Al'manakh* [Dostoevsky and world culture. Almanac]. No 30, Part 1. Moscow. 83–108.

Vasil'chenko, A., 2009. Möller van den Bruck i nemetskii revolyutsionnyi natsionalizm [Möller van den Broek and German revolutionary nationalism]. In: Möller van den Bruck, A., Vasil'chenko, A. *Mif o vechnoi imperii i Tretii reikh* [The myth of the eternal empire and the Third Reich]. Translated from German by A.V. Vasil'chenko. Moscow: Veche Publ. 3–111.


Zweig, S., 2010. Dostoevskii [Dostoevsky]. Translated from German by P. Bernshstein. In: Zweig, S. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 8 vols. Vol. 6. Moscow: AST Publ. 75–184.

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

НОМО RELIGIOSUS ФЕДОРА ДОСТОЕВСКОГО: МЕЖДУ SACRUM И PROFANUM, РОССИЕЙ И ЕВРОПОЙ

Мариан Брода — Dr hab., профессор гуманитарных наук. Факультет международных и политических исследований. Лодзинский университет, Польша. Rzeczpospolita Polska, 90-127, Łódź, ul. Składowa, 43.
E-mail: marian.broda@uni.lodz.pl



 **Аннотация.** Одной из ключевых точек отсчета в процессе мировоззренческого самоопределения Федора Достоевского всегда оставалась Европа. Без учета характера, значения и эволюции его отношения к Европе становится невозможным описание и толкование общей динамики развития мысли и позиции Достоевского, а также предлагаемого им историографического восприятия истории России и истории мира. Все они предполагали (типичную для религиозного мышления) трехфазную концептуализацию времени, охватывающую: 1) первичное единство; 2) состояние отчуждения и внутреннего раскола, а также 3) вторичное, зрелое единство. Автор рассматривает обоснованность понимания и толкования интеллектуальной идентичности и позиции Достоевского в категориях *homo religiosus*. Чтобы как можно более полно идентифицировать структуры и эволюцию его мысли, следует использовать познавательные возможности, создаваемые посткантiansкой теоретической перспективой. В предлагаемом подходе, избегая онтологизации объяснительных схем, можно не только более адекватно определить статус России и Европы в понимаемой писателем перспективе русско-общечеловеческого осуществления, но также идентифицировать

фактически постулативный статус концепции Достоевского, являющийся своеобразным соответствием кантовских постулатов практического разума.



Ключевые слова: Достоевский, Россия, Европа, *homo religiosus*, посткантианская теоретическая перспектива, постулативный статус концепции



Ссылка для цитирования: Брода М. Homo Religiosus Федора Достоевского: Между Sacrum и Profanum, Россией и Европой // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 26–56.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-26-56

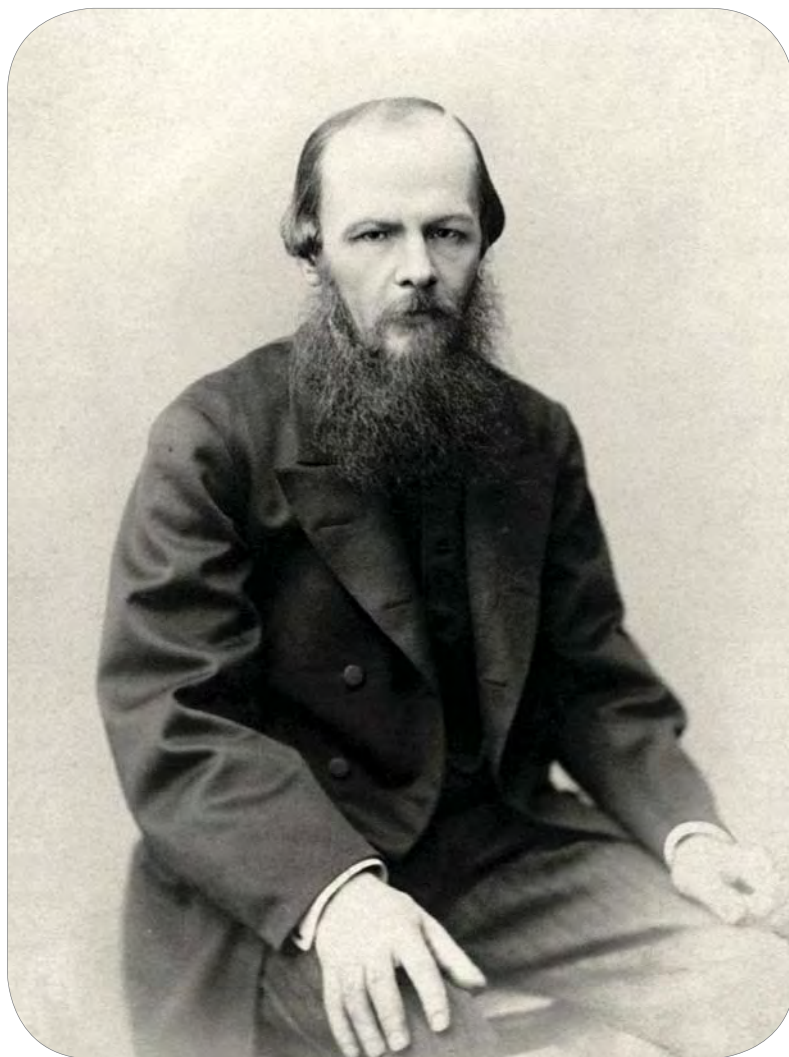
Одной из ключевых исходных точек в процессе мировоззренческого самоопределения Федора Михайловича Достоевского всегда оставалась Европа. Без учета значения, характера и эволюции отношения к ней невозможно теоретически представить и объяснить общую динамику развития мысли и позиции писателя. Эта эволюция проходила в рамках трехфазной концептуализации времени и включала следующие этапы:

- первоначальное единство;
- состояние отчуждения и внутреннего разрыва, явившегося, в частности, следствием чтения трудов европейских социалистов;
- новое, зрелое единство, обогащенное самосознанием, полученным во втором периоде.

Выраженная Достоевским в «Речи о Пушкине» — располагающая свое желанное осуществление не в загробной жизни, а в историческом мире — «тоска по “гармонии”, миру без несправедливости и насилия, по всечеловеческому братству была остатком юношеских идеалов писателя <...>. Ведь само слово “гармония” происходило из словаря “петрашевцев”» (Walicki, 1973: 474), группы русских интеллигентов, увлеченных социалистическими идеями, взятыми прежде всего из произведений Фурье и фурьеристов¹.

Аналогичные три фразы отличали историософское восприятие Достоевским истории России. Ее цель состоит в возвращении к единению ранее отчужденных (под влиянием «европейского образования») от родного народа русских образованных слоев. Проведенная Достоевским трехфазная периодизация истории России фиксировала следующие этапы:

¹ См. (Кибальник, 2012: 92–95).



- допетровского единства;
- петровского (и послепетровского) разрыва;
- ожидаемой, уже недалекой перспективы «высшего», финального синтеза.

Более того, трехфазный — выдвигающий на первый план религиозный аспект ожидаемого социального единства и его социальные и культурные последствия-корреляты — способ понимания истории касался не только самой России. Видение национального осуществления выходило у Достоевского за пределы государства. Он приписывал русскому народу особую склонность к всеединству, созданию органического синтеза общечеловеческих ценностей и общечеловеческого сообщества. В этой работе русских не может заменить никто иной, ибо, как провозглашал писатель, «лишь одному только русскому духу дана всемирность, дано назначение в будущем постигнуть и объединить все многообразие национальностей и снять все противоречия их» (Достоевский, 1983: 199). Призванием России, таким образом, становилось провозглашение общего единения мира и всеобщей любви людей. По убеждению Достоевского, с творчества Пушкина

и его воздействия на коллективное сознание русских начался процесс перехода России — и мира — от второго к третьему, заключительному этапу истории.

Чтобы полнее понимать и осознанно объяснять интеллектуальные структуры, а также эволюцию позиции и мысли Достоевского, следует использовать посткантианскую философскую перспективу. Посткантианское сознание является осознанием того, что познающий субъект неизбежно совместно продолжает и всякий раз совместно формирует познаваемую и объясняемую объектность. Она не может быть познаваема и объясняема без наложения на нее (а точнее, без размещения в ней) сетки понятий, теоретических конструкций и моделей, независимо от того, осознает данный исследователь или познающее лицо этот факт или нет (Ср.: Siemek, 1982: 42–44, 49–57). Это касается как всякой теоретической, философской и научной концепции, любых интерпретационно-объяснительных схем, мировоззренческих концепций и литературных конструкций, так и схем обыденного, «здраворассудочного», идеологического и т.п. мышления.

Следует иметь в виду, что объяснительные конструкции неизбежно участвуют в конституировании познаваемой объектности. В рассматриваемом случае познаваемый все новыми и новыми исследователями и читателями способ понимания мира Достоевским всякий раз формируется совместно с ним, а также с историческим контекстом, в котором жил писатель. При этом способ восприятия и понимания мира самим Достоевским также участвовал и в формировании исторического контекста, той эпохи (Ср.: Dobieszewski, 2000: 42–44). Заметим, что это касается всего творчества Достоевского: как его публицистики, на анализе которой будет сосредоточено мое внимание, так и беллетристики (Ср.: Walicki, 2000: 153–155). Ибо представляющий первую из названных сфер «Дневник писателя» является не просто пассивной артикуляцией исторического, религиозного, культурного и социального контекста, но так же, как «Бесы» или «Преступление и наказание», он участвует в конституировании этого контекста (именно в качестве своего собственного), воспринимая, концептуализируя, выражая и проблематизируя его определенным образом². В обеих сферах своей деятельности писатель искал Правду, способную познать и преобразить мир; он хотел высказать Правду, определиться в Правде и служить реализации Правды.

² Как объясняет Януш Добешевский (а сформулированное им утверждение можно также применить к самому автору «Бесов» и «Дневника писателя»), «герой Достоевского выражает не столько конкретную социальную реальность, сколько определенный конкретный способ воспринимать мир и самого себя, он является носителем идей, которые относят его к бесконечности и другим носителям идей, столь же автономных, как он» (Dobieszewski, 2016: 141).

В публицистических текстах Достоевского взгляды, характеристики, оценки и видения будущего, отличные от признаваемых и провозглашаемых им, наиболее часто проявляются в высказываниях людей, с которыми он не согласен и полемизирует, или как сомнения, которые он пытается преодолеть. В литературных произведениях — как несводимые друг к другу роли, которые играют конкретные персонажи, ведущаяся между ними полемика и переживаемые внутренние страдания. Если это так, эвристически обоснованным, необходимым и потенциально исследовательски плодотворным представляется использование ранее проведенного автономным образом анализа литературных произведений Достоевского, с одной стороны, и его публицистики — с другой, чтобы впоследствии объяснить их взаимную перекличку и связь.

Понимая, что каждая из возможных интерпретационных формулировок остается не только более или менее односторонней, но и участвует в создании объясняемой ею предметности, следует рассмотреть возможность понимания и объяснения интеллектуальной идентичности Достоевского и предложенного им способа восприятия, концептуализации и проблематизации мира в категориях *homo religiosus*. Как я постараюсь показать, это помогает точнее определить и полнее объяснить характерный для мысли Достоевского способ понимания взаимосвязей между *sacrum* и *profanum*, священным и профанным знанием, верой и разумом, историей и эсхатологией, политикой и сотериологией. Это в особенности поможет прояснить тенденцию к пониманию им русскости в категориях «души», русской интеллигенции в качестве «души России» и России как «души мира», лежащих в основе — и де-факто предполагаемых ею — очередных формул «русской идеи». В предлагаемом подходе, избегая онтологизации собственных и других пояснительных схем, можно также более адекватно и точно идентифицировать статус России и Европы в концепции Достоевского как перспективы российско-общечеловеческого осуществления. В частности, характерные особенности, касающиеся отношений между Россией и славянством, различный статус Востока и Запада, Европы и Азии, религии и атеизма, католицизма или протестантизма и православия, христианства и нехристианских религий.

Выбирая именно такую идентификационную, объяснительную и толковательную формулу позиции и мысли Достоевского, следует осознавать сомнения, которые она может вызвать. Как диагностирует Анджей Валицкий, «отчаянная попытка Достоевского верить в Бога была следствием его веры — или, возможно, усилий веры — в Россию, в патриархальный русский народ как якорь ее спасения» (Walicki, 2000: 175). Заметим, это ставит под вопрос неинструментальный аксиологический статус программно фундаментальной категории Бога и религиозный характер-доминанту позиции и мысли писателя. Может быть, как кон-

стативирует в подобном духе Марцин Боровский, гораздо сильнее, чем вера, была у него потребность этой веры (Ср.: Borowski, 2015: 204–207).

Однако в рамках предлагаемой мной исследовательской перспективы более важной, чем попытки идентифицировать и объяснить психологические метания религиозной веры-неверия Достоевского, представляется идентификация и определение функций, вписываемых им (или находимых в его мысли исследователями и читателями) в христианскую, православную Правду. Однозначное установление действительной иерархии направлений взаимных содержательных детерминаций, происходящих в сознании и подсознании авторов тех или иных концептуализаций мира, не представляется возможным. Предлагаемый исследовательский подход не требует, впрочем, использования подобных объяснительных процедур, концентрируясь на идентификации интеллектуального статуса и воспроизведении формы имманентного порядка смысла анализируемых концепций, а также идентификации и объяснении их места в сфере более общего порядка смысла, лежащего в основе мысли Достоевского, определяющего место писателя в русской культуре, интеллектуальной традиции и коллективном самосознании русских.

Как диагностировал Достоевский, «всякий великий народ верит и должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, и заключается спасение мира, что живет он на то, чтоб стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их, в согласном хоре, к окончательной цели, всем им предназначенной» (Достоевский, 1983: 17). В этом нет ничего странного или случайного: «Чем соедините вы людей для достижения ваших гражданских целей, — задавал риторический вопрос писатель, — если нет у вас основы в первоначальной великой идее нравственной?» (Там же: 164). Более того, «при начале всякого народа, всякой национальности идея нравственная всегда предшествовала зарождению национальности, ибо она же и создавала ее» (Там же: 165). Реализация таким образом понимаемой национальной идеи служила уже много раз обоснованию политико-территориальной экспансии, навязыванию другим народам собственных ценностей и легитимации осуществляемой над ними власти. Это стало, в частности, уделом некоторых европейских народов, что было ситуацией явно неестественной. Ибо, как разоблачал Достоевский, «не может одна малая часть человечества владеть всем остальным человечеством как рабом, а ведь для этой единственно цели и слагались до сих пор все гражданские (уже давно не христианские) учреждения Европы, теперь совершенно языческой» (Там же: 168).

Поскольку социальная реализация (всякий раз неустойчивая и маскирующая его партикуляризм) негативного варианта «универсализации» собственной

идеи, сопровождающей возникновение новых религий, была делом уже многих других народов, постольку возможность воплощения положительного варианта автор «Дневника писателя» связывал только с Россией и русским народом. Когда

...в народе нашем и в духе его отыщем новые слова <...> мы непременно произнесем в Европе такое слово, которого там еще не слыхали. Мы убедимся тогда, что настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш, что в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, — единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства, а не гильотиной, не миллионами отрубленных голов...

(Достоевский, 1983: 23)

Как указывает А. Гулыга, термин «русская идея» впервые появился в русской литературе именно в одной из статей Достоевского в журнале «Время» в 1861 году. Идентификация этой идеи и взятие на себя миссии ее коллективной реализации в России и в мире стало уделом русских образованных слоев, возвращающихся (после периода отчуждения по отношению к родному народу, остающегося вне сферы европейского образования) «на нашу почву с сознательно выжитой и принятой нами идеей общечеловеческого нашего назначения» (Достоевский, 1979: 20). Она была определена им именно как стремление совершить универсальный синтез всех идей, развиваемых народами Европы (Ср.: Гулыга, 1995: 12). В письме к Аполлону Майкову, написанному в феврале 1868 года, писатель подверг разоблачительной критике генетически и по существу связанные между собой, как он диагностировал, католицизм, атеизм и социализм. Указывая на православие в качестве единственного хранителя истинного христианства, он делал вывод о том, что именно на России — единственной православной державе — лежит миссия великого духовного «обновления» мира (Ср.: Morillas, 2010: 12–16).

В своих набросках к «Бесам» несколько лет спустя Достоевский следующим образом дополнил содержание «русской идеи»:

Это не право англосаксонца, не демократия и формальное равенство француз<ов> (романского мира). Это естественное братство. Царь во главе, раб и свободь <...>. Никогда народ русский не может восстать на царя <...>. Россия не республика, не якобинство, не коммунизм. Никогда не поймут этого иностранцы и наши русские

иностранцы и русск<ому> изменники! Россия есть лишь олицетворение души православия <...>. В ней живут крестьяне. Апокалипсис, царство 1000 лет <...>.

(Достоевский, 1974: 167)

Почему, однако, это необходимо также другим, всем народам земли? «Мы несем миру единственно, что мы можем дать, а вместе с тем единственно нужное: православие, правое и славное вечное исповедание Христа и полное обновление нравственное его именем. <...> и от нас выйдут Енох и Илия, чтоб сразиться с антихристом, т.е. с духом Запада, который воплотится на Западе» (Там же: 167–168; ср.: Бердяев, 1989: 29–35; Morillas, 2010: 15–17). Благодаря России (не только в пределах ее границ, но и во всем преображенном ею мире) «естественное братство» могло бы проявляться в спонтанном единогласии человеческого сообщества, где свобода не подвергалась бы вырождению в произвол, а коллективизм — в тиранию. Царь стал бы тогда орудием Святого Духа, являющегося в христианской традиции реальным творцом и гарантом единодушия (Ср.: Walicki, 2005: 488).

Отступление от правды Богочеловечества — объясняет высказанный тезис Анджей Валицкий — отождествлялось Достоевским тогда с отступлением от «русского Христа и русского Бога» (Там же: 485). Следует помнить, что проблему истинно и ложно понимаемой свободы и правды писатель рассматривал «в рамках фундаментального противопоставления пути Христа, то есть Богочеловека, и пути Человека-Бога, то есть обожения человеческого существа» (Там же: 484). По его убеждению, западная цивилизация, отбрасывая первый, выбрала второй из этих путей, создавая своего рода религию Человека-Бога (в формуле, предложенной Людвигом Фейербахом, обожение касалось человека как вида, а в формуле Макса Штирнера — индивидуального «Я»), которая, будучи де-факто идеей человеческого произвола, неизбежно приводила к убийству, самоубийству или деспотизму³.

Пытаясь лучше осознать и полнее объяснить субъектные предпосылки подобных замыслов и веры Достоевского и многих других представителей русской интеллигенции в возможность их осуществления, следует помнить, какие богатые смыслы и ожидания извечно связаны у русских со словом «правда». Понимаемая «по-русски», правда является одновременно правдой мышления-пере-

³ Для более поздних русских мыслителей элементом исторического контекста, определяющего важную точку отсчета для рефлексии над рассматриваемыми формулами «русской идеи», включая концепцию Ф. Достоевского, полагаю, должен стать факт, что приписываемое Западу вступление на путь Человека-Бога в его наиболее радикальной форме совершилось в Советском Союзе, возникшем на территории православной России.

живания и правдой действия, правдой морально-интеллектуальных доводов и правдой силы-эффективности вытекающего из нее действия. Не случайно поэтому «русский мыслитель <...> всегда ищет “правду”; он хочет не только понять мир и жизнь, но стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись» (Франк, 1996: 152). В ситуации, когда понимание слов сливается воедино с чувством участия в высшей, истинной, надпрофанной Реальности, эти слова — и знание (правда), которое они выражают, — понимаются как реальные передатчики энергии (мощи, силы и действенности), происходящей из сферы *sacrum* (Ср.: Ахиезер и др., 2002: 180). Вследствие вышеизложенного слово правды — это слово по крайней мере потенциально материализованное, воплощенное, исполненное и увековеченное, ориентированное на единство с соответствующим ему (ибо им сформированным) окружением. Правда понимается не как совпадение представления и действительности, а как обретение истинного бытия, триумф правды и жизни в правде — «истинное бытие».

Идеалу Правды, включающему в себя «Правду-истину, Правду-справедливость, Правду-силу, понимание Правды как высшей ценности жизни» (Там же: 386), в то же время противопоставляется столь же многоаспектное понятие Кривды, объединяющее между собой ложь, несправедливость, обман и зло. «Проникая все поры русской культуры, манихейский сюжет вечного спора Правды и Кривды получает космогонический смысл» (Там же). Связанное с первой стремление к земному царству Правды — общественной жизни, свободной от всяких искажений, — имеет свое полярное соответствие в Царстве Кривды, наполненном грязью, злом и ложью (Там же: 386–387).

Дихотомизация видения будущего находила свои основания в радикальной поляризации характера и оценок возможных актуализаций русской потенциальности, связанных с природой Правды или, наоборот, ложной правды, неправды или антиправды, определяющих, как верилось, всякий раз идентичность своих носителей, стремящихся к воплощению их в жизнь (Ср.: Кантор, 2001: 3–6). У Достоевского проявлением и конкретизацией аналогичной онтологизации и в то же время воплощения отделенной от лжи правды стало в особенности различие «всечеловека» и «общечеловека», противопоставленных друг другу как два возможных варианта соответственно реализации или «антиреализации» широко понимаемой «русской идеи». В первом случае должен был быть произведен универсальный синтез идей и ценностей народов (европейских), выражающий и совместно воплощающий всесторонность, разнообразие и полноту. Во втором — сведение богатства человечества к общему знаменателю, то есть — скрываемое лишь под «общечеловеческой маской», исключаящее де-факто разнообразие,

индивидуальность, свободу и т.п. — стремление «к навязыванию всем людям одной общеобязательной нормы» (Walicki, 2005; Ср.: Сабиров, Соина, 2010: 89–90), своей нормы.

В рамках подобных концептуальных схем и в сфере намерений их создателей, в том числе Достоевского, подчеркнутые им дихотомирующие онтологизации или воплощения Правды и лжи имеют фундаментальное значение и указывают на содержания и вопросы, способные решать будущую судьбу России и мира (Ср.: Левяш, 2007: 177). С точки зрения внешнего наблюдателя (особенно той, которая направлена на показ и объяснение ментально-культурно-социальных предпосылок и условий, стимулирующих их субъективную потребность и тенденцию к абсолютизации этого значения), Правда и ложь, однако, подвергаются существенной релятивизации, обнажив свой прежде всего субъективный, постулируемый смысл и характер. С одной стороны, они, как представляется, свидетельствуют об ощущении и осознании Достоевским (и родственными ему авторами) разнообразных, сложных и многомерных проблем, связанных со смыслом, содержанием и попытками реализации «русской идеи», коллективного воплощения выражаемой ею Правды, призванной соединить между собой сосуществующие и финально согласованные друг с другом сакральные и профанные, эсхатологические или квазиэсхатологические и исторические, социальные или политические, объективные и субъективные, эпистемологические и эсхатологические содержания. С другой стороны, будучи отнесенными к внешней фактичности, обнаруживают еще и другое обличье. Они кажутся (по крайней мере в одном из своих аспектов) специфическими методами «расколдовывания» действительности, ранее де-факто уже признанной нуждающейся в подобном акте и податливой к его воздействию.

В этом случае мы имеем дело обычно с произвольным или не до конца осознанным (оправдывающим и делающим возможным вышеизложенное) постулированием предполагаемой природы или сущности России, мира и истории. Оно сопровождается гипертрофированной верой в преображающую силу собственной Правды, освобождающей не только от греха и Божьей Кары, но лишаящей также личную и коллективную человеческую жизнь ранее пережитых основных ограничений, детерминаций и противоречий земного, исторического мира. Речь идет в особенности о Правде, обретенной, как хочется верить, благодаря ранее пережитому опыту глубины русскости, созерцанию «русской тайны», «пониманию России» и решению ее «загадки» — дихотомически противопоставляемой «ложной правде», «неправде» или «анти-Правде» других.

В свете вышеизложенного значимым для восприятия и понимания мысли Достоевского столь многими его соотечественниками приходится признать мо-

тив тайны-загадки, финализирующий «Речь о Пушкине», отсылающий к вопросу об общечеловеческом характере русской души, непосредственно к вопросу о возможности понимания такого ее характера как самими русскими, так и их «европейскими братьями». По убеждению Достоевского, лучшим шагом для достижения подобной цели является познание одними и другими «гения Пушкина», способного объединить в своей душе как чужих, так и отечественных гениев, указывающего путь к общечеловеческому, братскому единению. Поэтому, изучая творчество Пушкина, показывающего бессмертные и великие образы русской души и в частности универсальный характер чаяний русского духа⁴, можно одновременно приблизиться к пониманию «русской души» и «человеческой души» вообще (Ср.: Касаткина, 2004: 49–51).

Сама когнитивная задача, связанная с Пушкиным, его личностью и мыслью, была в то же время показана Достоевским в категориях надпрофанной (связанной с Божьей милостью) «загадки-тайны»:

Если бы жил он дольше, может быть, явил бы бессмертные и великие образы души русской, уже понятные нашим европейским братьям, привлек бы их к нам гораздо более и ближе, чем теперь, может быть, успел бы им разъяснить всю правду стремлений наших, и они уже более понимали бы нас, чем теперь, стали бы нас предугадывать, перестали бы на нас смотреть столь недоверчиво и высокомерно, как теперь еще смотрят. Жил бы Пушкин долее, так и между нами было бы, может быть, менее недоразумений и споров, чем видим теперь. Но бог судил иначе. Пушкин умер в полном развитии своих сил и бесспорно унес с собою в гроб некоторую великую тайну. И вот мы теперь без него эту тайну разгадываем.

(Достоевский, 1984а: 149)⁵

Не иначе как именно в форме «загадки-тайны» и поиска для нее надпрофанного по сути объяснения-решения выдвигалась де-факто писателем (могла быть выдвинута в своем обобщенном аспекте) проблема финального, русско-общечеловеческого Осуществления. Шагом к ее желаемому решению стало, по его убеждению, отгадывание «тайны-загадки» Пушкина, понимаемой как персонифицированная квинтэссенция-артикуляция «загадки-тайны» русского народа, русского человека и России, человека и мира. Тяготеющая к объединению,

⁴ Сам Достоевский симптоматично определял свою когнитивную идентичность: «меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой» (Достоевский, 1984b: 65).

⁵ Ср.: (Мережковский, 2007: 328, 332–334; Frank, 2010: 830–833; Есаулов, 2015: 391–393).

почти идентификации истории и эсхатологии концепция Достоевского, по сути, освобождала динамику земного мира от ограничений, обусловленностей и противоречий, познаваемых наукой и подтвержденных историческим опытом. Она размывала границу между *sacrum* и *profanum*, надеждой и реальностью, знанием и силой-возможностью универсального, экзистенциального преобразования, субъективным смыслом и объективной важностью и т.п. Россия, русский народ и общество понимались им фактически как зародыш, залог и источник общечеловеческого преобразования, своего рода микрокосм, а точнее, в своей культивируемой там веками конкретизации, соответственно как «душа мира» или «душа России». Ибо именно в их сфере обнаружались, как верилось, не только основные, универсальные проблемы человечества, общества и истории, но и предпосылки возможности якобы уже скорого их решения.

Стремясь более полно понять изложенные выше высказывания Достоевского, раскрывающие именно такой смысл Русской Правды, следует дополнить их высказываниями писателя, указывающими на их исторический, религиозный, культурный и социальный контекст, объясняющими в то же время возможность познания-идентификации этой Правды и участия ее в реализации «русской (общечеловеческой) идеи». Как диагностировал автор «Дневника писателя», болезненно переживаемой принципиальной чертой послепетровской России с самого начала оставалась ее социально-культурная неидентичность, внутренняя расколотость, отсутствие (и в то же время желание окончательного восстановления или достижения) собственной идентичности. Когда в лучшем случае наполовину европеизированная Россия потеряла вследствие петровских реформ свою социально-культурную целостность, русские образованные слои оказались в положении разрыва (уже в то время фактически для них внутреннего) между родной древнерусской традицией и ценностями и стандартами европейской цивилизации (Ср.: Сухов, 2012: 56–58, 61–66).

Именно «европеизированной», оторванной от народа воспринимал Достоевский русскую интеллигенцию, ссылаясь на Пушкина. Потому что именно он особенно пронизательным и пророческим образом постиг и показал в своем творчестве тип «несчастливого скитальца в родной земле, того исторического русского страдальца, столь исторически необходимо явившегося в оторванном от народа обществе нашем» (Достоевский, 1984а: 137). Этот страдалец-фантаст, продолжал Достоевский, ожидает спасения от внешних явлений, считая, что «правда, дескать, где-то вне его, может быть, где-то в других землях, европейских, например». Ибо он не в состоянии понять, что «правда прежде всего внутри его самого, да и как понять ему это: он ведь в своей земле сам не свой» (Там же: 137–138), «отученный» от труда, выполняющий только обязанности, назначенные властью

членам русского образованного слоя в связи с принадлежностью к тому или иному «классу». «Правда, и он любит родную землю, но ей не доверяет. Конечно, слышал и об родных идеалах, но им не верит. Верит лишь в полную невозможность какой бы то ни было работы на родной ниве, а на верующих в эту возможность, — и тогда, как и теперь, немногих, — смотрит с грустною насмешкой» (Там же: 140). Коллективная миссия «лишних людей», их обязанность и судьба — возвращение к народной «почве», смирение перед ней и принесение ей из своих «странствий» обогащающих новых ценностей, воплощенных и высказанных, по мнению писателя, в произведениях Пушкина.

Затрагиваемые Достоевским в «Дневнике писателя» и других публицистических произведениях «проклятые вопросы», в частности проблемы веры и религиозно мотивированной этики, истории и общественной жизни, личности и общества, образованных слоев и народа и т.д., рассматривались им обычно «посредством противопоставления пар таких категорий или ситуаций, как Бог и человек, добро и зло, добродетель и порок, религия и атеизм, православие и католицизм, Восток и Запад, Россия и Европа» (Łuźny, 1982: 11). Обнаруживая в текстах Достоевского подобные оппозиции-дихотомизации, следует также иметь в виду, что в соответствии с намерениями писателя они носят временный характер, а его надежды-ожидания направлены как раз (в духе, соответствующем эсхатологическому максимализму восточного христианства) на их окончательное преодоление. Идея русского мессианизма сопровождалась убежденностью в общечеловеческой и общехристианской правде православия, «убеждением, что истинное, чистое христианство представляет только Россия, стремящаяся к единству всего славянства» (Там же: 12); идеей русского народа как «естественного “Богоносца”» и единственного обладателя истинной христианской веры; противопоставлением Христа и антихриста (отождествляемого с духом Запада), «пути Христа-Богочеловека» пути Человека-Бога, свободы и произвола; отождествлением православия с русскостью и народностью, «тезисом о возможности спасения Европы и всего человечества, ее нравственного обновления православием» (Там же: 14), рассмотрением материалистического атеизма и социализма как простого следствия латинства и католицизма, пониманием религиозности русского народа в качестве противоядия европейскому атеизму и т.д.

В рамках эксплицирующей указанные выше смыслы мыслительной концепции Достоевского статус основных для него категорий, таких как Россия, Славянство, Европа, Восток, Запад, мир (в смысле остального мира), был в его существенных аспектах де-факто заранее предрешен-определен. Россия понималась им в категориях «души мира», носительницы общечеловеческой, христианской Правды, способной (если она справится со связанными с этим вызовами) про-

известии фундаментальную трансформацию социального мира, вывести его из сферы прежних партикуляризов, противоречий, детерминаций и ограничений. Первым этапом и в то же время средством осуществления исторического посланничества-миссии России должен был быть охват ею своим покровительственным, объединяющим и преображающим влиянием славян: «А выше целей нет, как те, которые поставит перед собой Россия, служа славянам бескорыстно и не требуя от них благодарности, служа их нравственному (а не политическому лишь) воссоединению в великое целое. Тогда только скажет всеславянство свое новое целительное слово человечеству...» (Достоевский, 1984а: 81–82).

Основными категориями, совместно определяющими общий смысл и создающими мыслительные структуры представляемой Достоевским формулы-конкретизации трехфазной концепции времени и вписываемого в нее видения российско-общечеловеческого Осуществления, были связанные между собой понятия «России» и «Европы», а во внутреннем аспекте — «народа» (русского) и «интеллигенции» (образованных слоев, которые в процессе получения образования сталкивались с европейской культурой). Их сосуществование, нынешняя взаимная разность, непонимание, контраст и противоположность, но в то же время ожидаемая будущая гармония, понимание, согласие и единство взаимно друг друга предполагали. Относимые к историческому прошлому заблуждения Европы, ее предательство христианства, вступление на дорогу антихриста, язычество, предпочтение политического господства папства всеобщему братству, основанному на вере, партикулярные мотивации и цели территориальной экспансии, политические конфликты, которые «непременно должны привести к огромной, окончательной, разделочной политической войне, где все будут замешаны» и т.п., с одной стороны, и внутренний разлом послепетровской России, «глубина пропасти, разделяющей наше цивилизованное “по-европейски” общество с народом» (Достоевский, 1979: 6), социальное бессилие, заблуждения, потерянности и беспомощности, славянофильско-западническое противостояние интеллигенции и т.п. — с другой, понимались писателем как доказательство близкого коллективного преображения России, Европы и мира.

Мы имеем здесь дело не только с тоской по «инверсии» — преображению (именно в стадии максимального усиления негативов, односторонности и противоречий) в их положительную противоположность, но и с предположением-постулированием их реальности, действенной силы и уже приближающегося осуществления. Для интеллигенции, по Достоевскому, это становится возможным, потому что народ уже «встал, идет и что он, и только он один, скажет у нас последнее слово» (Достоевский, 1981а: 40). По мнению писателя, ценности и возможности их коллективного воплощения в общественной жизни, вносимые

интеллигенцией и народом, дополняли друг друга. С прогнозируемым и требуемым Достоевским возвращением интеллигентских «скитальцев» к понимаемому с точки зрения «почвы» родному народу, в котором уцелел-сохранился «один принцип и именно тот, что земля для него всё, и что он всё выводит из земли и от земли» (Достоевский, 1981b: 98), связаны были ожидания-надежды, сопровождающие переживание *sacrum*. Следует помнить, что в русской интеллектуальной традиции и коллективном сознании русских понятие «почва» означает не только наделяемую сакральным смыслом землю, но и подобным образом понимаемые народ (и, в более широком смысле, нацию), идею общечеловеческого синтеза, рассматриваемого как стоящую перед Россией историческую задачу, укрепление человека в Боге или духовном, трансцендентном мире и т.п. (Ср.: Сабиров, Соина, 2010: 143–149; Afanasjew, 2005: 85–86).

Как верил, провозглашал и предсказывал Достоевский, форма социально-культурного порядка, который вскоре появится, не будет чем-то произвольным, случайным или особенным, ибо именно в родном народе он видел представляющий собой пока лишь возможность в зачаточном состоянии комплекс общечеловеческих по своей сущности содержаний, ожидающих раскрытия, обновления и реализации. Это сопровождалось у него надеждой на обретение-достижение того, что, как ему хотелось верить, русский народ — подобно единственному и непорочному Остатку Нового Израиля — сохранил и сберег, а образованные слои и Европа вообще потеряли; надеждой на вступление во владение освобождающей и преображающей Правдой (иным образом недоступной для них или лишенной социальной действенной силы).

Если рассматривать вопрос в более общих категориях, посредством прикосновения к народной глубине, должно было де-факто произойти подвергающееся определенной русско-православной конкретизации и спецификации обновление архаичной идеи Древа Жизни (Ср.: Cirlot, 2000: 317–319) — символа жизненной силы космоса, его неисчерпаемой способности рождения и возрождения, а также абсолютной действительности и центра мира. В результате этого российское преобразование обретало в общей динамике трансформации мира центральный, образцовый и универсальный аспект (Ср.: Broda, 2003b: 36–40, 54–57), ибо именно Россия (взаимодействующие друг с другом народ и интеллигенция) должна была показать миру, как перейти Рубикон брэнной действительности, выйти за пределы ее ограничений, противоречий и детерминаций. Выход за пределы прежнего состояния, высказывание и воплощение «нового слова» рассматривались писателем как возвращение послепетровской России к истокам своей идентичности, в частности к культивируемому на протяжении веков следующему видению-предсказанию русско-общечеловеческого будущего: «Москва

еще третьим Римом не была, а между тем должно же исполниться пророчество, потому что “четвертого Рима не будет”, а без Рима мир не обойдется» (Достоевский, 1981b: 7).

Представленный Достоевским способ взаимоотношений (исторического различия, отчуждения и противоположности, но в то же время предсказываемого и ожидаемого окончательного коллективного единства) народа и русской интеллигенции, России и Европы, а также связываемых с ним оснований реальности ожидаемой социальной русско-общечеловеческой трансформации принципиально выходил за пределы возможности обоснования этой реальности в категориях профанного, эмпирически верифицируемого знания. Ибо реальность предполагала типичную для религиозного мышления трехфазную концепцию времени, в рамках которой ныне переживаемая (ибо она была единственной известной по историческому опыту) вторая фаза рассматривается не только как подходящее уже к концу состояние временной разорванности и противоречивости, но и как — воспринимаемая в категориях инициационного испытания — предпосылка приближающегося состояния финального Осуществления, понимаемого в категориях *coincidentia oppositorum*⁶ (Ср.: Broda, 2011: 249–252, 255–259 и др.).

Следует заметить, что процессы познания-создания и предпринимаемые иногда также попытки реализации тех или иных формул «русской идеи», с формулой Достоевского включительно, не лишены разнообразных напряженностей, противоречий и амбивалентности, генерирования очередных антиномий, вызовов и трудностей. Искать многие их предпосылки, источники и условия можно, в частности, в сфере проблем, связанных с ее ощутимой укорененностью в области генетически архаического понимания России и русскости в категориях «души» вообще и «души мира» в частности. Само понятие «душа» (уже давно центральное и широко используемое в рассуждениях о русскости и России) насыщено богатым архетипическим содержанием. Изучение глубины «русской души» и «души России» (антропологический аспект имеет здесь свой космический аналог) переживается в этом случае как связь со священной реальностью. Особой способностью и миссией России (и ее вождей) становится в этом случае, напомним, посредничество между остальными элементами бытия: духом и материей, ценностями и интересами, *sacrum* и *profanum*, Богом и миром, эсхатологией и историей, открытие универсальной перспективы, согласование противоположностей, достижение единства и полноты. Учитывая связанный с вышеизложенным потенциально универсальный, «всечеловеческий»

⁶ совпадения противоположностей (*лат.*)

характер «русской души», размышление о ней и о России, изучение ее скрытых «тайн» или решение ее «загадки» приобретают общечеловеческую ценность. В то же время проявление ее «сущности» (российская миссия, соответствующий ей способ национального существования, правота, состояние ожидаемого осуществления и т.п.) не может ограничиваться триумфом чисто духовным или изложением только нравственных или интеллектуальных доводов. Она должна содержать материальный аспект, всестороннее и целостное проявление силы (Ср.: Broda, 2018: 76–83).

Понимание России, русской власти или интеллигенции в категориях «души» и ее попытки сыграть роль соответственно «души мира» и «души России» влечет за собой неизбежные противоречия — скрываемые или понимаемые как инициационный вызов, генерируя разнообразные диссонансы, напряженности, конфликты, процессы и самоотрицающие механизмы. Как во внутрироссийском, так и во внешнем аспекте заложено противоречие между чем-то надпрофанным, изобавительным, истинным, преображающим, регенерирующим, витализирующим, объединяющим, освобождающим, наделяющим силой, дающим или возвращающим идентичность и т.п., и всем тем, что предыдущему противопоставляется, борется с ним, ведет к регрессу, дезинтеграции, распаду и смерти. Вследствие вышеизложенного попытки играть роль «души России» и «души мира», а также реализации «русской идеи» приводят к тому, что внешняя гетерогенность, конфликтность, сопротивление и элементы распада перемещаются внутрь, а усилия по их преодолению делают односторонним потенциал развития и истощают силы российской власти, русских и России.

Язык *sacrum* не универсален. Акты культа, в состав которого он входит, не сохраняют своего сакрального смысла при перенесении за пределы сообщества приверженцев этого культа (Ср.: Kołakowski, 1988: 197). Заметим, что эксклюзивное связывание с собственной (якобы существенно отличной от всех иных) общностью и родной территорией мотива «Центра мира», места общения с Трансценденцией, открытия пути к Небу, бытия «душой мира», точкой перехода истории в Божественную эсхатологию и т.д. представляет собой элемент верований многих народов. А восприятие своей общности и территории в категориях «души» и «души мира» вводит — уже на уровне своих архетипических содержания и значений — целую группу антиномий, амбивалентностей, парадоксов и вызовов, неизбежно порождая процессы самопроблематизации, самоотрицания и саморазрушения. Оно является одной из причин существенных трудностей в процессах взаимопонимания, диалога и взаимодействия с другими сообществами и коллективами. Ибо сущностное различие и взаимная несводимость знания сакрального и знания профанного имеет основополагающее значение для вопро-

са о трудностях, связанных с возможностью согласования своих и чужих представлений, касающихся себя (собственного сообщества) и других (чужого коллектива), когда обе стороны размышляют о себе в категориях сакральных или квазисакральных и именно такой образ восприятия мира приписывают также иным сообществам-оппонентам.

В таких случаях знание о себе — о собственной «национальной душе» — фактически рассматривается в качестве священного знания, результата исключительного опыта *sacrum*, делающего возможным вступление в обладание надпрофанной Истиной. Симптоматичной экземплификацией рассматриваемого способа мышления может быть хотя бы следующее высказывание Федора Достоевского:

...настоящее социальное слово несет в себе не кто иной, как народ наш <...> в идее его, в духе его заключается живая потребность всеединения человеческого, всеединения уже с полным уважением к национальным личностям и к сохранению их, к сохранению полной свободы людей и с указанием, в чем именно эта свобода и заключается, — единение любви, гарантированное уже делом, живым примером, потребностью на деле истинного братства <...>.

(Достоевский, 1983: 23)

Аналогичные же представления других (например, поляков, думающих о своей стране как о «сердце Европы») воспринимаются как узурпация обладания таким знанием или подвергаются — уничтожающей их субъективный смысл — редукции до собственных профанных значений и критериев. Почти автоматически в этом случае раскрываются и «декретируются» их иррациональность, отсутствие эмпирической базы, замаскированная партикулярность и небескорыстность стремлений или явное противоречие представлений чужого сообщества данным, которые предоставляет обычное, «объективное» наблюдение и т.п.

С позиции внешнего наблюдателя в рассматриваемом способе понимания мира и самого себя — своего собственного сообщества — принципиальные сомнения вызывает в особенности его эмансипационно-освободительный и истинно-христианский смысл (Ср.: Брода, 2003а: 28–30). Возникающие в рамках исследуемого контекста представления о собственном сообществе, воспринимаемом как *sacrum*, противопоставляемом другим коллективам, рассматриваемым в категориях *profanum* или анти-*sacrum*, выполняют во многих случаях разнообразные социальные и идеологические функции, становясь формами политического мифа, обосновывая определенные амбиции, потребности, претензии,

стремления и действия власти, социальных групп или движений. Они озвучивают (именно этим наращивая, впрочем, в значительной степени свой социальный потенциал и силу воздействия) де-факто партикулярные интересы и ценности, в то же время маскируя их как якобы наделенными особой природой, призванием и универсальным, во всяком случае надпартикулярным, смыслом — субъективно воспринимаемым или просто инструментально провозглашаемым как единственные артикуляции Добра и Правды (Ср.: Орага, 2009: 73).

Каждой культуре свойственен некий доминирующий порядок или топография смысла. Обычно забывая о предварительно произведенной проекции, она признает в мире этот порядок как естественный, истинный или фактический, в отличие от других, воспринимающихся как чужие, произвольные, ложные, нереальные и т.д. В таком случае одновременно предрешенным становится то, что может появиться (или нет) как очевидное и понятное. То, что становится проблемой, не рассматривается как проблема или преднамеренно оставляется за пределами сферы произведенной проблематизации. В случае русской культуры, где разнообразие, антиномичность, относительность точек зрения, истинный плюрализм разнообразных концептуализаций и проблематизаций мира, ситуативность, историчность и неокончателность и т.д. рассматриваются как проявление и результат Упадка, своего рода переходное состояние, требующее преодоления на пути к окончательному Единству и Полноте, это происходит особенно интенсивным и ярким образом (Ср.: Broda, 2011: 80–82, 157–159, 439–442, 450–453 и др.).

Отдельные проявления этих проблем, а также социальных вызовов и попыток интеллектуальной борьбы с ними можно найти в трудах Ф.М. Достоевского. В принятой писателем перспективе ожидаемого фундаментального преобразования по меньшей мере спорным представляется, в частности, вопрос о месте русского народа в сопровождающем ее видении будущего России. С одной стороны, подчеркивал он, «славянофилы и западники вдруг сходятся в одной и той же мысли, что теперь нужно всего ожидать от народа, что он встал, идет и что он, и только он один, скажет у нас последнее слово» (Достоевский, 1981а: 40), которое откроет России и миру совершенно новый путь. Это произойдет, когда народ, наконец, добьется «того, что начнут понимать и его и, по крайней мере, принимать его во внимание» (Достоевский, 1983: 70). С другой же стороны, он констатировал, что давно уже «Россия народна <...>, что в каждый значительный момент нашей исторической жизни дело всегда решалось народным духом и взглядом, царями народа в высшем единении с ним» (Там же). Поэтому неизвестно, на что на самом деле должно было бы опираться и в чем состоять это коренное изменение будущей судьбы России.

Достоевский замечал, что современный ему русский народ «груб и невежествен, предан мраку и разврату» (Достоевский, 1981а: 42), но в то же время предполагал-провозглашал, что «мощная сердцевина его души здорова» (Достоевский, 1984b: 16), а «жажды нового, правды новой, правды уже полной народ не утратил, упиваясь даже и вином» (Там же: 16–17). Основы веры писателя и ожидания, с ней связанные, не в состоянии был подорвать появляющийся у него иногда момент сомнения в целостности предполагаемой сущности народа и возможности ее заражения внешним воздействием. Так было, в частности, когда он замечал, что русский народ «никогда, может быть, не был <...> более склонен к иным [негативным. — М.Б.] влияниям и веяниям и более беззащитен от них, как теперь» (Там же: 17), и диагностировал, что «если нигилистическая пропаганда не нашла до сих пор путей “в народ”, то единственно по неумелости, глупости и неподготовленности пропагандистов, не умевших даже и подойти к народу» (Там же). В произведениях писателя появлялась проблема интеллигентского (не)знания народа и знания, способного оправдать связанные с ним надежды, а также самоценностный статус присутствия народа в мыслительных концепциях Достоевского и его соотечественников, поскольку

народ для нас всех — всё еще теория и продолжает стоять загадкой. Все мы, любители народа, смотрим на него как на теорию, и, кажется, ровно никто из нас не любит его таким, каким он есть в самом деле, а лишь таким, каким мы его каждый себе представили. И даже так, что если б народ русский оказался впоследствии не таким, каким мы каждый его представили, то, кажется, все мы, несмотря на всю любовь нашу к нему, тотчас бы отступились от него без всякого сожаления.

(Достоевский, 1981а: 44)

Автор «Дневника писателя», описывая сохраняемое в его время в России общинное землевладение, отмечал, что «всем известно, сколько в нем помехи экономическому хотя бы только развитию», что не помешало ему дальше в том же предложении указать в этой общине предпосылку-источник контрастирующего с прежним состоянием ожидаемого, недалекого уже будущего: «но в то же время не лежит ли в нем зерно чего-то нового, лучшего, будущего, идеального, что всех ожидает, что неизвестно как произойдет, но что у нас лишь одних есть в зародыше и что у нас у одних может сбыться, потому что явится не войною и не бунтом, а опять-таки великим и всеобщим согласием, а согласием потому, что за него и теперь даны великие жертвы» (Достоевский, 1981b: 99).

Можно также обнаружить антиномичность, которую скрывал разделяемый также, в частности, Достоевским, интеллигентский замысел, сохраняя «мощную

сердцевину» народа, осчастливить его, поскольку «самая главная, самая коренная духовная потребность русского народа есть потребность страдания, всегдашнего и неутолимого, везде и во всем» (Достоевский, 1980: 36; ср.: Szestow, 1987: 245–250). В предполагаемой писателем перспективе удовлетворение потребности страдания, которое «бьет ключом из самого сердца народного», посредством устранения источников-причин этого страдания, как представляется, содержит, как бы это ни казалось парадоксальным, садистский и дехристианизирующий момент в отношении на самом деле обезличиваемого народа стремящимися его осчастливить русскими образованными слоями. Следует помнить об особом значении страдания (которое де-факто, по его убеждению, невозможно заменить чем-то иным в играемой им роли) — «важнейшего у него [Достоевского. — М.Б.] шага ко Христу и спасению» (Котельников, 2010: 223).

Сомнения, выражаемые Достоевским, и формулируемые им замечания оставляли фактически за пределами сферы производимой проблематизации базовый набор качеств и убеждений-предположений, совместно определяющих основания идентичности русской культуры и интеллектуально-культурной традиции.

Все это было неразрывно связано с определенным типом восприятия, концептуализации и проблематизации мира (а также сопровождающих его позиций), в котором преобладали элементы эсхатологического максимализма, мистического реализма, онтологизма, космизма, бинаризма и стремления к преодолению его путем окончательного согласования противоположностей, антифеноменализма, общинности, желания находиться в «центре мира», быть «душой мира», мессианизма и миссионизма, тенденции к размыванию границ между историей и эсхатологией, между наукой, философией и религиозной верой, уверенности в возможности выйти за пределы основных натуральных, антропологических, исторических и т.п. ограничений, детерминаций и противоречий (Ср.: Broda, 2011: 78–85, 92–94, 99–104, 176–178). Тем не менее, когда Достоевский иногда чувствовал недостаточность приводимых им аргументов, призванных легитимировать и обосновать реальность предсказываемой им картины коллективного Осуществления, связанного с русско-общечеловеческим посланничеством России, он обращался к сфере субъективной веры: «Ее назначение столь высоко, и ее внутреннее предчувствие этого назначения столь ясно <...> что тот, кто верует в это назначение, должен стоять выше всех сомнений и опасений. “Здесь терпение и вера святых”, как говорится в священной книге» (Достоевский, 1983: 175).

Чтение произведений Достоевского и многих родственных ему творцов интеллектуально-культурной традиции, а иногда также исследователей и интер-

претаторов их мысли показывает, что по крайней мере некоторые из поднятых мной проблем их авторами ощущаются и осознаются. Однако они в этом случае воспринимаются ими как вызовы — своего рода инициационные испытания, стоящие перед русскими и Россией, а также непосредственно перед русскими мыслителями, пытающимися разработать, представить и обосновать соответствующие вышеизложенному концептуализации действительности. Они предпринимают попытки проблематизации существующей исторической реальности, а иногда также некоторой автопроблематизации собственных убеждений и решений. Однако они делают это таким образом, который априори предполагает принципиальную преодолимость возникающих проблем в рамках признаваемой ими проекции предметности, считающейся самой сущностной действительностью и, следовательно, принципиально не проблематизируемой в сфере своих конститутивных убеждений-решений, поскольку она проблематизируется лишь определенным, не ставящим под сомнение ее реальность, смысл и легитимность образом.

В способе понимания ими России, в ожиданиях, связанных с эксклюзивным пониманием, нахождением себя и коллективным осуществлением в Правде, можно одновременно обнаружить и определить диапазон содержаний, типичных для мечтательного мышления, происходящей ипостазирующей «реализации» или даже «сверхреализации» своих интенциональных предметных десигнатов. Здесь мы имеем дело с сильно присутствующим и культивируемым в русской интеллектуально-культурной традиции пониманием отношений между священным и профанным знанием в категориях «высшего синтеза». Ведь комплекс ожиданий, которые русские мыслители связывали с возможностями, сопровождающими достижение желаемой ими Правды, не мог бы найти своего обоснования на почве профанного знания; вера в ее реальность предполагала пребывание в сфере культа, где понимание, знание, ощущение связи со священной реальностью и нравственные обязательства воспринимались ими как одно целостное действие. Они искали Правду, способную освободить Россию и мир от пребывания в сфере противоречий, отчуждения и лжи, окончательно преобразить реальность и, наконец, достичь общности, единства, идентичности и полноты.

Если пожелать определить статус мыслительных конструкций Достоевского, в частности понимание им мира и самого себя с точки зрения *homo religiosus*, а также многих его соотечественников в более абстрактных категориях, де-факто подобным образом концептуализирующих действительность, а личность и мысль рассматриваемого писателя в частности как интенционально призванных эксклюзивным образом высказать Русскую Правду (и правду Достоевского),

можно, я думаю, идентифицировать в них парадоксально, неосознанно онтологизированные аналоги постулатов кантианского практического разума. Симптоматичным для вышеизложенного представляется, в частности, преобразование содержания понятия «русская душа», призванного объяснять то, что важно в русской истории и действительности, что позволило бы сделать возможным и оправдать связанные с ожидаемым будущим надежды. Вследствие вышеизложенного, в отличие от кантианских постулатов практического разума, их рассматриваемые мной русские аналогии, подвергаясь де-факто процессам онтологизации, направлены на окончательное преодоление фундаментального для Канта разграничения бытия и долженствования (Ср.: Broda, 2018: 92–93). Осознание этого помогает также полнее понимать, почему именно Достоевский по-прежнему воспринимается многими своими соотечественниками в категориях, выходящих (осознанно или фактически) за пределы обычного, профанного знания, становясь предметом коллективного культа. В результате контакт с ним рассматривается как своего рода опыт *sacrum*, а в Его личности, творчестве и мысли обнаруживаются артикуляция и осуществление Правды, позволяющие Ему и им понять себя и самоопределиться в Правде, в пути, ведущем к реализации Правды в преображенном Ею мире.

Литература

Ахиезер и др., 2002 — Ахиезер А.С., Давыдов А.П., Шуровский М.А., Яковенко И.Г., Яркова Е.Н. Социокультурные основания и смысл большевизма. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2002. 607 с.

Бердяев, 1989 — Бердяев Н.А. О характере русской религиозной мысли XIX века // Бердяев Н.А. Собр. соч. Paris: YMCA-Press, 1983–1990. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. 1989. 712 с.

Брода, 2003а — Брода М. Между *sacrum* и *profanum*. Души народов: своя и чужие // *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne*. Польская и русская душа. Современный взгляд / red. A. de Lazari, R. Bäcker. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2003. 339 с.

Гулыга, 1995 — Гулыга А. Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. 306 с.

Достоевский, 1974 — Достоевский Ф.М. Бесы. Подготовительные материалы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона». Рукописные редакции. 1974. С. 58–308.

Достоевский, 1979 — Достоевский Ф.М. Ряд статей о русской литературе // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 19: Статьи и заметки, 1861. 1979. С. 5–66.

Достоевский, 1980 — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1873 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 21: Дневник писателя, 1873; Статьи и заметки, 1873–1878. 1980. С. 5–136.*

Достоевский, 1981a — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876. Февраль // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 22: Дневник писателя за 1876 год. Январь–апрель. 1981. С. 39–73.*

Достоевский, 1981b — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1876 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 23: Дневник писателя за 1876 год. Май–октябрь. 1981. С. 5–162.*

Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1877 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. Январь–август. 1983. С. 5–223.*

Достоевский, 1984a — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 26: Дневник писателя, 1877, сентябрь–декабрь — 1880, август. 1984. С. 5–174.*

Достоевский, 1984b — *Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1881. Январь // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 27: Дневник писателя, 1881. Автобиографическое. Dubia. 1984. С. 5–40.*

Есаулов, 2015 — *Есаулов И.А. Постсоветские мифологии: структуры повседневности. М.: Академика, 2015. 614 с.*

Кантор, 2001 — *Кантор В.К. Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 701 с.*

Касаткина, 2004 — *Касаткина Т.А. О творящей природе слова. Онтологичность слова в творчестве Ф.М. Достоевского как основа «реализма в высшем смысле». М.: ИМЛИ РАН, 2004. 479 с.*

Кибальник, 2012 — *Кибальник С.А. К вопросу о влиянии на Достоевского французской социально-утопической мысли и литературы (Достоевский и Этьен Кабе) // Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore / a cura di Stefano Aloe. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice, 2012. P. 87–108.*

Котельников, 2010 — *Котельников В.А. «Что есть истина?» (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский Дом, 2010. 669 с.*

Левяш, 2007 — *Левяш И.Я. Русские вопросы о России. Дискурс с Марианом Бродой. М.: Лабиринт, 2007. 288 с.*

Мережковский, 2007 — *Мережковский Д.С. Вечные спутники: портреты из всемирной литературы / изд. подгот. Е.А. Андрущенко. СПб.: Наука, 2007. 902 с.*

Сабиров, Соина, 2010 — *Сабиров В.Ш., Соина О.С. Идея спасения в русской философии. СПб.: Дмитрий Буланин, 2010. 265 с.*

Сухов, 2012 — Сухов А.Д. Русская философия: характерные признаки и представители, особенности развития. М.: Канон+, 2012. 639 с.

Франк, 1996 — Франк С.Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии / пер. с нем. А. Власкина, А. Ермичева // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб.: Наука, 1996. С. 149–160.

Afanasjew, 2005 — Afanasjew J. Groźna Rosja. Warszawa: Oficyna Naukowa, 2005. 286 s.

Borowski, 2015 — Borowski M. Obraz “ateisty” w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego. Kraków: Libron, 2015. 248 s.

Broda, 2003b — Broda M. Narodnicke ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2003. 297 s.

Broda, 2011 — Broda M. “Zrozumieć Rosję”? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2011. 544 s.

Broda, 2018 — Broda M. Głos Rosyjskiej Prawdy... “Zrozumieć Dostojewskiego” — rozumieć Rosję? Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem, 2018. 190 s.

Cirlot, 2000 — Cirlot J. Słownik symboli. Kraków: Znak, 2000. 507 s.

Dobieszewski, 2000 — Dobieszewski J. Fiodor Dostojewski. Kilka uwag // Wokół Dostojewskiego i Tołstoja / red. J. Dobieszewski. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału FiS Uniwersytetu Warszawskiego, 2000. S. 41–57.

Dobieszewski, 2016 — Dobieszewski J. Na czym polega porażka Raskolnikowa // Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu / red. T. Sucharski. Katowice: Śląsk, 2016. S. 137–154.

Frank, 2010 — Frank J. Dostoevsky: a writer in his time. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010. 959 p.

Kołakowski, 1988 — Kołakowski L. Jeśli Boga nie ma... Kraków: Znak, 1988. 128 s.

Łużny, 1982 — Łużny R. Czytając Fiodora Dostojewskiego “Dziennik pisarza” // Dostojewski F. Dziennik pisarza 1847–1874. T. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. S. 7–16.

Morillas, 2010 — Morillas J. The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a Political Thinker // The Dostoevsky Journal: An Independent Review. 2010. Vol. 8–9. P. 1–24.

Opara, 2009 — Opara S. Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki. Warszawa: Muza, 2009. 203 s.

Siemek, 1982 — Siemek M.J. Filozofia, dialektyka, rzeczywistość. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1982. 240 s.

Szestow, 1987 — Szestow L. Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii / tłum. C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik, 1987. 252 s.


Walicki, 1973 — *Walicki A.* Rosyjska filozofia i myśl społeczna od oświecenia do marksizmu. Warszawa: Wiedza Powszechna, 1973. 667 s.


Walicki, 2000 — *Walicki A.* Idea wolności u myślicieli rosyjskich. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2000. 324 s.


Walicki, 2005 — *Walicki A.* Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2005. 862 s.

FYODOR DOSTOEVSKY'S HOMO RELIGIOSUS: BETWEEN SACRUM AND PROFANUM, RUSSIA AND EUROPE

Marian Broda — Dr hab., professor of Humanities. Faculty of International and Political Studies. University of Lodz, Poland. 43 Składowa Str., Lodz, 90-127, Poland. E-mail: marian.broda@uni.lodz.pl

 **Abstract.** Europe has always remained one of the key points of reference in the process of world-view self-determination of Fyodor Dostoyevsky. Without taking into account the nature, meaning and evolution of its relationship to Europe, it becomes impossible to describe and explain the overall dynamics of Dostoyevsky's thought and attitude, as well as his proposed historiosophical view of Russia's history and the history of the world. All of them assumed a three-phase conceptualization of time, typical of religious thinking, including: 1. primary unity, 2. state of alienation and internal tearing, and 3. a repeat, mature unity. It is therefore necessary to consider the legitimacy of understanding and explaining Dostoyevsky's intellectual identity and attitude in terms of *homo religiosus*. In order to fully recognize the structure and evolution of his thoughts, it is worth taking advantage of the cognitive opportunities offered by the post-Kantian theoretical perspective. In the proposed approach, avoiding the ontologisation of explanatory schemes, one can not only more adequately define the status of Russia and Europe in the Russian-general perspective fulfilment of the, but also to recognize the postulating *de facto* status of the Dostoyevsky concept, which is a kind of equivalent to the Kantian demands of practical reason.

 **Keywords:** Fyodor Dostoevsky, *homo religiosus*, Russia, Europe, post-Kantian theoretical perspective, postulating status of the concept

 **For citation:** Broda, M., 2021. Fyodor Dostoevsky's Homo Religiosus: Between Sacrum and Profanum, Russia and Europe. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 26–56. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-26-56

References

- Afanasjew, J., 2005. *Groźna Rosja* [Dangerous Russia]. Warszawa: Oficyna Naukowa Publ.
- Akhiezer, A.S., Davydov, A.P., Shurovskii, M.A., Yakovenko, I.G. and Yarkova, E.N., 2002. *Sotsiokul'turnye osnovaniya i smysl bolshevizma* [Sociocultural foundations and the meaning of bolshevism]. Novosibirsk: Sibirskii khronograf Publ.
- Berdyayev, N.A., 1989. O kharaktere russkoi religioznoi mysli XIX veka [On the nature of Russian religious thought in the 19th century]. In: Berdyayev, N.A. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. Vol. 3. Paris: YMCA-Press Publ.
- Borowski, M., 2015. *Obraz "ateisty" w twórczości Fiodora Dostojewskiego w świetle ateizmu współczesnego* [Feodor Dostoevsky's "atheist" in the light of contemporary atheism]. Kraków: Libron Publ.
- Broda, M., 2003a. Mezhdú sacrum i profanum. Dushi narodov: svoya i chuzhiye [Between sacrum and profanum. Souls of nations: our own and those of others]. In: A. de Lazari, R. Bäcker, eds. *Dusza polska i rosyjska. Spojrzenie współczesne. Poł'skaya i russkaya dusha. Sovremennyyi vzglyad* [Polish and Russian soul. Contemporary view]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2003b. *Narodnickie ambiwalencje. Między apoteozą ludu a terrorem* [Ambivalences of the Russian populism. Between the apotheosis of the people and terror]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2011. "Zrozumieć Rosję"? O rosyjskiej zagadce-tajemnicy ["Understanding Russia"? On the Russian riddle-mystery]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Broda, M., 2018. *Głos Rosyjskiej Prawdy... "Zrozumieć Dostojewskiego" — rozumieć Rosję?* [The voice of the Russian truth... "Understanding Dostoevsky" — understanding Russia?]. Łódź: Wydawnictwo Naukowe Ibidem Publ.
- Cirlot, J., 2000. *Słownik symboli* [Dictionary of symbols]. Kraków: Znak Publ.
- Dobieszewski, J., 2000. Fiodor Dostojewski. Kilka uwag [Fyodor Dostoevsky. Several comments]. In: J. Dobieszewski, ed. *Wokół Dostojewskiego i Tołstoja* [Around Tolstoy and Dostoevsky]. Warszawa: Wydawnictwo Wydziału FiS Uniwersytetu Warszawskiego Publ.
- Dobieszewski, J., 2016. Na czym polega porażka Raskolnikowa [What is Raskolnikov's failure]. In: T. Sucharski, ed. *Dostojewski i inni. Literatura, idee, polityka. Księga jubileuszowa poświęcona Profesorowi Andrzejowi de Lazariemu* [Dostoevsky and the others. Literature, ideas, politics. Anniversary book on professor Andrzej de Lazari]. Katowice: Śląsk Publ.
- Dostoevskii, F.M., 1974. Besy. Podgotovitel'nye materialy [The Possessed. The preparatory materials]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 11. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 58–308.

Dostoevskii, F.M., 1979. Ryad statey o russkoy literature [A number of articles on Russian literature]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 19. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–66.

Dostoevskii, F.M., 1980. Dnevnik pisatelya. 1873 [The diary of a writer. 1873]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 21. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–136.

Dostoevskii, F.M., 1981a. Dnevnik pisatelya. 1876. Fevral' [The diary of a writer. 1876. February]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 22. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 39–73.

Dostoevskii, F.M., 1981b. Dnevnik pisatelya. 1876 [The diary of a writer. 1876]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 23. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–162.

Dostoevskii, F.M., 1983. Dnevnik pisatelya. 1877 [The diary of a writer. 1877]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 25. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–223.

Dostoevskii, F.M., 1984a. Dnevnik pisatelya [The diary of a writer]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 26. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–174.

Dostoevskii, F.M., 1984b. Dnevnik pisatelya. 1881. Yanvar' [The diary of a writer. 1881. January]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 27. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 5–40.

Esaulov, I.A., 2015. *Postsovetskie mifologii: struktury povsednevnosti* [Post-Soviet mythologies: structures of everyday life]. Moscow: Akademika Publ.

Frank, J., 2010. *Dostoevsky: a writer in his time*. Princeton; Oxford: Princeton University Press.

Frank, S.L., 1996. Sushchnost' i vedushchie motivy russkoi filosofii [The essence and leading motives of Russian philosophy]. Translated from German by A. Vlaskin, A. Ermichev. In: Frank, S.L. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. St Petersburg: Nauka Publ. 149–160.

Gulyga, A., 1995. *Russkaya ideya i ee tvortsy* [The Russian idea and its creators]. Moscow: Soratnik Publ.

Kantor, V.K., 2001. *Russkii evropeets kak yavlenie kul'tury (filosofsko-istoricheskii analiz)* [The Russian European as a cultural phenomenon (philosophical and historical analysis)]. Moscow: Labirint Publ.

Kasatkina, T.A., 2004. *O tvoryashchei prirode slova. Ontologichnost' slova v tvorchestve F.M. Dostoevskogo kak osnova "realizma v vysshem smysle"* [About the creative nature of the word. Ontology of the word in the works of F.M. Dostoevsky as the basis of "realism in the highest sense"]. Moscow: IMLI RAN Publ.

Kibal'nik, S.A., 2012. K voprosu o vliyanii na Dostoevskogo frantsuzskoi sotsial'no-utopicheskoi mysli i literatury (Dostoevskii i Et'en Kabe) [On the question of the influence of French socio-utopian thought and literature on Dostoevsky (Dostoevsky and Etienne Cabet)]. In: Stefano Aloe, ed. *Su Fëdor Dostoevskij. Visione filosofica e sguardo di scrittore* [On Fyodor Dostoevsky. Philosophical vision and writer's gaze]. Napoli: La Scuola di Pitagora Editrice Publ. 87–108.

Kořakowski, L., 1988. *Jeřli Boga nie ma...* [If there is no God...]. Kraków: Znak Publ.

Kotel'nikov, V.A., 2010. "Chto est' istina?" (*Literaturnye versii kriticheskogo idealizma*) ["What is truth?" (Literary versions of critical idealism)]. St Petersburg: Pushkinskii Dom Publ.

Levyash, I.Ya., 2007. *Russkie voprosy o Rossii. Diskurs s Marianom Brodoi* [Russian questions about Russia. Discourse with Marian Broda]. Moscow: Labirint Publ.

Łuźny, R., 1982. Czytajęc Fiodora Dostojewskiego "Dziennik pisarza" [Reading Fyodor Dostoevsky "The Diary of a Writer"]. In: Dostojewski, F. *Dziennik pisarza 1847–1874* [The Diary of a Writer 1847–1874]. Vol. 1. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Publ.

Merezhkovskii, D.S., 2007. *Vechnye sputniki: portrety iz vsemirnoi literatury* [Eternal companions: portraits of world literature]. Publication prepared by E.A. Andrushchenko. St Petersburg: Nauka Publ.

Morillas, J., 2010. The Fight against the French Revolution: Dostoevsky as a political thinker. *The Dostoevsky Journal: An Independent Review*, (8–9), 1–24.

Opara, S., 2009. *Tyrania złudzeń. Studia z filozofii polityki* [Tyranny of delusions. Studies in the philosophy of politics]. Warszawa: Muza Publ.

Sabirov, V.Sh. and Soina, O.S., 2010. *Ideya spaseniya v russkoi filozofii* [The idea of salvation in Russian philosophy]. St Petersburg: Dmitrii Bulanin Publ.

Siemek, M.J., 1982. *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość* [Philosophy, dialectics, reality]. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Publ.

Sukhov, A.D., 2012. *Russkaya filozofiya: kharakternye priznaki i predstaviteli, osobennosti razvitiya* [Russian philosophy: characteristic features and representatives, features of development]. Moscow: Kanon+ Publ.

Szestow, L., 1987. *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii* [Dostoevsky and Nietzsche. The philosophy of tragedy]. Translated by C. Wodziński. Warszawa: Czytelnik Publ.

Walicki, A., 1973. *Rosyjska filozofia i myřl społeczna od ořwiecenia do marksizmu* [Russian philosophy and social thought, from the Enlightenment to Marxism]. Warszawa: Wiedza Powszechna Publ.


Walicki, A., 2000. *Idea wolności u myřlicieli rosyjskich* [The idea of freedom in Russian thinkers]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ.


Walicki, A., 2005. *Zarys myśli rosyjskiej. Od Oświecenia do Renesansu religijno-filozoficznego* [The outline of the Russian thought. From the Enlightenment to religious-philosophical Renaissance]. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego Publ.

ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРА И РЕЛИГИОЗНОЕ РЕФОРМАТОРСТВО В ПРОИЗВЕДЕНИЯХ И.В. КИРЕЕВСКОГО И Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО

Константин Абрекович Баршт — доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, наб. Макарова, 4.
E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru



 *Аннотация.* В статье рассматривается преемственная связь между философской теологией Фридриха Шлейермахера, прослушавшего его университетский курс И.В. Киреевского и Ф.М. Достоевского, штудировавшего в начале 1860-х годов труды славянофилов и с особым интересом отнесшегося к двухтомнику И.В. Киреевского (1861). Он упоминает или цитирует практически все его труды на страницах художественных произведений, а также в письмах, критических статьях и «Дневнике писателя». В статье уделяется внимание вопросам христологии у указанных мыслителей, а также проблеме сочетания веры и знания в формировании религиозных воззрений. Автор выдвигает гипотезу о влиянии шлейермахеровской концепции «чувства Бога» на формирование сюжетных линий Зосимы — Алексея Карамазова («Братья Карамазовы»), Рогожина — Мышкина («Идиот»), а также разработанной немецким философом дихотомии «чувство / разум (арифметика)» на внутреннюю коллизию Раскольникова («Преступление и наказание»).

 *Ключевые слова:* Ф. Шлейермахер, И.В. Киреевский, Ф.М. Достоевский, Ганс Гольбейн Младший, «религия сердца», христология, «арифметика», бесконечное и конечное



Благодарности: Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 18–012–90010 «Текстологическое исследование и дипломатическая транскрипция записных тетрадей Ф.М. Достоевского 1869–1871 годов с подготовительными материалами к роману “Бесы”».



Ссылка для цитирования: Баршт К.А. Философская теология Ф. Шлейермахера и религиозное реформаторство в произведениях И.В. Киреевского и Ф.М. Достоевского // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 57–79.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-57-79

Прямых свидетельств того, что Достоевский читал труды основоположника либеральной теологии Фридриха Даниэля Эрнста Шлейермахера (1768–1834) до сих пор не найдено. Русского перевода его трудов при жизни писателя издано не было, немецкие публикации «Речей о религии» и «Введения в вероучение» вряд ли были ему доступны в силу недостаточно хорошего владения немецким языком. Имя немецкого романтика от теологии ни разу не упоминается в его произведениях. Однако отдельные черты, характерные для религиозных взглядов русского писателя, заставляют вспомнить о теоремах немецкого мыслителя, касающихся сущности Бога, формы и содержания религиозной практики, природы Христа. Не стоит забывать, что одной из давно замеченных особенностей Достоевского было молчание о некоторых авторах, оказавших на его творческое мировоззрение большое влияние.

Достоевский знал о Шлейермахере по многочисленным упоминаниям его имени и попыткам проанализировать его религиозную систему¹. К теоремам Шлейермахера обращались не только светские историки и философы, но и цер-

¹ Рассмотрению теологии Ф. Шлейермахера посвящены многие разделы книги В.Д. Кудрявцева-Платонова «Религия, ее сущность и происхождение» (М., 1871. С. 51, 123, 143, 144, 147–148, 152–157 и др.). В современной Достоевскому литературе содержатся многочисленные упоминания имени немецкого философа: Греч Н.И. 28 дней за границей, или Действительная поездка в Германию. СПб., 1837. С. 193–194; Блунчли И.К. Общее государственное право. Т. 1. М., 1865. С. 73; Бернер А.Ф. О смертной казни. СПб., 1865. С. 14; Чистович И.А. Древнегреческий мир и христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. СПб., 1871. С. 102, 104, 106, 108–110, 114 и др.; Еврейская библиотека. Историко-литературный сборник. Т. 3. СПб., 1873. С. 252–266; Гонеггер И.Я. Очерк литературы и культуры девятнадцатого столетия. СПб., 1867. С. 128, 150–152, 328 и др.; Гусев Ф.Ф. Теистическая тенденция в психологии Фихте младшего и Ульрици. Киев, 1874. С. 54; Гервинус Г. Г. История девятнадцатого века от времени Венского конгресса. Т. 1–6. СПб., 1863–1888. Т. 1. 1863. С. 273, 284, 286–287, 301; Т. 2. 1863. С. 326, 517, 537, 564, 576, 578.

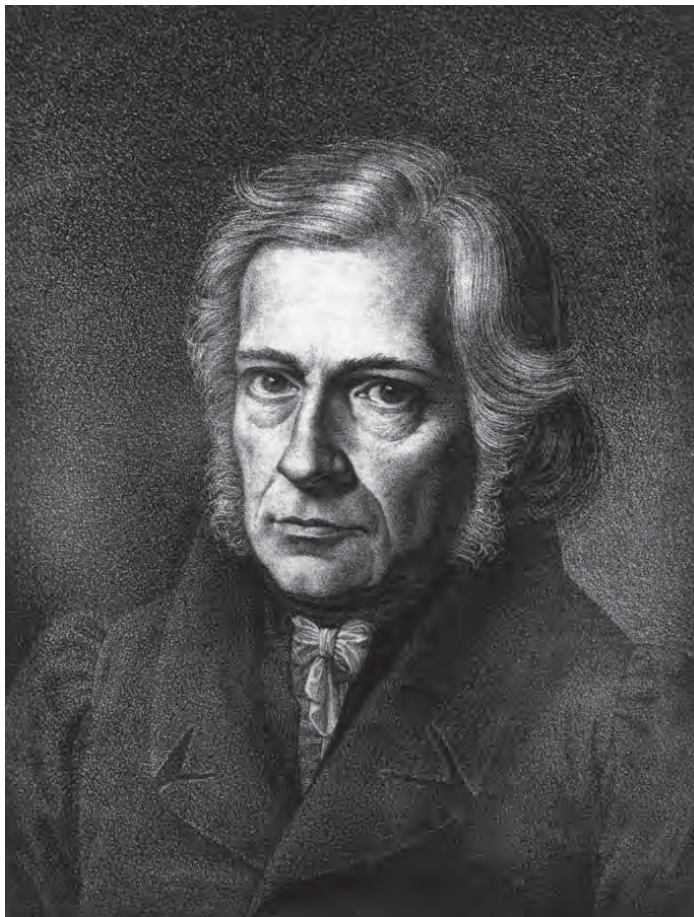
ковнослужители (Макарий, 1874: 33). Выходили религиозные сборники, в которых анализировалась его доктрина о «духе» (Временник, 1872: I, 63). Среди этих многочисленных публикаций особое внимание Достоевского привлекала книга его оппонента по журнальным баталиям начала 1860-х годов, а затем благодарного издателя его произведений Михаила Никифоровича Каткова (Катков, 1853: 38, 39, 66, 73, 87). В 1869 году вышла книга соратника Достоевского по продвижению идеологии «почвенничества» Николая Ивановича Соловьева (1831–1874) «Искусство и жизнь», во многом основанная на его публикациях в журнале «Эпоха». В ней также упоминалось имя немецкого теолога (Соловьев, 1869: II, 104). Достоевский встречал его и в известном «Настольном словаре для справок по всем отраслям знания» (Толль, ред., 1863–1864: I, 104; II, 53; III, 104, 977)², который подготовил и издал Феликс-Эммануил Густавович Толль (Толль), хорошо знакомый писателю по кружку петрашевцев. Он преподавал в Главном инженерном училище, которое окончил Достоевский. 22 декабря 1849 года они вместе стояли на эшафоте, ожидая расстрела. Ф. Толль был известен как специалист в области истории религий и читал лекции на эту тему на «пятницах» М.В. Бутаевича-Петрашевского. Он поднимал вопрос об «истинной религии», сравнивал между собой христианство, буддизм и даосизм, затрагивал «коммунистическое верование». На этих лекциях присутствовал Достоевский, с большим интересом относившийся к этой теме.

Особый интерес писателя в 1860-е годы вызывали работы славянофилов. На основе их доктрин он формировал свою идеологию «почвенничества». Славянофилы интересовались работами Шлейермахера, который выступал за решительное обновление христианства путем избавления его от элементов язычества в виде пышных ритуалов и мифологии. Между ним и Достоевским было много посредников. Идеи немецкого мыслителя подхватывались русскими и европейскими писателями, и эти посредники были столь многочисленны, что сегодня с трудом поддаются учету. Но особое значение для Достоевского имели труды И.В. Киреевского. Он внимательнейшим образом читал, анализировал и цитировал в своих публикациях и письмах «Девятнадцатый век», «Жизнь Стефенса», «Обозрение русской словесности за 1829 г.», «Нечто о характере поэзии Пушкина», «О необходимости и возможности новых начал для философии», «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», «Обозрение русской литературы за 1831 г.», «Обозрение современного состояния литературы 1845 г.» — фактически все двухтомное собрание сочинений Киреевского,

² Имя Шлейермахера с разъяснениями его теологической доктрины встречалось также в иных справочниках и словарях (Старчевский, ред., 1847–1855: VI, 994; IX₂, 520 и др.).

вышедшее в начале 1860-х годов, в момент второго вступления Достоевского в литературную жизнь Петербурга.

В юности, в 1820-е годы Киреевский был студентом профессора Шлейермахера в Берлинском университете, и это наложило отпечаток на все его писания, где идет речь о сущности религии, значении православия и католицизма в истории Европы, истолковании Священного Писания и божественной природы Иисуса Христа. На Киреевского оказало существенное влияние «блестящее и глубокомысленное преподавание Шлейермахера» (Киреевский, 1861: II, 14), которое внесло живую струю в религиозную философию начала XIX века, оказав влияние и на мировоззрение Достоевского.



Фридрих Шлейермахер

Конечно, этот интерес к Шлейермахеру повышался высокими оценками его философских достижений со стороны Новалиса, Шеллинга, Фридриха Шлегеля. Отрицательное отношение Гегеля, Фихте и Гёте к его концепциям, обвинения в пантеизме, рабском следовании Спинозе и даже в атеизме только подогревали общественный интерес к его смелым, временами парадоксальным концепциям. Примечательно, что Карл Барт оценил его роль следующими словами: «Высший пункт в истории теологии новейшего времени связан и будет связан во все времена с именем Шлейермахера, никого нельзя поставить рядом с ним» (Цит. по: Кюнг, 2020: 262).

Громко звучало имя Шлейермахера и в России, с его трудами были хорошо знакомы многие, особенно мыслители, близкие декабристскому кругу, например П.Я. Чаадаев (Авдеев, 2012: 7). Важнейшая работа Шлейермахера «Речи о религии к образованным людям, ее презирующим» (1799), где особое место занимала вторая глава, «О сущности религии», утверждала ее глубоко личный, интимный характер, чуждый «публичности» и внешней обрядовости (Шлейермахер, 1994: 67). Бога нельзя найти снаружи, в каких-то артефактах реальности, путь к нему пролегает через внутренний мир человека (Там же: 60–63). В 1822 году философом

была написана монография «Христианская вера, детально изложенная согласно принципам евангелической церкви», развивающая основные принципы его доктрины. В общем виде она звучит так: религия возникает из стремления человека к бесконечному, абсолютному единству. Она есть непосредственное постижение мировой гармонии. Она связывает человека с абсолютным, учит его чувствовать и сознавать себя частью целого. «Истинная религия есть чувство и вкус к бесконечному» (Там же: 77), она вырабатывается в борьбе с «дерзостным, высокомерным самообманом» и «кощунственным заблуждением» (Там же). Поскольку бесконечное не может быть понято в конечных категориях, Бог непознаваем. Он не имеет лица, так как мера личности есть мера ограниченности (конечности), что недопустимо для Бога как принципиально безграничного существа-сущности. В мире существует одна единая религия, разнообразие конфессий есть лишь отражение культурных моделей, сложившихся при отправлении ритуалов. Истинных религий нет, каждая является истинной. Они есть дело чувства, и потому к практическому опытному знанию не имеют никакого отношения; догматы в них, по Шлейермахеру, не имеют религиозного значения. Вероучение и каноны — лишь внешняя оболочка, которую можно допустить, хотя лучше бы этого и не делать. Немецкий мыслитель мечтал о том времени, когда религия полностью очистится от ритуалов, и тогда она воцарится в своем истинном обличье как свободное от давления авторитетов чувство благоговения и восторга перед бесконечной вселенной, ее гармонией и красотой. Он замещал догматы словосочетанием «непосредственные высказывания» и находил их в религии только два: Божественная Сущность присутствует в Христе, Божество соединяется с человечеством в Духе, это и определяет существование Церкви. Любой человек, по мнению Шлейермахера, вправе обладать своей собственной религией, и было бы хорошо, если бы каждый стремился к этому и любая из них содержала бы нечто уникальное, соответствующее уникальности личности и неповторимому месту ее во Вселенной (Лавджой, 2001: 320).

По Шлейермахеру, религия — это не социальный институт, не способ действия и не определенный способ мышления. Это мировосприятие в чистом виде, устанавливающее созерцателя в том или ином бытийном статусе. Мерой религиозности является не количество часов, выстоянных на литургиях, но качество соприкосновения души человека с бесконечностью времени и пространства, освященными великим Смыслом. Такой верующий не нуждается в священнике, религиозное чувство которого не всегда оказывается мостиком к Богу.

Эта мысль глубоко проникла в сознание Достоевского, поэтому он, глубоко и осознанно верующий человек, редко посещал церковные службы, не слишком аккуратно соблюдал церковный календарь. Непосредственное религиозное чув-

ство он и имел в виду, говоря о «почве», вне которой ничего вокруг человека вырасти не может. Это «безусловное чувство зависимости» от Вселенной не имеет ничего общего с другими зависимостями, окружающими человека в обществе, угнетающими и стесняющими его, это зависимость освобождающая и продуктивная. Достоевский также воспринимал религию как способ связи с целым Мироздания, определяющим роль и значение в нем каждого человека.

Непосредственное осознание бесконечного, по Шлейермахеру, заставляет увидеть ценность конечного и тем самым определяет смысл человеческой жизни. Религиозный опыт полностью уходит в сферу нравственных выводов и нравственных действий, ничего не прибавляя к пониманию того, что есть Бог, и тем более не помогая осмыслить реальность окружающей жизни (Пылаев, Морозова, 2015). «Как нет ничего более нечестивого, чем требование единообразия в человечестве вообще, — писал Шлейермахер, — так нет ничего более нехристианского, чем искание единообразия в религии» (Шлейермахер, 1994: 216). В ней не должно быть ничего, кроме возможного и сугубо индивидуального контакта с Богом, кроме «возвышенных» чувств человека. На эту тему в духе немецкого мыслителя высказывался И.В. Киреевский: «Вера — не доверенность к чужому уверению, но действительное событие внутренней жизни, чрез которое человек входит в существенное общение с Божественными вещами (с высшим миром, с небом, с Божеством)» (Киреевский, 1861: II, 341–342). Бог представляет собой нераздельное, абсолютное единство, а мир — разделенное единство всего конечного. Религия — это вкус и чувство вечного и бесконечного, «чувство абсолютной зависимости» (Шлейермахер, 1994: 229). Издеваясь над этим тезисом, равно дорогим для Шлейермахера, Киреевского и Достоевского, Гегель предположил, что наилучшим христианином в этом случае будет собака, чувственно переживающая свою преданность хозяину (Кюнз, 2020: 281). Отвечая на этот выпад, Шлейермахер указал, что только на высоком духовном уровне развития человека его разум становится «духовным» и способен прийти к «сочувственному» согласию с верой (Шлейермахер, 1994: 132).

Шлейермахер в юности воспитывался в традициях пиетизма, оставившего глубокий след на всех его писаниях, ставших классикой либерального богословия. Отличие заключалось лишь в том, что пиетисты видели свою «религию сердца» как нечто отдельное от догматического богословия, которое представлялось им едва ли не лишним. Шлейермахер сделал «чувственную связь с Богом» сердцевиной церковной догматики, отсюда его уверенность в том, что «мера знания не есть мера благочестия» (Там же: 74). Эту мысль разделял протоиерей Георгий Флоровский: «Не так важны догматы и даже видимые таинства, сколько именно эта жизнь сердца»; «мы не найдем у Спасителя никаких толков о догматах» (Флоровский, 1983: 137).

Примерно по тому же пути шел и Достоевский. Славянофилам и «почвенникам» не могла не греть душу идея о том, что для настоящей религиозной просвещенности не обязательно университетское образование, достаточно внутренней душевной установки для прикосновения к Божественному. Отсюда у них вытекала мысль о природной богопривязанности народа, являющего собой «тело Божье» именно в силу естественной искренности обращения к Нему. Параллельно с этой идеей развивалось творческое кредо Достоевского, основанное на сближении нарратива с точкой зрения Христа, в результате чего рождается простое, безыскусственное, исполненное глубокого нравственного чувства повествование. В качестве образца такого типа нарратива он избрал себе книгу полуграмотного инока Парфения (Парфений, 1855), совершившего пеший переход на Афон. Писатель возил ее с собой во время путешествия по Западной Европе (1867–1871).

Шлейермахер пытался постичь учение о Боговоплощении, ментально устанавливая себя на место Христа. Примерно то же делал Достоевский, начиная с «Записок из Мертвого Дома», где впервые применил метод повествования в максимальном приближении к точке видения Иисуса Христа (Баршт, 2007). Это давало возможность поставить задачу описания «неисследимых глубин духа и характера человеческого» (Достоевский, 1972–1990: XXI, 82), «глубины души человеческой» (Там же: XXVII, 65). Заметим, что и Киреевский учился письму, сохраняя «безмятежность внутренней цельности духа» (Киреевский, 1861: II, 258) у монахов и отцов церкви, с тем, чтобы каждое слово было связано «с высшим понятием ума и с глубочайшим средоточием сердца» (Там же: 269). Это соответствует и практике Достоевского, и тому, к чему призывал Шлейермахер, — не простое совпадение, но одинаковые выводы из общей философской предпосылки.

Важнейшая мысль, усвоенная на лекциях Шлейермахера Киреевским и транслированная его трудами Достоевскому, — категорический отказ от «обучения религии». Она не может прийти к человеку извне, ибо зарождается внутри его самосознания, возрастая ресурсами личного отношения к Божественному Мирозданию. В полном согласии с идеей Шлейермахера о религии как непосредственном чувственно-ментальном прикосновении к вечности, «вкусе к бесконечному», Достоевский записывает:

Православное воззрение, в чем есть православие <...> непосредственное сознание, чувствуемое житейским процессом, — есть такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания. <...> жизненное знание и сознание (т.е. непосредственно чувствуемое телом и духом, т.е. жизненным всем процессом) приобретается опытом pro и contra, которое нужно перетащить на себе.

(Достоевский, 1972–1990: VII, 154–155)

Отвечая на дилемму «рациональное знание / непосредственное интуитивное восприятие Бога», которая была в центре философии Шлейермахера и послужила опорным пунктом для многих рассуждений И.В. Киреевского (о русской и западноевропейской моделях просвещения, о соотношениях этих понятий в религии), Достоевский записывает: «Арифметики — губят, а непосредственная вера спасает» (Там же: 134). Здесь он согласен со Шлейермахером: любая человеческая деятельность, тем более творческая, есть применение к реальной жизни этой необходимой точки опоры, без которой наш конечный мир рассыпается на хаотический бессвязный набор предметов.

В романе «Бесы» описывается, как один офицер отказался принимать участие в дружеской попойке и, когда, «радостно визжа», его коллеги повели атеистические речи, встал и сказал: «“Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Взял фуражку, развел руки и вышел» (Там же: X, 180), на практике реализовав тезис Шлейермахера о полном обеспечении любых конечных сущностей бесконечностью, о необходимой органической связи существа человека с Богом. Мысль Достоевского здесь и в подобных местах двигалась в русле идеи о том, что «человек не сливается с вечным в непосредственном единстве созерцания и чувства, он в производном единстве сознания остается всегда отделенным от него» (Цит. по: Франк, 1994: 20). Непосредственное чувство Бога выявляет «глубочайшую связь и высшую основу человеческих сил и действий» (Шлейермахер, 1994: 56).

Эту мысль подтверждает в романе «Преступление и наказание» Соня Мармеладова, которая на саркастический вопрос Раскольникова, продолжает ли она молиться, отвечает: «Что ж бы я без Бога-то была?» А на вопрос: «А тебе Бог что за это делает?» — она категорично отвечает фразой в духе «капитана» из «Бесов»: «Всё делает!» (Достоевский, 1972–1990: VI, 248). «Идея народа русского, — писал Достоевский незадолго до смерти, — служение Христу и жажда подвига за Христа. Жажда эта истинная, великая и не переставаемая в народе нашем с древнейших времен, непрестанная, может быть, никогда, — и это чрезвычайно важный факт в характеристике народа нашего и государства нашего» (Там же: XXIV, 61).

Максимальную интенсивность такого рода высокодуховного чувственного порыва к Богу Достоевский описывает в романе «Братья Карамазовы», в сцене сошествия на Алексея Карамазова Духа Святого. Предварительно Алеша получил следующее наставление от старца Зосимы: Бог создал мир, однако «взращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевают или уничтожаются в тебе сие чувство, то умирает и взращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслью так». (Там же: XIV, 290–291). Далее происходит следующее:

Над ним широко, необозримо опрокинулся небесный купол, полный тихих сияющих звезд. С зенита до горизонта двоился еще неясный Млечный Путь. Свежая и тихая до неподвижности ночь облегла землю. Белые башни и золотые главы собора сверкали на яхонтовом небе. <...> Алеша стоял, смотрел и вдруг как подкошенный повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и иступленно клялся любить ее, любить во веки веков. <...> с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарялась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. <...> «Кто-то посетил мою душу в тот час», — говорил он потом...

(Там же: 328)

Обратим внимание, что именно это событие духовной жизни Алеши заставило его, будто бы повинуюсь крамольным мыслям Шлейермахера об «оболочке» религии, покинуть монастырь, чтобы затем попытаться воплотить в жизнь идею нового религиозного единения, по всем признакам более всего напоминающую собой свободные собрания первохристиан в Древнем Риме.

Эта «зависимость» от обязывающей связи с Богом имеет важные последствия для внутреннего мира человека, ее главный продукт — моральные нормы, которым неоткуда больше взяться. Внешние ограничения социальной свободы, например, полицейские, работают неважно, поэтому общественная необходимость действенных моральных норм остается актуальной в любом, даже самом авторитарном государстве. Важнейшая идея Шлейермахера об обусловленности нравственности непосредственной связью человека с Богом раскрывается на сотнях страниц произведений Достоевского, многократно комментируется в «Дневнике писателя». Принципиальная невозможность постижения Бога силами человеческого разума, по Шлейермахеру, ведет к установлению нравственной категории «благочестия». Если предположить, что Бог не только не познаваем и вообще не участвует в процессе религиозного действия, то центральной точкой такого рода религии становится нравственный вопрос, оправданный Духом Святым.

* * *

Встреча со Шлейермахером — профессором Берлинского университета стала для Ивана Киреевского важным этапом его духовного роста и оставила глубокий след в его мировоззрении. «Речи о религии», идеи о сущности отношения человека к Богу, религиозном воспитании, роли Церкви в жизни общества глубоко укоренились во взглядах Киреевского и со всей очевидностью проявились в его



Иван Васильевич Киреевский

писаниях 1830–1850-х годов. Сильнейшее впечатление от встреч с немецким мыслителем отразилось в его письмах к родным. 20 февраля (4 марта) 1830 года он сообщает: «я слышал проповеди Шлейермахера, славного переводчика Платона, одного из красноречивейших проповедников Германии, одного из замечательнейших теологов и философов, одного из лучших профессоров Берлина, и человека, имеющего весьма сильное влияние на высший класс здешней столицы и на религиозные мнения всей протестантской Германии» (Киреевский, 1861: I, 37).

Можно было бы принять эти слова за обычное восхищение ценностями западноевропейской фи-

лософии со стороны выбравшегося за границу русского, если бы Киреевский не добавил своего мнения о немецком обывателе: «они в массе так же бездушны и глупы, как наши соотечественники» (Там же: 38). Вероятно, это замечание касалось обывательской массы, которая, как пишет Киреевский, «с ужасом» рассказывала, что «профессор богословия и пастор ходит ботанизировать в зеленой куртке, цветных панталонах и с ружьем на плече» (Там же: II, 162).

Углубленно работая над трудами Шлейермахера, Киреевский учился у него не только системе аргументов, поддерживающих тот или иной тезис, но стилю мышления. Именно это второе удалось ему более всего. С благодарностью отмечает он «глубину, сосредоточенность» и «религиозность», с которыми смотрел немецкий профессор на жизнь и научное знание (Там же). Не всегда соглашаясь с его доводами по конкретным вопросам, Киреевский мыслил в унисон с лирической теологией Шлейермахера, особенно в отношении к сущности религии, образу Христа, роли церкви в жизни общества. Свое полное погружение в мир философии он описывает так:

Я встал сегодня в 6 часов. Вообще в Берлине я встаю рано. Два часа провел дома за умываньем, кофеем, одеваньем и Шлейермахеровой догматикой. В 8 часов я был

уже в университете у Шлейермахера же, который от 8 до 9 читает жизнь Иисуса Христа. Сегодня была особенно интересная лекция об воскресении. <...> он выказал *зерно* своих религиозных мнений. Говоря об главном моменте христианства, он не мог достигнуть до него иначе, как поднявшись на вершину своей веры, туда, где вера уже начинает граничить с философией.

(Там же: I, 41)

Доказательству их совпадения в общем предмете посвящена была лекция, которую Киреевский симптоматично называет «исповедью» (Там же). В целом преподавание Шлейермахера больше напоминало не столько университетский курс, сколько некий мастер-класс.

Темой «исповеди» был вопрос, ответ на который прямо обозначал модус христианской веры: «началось ли гниение в теле Иисуса или нет, оставалась ли в нем неприметная искра жизни, или была совершенная смерть?» (Там же: 42). И Киреевский не удерживается: «Так ли смотрит истинный христианин на воскресение Иисуса?» (Там же). Решение этой задачи принципиально важно для всего строя убеждений верующего, и русский мыслитель верно замечает, что в данном случае не имеет никакого значения, «разложилась ли кровь на свои составные части или нет, глубока ли была рана копьем, и точно ли в ребра». Размышляя далее о метафизических выводах из решения этого вопроса, Киреевский указывает, что фактически речь идет о достоверности Евангелия и об отношении чудесного к естественному. В результате обостряется тема чуда, априорно не укладывающегося «в известные законы природы» (Там же).

Не эти ли строки взволновали Достоевского, который 12 августа 1867 года специально посетил Базель, с целью увидеть в местном Художественном музее картину Ганса Гольбейна Младшего «Мертвый Христос» (1521–1522)? А.Г. Достоевская вспоминает:

Картина произвела на Федора Михайловича подавляющее впечатление, он остановился перед нею как бы пораженный. Я же не в силах была смотреть на картину <...> ушла в другие залы. Когда минут через пятнадцать-двадцать я вернулась, то нашла, что Федор Михайлович продолжает стоять перед картиной как прикованный. В его взволнованном лице было то как бы испуганное выражение, которое мне не раз случалось замечать в первые минуты приступа эпилепсии. Я потихоньку взяла мужа под руку, увела в другую залу <...> Федор Михайлович понемногу успокоился и, уходя из музея, настоял на том, чтобы еще раз зайти посмотреть столь поразившую его картину.

(Достоевская, 1971: 165)

В романе «Идиот», над которым шла работа писателя в тот период, стоя перед копией этой картины, на которую он «любит глядеть», Рогожин спрашивает Мышкина, верует ли он в Бога, на что тот отвечает: «Да от этой картины у иного еще вера может пропасть! — Пропадает и то», — подтверждает Рогожин (Достоевский, 1972–1990: VIII, 182). Много лет спустя Анна Григорьевна заметила, что эту фразу произнес Достоевский в Базельской галерее перед картиной Ганса Гольбейна Младшего (Гроссман, 1922: 59).

Смелость мышления Шлейермахера в подходе к важнейшим проблемам веры не пугали Киреевского, но заставляли его поставить вопрос о том, как «согласить эти противоречия». И он решил, что необходимо приступить к более тщательному изучению доводов немецкого философа, «познакомиться с его мнениями короче, нежели сколько я успел сделать до сих пор» (Киреевский, 1861: I, 43). Особенностью манеры Шлейермахера Киреевский называет своеобразные ментальные качели, где на одной стороне — «сердечные убеждения», а на другой — убеждения «умственные». Первые развились под влиянием «жизни, классического чтения, изучения св. Отцов и Евангелия», вторые выросли в борьбе с материализмом: «Вот отчего он верит сердцем и старается верить умом» (Там же).

Нельзя не заметить поразительного сходства между этим тонким описанием внутренней раздвоенности Шлейермахера, его колебаниями между жаждой веры и аргументами логики, и подобными же состояниями Достоевского, зафиксированными им в письме к Н.Д. Фонвизиной после выхода из каторги в январе 1854 года:

Не потому, что Вы религиозны, но потому, что сам пережил и прочувствовал это, скажу Вам, что в такие минуты жаждешь, как «трава иссохшая», веры, и находишь ее, собственно потому, что в несчастье яснее истина. Я скажу Вам про себя, что я — дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных.

(Достоевский, 1972–1990: XXVIII, 176)

Будто бы комментируя внутренний мир Достоевского, Киреевский замечает, что такая мировоззренческая установка Шлейермахера напоминает ему языческий храм, внутри которого «раздаются песни Иисусу и Богородице» (Киреевский, 1861: I, 43). В нем есть место для любого, кто возвышается ментально и духовно над каждодневной суетой ради прикосновения к Вечности Мироздания. Первое, что открывается благочестивому сознанию в религиозном опыте, — Бог и мир находятся в отношении абсолютной зависимости. У всех людей под ногами есть почва для веры, но не все ею пользуются, и тогда она может беспорядочно за-

растать бурьяном. Кто же пользуется, часто имеет «замутненное богоощущение». У святых угодников оно проясняется до очень высокого уровня, приближаясь ко Христу, который имеет, по мнению Шлейермахера, абсолютный, определяющий контакт с Богом, непосредственное «богоощущение» (Кюнг, 2020: 299). Как и у Достоевского, категорической точкой религии для Шлейермахера, отрицавшего, что догмат о Пресвятой Троице передает истинное учение о Боге, является Христос. Оба не готовы были говорить о Боге как о «личности», но с большим энтузиазмом говорили о личности («образе») Христа.

Оборотной стороной такого подхода является принципиальное уважение к еретикам и атеистам как к духовно неудовлетворенным людям, стремящимся к вере, но в силу трудной преодолемости большого количества противоречий не обретших ее. И Достоевского, и Киреевского, и Шлейермахера интересовали эти люди, пользуясь выражением Г. Федотова, «святые, не верящие в Бога». Характерно, что Киреевский, усваивая неканонические рассуждения немецкого профессора о Троице, Искуплении, смерти Иисуса и проч., не сомневался, что он был искренне верующим христианином. Подобным образом сам Киреевский систематически слышал от своей жены Натальи Петровны Арбеновой упреки в «отсутствии веры». Такой вывод она делала из того, что муж относился с «полным пренебрежением к обычаям православной церкви». Преодолевая конфликт, супруги сошлись на обещании Киреевского при ней «не кощунствовать» (Лосский, 1991: 14). К такому «кощунству» вполне могла быть отнесена очередная цитата из Шлейермахера, например, если бы он сказал жене словами немецкого теолога: «<...> если вы сосредоточились лишь на религиозных догматах и мнениях, то вы еще совсем не знаете самой религии» (Шлейермахер, 1994: 60). Для ортодоксального взгляда ересь — это зло, караемое всеми возможными способами, для Шлейермахера она хороша и просто необходима для избавления от ошибок и нормального развития Церкви. К этой точке зрения присоединялся Киреевский, который писал: «Почти все замечательные мыслители отвергались ею и преследовались. Каждое движение ума, несогласное с ее условными понятиями, было ересью; ибо ее понятия, заклеянные авторитетом иерархии, официально проникали во все области разума и жизни» (Киреевский, 1861: II, 287). Продолжая мысль Шлейермахера о том, что вера не может основываться на доверии к чужому мнению, являясь действительным событием личной жизни человека, с помощью которого он входит в контакт с Мирозданием, Киреевский записывает: «Вера — взор сердца к Богу» (Там же: 343).

Критикуя систему догматов католической церкви, Шлейермахер указывал, что признаком религиозности не является вера в Священное Писание, но скорее наоборот — способность вовсе не нуждаться в нем. Вере в авторитет он проти-

вопоставлял веру в Бога, Иисуса Христа, очищенную от посторонних влияний. Как и у Спинозы, у него отсутствует понятие о «личном Боге», как совершенно лишнее для настоящей религиозности. Высшей из всех возможных точек и решающим импульсом актуализации связывания себя с Богом является Христос, олицетворяющий абсолютную связь с Богом. Согласно его логике, человек, реализуя в себе «интуицию Вселенной», соединяется с Богом не напрямую (конечное не может войти в непосредственное соприкосновение с бесконечным), но через «посредников», одним из которых Шлейермахер считает Христа.

В этом идейном русле мыслил и Достоевский. Он со вниманием на протяжении всей жизни изучал личность Христа по Евангелиям и научным исследованиям (книги Штрауса, Ренана и др.), редко посещал церковь, прохладно относился к церковной обрядовости и церковному календарю. Фраза князя в черновиках «Бесов» о том, что в христианстве «нет учения», выглядит как цитата из трудов Шлейермахера:



Ф.М. Достоевский, 1861. Фотография М.Б. Тулинова

Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение. <...> Вообразите, что все Христы, — ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин.

(Достоевский, 1972–1990: XI, 192–193)

Шлейермахер, говоря о религии, также сосредотачивался на ее центральной точке — созерцании и религиозном чувстве, игнорируя внешнюю атрибутику.

То, что он пишет о религии, в равной степени подходит и к буддизму, и к христианству, и к верованиям якутских шаманов. В сторону уходят культурно-обрядовая атрибутика конкретных религий, любая из них не нуждается в каком-либо «учении», внешнем откровении, чудесах и выполнении специальных мистических обрядов. Все религиозное, по мнению философа, находится внутри человека и зависит исключительно от него. Внешние обстоятельства и причины в лучшем случае играют роль второстепенную, в худшем — задавливают религиозное чувство.

За эти мысли — об отсутствии в христианстве «учения» и самой возможности ситуации, когда «все христы» — немецкий философ подвергался особенно жесткой критике с самых разных сторон: и от сторонников канонического католицизма, и от последователей «религии сердца». Шлейермахер настаивал, что Христос такой же человек, как и все, «в меру одинаковости человеческой природы». Отличие его от всех других лишь в высоком напряжении богосознания, которое есть «непосредственное и первичное бытие Бога в нас в силу нашего чувства» (Шлейермахер, 1994: 124). Он полагал, что Иисус Христос есть божественное мировое начало, воплощенное в человеческой личности. Поэтому Христос и есть само Откровение, Истина в своем непосредственном проявлении. Развивая эти пункты, Шлейермахер доказывает, что Священное Писание, представляющее собой набор сказаний и мифов, является своего рода культурно-историческим футляром для религии, претендующим на то, чтобы стать ее содержимым. Сама же религия как таковая — это личное переживание человеком своего отношения к вечности, Мирозданию и осмысление своей роли в нем, осознание своей конечной жизни в «бесконечном и вечном» (Там же: 75). Бог присутствует везде и во всем, в то время как Иисус является человеком, отличающимся от других несравненным уровнем богосознания, свободным от всех догматов и обрядов, которые, по мнению немецкого философа, есть сворачивание пути на территорию язычества. Эту мысль Шлейермахер доказывал с помощью филологических исследований связи Евангелия от Луки с фольклором древнехристианских общин. Он обнаружил в Евангелии от Матфея целую россыпь цитат из Евангелия от Марка (Кюн, 2020: 271). Другим подтверждением своей гипотезы Шлейермахер считает молитву Иисуса в Гефсиманском саду, когда Он был реально «оставлен» Богом: «<...> пронеси чашу сию мимо Меня» (Мк. 14: 36); «<...> если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня!» (Лк. 22: 42), далее предсмертный возглас Иисуса на кресте: «Боже Мой! Боже Мой! для чего Ты Меня оставил?» (Мк. 15: 34). Этот диалог с Богом, в котором Иисус выступает в роли другого по отношению к Богу лица, лишает нас возможности их отождествить, рассуждал Шлейермахер, но именно это и придает Его личности эпохальное значение.

Сконцентрированная на «лице Христа» религия обеспечивает максимальную свободу от мешающих проявлению настоящего религиозного чувства факторов. В их число может входить любое действие, включая парадоксальным образом и посещение церкви. Если религия есть «созерцание универсума», то для нее необходимы лишь две вещи: универсум и заинтересованный созерцатель, и чем меньше помех, тем лучше. По этому пути продвигалась и мысль Достоевского, в «Братьях Карамазовых» он уводит «русских мальчиков», вместе с Алешей, к реальности «живой жизни» и «краеугольному камню» Новой веры с опорой на «почву», внутреннюю потребность в причастности к Вечному Смыслу, куда уходит и Илюша Снегирев. Никаких признаков обращения к Священному Писанию в этом ритуале не обнаруживается, все происходит далеко от церкви в обоих смыслах этого слова. Продумывая эту ситуацию, Достоевский в «Дневнике писателя» предложил православия новые приоритеты и идейные ориентиры: «<...> вникните в православие: это вовсе не одна только церковность и обрядность, это живое чувство. <...> В русском христианстве, по-настоящему, даже и мистицизма нет вовсе, в нем одно человеколюбие, один Христов образ, — по крайней мере, это главное» (Достоевский, 1972–1990: XXIII, 130). Под этими требованиями, неисполнимыми тогда и неисполняемыми сегодня, без колебаний подписался бы Шлейермахер, который считал, что во Христе образовалась «чудесная ясность» осознания великой идеи о «высшем содействии Богу». Позднее она была развита в трудах Вл. Соловьева, Н.Ф. Федорова, Н.А. Бердяева и др.

Общее в религиозных взглядах Достоевского и Шлейермахера — стремление очистить веру в Бога от языческих наслоений и лишней обрядовости, вернуть ей истинно христианскую роль и значение как устойчивого морально-онтологического единения со Смыслом Вселенной. Шлейермахер полностью погружал религию в чувственное созерцание бесконечности, от чего возникал пугавший многих тезис: «сколько людей, столько и религий». Достоевский соглашался с идеей, что каждый имеет свой путь к Богу, однако указывал, что, связывая свою судьбу с Провидением, человек имеет несокрушимую и общую для многих точку опоры в лице Иисуса Христа, на этой основе происходит братское единение людей. Оно возможно лишь на почве синтеза традиционной народной религиозной практики и культурной реальности современной ему России.

Главной особенностью религиозной модели, сближающей Достоевского и Шлейермахера, является то, что оба сдвигали свои системы в сторону христочентричности. Причем первый — потому, что ему была важна формула нравственного идеала, а второй — из-за смешения Бога-Отца с Духом Святым, из-за

чего Бог-Отец как лицо скрывался в области непознаваемого, а на первый план выходил Иисус Христос как полное человеческое воплощение Божественного. Достоевский писал: «<...> если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» (Там же: XXVIII₁, 176). Такая постановка вопроса — «истина вне Христа» — выглядит цитатой из сочинений Шлейермахера, в «диалектике» которого Христос есть чистое воплощение принципа связи человека с Богом, вне которого все ложь и беда.

Любимая тема Киреевского, возникшая, вероятно, не без влияния Шлейермахера, который уделял этому вопросу большое внимание, — противоречие между разумом (логикой) и непосредственным чувствованием, интуитивным познанием. Согласно русскому мыслителю, открытые немецким профессором новые дороги для религии и философии связаны с доказательством того, что:

Истинное познание <...> положительное, живое, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса, и потому живое; оно выше понятия вечной необходимости, и потому положительное; оно существеннее математической отвлеченности, и потому индивидуально-определенное, историческое.

(Киреевский, 1861: I, 69)

Борьба чувственного порыва, основанного на «интуиции Вселенной», и прагматической житейской логики, составляет устойчивый мотив всех произведений Достоевского. В этой дихотомии «сердечной веры», определяемой ею естественной нравственностью, с одной стороны, и сухой и жестокой «арифметики» — с другой, проходят свой мучительный путь Родион Раскольников из «Преступления и наказания», Иван из «Братьев Карамазовых» и другие герои-философы Достоевского.

Для обозначения механизма отвлеченной логики Киреевский использовал слово «математика» (Там же: 69, 133, 158). Разрабатывая ход мыслей Раскольникова, готовящего убийство, Достоевский записывает: «И для чего живет эта вчерашняя старуха? Математика. Неужели несправедлива моя мысль <...>» (Достоевский, 1972–1990: VII, 138). «Есть преступление? — Есть. Но ведь тут математика. (Если сердце мучит, перенеси)» (Там же: 142). «Идея эта уже давно сидела у него в голове; как она забрела к нему, трудно и рассказать. Математика» (Там же: 146). Оба мыслителя в таких случаях имеют в виду отвлеченное от нравственного чувства умствование, холодный расчет, «логическое убеждение» — тенденция,

которая, по Киреевскому, почти что «задавила» христианство в Священной Римской империи» (Киреевский, 1861: I, 193). Сетуя на засилье безбожного прагматического расчета в большей степени в Европе, в меньшей — в России, Киреевский надеется, что скоро его родина и весь мир вернутся к «истинному христианству». И появится «новый служитель христианской красоты» (Там же: 198).

Вероятно, таковым ощущал себя Достоевский, неоднократно возвращаясь в своих статьях и произведениях к вопросу о связи между искусством и религией, утверждая образ Иисуса Христа как сияющий образец красоты нравственной. Не исключена преемственная связь его идей с эстетикой Шлейермахера и писаниями Киреевского, это же можно сказать и о «почвенническом» идеале общественного устройства, которое стало важнейшей темой «Дневника писателя». Он рисовал его практически теми же фразами, каким изображал и Киреевский: «Это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писанных кодексов, <...> эти святые монастыри, расадники христианского устройства, духовное сердце России <...>» (Там же: 199). Вряд ли это случайность. Тема влияния трудов И.В. Киреевского, в частности, его идеи обновленного Православия, на формирование сюжетов произведений Достоевского заслуживает дальнейшего изучения.

Литература

Авдеев, 2012 — *Авдеев О.К.* Восприятие идей Ф.Д.Э. Шлейермахера в русской философии первой половины XIX в. // Вестн. РУДН. Сер. «Теория языка. Семиотика. Семантика». 2012. № 4. С. 7–12.

Баршт, 2007 — *Баршт К.А.* Повествователь Достоевского: «зеркальная наррация» и апостольское свидетельство // Литературоведческий журнал. 2007. № 21. С. 75–87.

Временник, 1872 — Временник Демидовского юридического лицея. Ярославль: Тип. Г. Фальк и Губ. зем. управы, 1872. Кн. 1. 37, 57, 69, 101, 176 с.

Гроссман, 1922 — *Гроссман Л.П.* Семинарий по Достоевскому. Материалы, библиография и комментарии. М.-Пг.: Гос. изд-во, 1922. 118 с.

Гроссман, 1935 — *Гроссман Л.П.* Жизнь и труды Ф.М. Достоевского. Биография в датах и документах. М.-Л.: Academia, 1935. 382 с.

Достоевская, 1923 — *Достоевская А.Г.* Дневник. 1867 г. М.: Новая Москва, 1923. XVI, 390 с.

Достоевская, 1971 — *Достоевская А.Г.* Воспоминания. М.: Худож. лит., 1971. 518 с.

Достоевский, 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 6: Преступление и наказание. Роман в 6 ч. с эпилогом. 1973. 423 с.; Т. 7: Преступление и наказание. Рукописные ред. 1973. 416 с.; Т. 8: Идиот. Роман. 1973. 511 с.; Т. 10: Бесы. Роман. В 3 ч. 1974. 518 с.; Т. 11: Бесы. Глава «У Тихона». Рукопис. ред. 1974. 412 с.; Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. 1–10. 1976. 510 с.; Т. 21: Дневник писателя, 1873. Статьи и заметки, 1873–1878. 1980. 551 с., Т. 23: Дневник писателя за 1876 год, май–октябрь. 1981. 423 с.; Т. 24: Дневник писателя за 1876 год, ноябрь–декабрь. 1982. 518 с.; Т. 27: Дневник писателя 1881. Автобиографическое. 1984. 463 с.; Т. 28, кн. 1: Письма, 1832–1859. 1985. 551 с.

Катков, 1853 — *Катков М.Н.* Очерки древнейшего периода греческой философии. М.: Унив. тип. 1853. 156 с.

Киреевский, 1861 — *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. I–II. М.: А.И. Кошелев, 1861. Т. 1. 112, 200 с.; Т. 2. 343 с.

Кюнг, 2020 — *Кюнг Г.* Великие христианские мыслители / пер. с нем. О.Ю. Бойцовой. СПб.: Алетейя, 2020. 444 с.

Лавджой, 2001 — *Лавджой А.* Великая цепь бытия: История идеи / пер. с англ. В. Софронова-Антони. М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. 372 с.

Лосский, 1991 — *Лосский Н.О.* История русской философии / пер. с англ. М.: Сов. писатель, 1991. 480 с.

Макарий, 1874 — *Макарий [Булгаков М.П.]*. Руководство к изучению христианского православно-догматического богословия. 2-е изд, доп. СПб.: Синод. тип., 1874. 378, X с.

Парфений, 1855 — *Парфений [Аггеев П.]*, иеромонах. Сказание о странствии и путешествии по России, Молдавии, Турции и Святой земле. В 4 ч. М.: Тип. Александра Семена, 1855.

Пылаев, Морозова, 2015 — *Пылаев М.А., Морозова Е.С.* Философская теология Ф. Шлейермахера // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитарного ун-та. Сер. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 1 (57). С. 56–68.

Соловьев, 1869 — *Соловьев Н.И.* Искусство и жизнь. Критич. соч. Ч. 1–3. М.: С.П. Анненков, 1869. Ч. 2. IV, 329 с.

Старчевский, ред., 1847–1855 — Справочный энциклопедический словарь. В 12 т. / ред. А. Старчевский. СПб.: Издание К. Крайя, 1847–1855. Т. 6: И, I, К–Кях. 1847. С. 497–996; Т. 9, ч. 2: Р и С. 1855. 624 с.

Толль, ред., 1863–1864 — Настольный словарь для справок по всем отраслям знания. В 3 т. / сост. под ред. Ф. Толля. СПб.: Издание Ф. Толля, 1863–1864. Т. 1: А–Двина. 1863. 801 с.; Т. 2: Дви–Офрис. 1864. 1132 с. Т. 3: П–V. 1864. 1171 с.

Флоровский, 1983 — *Флоровский Г.* Пути русского богословия. 3-е изд. Париж: YMCA-PRESS, 1983.

Франк, 1994 — *Франк С.Л.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. С.Л. Франка. М.: Алетейя, 1994. С. 7–34.

Шлейермахер, 1994 — *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. Монологи / пер. с нем. С.Л. Франка. М.: Алетейя, 1994. 336 с.

PHILOSOPHICAL THEOLOGY OF F. SCHLEIERMACHER AND RELIGIOUS REFORMATION IN THE WORKS OF I.V. KIREEVSKY AND F.M. DOSTOEVSKY

Konstantin A. Barsht — Doctor of Philology, Professor, Leading Researcher at the Institute of Russian Literature (Pushkin House) of the Russian Academy of Sciences. 4 Makarova Embankment, Saint-Petersburg, 199034, Russian Federation. E-mail: konstantin_barsht@pushdom.ru



Abstract. The article offers an analysis of the continuity between the philosophical theology of Friedrich Schleiermacher, who attended his university course, I.V. Kireevsky and F.M. Dostoevsky, who studied the works of Slavophiles in the early 1860s, and paid special attention to the two-volume book by Kireevsky (1861), with reference to or quoting almost all of his works on the pages of works of art, as well as letters, critical articles and the “Writer’s Diary”. Particular attention is paid to the issues of Christology of these thinkers, as well as the problem of combining faith and knowledge in the formation of a religious model. The article puts forward the hypothesis about the influence leermakers the concept of “feeling God” on the formation of the storyline Zosima — Alexei (“The Brothers Karamazov”), Rogozhin — Myshkin (“The Idiot”), and the impact of developed by the German philosopher dichotomy “sense / intelligence (arithmetic)” on the inner conflict of Raskolnikov (“Crime and Punishment”).



Keywords: F. Schleiermacher, I.V. Kireevsky, F.M. Dostoevsky, Hans Holbein Jr., “Religion of the heart”, Christology, “Arithmetic”, infinite and finite



Acknowledgments: The article was prepared with the financial support of the Russian Foundation for Basic Research, project No 18–012–90010 “Textological research and diplomatic transcription of F.M. Dostoevsky 1869–1871 with preparatory materials for the novel ‘Demons’”.



For citation: Barsht, K.A., 2021. Philosophical theology of F. Schleiermacher and religious reformation in the works of I.V. Kireevsky and F.M. Dostoevsky. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 57–79. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-57-79

References

Avdeev, O.K., 2012. The perception of F.D.E. Schleiermacher's concept in the Russian philosophy of the first half of the XIX century. *RUDN Journal of Language Studies, Semiotics and Semantics*, (4), 7–12. (in Russ.)

Barsht, K.A., 2007. Povestvovatel' Dostoevskogo: "zerkal'naya narratsiya" i apostol'skoe svidetel'stvovanie [Dostoevsky's Narrator: "Mirror Narration" and Apostolic Testimony]. *Literaturovedcheskii zhurnal*, 21, 75–87.

Dostoevskaya, A.G., 1923. *Dnevnik. 1867 god* [The Diary. 1867]. Moscow: Novaya Moskva Publ.

Dostoevskaya, A.G., 1971. *Vospominaniya* [Memories]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.

Dostoevskii, F.M., 1972–1990. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Florovskii, G., 1983. *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian theology]. 3rd ed. Paris: YMCA-PRESS Publ.

Frank, S.L., 1994. Lichnost' i mirovozzrenie Fr. Shleiermakhera [Personality and worldview of Fr. Schleiermacher]. In: Schleiermacher, F. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi* [Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues]. Translated from German by S.L. Frank. Moscow: Aleteiya Publ. 7–34.

Grossman, L.P., 1922. *Seminarii po Dostoevskomu. Materialy, bibliografiya i komentarii* [Seminaries on Dostoevsky. Materials, bibliography and comments]. Moscow-Petrograd: Gosudarstvennoe Publ.

Grossman, L.P., 1935. *Zhizn' i trudy F.M. Dostoevskogo. Biografiya v datakh i dokumentakh* [The life and works of F.M. Dostoevsky. Biography in dates and documents]. Moscow-Leningrad: Academia Publ.

Katkov, M.N., 1853. *Ocherki drevneishego perioda grecheskoi filosofii* [Essays on the earliest period of Greek philosophy]. Moscow: Universitetskaya tipografiya Publ.

Kireevskii, I.V., 1861. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 2 vols. A.I. Koshelev, ed. Moscow: A.I. Koshelev Publ.

Küng, H., 2020. *Velikie khristianskie mysliteli* [The Great Christian thinkers]. Translated from German by O.Yu. Boitsova. St Petersburg: Aleteiya Publ.

Lovejoy, A., 2001. *The Great Chain of Being: A Study of The History of An Idea*. Translated from English by V. Sofronova-Antomoni. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ. (in Russ.)

Losskii, N.O., 1991. *Istoriya russkoi filosofii* [History of Russian philosophy]. Translated from English. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ.

Makarii [Bulgakov, M.P.], 1874. *Rukovodstvo k izucheniyu khristianskogo pravoslavno-dogmaticheskogo bogosloviya* [Guide to the Study of Christian Orthodox Dogmatic Theology]. 2nd added ed. St Petersburg: Sinodal'naya tipografiya Publ.

Parfenii [Aggeev, P.], ieromonakh, 1855. *Skazanie o stranstvii i puteshestvii po Rossii, Moldavii, Turtsii i Svyatoi zemle* [Legend of the wandering and journey through Russia, Moldova, Turkey and the Holy Land]. 4 vols. Moscow: Tipografiya Aleksandra Semena Publ.

Pylaev, M., Morozova, E., 2015. The philosophical theology of Friedrich Schleiermacher. *Vestnik Pravoslavnogo Sviato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya*, 57, 56–68. (in Russ.)

Schleiermacher, F., 1994. *Rechi o religii k obrazovannym lyudyam, ee prezirayushchim. Monologi* [Speeches about religion to educated people who despise it. Monologues]. Translated from German by S.L. Frank. Moscow: Aleteiya Publ.

Solov'ev, N.I., 1869. *Iskusstvo i zhizn'. Kriticheskie sochineniya* [Art and life. Critical works]. 3 vols. Moscow: S.P. Annenkov Publ.

Starchevskii, A. ed., 1847–1855. *Spravochnyi entsiklopedicheskii slovar'* [Reference encyclopedic dictionary]. 12 vols. St Petersburg: Izdanie K. Kraiya Publ.

Toll', F. ed., 1863–1864. *Nastol'nyi slovar' dlya spravok po vsem otraslyam znaniya* [Desktop dictionary for references on all branches of knowledge]. 3 vols. St Petersburg: Izdanie F. Tollya Publ.


Vremennik, 1872. *Vremennik Demidovskogo yuridicheskogo litseya* [Annals of Demidov Juridical Lyceum]. Yaroslavl': Tipografiya G. Fal'k i Gubernskoi zemskoi upravly Publ.

«SLAVIA ORTHODOXA» И «SLAVIA ROMANA»: В.В. РОЗАНОВ О СБЛИЖЕНИЯХ И РАСХОЖДЕНИЯХ МЕЖДУ ДВУМЯ ИСТОРИКО-КУЛЬТУРНЫМИ МИРАМИ

Лазарь Милентиевич — PhD по литературе, доцент. Кафедра славистики философского факультета Университета в Нови-Саде. Сербия, 21000, г. Нови-Сад, ул. Зорана Джинджича, д. 1.

E-mail: milentijeviclazar@mail.ru



 *Аннотация.* В обширном корпусе В.В. Розанова выделяется проблематика славянского мира, которая им воспринималась сквозь призму соотношения двух медиалокальных этнических общин в историко-культурном и конфессиональном контекстах. С темой славянства мыслитель связывал последствия более широкого явления — встречи западного и восточного миров. Славянский мир в представлении Розанова находится на пересечении романо-германского и греко-славянского мировосприятий. У Розанова выделяются три самые важные темы: значение предания, папство на западе и востоке, вечная борьба и возможное соединения Запада и Востока. В статье показано, что Розанов в славянстве видел молодое течение, постепенно развивающееся и становящееся значимым на мировой сцене, однако он осознавал, что славянское единство, помимо культурного, литературного и идейного сближений нуждается в более сильных духовных и экономических скрепах. В размышлениях Розанова можно найти отголосок взглядов Н.Я. Данилевского на тему объединения славян, консервативных мыслей К.Н. Леонтьева, а также идей В.С. Соловьева о единении Восточной и Западной церквей.



Ключевые слова: В.В. Розанов, славянство, предание, папство, Запад, Восток



Ссылка для цитирования: Милентиевич Л. «Slavia Orthodoxa» и «Slavia Romana»: В.В. Розанов о сближениях и расхождениях между двумя историко-культурными мирами // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 80–100.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-80-100

Определения «Slavia Orthodoxa»¹ и «Slavia Romana»², которые вводит знаменитый исследователь древнерусской литературы Рикардо Пиккио, преодолевают «внешнюю» сторону понятия «славянство», не свободное от этнических предвзятостей. Это позволяет рассматривать феномен «славянства» в историческом, культурологическом и религиозном аспектах. Применяя эти термины к размышлениям В.В. Розанова, мы подразумеваем под ними не столько локальные этнические общности, единство которых, мягко говоря, вызывает сомнение, но прежде всего две сферы внутри славянства, которые свидетельствуют о более широком делении на западнохристианский и восточнохристианский миры, германо-романское и греко-славянское мировосприятия.

Розанов открыто писал о «потугах» молодого славянского мира, выраженных в стремлении сократить отставание от западной цивилизации, которая, в его понимании, отличается не только внешним, но и субстанциональным единством. Светлые надежды касательно славянского объединения время от

¹ У Р. Пиккио — это термин, служащий для обозначения культурно-конфессиональной и литературно-языковой общности славянского мира (Станчев, 2002: 6). Таким образом, речь идет не об этническом и географическом единствах, а о едином духовном пространстве, объединяющем разные народы, которые изначально находились под влиянием константинопольской церкви. Пиккио пишет: «Если христианизация Киева как факт религиозный и политический была греческим и византийским завоеванием, то как культурно-языковое событие она представляла собой расширение границ Slavia Orthodoxa (православного славянского мира), то есть духовной родины, созданной деятельностью Константина-Кирилла и Мефодия» (Пиккио, 2002: 22).

² Существует и первичный термин «Slavia Latina», принадлежащий тому же Р. Пиккио, который, как отмечает В.В. Калугин в предисловии к его книге, в исследованиях последних десятилетий был заменен на «Slavia Romana» (Калугин, 2003: IX). Пиккио использовал оба термина, однако второй был взят как окончательный: «В данном случае, как мне кажется, определение “римское” было бы предпочтительнее, чем “латинское”. Оно не только лучше передает идею смешанной латино-германо-славянской культуры, находившейся под властью римской церкви и Римской империи, но и помогает избежать смешения с “неолатинскими” текстами, т.е. текстами, написанными либо на “обновленной” латыни гуманистов, либо на одном из романских языков» (Пиккио, 2003: 114).

времени мелькали в публицистике русского философа, когда он указывал на потребность сглаживания «болей и оскорблений». Для этого организовывались общеславянские съезды:

Пока наша чаша высоко поднята вверх, мы слабы, страшно слабы в сравнении с огромною нас перевесившею чашею соединенного европейского мира. Но в то же время как он не растет более, пережив пору молодости и возмужалости, — славянский мир, последний и самый молодой на Восточном континенте, в каждом новом дне получает новую прибавку к своему весу. А в силу молодости, недоделанности, незрелости его, — здесь всякое дело, всякое усилие и начинание приносят явный, ощутимый плод.



Василий Васильевич Розанов

(Розанов, 2004а: 178)³

Розанова, размышлявшего о потребности единения славянской общности, в то же время не покидала мысль о маловероятности и даже о фиктивности ее осуществления. Он полагал, что главной проблемой и причиной, тормозивший этот процесс, была «вечная, исполненная недоумений рознь» (Розанов, 2008с: 246)⁴, к которой постоянно примешивались далекие от разрешенности «раны и раздражения прошлого» (Там же).

Розанов полагает, что славянское единство не может осуществиться через взаимное воздействие словесных конструкций, исходящих из уст представителей образованных классов: «Слабостью славянского сближения было всегда то, что это было исключительно идейное сближение, литературное, книжное, словесное. Оно могло обнять только образованные классы, но не могло задеть народа. Между тем, очевидно, что только то одно, что охватывает собою и на-

³ Статья Розанова «Рост славянского единства» опубликована в 1908 году.

⁴ Речь идет о статье «Болезни и чаяния славянского мира», написанной в 1902 году.

родную массу, может получиться настоящую историческую значительность» (Розанов, 2004а: 180)⁵. Иными словами, можно говорить о весьма «узком» воздействии славянской идеи, которая обитала в России книг, газет и частных сборищ.

Созвучье своим мыслям Розанов находил у К.Н. Леонтьева, который с большой долей сомнений отнесся к возможности единения, введя различие между понятиями «славянство» и «славизм»: «Славянство есть, и оно численностью очень сильно; славизма нет, или он еще очень слаб и неясен» (Леонтьев, 1885а: 122). Розанов не разделял его опасений касательно разрушительных последствий объединения славян для Русского государства и скорее склонялся к мыслям Н.Я. Данилевского и Ф.М. Достоевского об исторической миссии России в создании всеславянского союза. Однако он не мог не отметить правоту Леонтьева в том, что письменное, политическое и этническое единства отнюдь не являются гарантом преодоления религиозной, бытовой и художественной разрозненности⁶.

Одним из ярчайших примеров отсутствия скреп в славянстве⁷ являлась для Розанова Польша. В.С. Соловьев, развивая данную тему в работе «Восточный спор и христианская политика», которую Розанов охарактеризовал как «одно из лучших сочинений Вл.С. Соловьева» (Розанов, 1995а: 381), полагал, что исторические

⁵ Из статьи «Практические перспективы славянского сближения», вышедшей в 1908 году.

⁶ Конечно, были люди, которые думали совсем наоборот. Например, Хомяков, который боролся за славянскую идею и отмечал отдельное место славян в историческом бытии, нередко прибегая к ироническому тону: «Не было-де в старину славян нигде, а как они появились и размножились — это великое таинство историческое, — впрочем, может быть, их и теперь нет на свете» (Хомяков, 1994: I, 59). Эти нападки заходят так далеко, что порой оспаривается существование земли, на которой жили славяне: «Критики более милостливые оставляют славянам каких-то предков, но эти предки должны быть бездомники и безземельники; ни одно имя в местностях, населенных теперешними славянами, не должно иметь славянского значения; все лексиконы Европы и Азии должны представить налицо корни самые невероятные, чтобы ими затемнить простой смысл простого слова. Не удалось уничтожить народы: стараются землю вынуть у них из-под ног» (Там же).

⁷ А.И. Филюшкин отмечает: «Попытки объединить славян в более-менее крупные державы в Средневековье имели место, но все подобные образования оказались краткосрочными и непрочными, жили от нескольких десятков до полутора сотен лет (Первое Болгарское царство 882–1018 гг., интегрировавшее значительную часть Балкан; Чешское королевство при Пржемысле Отокаре II (1233–1278), раскинувшееся от Судетских гор до Адриатического моря; Сербское царство при Стефане Душане (1331–1355)). Отдельно стоит вопрос, можно ли считать единым государством Киевскую Русь (условные даты 882–1132), но для потомков образ Древнерусской державы (историографически подкрепленный в XX в. концепцией древнерусской народности) стал символом единения восточных славян» (Филюшкин, 2007: 27).

формы «великого спора между Востоком и Западом» находят свое воплощение в трех вопросах. «Эти вопросы суть: польский (или католический), восточный вопрос и еврейский» (Соловьев, 1914: 13) «Польша является в Восточной Европе представительницей того духовного начала, которое легло в основу западной истории. По духовному своему существу польская нация и с нею все католические славяне примыкают к западному миру» (Там же: 15). Похожую мысль высказывал и Леонтьев, полагавший, что объединение с западными славянами весьма сомнительно, ибо у них «истинно славянского так мало, а либерального и конституционного так много» (Леонтьев, 1886: 66)⁸.

Таким образом, определяющую роль играет не только политическая идентичность Польши или любой другой католической нации, но расстояние, возникающее из-за ее религиозной принадлежности «христианскому миру» под эгидой Рима и папы. Из векового спора Востока и Запада явствует, что общность духа сильнее крови и по сильным законам духа кровная близость одного народа с другим недостаточна, чтобы преодолеть конфессиональные предпочтения. Особенно если одна нация пребывает под стесняющим давлением более сильной⁹: «Германская настойчивость, трудолюбие, наконец, германская высококультурная школа и, где все это недостаточно, германская бесцеремонность, в которой хорошо координированы правительственные меры и частный “патриотический” порыв, стирают нервное и неустойчивое польское население так легко, аккуратно и всецело, как мокрая губка стирает с классной доски мел» (Розанов, 2008с: 246). Территориальная связанность между славянскими землями уступает сильному духовному началу, которое легло в основание западной цивилизации.

Тем не менее даже «среди торопливых, измученных и нервных движений нашего времени» (Розанов, 2003а: 143)¹⁰ можно заметить проблески нового, возникающего в борьбе против отживающих форм, полных «вражды и глухого, темного непонимания и невнимания» (Там же: 144); Розанов имеет в виду религиозное движение мариавитов в Польше. Это движение, возникшее в Римско-католической церкви, с самого начала приветствовалось русским обществом: «Но душа славянина на Волге и на Висле оказалось родственной, сходной; при разных словах там и здесь слышался один напев» (Розанов, 2004b: 307)¹¹. В нем Розанов

⁸ Здесь и далее курсив — автора цитаты.

⁹ Р. Пиккио отмечает: «В то время как народы *Slavia romana* в результате своей латинизации находились под влиянием той же системы, которая воздействовала и на западноевропейскую мысль, ничто в культурном опыте *Slavia orthodoxa* не могло вызвать к жизни подобный процесс» (Пиккио, 2003: 109).

¹⁰ Статья «Младокатолическое движение» опубликована в 1906 году.

¹¹ Статья «Католичество и мариавитство» была напечатана в 1908 году.

усматривал чистый славянский религиозный дух, там проявлялось скорее восточное и русское, а не романо-кельтическое начало: «В движении мариавитов мы почувствовали что-то свое, родное; почувствовали родную стихию славянской народности, ищущую путей собственной душой, а не по шаблонам, даваемым из Рима *urbi et orbi*¹²» (Розанов, 2004b: 307).

Движение это было проникнуто духом свободы и веротерпимости, если сопоставить его с неподвижностью и скованностью, к которым может привести любая религия, теряющая живую связь с народом. Главный представитель мариавитов ксендз Эдуар Милковский не оспаривал догматических пунктов, с чего чаще всего начинаются ереси, но, проникнутый иным духом, он выступил против предрассудков, неискренности и прислужничества внутри католической церкви: «Задачей церкви он ставит идеализацию человека и жизни, — чтобы “Христос Евангелия царствовал во всех проявлениях бытия нашего”» (Розанов, 2003а: 145). Розанов отмечает, что «оно (мариавитство. — Л.М.), как и все религиозные движения, напоминающие всегда Протея, может переродиться, принять совершенно новые формы, однако непременно туземные, т.е. польские; а главное — оно может быть только первым среди ряда других и дальнейших» (Розанов, 2003b: 34)¹³.

Желание отделиться от непогрешимого владыки Рима и отвернуться от камней Ватикана — существенная черта мариавитского движения. Как отмечает проф. В.А. Керенский, на первый взгляд весьма сомнительны основания мариавитов к выделению из Римско-католической церкви и к образованию своего церковного сообщества. Однако он тут же добавляет: «Но это только на первый взгляд... В чем же состоит эта пропасть, отделяющая мариавитов от римской церкви? По моему мнению в том, что мариавиты отвергают главный догмат римско-католической церкви — догмат о папском главенстве» (Керенский, 1908: 4–5).

Славянский мир — это поле, где скрещивается романо-германское и греко-славянское мировосприятия. В связи с этим в размышлениях Розанова можно выделить несколько основополагающих тем:

- значение предания;
- папство на Западе и Востоке;
- вечная борьба или возможное соединение.

Между двумя церквями изначально заложена разница в управлении: первая церковь вбирает несколько племен и языков, является «сверх-племенной, круго-

¹² городу и миру (*лат.*)

¹³ Статья «Движение в русско-польском католицизме» вышла в 1906 году.

язычной, вне-этнографической» (Розанов, 1995а: 373)¹⁴, а вторая исходит «изнутри народа» и управляется «много-ручно, много-главно, много-сердечно» (Там же). С первой также связывается движение, работа, активная борьба, в то время как вторую окружает тишина, в ней ценится созерцательность и страдальческое терпение. Отсюда, мыслит Розанов, происходит и разница в «движениях»: в случае католичества оно «*снаружи и вокруг обходное*» (Там же), а на примере России и православия — «*внутри толпы, внутри народа*» (Там же). И самый тип поклонения и святости различается: на Западе — это культ силы, деятельности, «активно-поборяющегося» начала, а на Востоке — тихость, невозмутимость и покорность. Сообразно этим «устройствам» образуются дефекты внутри этих миров: Русская церковь «уязвима в слабостях, немощах и менее заслуживает упреков в высотах, в порывах. Ее страдание — углубления, рытвины, тогда как, напр., в католичестве — патологичны именно горы» (Розанов, 1994: 22)¹⁵.

Помимо разных видов противостояний между государствами, церквями, нельзя не выделить особую его разновидность, выраженную в художественных, религиозных, философских аспектах предания. Часто, несмотря на недостоверность или недостаточную обоснованность предания, в нем особенно ценится его старина и чувство, которое оно вызывает. Религия отзывается не только в догмате, культе и молитве, но и в предании, легенде и поэтических вымыслах.

Преданием веет и от детских, колыбельных, бытовых песен, где мало или почти нет достоверности, но которые «содержанием своим говорят иногда так же много, как песнопения Церквей. Но они подвижны, они живы, прилипают к сердцу человека, свежи и разнообразны, как сама жизнь» (Розанов, 1994: 24). Русского человека в католицизме, пишет Розанов, привлечет, конечно, не всемирный папский авторитет и ее глава, а подробности, частным образом трогающие людей, вибрация жизни в общих преданиях, рожденных на почве уже имеющих чувств.

Предания нередко становятся воплощением эгоистических интересов, которые служат для укрепления разного рода как исторических, так и современных претензий. Весьма часто принимается почти как общее место, что «предание» на Востоке — это то же, что и авторитет на Западе. Однако, по мнению Розанова, и тот и другой концепты в историческом и религиозном аспектах присущи обоим мирам.

Мыслитель затрагивает вопрос обоснованности или «монументальности» предания, которое лежит в сердцевине не только католического мира, но и мира

¹⁴ Статья «О “сборном” начале в церкви и о примирении церквей» написана в 1903 году.

¹⁵ В данном виде статья «Русская церковь» появилась в 1909 году.

православного, в том числе России, как одной из важнейших хранительниц твердынь восточного мира. Оба мира, несомненно, используют библейскую концепцию истории и греко-римскую историческую традицию. Если и существовала трансляция мифа, то всегда сильнее были выражены его трансформация и дополнение. Западная церковь ссылалась на Библию и особую роль Петра, Восточная — на апостолов Павла и Андрея. О том, как выводилась связь с апостолом Павлом, в чем можно найти далекий корень самозванства, писал Ключевский: «Мефодий был епископом в Паннонии на столе апостола Андроника, ученика апостола Павла. А апостол Павел учил в Иллирии, где прежде жили славяне: стало быть, и славянству учитель Павел. А мы, Русь, — тоже славяне: стало быть, Павел и нам, Руси, учитель» (Ключевский, 2002: 88).

Для объяснения того, на что опираются притязания и как создается религиозная санкция, Розанов берет более знаменитый пример с Андреем Первозванным и сопоставляет данное предание с прямым свидетельством о передаче «пасомых овец и агнцев» лично и исключительно Петру, отмечая большую разницу в преимуществах и в правах на главенство в церкви. Картина волхвов с Востока, ожидавших Спасителя, была недостаточна для оправдания особой исторической роли «Кафолической Восточной Греко-Российской церкви». Весь Восток притязует на покровительство апостола Андрея, решающая роль которого видится в том, что именно он, исполненный доброжелательства к своему брату Петру, привел его к Господу и первым услышал о его будущей миссии стать камнем Церкви¹⁶. Как бы то ни было, духовное отставание славян на Востоке лишило их, как отмечает Розанов, слез восторга, благодарности, которые до IX века успели испытать все христианские народы. В результате славянскому миру пришлось впоследствии прислушиваться к чужим легендам и преданиям:

<...> напр., очень велик круг святости в Петербурге, но Петербург всего существует с 1703 года, Россия — с 862 года, христианство у нас — с 988 года. А Рим через «непосредственное рукоположение», без единого перерыва, существует от распятого апостола Петра, и о самом этом распятии таинственно предсказал ему Иисус перед своим возвращением, одновременно с посланничеством: «иди пасти их». Это — совсем другая традиция. Мы — новенькое, мы — недавненькие. Это мы в этом понимаем, и, главное, что можем *чувствовать*? Ведь о нас-то «лично»

¹⁶ «Один из двух, слышавших от Иоанна об Иисусе и последовавших за Ним, был Андрей, брат Симона Петра. Он первый находит брата своего Симона и говорит ему: мы нашли Мессию, что значит: Христос; и привел его к Иисусу. Иисус же, взглянув на него, сказал: ты — Симон, сын Ионин; ты наречешься Кифа, что значит: Камень (Петр)» (Ин. 1: 40–42).

ни словечка не сказано в евангелиях и даже в посланиях. Совсем другое чувство и самоощущение. Правда, предание рассказывает, что «Андрей Первозванный, приплыв к берегам Черного моря, водрузил там крест»... И ведь как оно нам дорого, это предание! Мы — не умолчим о нем в каждом учебнике истории, мы чуть-чуть зиждемся на нем, оно — камень под нами, не очень большой, но которого мы никак не хотим оттолкнуть. А каков же «камень» под Римом?! <...>

(Розанов, 1995b: 68–69)¹⁷

Последнее завещание и слово, необыкновенное и никому другому не сказанное, оставленное в наследство апостолу Петру, становится весомым аргументом, если говорить о «всемирном папстве». «Папство всемирное — вот мечта Рима; папство по слову Христа, т.е. уверенное до самозабвения, не сомневающееся о себе и в Варфоломеевскую ночь», — пишет Розанов (Там же: 425). Таким образом, самая большая разница лежит в «охвате»: католическая тенденция выражена в апостольстве всему миру «*Orbis terrarum*», в то время как «у нас, русских этого пафоса нет <...> Мы глубоко *уездная* в религиозном отношении нация; конечно — с тем “милым и добрым”, что всегда бывает в уезде сравнительно с “холодной столицей”. “Уездность” и составляет самый наш пафос, на котором, напр., и строили “свое” все славянофилы (Хомяков, Гиляров, Аксаковы)» (Розанов, 1995a: 373). Эту черту «уездности» можно приписать всему славянскому миру.

Тем не менее и западной и восточной культуре присущ ярко выраженный мессианизм. Однако для подтверждения своего особого места надо показывать связь с первоисточками: первыми апостолами, первыми народами, первыми христианскими царями. И оно происходило в истории у каждого славянского народа:

Понимание прошлого славян как «общего культурного багажа» (сохраняющееся до сих пор) позволяло манипулировать и приписывать своему народу достижения всех славянских народов. Те же Кирилл и Мефодий, чья миссия проходила в Моравии по приглашению моравской знати, стали культурными героями всего славянства. В XX в. памятники им стоят от Балкан до Владивостока и являются символом принадлежности к единому «славянскому миру».

(Филюшкин, 2017: 29)

Мессианизм свидетельствует о непрестанной борьбе народов и показывает, пишет Розанов, «до чего много в ней положено усилий на то, чтобы стать “на

¹⁷ Статья «Из-за чего сыр-бор загорелся?» вышла в 1901 году.

первое место” среди народов, на самое выпуклое, переднее место; чтобы вести “за собой”, “вслед себя” другие народы» (Розанов, 2008а: 245)¹⁸. Между тем божественная отмеченность, как и любое указание на некое обладаемое преимущество — родовое, интеллектуальное, политическое, — может обернуться грубым стремлением к выгоде, которая будет искусно прикрыта возвышенной идеей о культурном призвании. Идея культурного призвания является действенной и неоспоримой, только если ощущение обязанности и служения будут перевешивать мнимую привилегию и желание господства.

Таков был случай с Римом, греками и славянами, когда мотив «избранничества», вначале круживший головы и рождавший чары, явил и другую трагическую истину, что этот путь опасен. Случается, что носители всемирной миссии, дабы взойти на первое место, совершают массу безумных дел. Высоким предначертаниям присущ космологический и религиозный характер: первый заключается в безумном желании «я» охватить мир, дотянуться до всех неведомых краев и пополнить число своих звезд; второй говорит о грезах «первого места», несмотря на сознание того, что оно уже принадлежит Богу — но безумное желание занять Божье место пересиливает разум.

Принцип «ex cathedra», сформулированный на Ватиканском соборе в 1870 году, присутствовал задолго до этого как зацементированное мнение, как идея расширения центра, захватывающего периферию. Такая тонкая абберрация приводит к распространению святости расходящимися кругами. Царь непререкаем, Синод «святейший», и «даже у славянофилов — Хомяков “ex cathedra”, “в книгах”, “в слове спасительном о любви” — непогрешимы» (Розанов, 1995b: 68)¹⁹. Разница только в том, что на Западе «непогрешимость» имеет сильную опору в Священном Писании, а на Востоке она стала «бессильным посягновением» (Там же: 65), потому что отсутствует вверение, завещательное слово и обоснованная провиденциальность.

Розанов приписывает труду Августина «О граде Божиим» монументальное значение. Но обращаясь к нему, мыслитель вводит тревожную нотку против-

¹⁸ Статья «Идея “мессианизма”» написана в 1916 году.

¹⁹ «Один из друзей Аксакова и, как он, выдающийся член партии или кружка славянофилов, Юрий Самарин, писал в частном письме по поводу ватиканского собора: “Папский абсолютизм не убил жизненности католического клира, — над этим следует призадуматься, ибо в один прекрасный день у нас провозгласят непогрешимость царя, или иначе сказать обер-прокурора Святейшего Синода, так как царь будет тут не при чем... Найдется ли у нас в тот день хотя бы один епископ, монах или священник, который решился бы протестовать! Сомневаюсь. Если кто и заявит протест, то это будет мирянин, ваш покорнейший слуга и Иван Сергеевич (Аксаков), если только мы будем тогда в живых. Что же касается до нашего несчастного духовенства, которое вы находите более несчастным, чем виноватым (и в этом вы, быть может, правы), то оно будет молчать”» (Соловьев, 1911: 151–152).

поставления праведного и грешного, спасенного и осужденного, церкви и мира: «Civitas Dei — это тесный град, это — неразрушимая, вечная весь, под которой спасаются немногие, когда остальные гибнут, когда мир подвергается катаклизмам. Это — церковь. С страстностью, какая могла возникнуть только в такой миг и в таком сердце, эта идея церкви-града противоположилась миру как его отрицание, как его осуждение, как радость о гибели его — в тайниках души, однако же, дорогого» (Розанов, 2008d: 63)²⁰. Невиданный по размерам трагизм в сочетании с определенной болезненностью и узостью исторического момента привел творца труда к сложному «душевному повороту»: «Эта сила, эта болезненность и исключительность и залегли во всё последующее развитие западной церкви» (Там же).

Но было бы крайней несправедливостью сказать, что такая болезненность и такое сочетание противоречивых чаяний стало мучительным достоянием одной западной церкви. Розанов также обдумывает греко-болгарскую схизму, произошедшую в 1872 году. Он в очередной раз сетует на то, что высшая культура и высшая культурная миссия не всегда соответствуют историческим действиям, в которых проявляется право «высшего» во имя высокого призвания насилловать чужие народности. Этот пример для Розанова свидетельствует о «нелюбви» греческой стороны, не позволившей болгарам иметь своего патриарха и настаивавшей на назначении своих игуменов, епископов, митрополитов и священников в Болгарское княжество, которое на тот момент уже стало довольно сильным и захотело увидеть собственных народных представителей в церковных рядах. На требования болгар последовал ответ, в котором прочитывается немало гордости, величания своей преемственности и ревнивого напоминания об особой роли своей церкви, не допускающей возможности ее послушаться: «Тогда патриархия (константинопольская. — Л.М.) заявила, что она — хранительница церковных преданий, церковных законов и порядка, что она есть кафедра Иоанна Златоуста и иных столпов церкви <...> Принцип был нарушен, — о принципе не было и вопроса. Это — принцип любви» (Розанов, 2003с: 127)²¹. Философ здесь намекает на пустые притязания, которые случаются из-за права культурного насилия, которым пользуются великие народы. Такое «преемство» силы на основании старины — это «Лествица» от земли до неба, и хотя ступеньки в ней одни золотые, другие — серебряные, третьи — железные, а то попадаются и совсем деревянные, да еще и гнилые, предательские, однако от мира, от людей это скрывается, и вся «лествица» объявляется сплошь золотою» (Там же: 128).

²⁰ Статья «Черта характера древней Руси» была напечатана в 1892 году.

²¹ Статья «Славянство и “греческая церковь”» вышла в свет в 1906 году.

Таким образом, принцип высшего культурного призвания часто бывает жестоким, несправедливым и даже неистинным, подобно тому как перевес военной силы не является знаком морального и культурного превосходства. Розанов приходит к похожим выводам, в очередной раз обдумывая работу Предсоборной комиссии²² в России 1906 года²³ и ее новые постановления, в которых были проявлены претензии епископов и патриархов, желавших стать «папой на Востоке»: «Доселе был один папа — западный. Теперь будут два папы, западный и восточный» (Розанов, 2003d: 90)²⁴. Новый восточный папа заявлял о своих правах, оправдывая претензии готовностью «принять всю любовь на свои плечи». Это очередное подтверждение мысли Розанова говорит о том, что в восточном мире весьма легко открывается лазейка для разных «поползновений», в результате которых «богословы и рванулись к тому же папству, власти, гордыни» (Там же: 92).

Опека положения, защита предания и высокая миссия порождают инквизицию, которая безжалостно разбиралась с теми, кто колебал камень Петра. Но инквизиция — это достояние не только западной истории, но и восточной. Отличие в том, что «торжественных аутодафе у нас не устраивалось; никто не любовался на них. У нас все темнее, подвальнее. У нас не огонь, а какая-то сырость. Не рыцарские замки, а плесень. Не знаю, легче ли это для осужденных. Думаю, что даже тяжелее» (Розанов, 2008b: 488)²⁵. Вспоминается мысль Леонтьева, что сердце человека и сердце нации, государства не одно и то же. Римская церковь, Святейший синод — это организмы другого порядка, «суть идеи, воплощенные в известный общественный строй. У идей нет гуманного сердца. Идеи неутолимы и жестоки, ибо они суть не что иное, как ясно или смутно сознанные законы природы и истории» (Леонтьев, 1885b: 24–25).

Розанов основную задачу В. Соловьева определял как проект соединения церквей, который должен привести к более сложному синкретическому учению и в то же время к становлению вселенской теократии: «“Соединить, слить, связать Notre Dame de Paris с Кремлем”, — вот идея Соловьева»²⁶ (Розанов, 2011a: 105). С другой стороны, отмечает А.П. Козырев, «не являясь столь же страстным и убежденным сторонником соединения церквей, как Вл. Соловьев, Розанов

²² В нее входили священники и епископы, представители дворянства и генералитета, профессора духовных академий. Цель комиссии заключалась в отстаивании власти епископата, в сохранении всех привилегий церкви, в усилении ее влияния и освобождении от государственной опеки.

²³ См. подробнее: (Розанов, 2003e; 2003d; Философов, 1906; Савва, 2011).

²⁴ Статья «Начало папства в России» появилась в 1906 году.

²⁵ Статья «Суздальские сидельцы» написана в 1905 году.

²⁶ Статья «Католицизм и Россия» опубликована в 1911 году.

предпочитает говорить об исторической задаче примирения церквей» (Козырев, 2007: 327). В. Соловьев полагал, что насильственные попытки соединения (унии) обернулись крахом, потому что это были вынужденные соглашения и они не могли продлиться долго. Со своей стороны, Розанов как никто другой понимал, что взвинченное следование одной идее не принесет никакого сдвига, потому что на почве неукоснительного следования одному идеалу и духу начинаются самые серьезные колебания:

Видоизменения церквей, в целях соединения их, — не нужно. Пусть останутся они каждая на своем месте и в своем виде. И это нисколько не должно препятствовать нам соединиться в одной молитве, в одних таинствах. Мы будем молиться в их храмах, и они будут молиться в наших храмах — вот что нужно! Мы станем почитать их священников за своих священников, и они будут почитать наших священников за своих священников: вот это — да будет!! И да будет для нас древнее разделение — как пережиток и суеверие.

(Розанов, 1995с: 230)²⁷

По этому вопросу позиция Розанова не изменилась, о чем свидетельствуют и другие, весьма близкие по содержанию тезисы, высказанные значительно позже в 1911 году в статье «Религиозный “эkleктизм” и “синкретизм” (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве)»:

Пусть все и останется разделенным и разнообразным; но пусть верующие, исполняя «свое» в каждой церкви, запретят себе всякую вражду к «не своему», православные — к католикам, католики — к православным, те и другие — к лютеранам и обратно. Конкретно: пусть каждый подходит «под благословение» и священника иной церкви, а бывая в чужих странах, и принимает все таинства другой церкви, «по нужде» и потому что «ближе», да и, наконец, с полным сознанием, что это — «одно в разных формах», что исповедь, причастие, крещение *действуют* «во избавление грехов» везде, где они совершаются с верою во Христа, Евангелие и апостолов.

(Розанов, 2011b: 155)

Опять-таки, он не лелеял пустых надежд, но ясно осознавал, что единение славянского мира в современных условиях возможно, только если стороны минуют сухой идеализм. Сближение славян письменно и политически нужно, од-

²⁷ Статья «Русско-католические отношения» вышла в свет в 1902 году.

нако требуется отбросить фразы и сказать очевидную истину: «все славянские отношения станут легче и сделаются гораздо обильнее, неизмеримо обильнее, как только они станут выгодны. Это — рычаг, который еще никогда не обманывал» (Розанов, 2004с: 180). Из этого делового сближения может возникнуть культурный обмен и междуплеменное общение.

Розанов, несомненно, видел, что существует труднопреодолимое расстояние между Востоком и Западом, между славянскими странами, но он считал, что необходимо к этим разностям подойти, не затушевывая их, не погашая, а ощущая их по-другому, как некое необходимое разнообразие: «И таким образом, “разделение” это напоминает собою забор, со страшными шипами на нем, с угрожающими на нем надписями, между дворами двух соседей, давно мирно пьющих по вечерам чай вместе» (Розанов, 1995а: 369). Именно поэтому необходимо терпимо разграничивать миры, но в то же время не разделять их насильно, а принимать как нераздельные части одного единства.

Литература

Калугин, 2003 — Калугин В.В. Slavia Orthodoxa Риккардо Пиккио // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003. С. IX–XVI.

Керенский, 1908 — Керенский В.А. Мариавиты. СПб.: Тип. М. Меркушева, 1908. 19 с.

Ключевский, 2002 — Ключевский В.О. Русская история. Полн. курс лекций. Т. I–III. М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2002. Т. I. 592 с.

Козырев, 2007 — Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Издатель Савин С.А., 2007. 543 с.

Леонтьев, 1885а — Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Восток, Россия и Славянство. Сб. ст. К. Леонтьева. Т. 1–2. М.: Типо-литография И.Н. Кушнерева и К°, 1885–1886. Т. 1. 1885. С. 84–192.

Леонтьев, 1885b — Леонтьев К.Н. Панславизм и греки // Восток, Россия и Славянство. Сб. ст. К. Леонтьева. Т. 1–2. М.: Типо-литография И.Н. Кушнерева и К°, 1885–1886. Т. 1. 1885. С. 3–20.

Леонтьев, 1886 — Леонтьев К.Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года // Восток, Россия и Славянство. Сб. ст. К. Леонтьева. Т. 1–2. М.: Типо-литография И.Н. Кушнерева и К°, 1885–1886. Т. 2. 1886. С. 35–112.

Пиккио, 2002 — Пиккио Р. История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002. 352 с.

Пиккио, 2003 — Пиккио Р. Открытые вопросы в изучении Slavia orthodoxa и Slavia romana как вариантов славянской культуры // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003. С. 102–121.

Розанов, 1994 — *Розанов В.В.* Русская церковь // *Розанов В.В.* Собр. соч. В темных религиозных лучах. М.: Республика, 1994. С. 8–29.

Розанов, 1995а — *Розанов В.В.* О «соборном» начале в церкви и о примирении церквей // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 366–381.

Розанов, 1995b — *Розанов В.В.* Из-за чего сыр-бор загорелся? // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 65–69.

Розанов, 1995с — *Розанов В.В.* Русско-католические отношения // *Розанов В.В.* Собр. соч. Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 224–230.

Розанов, 2003а — *Розанов В.В.* Младокатолическое движение // *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. С. 143–147.

Розанов, 2003b — *Розанов В.В.* Движение в русско-польском католицизме // *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. С. 33–34.

Розанов, 2003с — *Розанов В.В.* Славянство и «греческая церковь» // *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. С. 126–129.

Розанов, 2003d — *Розанов В.В.* Начало папства в России // *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. С. 90–92.

Розанов, 2003е — *Розанов В.В.* Нехристианский собор (Письмо в редакцию) // *Розанов В.В.* Собр. соч. Русская государственность и общество (Статьи 1906–1907 гг.). М.: Республика, 2003. С. 97–99.

Розанов, 2004а — *Розанов В.В.* Рост славянского единства // *Розанов В.В.* Собр. соч. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 177–179.

Розанов, 2004b — *Розанов В.В.* Католичество и маривитство // *Розанов В.В.* Собр. соч. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 307–310.

Розанов, 2004с — *Розанов В.В.* Практические перспективы славянского сближения // *Розанов В.В.* Собр. соч. В нашей смуте. Статьи 1908 г. Письма к Э.Ф. Голлербаху. М.: Республика, 2004. С. 180–181.

Розанов, 2008а — *Розанов В.В.* Идея «мессианизма» // *Розанов В.В.* Собр. соч. В чадую войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. М.: Республика, 2008. С. 245–248.

Розанов, 2008b — *Розанов В.В.* Суздальские сидельцы // *Розанов В.В.* Собр. соч. Природа и история. Статьи и очерки 1904–1905 гг. М.: Республика, 2008. С. 484–495.

Розанов, 2008с — Розанов В.В. Болезни и чаяния славянского мира // Розанов В.В. Собр. соч. Религия и культура. Статьи и очерки 1902–1903 гг. М.: Республика, 2008. С. 246–248.

Розанов, 2008d — Розанов В.В. Черта характера древней Руси // Розанов В.В. Собр. соч. Религия и культура. Статьи и очерки 1902–1903 гг. М.: Республика, 2008. С. 55–66.

Розанов, 2011a — Розанов В.В. Католицизм и Россия // Розанов В.В. Собр. соч. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2011. С. 103–110.

Розанов, 2011b — Розанов В.В. Религиозный «эkleктизм» и «синкретизм» (Из воспоминаний о Влад. С. Соловьеве) // Розанов В.В. Собр. соч. Террор против русского национализма. Статьи и очерки 1911 г. М.: Республика, 2011. С. 150–160.

Савва, 2011 — Савва (Тутунов), игумен. У истоков Предсоборного присутствия 1906 года: церковно-общественные дискуссии и отзывы архиереев // Московские епархиальные ведомости. 2011. № 7–8. С. 141–144.

Смолич, 1933 — Смолич И.К. Предсоборное присутствие 1906 года // Путь. 1933. № 38. С. 65–75.

Соловьев, 1911 — Соловьев В.С. Россия и вселенская церковь / пер. с фр. Г.А. Рачинского. М.: Товарищество типографии А.И. Мамонтова, 1911. 451 с.

Соловьев, 1914 — Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Собр. соч. в 10 т. Изд. 2-е. СПб.: Книгоиздательское Товарищество «Просвещение», 1911–1914. Т. 4. 1914. С. 3–116.

Станчев, 2002 — Станчев К. Рикардо Пиккио, «Slavia Orthodoxa» и история древнерусской литературы // Пиккио Р. История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002. С. 5–8.

Философов, 1906 — Философов Д.В. Голос мирян // Товарищ. 1906. 3 окт.

Филюшкин, 2017 — Филюшкин А.И. «Мобилизация средневековья» как инструмент формирования представлений о славянском единстве // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2017. № 2. С. 22–36.

Хомяков, 1994 — Хомяков А.С. Соч. в 2 т. М.: Московский философский фонд; Изд-во «Медиум», 1994. Т. 1: Работы по историософии. 589 с.

‘SLAVIA ORTHODOXA’ AND ‘SLAVIA ROMANA’: V.V. ROZANOV ON THE CONVERGENCE AND DIVERGENCE BETWEEN TWO HISTORICAL AND CULTURAL WORLDS

Lazar Milentijevic — PhD, Associate professor. The Faculty of Philosophy at the University of Novi Sad. 1 Zorana Dzindzica Str., Novi Sad, 21000, Serbia.
E-mail: milentijeviclazar@mail.ru



Abstract. V.V. Rozanov’s extensive corpus highlights the problems of Slavic world, which he perceived through the prism of the correlation of two local ethnic communities in historical, cultural and confessional contexts. Rozanov associated the consequences of a broader phenomenon — the meeting of the Western and Eastern worlds — with the theme of Slavism. The article puts forward the idea that the Slavic world in Rozanov’s view is at the intersection of Romano-Germanic and Greek-Slavic worldviews. In this setting, Rozanov highlights three of the most important themes: the meaning of ‘predanie’, the papacy in the West and East, the eternal struggle, and possible Union of the West and the East. The article shows that Rozanov saw the Slavs as a young ‘movement’, gradually developing and becoming significant on the world stage, but he also realized that Slavic unity, in addition to cultural, literary and ideological convergence, needs stronger spiritual and economic bonds. In Rozanov’s reflections, one can find an echo of Danilevsky’s view on the unification of Slavs, the conservative thoughts of Konstantin Leontiev, as well as Vladimir Solovyov’s ideas on the unity of the Eastern and Western churches.



Keywords: V.V. Rozanov, Slavic, predanie, the papacy, the West, the East



For citation: Milentijevic, L., 2021. ‘Slavia Orthodoxa’ and ‘Slavia Romana’: V.V. Rozanov on the convergence and divergence between two historical and cultural worlds. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 80–100. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-80-100

References

Filosofov, D.V., 1906. Golos miryan [The voice of the laity]. *Tovarishch*, 3 Oct.

Filyushkin, A.I., 2017. “Mobilization of the Middle Ages” as an instrument of formation the discourse about Slavic unity. *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, (2), 22–36. (in Russ.)

Kalugin, V.V., 2003. Slavia Orthodoxa Rikkardo Pikkio [Slavia Orthodoxa of Riccardo Picchio]. In: Pikkio, R. *Slavia Orthodoxa: Literatura i yazyk* [Slavia Orthodoxa: Literature and language]. Moscow: Znak Publ. IX–XVI.

Kerenskii, V.A., 1908. *Mariavity* [Mariavites]. St Petersburg: Tipografiya M. Merkusheva Publ.

Khomyakov, A.S., 1994. *Sochineniya* [Works]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: Moskovskii filosofskii fond; ‘Medium’ Publ.

Klyuchevskii, V.O., 2002. *Russkaya istoriya. Polnyi kurs lektsii* [Russian history. Full course of lectures]. 3 vols. Vol. 1. Moscow: AST; Minsk: Kharvest Publ.

Kozyrev, A.P., 2007. *Solov'ev i gnostiki* [Soloviev and the Gnostics]. Moscow: Izdatel' Savin S.A. Publ.

Leont'ev, K.N., 1885a. Vizantizm i slavyanstvo [Byzantism and slavdom]. In: *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. Sbornik statei K. Leont'eva* [East, Russia and Slavs. Collection of articles by K. Leontiev]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: Tipo-litografiya I.N. Kushnereva i K° Publ. 84–192.

Leont'ev, K.N., 1885b. Panslavizm i greki [Pan-slavism and greeks]. In: *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. Sbornik statei K. Leont'eva* [East, Russia and Slavs. Collection of articles by K. Leontiev]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: Tipo-litografiya I.N. Kushnereva i K° Publ. 3–20.

Leont'ev, K.N., 1886. Peredovye stat'i “Varshavskogo dnevnika” 1880 goda [Leading articles of the “Warsaw Diary of 1880”]. In: *Vostok, Rossiya i Slavyanstvo. Sbornik statei K. Leont'eva* [East, Russia and Slavs. Collection of articles by K. Leontiev]. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Tipo-litografiya I.N. Kushnereva i K° Publ.

Pikkio, R., 2002. *Istoriya drevnerusskoi literatury* [The history of old Russian literature]. Moscow: Krug” Publ. 35–112.

Pikkio, R., 2003. Otkrytye voprosy v izuchenii Slavia Orthodoxa i Slavia Romana kak variantov slavyanskoi kul'tury [Open questions in the study of the ‘Orthodox Slavic’ and ‘Roman Slavic’ as variants of Slavic culture]. In: Pikkio, R. *Slavia Orthodoxa: Literatura i yazyk* [Slavia Orthodoxa: Literature and language]. Moscow: Znak Publ. 102–121.

Rozanov, V.V., 1994. Russkaya tserkov' [Russian church]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V temnykh religioznykh luchakh* [Collected works. In dark religious rays]. Moscow: Respublika Publ. 8–29.

Rozanov, V.V., 1995a. О “sobornom” nachale v tserkvi i o primirenii tserkvei [On the “Sobornost” principle in the church and on the reconciliation of the churches]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Okolo tserkovnykh sten* [Collected works. Near church walls]. Moscow: Respublika Publ. 366–381.

Rozanov, V.V., 1995b. Iz-za chego syr-bor zagorelsya? [What is all fuss about?]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Okolo tserkovnykh sten* [Collected works. Near church walls]. Moscow: Respublika Publ. 65–69.

Rozanov, V.V., 1995c. Russko-katolicheskie otnosheniya [Russian and catholic relations]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Okolo tserkovnykh sten* [Collected works. Near church walls]. Moscow: Respublika Publ. 224–230.

Rozanov, V.V., 2003a. Mladokatolicheskoe dvizhenie [Young catholic movement]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Russkaya gosudarstvennost' i obshchestvo (Stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected works. Russian statehood and society (Articles of 1906–1907)]. Moscow: Respublika Publ. 143–147.

Rozanov, V.V., 2003b. Dvizhenie v russko-pol'skom katolitsizme [The movement in Russian-Polish catholicism]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Russkaya gosudarstvennost' i obshchestvo (Stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected works. Russian statehood and society (Articles of 1906–1907)]. Moscow: Respublika Publ. 33–34.

Rozanov, V.V., 2003c. Slavyanstvo i “grecheskaya tserkov” [Slavs and “the Greek church”]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Russkaya gosudarstvennost' i obshchestvo (Stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected works. Russian statehood and society (Articles of 1906–1907)]. Moscow: Respublika Publ. 126–129.

Rozanov, V.V., 2003d. Nachalo papstva v Rossii [The beginning of the papacy in Russia]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Russkaya gosudarstvennost' i obshchestvo (Stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected works. Russian statehood and society (Articles of 1906–1907)]. Moscow: Respublika Publ. 90–92.

Rozanov, V.V., 2003e. Nekhristsianskii sobor (Pis'mo v redaktsiyu) [Non-Christian Council (Letter to the Editor)]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Russkaya gosudarstvennost' i obshchestvo (Stat'i 1906–1907 gg.)* [Collected works. Russian statehood and society (Articles of 1906–1907)]. Moscow: Respublika Publ. 97–99.

Rozanov, V.V., 2004a. Rost slavyanskogo edinstva [The growth of Slavic unity]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V nashei smute. Stat'i 1908 g. Pis'ma k E.F. Gollerbakhu* [Collected works. In our confusion. Articles 1908. Letters to E.F. Hollerbach]. Moscow: Respublika Publ. 177–179.

Rozanov, V.V., 2004b. Katolichestvo i marivitstvo [Catholicism and mariavity]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V nashei smute. Stat'i 1908 g. Pis'ma k E.F. Gollerbakhu* [Collected works. In our confusion. Articles 1908. Letters to E.F. Hollerbach]. Moscow: Respublika Publ. 307–310.

Rozanov, V.V., 2004c. Prakticheskie perspektivy slavyanskogo sblizheniya [Practical perspectives of Slavic convergence]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V nashei smute. Stat'i 1908 g. Pis'ma k E.F. Gollerbakhu* [Collected works. In our confusion. Articles 1908. Letters to E.F. Hollerbach]. Moscow: Respublika Publ. 180–181.

Rozanov, V.V., 2008a. Ideya “messianizma” [The Idea of “Messianism”]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. V chadu voiny. Stat'i i ocherki 1916–1918 gg.* [Collected works. Into the air of war. Articles and essays of 1916–1918]. Moscow: Respublika Publ. 245–248.

Rozanov, V.V., 2008b. Suzdal'skie sidel'tsy [Inmates in Suzdal]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Priroda i istoriya. Stat'i i ocherki 1904–1905 gg.* [Collected works. Nature and history. Articles and essays of 1904–1905]. Moscow: Respublika Publ. 484–495.

Rozanov, V.V., 2008c. Bolezni i chayaniya slavyanskogo mira [Diseases and aspirations of the Slavic world]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Religiya i kul'tura. Stat'i i ocherki 1902–1903 gg.* [Collected works. Religion and culture. Articles and essays of 1902–1903]. Moscow: Respublika Publ. 246–248.

Rozanov, V.V., 2008d. Cherta kharaktera drevnei Rusi [Character trait of old Russia]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Religiya i kul'tura. Stat'i i ocherki 1902–1903 gg.* [Collected works. Religion and culture. Articles and essays of 1902–1903]. Moscow: Respublika Publ. 55–66.

Rozanov, V.V., 2011a. Katolitsizm i Rossiya [Catholicism and Russia]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Terror protiv russkogo natsionalizma. Stat'i i ocherki 1911 g.* [Collected works. Terror against Russian nationalism. Articles and essays of 1911]. Moscow: Respublika Publ. 103–110.

Rozanov, V.V., 2011b. Religiozniy “eklektizm” i “sinkretizm” (Iz vospominanii o Vlad. S. Solov'evе) [Religious “eclecticism” and “syncretism” (From the memoirs of Vlad. S. Solovyov)]. In: Rozanov, V.V. *Sobranie sochinenii. Terror protiv russkogo natsionalizma. Stat'i i ocherki 1911 g.* [Collected works. Terror against Russian nationalism. Articles and essays of 1911]. Moscow: Respublika Publ. 150–160.

Savva (Tutunov), igumen, 2011. U istokov Predsobornogo prisutstviya 1906 goda: tserkovno-obshchestvennye diskussii i otzvyvy arkhierееv [At the origins of the Pre-council presence of 1906: Church-public discussions and reviews of bishops]. *Moskovskie eparkhial'nye vedomosti*, (7–8), 141–144.

Smolich, I.K., 1933. Predsobornoe prisutstvie 1906 goda [Pre-council presence in 1906]. *Put'*, (38), 65–75.

Solov'ev, V.S., 1911. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [Russia and the universal church]. Transl. from French by G.A. Rachinskii. Moscow: Tovarishchestvo tipografii A.I. Mamontova Publ.


Solov'ev, V.S., 1914. Velikii spor i khristianskaya politika [The great debate and Christian politics]. In: Solov'ev, V.S. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 10 vols. 2nd ed. Vol. 4. St Petersburg: Knigoizdatel'skoe Tovarishchestvo "Prosveshchenie" Publ. 3–116.


Stanchev, K., 2002. Rikardo Pikkio, 'Slavia Orthodoxa' i istoriya drevnerusskoi literatury [Riccardo Picchio, 'Slavia Orthodoxa' and the history of old Russian literature]. In: Pikkio, R. *Istoriya drevnerusskoi literatury* [The history of old Russian literature]. Moscow: Krug" Publ. 5–8.


ДОЛОЙ КАНТА! ПЕРВАЯ МИРОВАЯ ВОЙНА И ФИЛОСОФСКАЯ ГЕРМАНОФОБИЯ В РОССИИ


Владимир Прохорович Булдаков — доктор исторических наук, главный научный сотрудник Института российской истории РАН. Российская Федерация, 117292, г. Москва, ул. Дмитрия Ульянова, д. 19.
E-mail: kuroneko@list.ru



 **Аннотация.** Первая мировая война вызвала смуту в умах российских философов. Одной из наиболее эксцентричных ее проявлений стала попытка связать ее происхождение с наследием И. Канта. При этом славянофильская струя в общественном сознании приняла характер откровенной германофобии. Провоцирующую роль в этом сыграли выступления молодого религиозного философа В.Ф. Эрн.

 **Ключевые слова:** Первая мировая война, германофобия, Л.Н. Андреев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, М. Горький, И.А. Ильин, П.Б. Струве, Н.В. Устрялов, В.Ф. Эрн

 **Ссылка для цитирования:** Булдаков В.П. Долой Канта! Первая мировая война и философская германофобия в России // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 101–122.

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-101-122

6 октября 1914 года 33-летний философ Владимир Францевич Эрн выступил в Москве с публичной лекцией «Кризис современной Германии», снабженной парадоксальным подзаголовком: «От Канта к Круппу». Первоначально он хотел назвать ее «Бронированный свищ», однако название показалось устройствам чрезмерно эпатажирующим (Ильин, 1999: 84). Эрн, конечно, критиковали. Тем не менее образ «пушечного короля» А. Круппа — якобы духовного наследника немецких философов — привился. «Под железную пятой крупповщины умерла Германия мыслителей», — уверял Леонид Андреев. Признав, что в рассуждениях Эрна присутствуют «излишняя поспешность и резкость в выводах» (Андреев, 1914: 9, 108), с общим ходом его мысли он согласился. В обстановке первых месяцев Великой, как тогда говорили, войны эскапада Эрн была лишь малой частью официальной, официозной и самодеятельной германофобии. Однако в своей «философской» ипостаси она проливали свет на некоторые особенности психологии русской интеллигенции.

Отношение российских элит к немцам и немецкой культуре всегда было амбивалентным. Они охотно пользовались ее плодами — как материальными, так и духовными, — но принципы «дисциплинирующего насилия», заложенные в ее основаниях, вызвали подсознательное отторжение. Л.Н. Андреев так сформулировал это в письме (перлюстрированном цензурой) И.С. Шмелеву в октябре 1914 года: «Надобно всеми средствами показать, что русский дух есть вечное устремление к последней свободе, вплоть до анархии, немецкий же — стремление к вечному порабощению, к созданию на земле вечной тюрьмы и военных поселений. И уж, конечно, вовсе не следует искать здесь “национализм”, который также привезен к нам из Германии, ...и враждебен свободному духу нашему. Свобода для всех, а тюремщиков к черту!» Сам Андреев стоял на «патриотических» позициях и даже пользовался деньгами царского правительства для соответствующей пропаганды. В то же время он полагал, что сможет кое-что написать «меж строк», а именно что «разгром Германии будет разгромом и всеевропейской реакции, и началом целого цикла европейских революций»¹.

Так или иначе, для русской интеллигенции тогдашний всплеск ненависти к «немцу» был отражением отношения к «своей» власти. Тогдашнее смятение умов обострило ситуацию. Как писал в начале октября 1914 года некий анонимный автор (по-видимому, ссыльный), настроения меняются так быстро, что «становишься на минуту ярим патриотом своего отечества, ...то наоборот». Лично ему трудно было уяснить себе, «где наши враги и на какой стороне наши друзья. Кто на самом деле возьмет на себя смелость учесть, что

¹ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 978. Л. 23–23 об.

даст нам победительница Германия и что можем мы ожидать от победившей России?»²

Вольно или невольно, российская власть поставила часть своих подданных перед выбором между главным и второстепенным «врагом». При этом она ухитрилась до такой степени раздражить общественность, что последняя стала склоняться к заключению: надо разобраться с врагом внутренним, чтобы победить врага внешнего. А пока германофобствующие философы продолжили свои нескончаемые, как казалось, споры.

Как ни странно, Эрн, считавший себя последователем Владимира Соловьева, был не чужд революционных настроений. Задолго до войны, в возрасте 25 лет он стал одним из основателей «Христианского братства борьбы». Под влиянием событий 1905 года, в ходе которых гапоновщина причудливо перемешалась с социал-демократизмом, он попытался обосновать «православный» взгляд на революцию. Такое в России случалось, феномен «красного попа» был известен (Леонтьева, 2008: 222–234), хотя идеи христианского социализма в России, в отличие, скажем, от Германии, не привились.

Ход рассуждений Эрна был таков: поскольку христианское мировидение эсхатологично, то будущее — это «не мирный культурный процесс постепенного нарастания всяких ценностей, а катастрофическая картина взрывов, наконец, последний взрыв, последнее напряжение — и тогда конец этому миру, начало Нового, Вечного, Абсолютного Царствия Божия» (Эрн, 1991: 218). Впрочем, автор статьи с вызывающим названием — «Идея катастрофического прогресса» — отказался от экстраполяции таких представлений на будущее России. Можно, однако, предположить, что дискурс Эрна был реакцией на веру «атеистической» русской интеллигенции в «чудо» общеевропейского эволюционного прогресса. Характерно, что самого Эрна раздражали *светский характер* рассуждений Синода и занятая им «позиция “просвещенности”» (Эрн, 1917: 10, 12). В сущности, в этом не было ничего удивительного: одаренных молодых людей в России периодически «заносило», а их критические выпады приобретали безапелляционно-непримиримый характер.

Слева к появлению подобных германофобских манифестаций были готовы заранее. В августе 1914 года из Парижа социал-демократу В.П. Акимову-Махновцу писали: «Русскому царю надо было подавить приближающуюся вторую революцию и нашлись интеллигенты, которые объединяются с царем против родного народа, опьяняя себя словами: славянство, родина, — и забывая, что нельзя уничтожить германство — родину Вагнера и Бетховена, Канта и Гете»³.

² ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 978. Л. 27.

³ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 976. Л. 100.

С началом войны Эрн активизировался. В начале сентября 1914 года он заявлял о желании организовать лазарет имени В. Соловьева (Кейдан, сост., 1997: 594) — жест вполне демонстративный на фоне тогдашних поспешных и беспорядочных каритативных начинаний. Создавалось впечатление, что былой религиозный «революционаризм» Эрна приобрел характер германофобского озлобления. «Милый в личном общении, был дубоват, грубоват в своих дурных полемиках, <...> ужасал корявым строением фраз» (Белый, 1990: 496), — так характеризовал Эрна Андрей Белый.

Восприятие войны как своего рода революции было характерно для многих европейских интеллектуалов. Даже через 20 лет после ее окончания германский историк Вильгельм Шюслер с восторгом вспоминал о «великой немецкой революции, которая началась в 1914 г. и которая сделает нас окончательными победителями в мировой войне» (Корнелисен, 2007: 278). Так или иначе, понятия революции и войны смешались. Некий присяжный поверенный Н.П. Розанов из Подольска в октябре 1914 года утверждал, что «настоящая война — это борьба не государств, а национальностей и культур; ...это не война, а революционное восстание народов против произвола бронированного кулака тевтона, посягающего на все культурные блага мира...» (Розанов, 1914: 8).

Лекция В. Эрна прозвучала в ноябре 1914 года на «религиозно-военном» митинге в публичном заседании Соловьевского религиозно-философского общества. Ему оппонировал председатель общества Г.А. Рачинский, считавший, что «немецкие зверства», о которых в то время трубили все, нисколько не затрагивают подлинной германской культуры. Другие соглашались с Эрном в том, что разразившаяся война «в своей глубочайшей духовной сути *столкновение всемирно-исторических начал*». С.Н. Булгаков даже уверял, что в результате ее произойдет «завершение целой мировой эпохи», разрушение европейской цивилизации «прежде всего в своей материальной основе». Напротив, С.Л. Франк, поддерживая антантовско-кадетские представления, говорил о «дефекте» славянофильского видения войны — она на деле является борьбой между защитниками права и силы. С.Н. Трубецкой склонялся к официальным лозунгам войны, мечтая о «всеобщем политическом освобождении всех поработанных национальностей», освобождение Европы Россией «от пут имперских» (Треушников, 2000: 219). Спектр отыскиваемых «смыслов войны» отражал многообразие ставших невозможными в мирной жизни надежд. Вместе с тем налицо было непонимание истоков европейской катастрофы: русская интеллигенция внутренне никак не могла согласиться, что наступил конец всей эпохи Просвещения, идеям которой они привыкли поклоняться.

За пределами круга философствующих публицистов на Эрна реагировали по-разному. В церковной прессе писали, что, согласно ему, 42-сантиметровая пушка является прямой наследницей «Критики чистого разума», а германский милитаризм — «есть коллективно осуществляемый... целую расою кантовский феноменализм». Вместе с тем отмечалось, что «доклад Эрна, ни более, ни менее, как остроумный парадокс», хотя Кант «не вполне безобидный мыслитель, и в его философии скрываются некоторые весьма разрушительные элементы». Вывод был характерным: «Делать Канта, горячей мечтою которого был вечный мир, ответственным за современный германский милитаризм — явное преувеличение», ибо на эту роль больше подходит Ф. Ницше⁴. На деле Ницше ненавидел воинственное пруссачество, однако православные теологи, пользуясь случаем, не преминули лягнуть «языческого» совратителя молодежи.

Все это было не ново. Еще в 1877 году Ф.М. Достоевский (которым восхищался Ницше) писал, что после разгрома Франции «германец уверен уже в своем торжестве всецело и в том, что никто не может стать вместо него в главе мира и его возрождения...» (Достоевский, 1983: 7). Теперь появилась масса эпигонов — сознательных и бессознательных — великого писателя. При этом никто не вспоминал Н.Я. Данилевского, который пылко провозгласил: «Какое историческое значение имел бы для нас Константинополь, вырванный из рук турок вопреки всей Европе!» Он был убежден, что «при нынешнем положении дел Россия не может иметь другого союзника, как Пруссия... и союз их может быть союзом благословенным, потому что у обеих цель правая» (Данилевский, 2014: 426, 502).

«Вера в чудо» всегда имплицитно присутствовала в сознании россиянина. В значительной степени оно связывалось с возможностями самодержавной, а потому «всемогущественной» власти. И эта вера обострялась в критические моменты истории. Тем сильнее оказывалось последующее разочарование.

Что касается Эрна, то он основательно рассердил либералов, которые, как правило, связывали с войной более прагматичные планы. «Содержание доклада было, в сущности, столь нелепо, что даже как-то не вызывало возмущения — во мне, по крайней мере..., — писал будущий «сменовеховец» Н.В. Устрялов. — Но некоторым оно весьма нравилось, и многие, пожалуй, большинство — считали доклад “блестящим”». Удивляться этому не приходилось. Наступило время «простых истин» (то есть несбыточных надежд) — Эрн попал в струю. Споры продолжились. «...Через несколько дней было... заседание общества в морозовском особняке [особняк известной меценатки М.К. Морозовой. — В.Б.]... Речи наши прозвучали тогда почти скандально: они проникнуты были не злобой, а не-

⁴ Церковный вестник. 1914. № 43. С. 1296–1297.

скрываемым уважением к врагу — Германии. Казалось, что на полузакрытом заседании религиозно-философского общества можно говорить без демагогии...» Говорили даже, что «в этой ужасной, роковой войне немецкие армии “проявляют не тевтонскую грубость, а римскую доблесть”. Ключников [профессор-правовед, кадет Ю.В. Ключников. — В.Б.] признавался, что горячее желание русской победы не мешает ему тосковать по свежей немецкой книжке и впечатлениям немецкой жизни...» В ответ Эрн обозвал этих критиков (людей своего возраста) «зеленой молодежью» (Устрялов, 2000: 112–113). Однако критиковали Эрна и люди более зрелые.

Против нападков на немецкую культуру выступали З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский, Д.В. Filosofov. Они явно не хотели порывать со сложившейся интеллектуальной традицией. В октябре 1914 года В.Р. Клот-Гейденфельдт «от лица прибалтийского дворянства» благодарил Д. Filosofova за статью «Под байонетами», опубликованную в кадетской «Речи». Вместе с тем автор письма сообщал, что у него возникают «грустные мысли»: «Неужели на всей Руси не находится ни одного самостоятельного русского человека, осмеливающегося заявить в печати, что эта травля наших немцев недостойна и неправдива». Он заявлял, немцы — верные русские подданные, сохраняющие при этом свою самобытность⁵.

Некоторые реагировали на германофобию крайне эмоционально. М. Цветаева в стихотворении «Германии» взывала:

Ты миру отдана на травлю,
И счета нет твоим врагам!
Ну, как же я тебя оставляю?
Ну, как же я тебя предам?..

Но такие заявления становились редкостью. Едва ли не вся общественная мысль превращалась в служанку германофобии. Лишь кадетская пресса, следуя внутрироссийским аллюзиям, упорно твердила, что война — это столкновение «силы и права».

Современники Эрна вряд ли догадывались, что за их патриотическим философствованием прорывается амбивалентное отношение к собственной власти. Со времен славянофилов русская интеллигенция под видом критики Запада подсознательно выражала свое негативное отношение к бюрократической этизации общественной жизни. Что касается российской власти, то она склонна была видеть в любых выпадах против всего чужого «патриотические» аргументы в

⁵ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 997. Л. 1619.

свою пользу. Со своей стороны, большинству либералов любое антизападничество казалось реакционным.

Германофобия была многомерна. В ее основе — официальные представления о борьбе германской и славянской рас. В Германии на этот счет высказался канцлер Т. Бетман-Гольвег весной 1913 года (Сазонов, 1927: 185); в России идея «защиты славянства от германизма» впервые была озвучена во время торжественной встречи Николая II 5 августа 1914 года в Москве (Джунковский, 1997: 387). «Утро России» (орган московских прогрессистов) подхватило эти мысли. В церковной прессе призывали «окончательно победить в себе того внутреннего немца, который все еще таится в глубине нашей души...»⁶. Имелся в виду «рационалистический» западный образ мысли, якобы противный «русскому духу».

Практиковались и популярные изложения антинемецких идей. Так, доказывалось, что «славяне никогда не проявляли разрушительных воинственных и завоевательных стремлений», однако им пришлось вести борьбу с германизмом со времен Кирилла и Мефодия. При этом, несмотря на сопротивление экспансии, начатое Александром Невским, ныне «75% славян находятся под пятою немцев» (Викторов, 1914: 2, 4, 12, 115.). Резко поменяли ориентацию германофильствующие российские монархисты. Напротив, профессорско-кадетские издания упорно уверяли, что Россия сражается за «международное право».

За германофобией стоял и некоторый практический интерес — вытеснение остзейского дворянства, ликвидация германской и австро-венгерской собственности и земельных владений немцев-колонистов в России. Сказывалось и давнее противоборство петербургской («западнической») и московской («купеческо-старообрядческой») финансово-промышленных группировок. Все это происходило на фоне массовых депортаций немцев, евреев и всех подозрительных из приграничных районов и достигло своего апогея в московском антинемецком погроме в мае 1915 года в Москве (Булдаков, Леонтьева, 2015: 152–154, 286–291, 335). Разумеется, германофобствующие философы были здесь не при чем.

Сам В. Эрн, следуя за В. Соловьевым, давно подбирался к критике западной философии, уверяя, что «недавний “научный” экстаз позитивизма» напоминает ему сказку о золотой рыбке, в финале которой зазнавшаяся старуха оказывается у разбитого корыта (Эрн, 1914b: 3–4). Все это было в духе времени, которое словно подстегивало интеллектуальные амбиции. Еще до войны в Москве то и дело «вспыхивали столкновения между христианами и неокантианцами», при этом, как уверял С.Н. Булгаков, сам он был «нарасхват» (Кейдан, сост., 1997: 347, 573). А в 1914 году случилось нечто необычное: люди светские заговорили религиоз-

⁶ Церковный вестник. 1914. № 37. С. 104.

ным языком, церковные проповедники, напротив, использовали «научную» аргументацию.

Идеи Эрна стали притчей во языцех. Он выстроил незатейливую логическую цепочку: немецкая культура непрерывна и преемственна, однако до сих пор в России обращали внимание лишь на ее внешнюю, привлекательную сторону. Когда же наступила война, «под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружались хищные кровожадные когти». Россияне не замечали, что «в атмосфере протестантизма с его безусловным приматом “разумности” кантовская фиксация сил и способностей разума была событием чрезвычайной *церковной* важности». Кант провоцировал богоубийство. Согласно Эрну, орудия Круппа, в силу своего «совершенства» стали внуками философии Канта — в них была заложена громадная человеческая энергия, результат самоопределения немецкого духа. И эта крупповская материализованная сила не нуждалась в самооправдании, ибо она осуществляла «законодательство чистого разума в больших масштабах всемирной гегемонии». Из цепи этих сомнительных рассуждений следовало, что разразившаяся война есть столкновение *всемирно-исторических начал*. Причем в этой войне немцы непременно погибнут, и это будет подобно античной трагедии, в которой конечная гибель обусловлена некоей скрытой, часто неведомой виной (своего рода генетическим изъяном). В общем, Эрн утверждал, что «люциферские» энергии человечества «сгрудились в немецком народе» (Эрн, 1991: 309–311, 313–315, 317). В сущности, В. Эрн под видом критики германизма выступал против всего этоса эпохи Просвещения.

Со временем становится ясно, что идеологию прогресса наиболее активно могли подхватить ее неофиты в Германии, пережившей восторги национального объединения, победу в войне с Францией, невиданный экономический подъем и рост народонаселения. Оптимистическая эмоциональность сомкнулась с культом механической силы, «революционные» устремления — с упованиями на мощь военных технологий. Та самая 420-миллиметровая пушка (в обиходе «Большая Берта»), на которую кивал Эрн, как и дальнобойное орудие «Колоссаль», из которого обстреливался Париж, стали не столько военным, сколько психологическим оружием: их боевая эффективность была сомнительна, зато впечатление на христианские души — громадным. В России «Большая Берта» превратилась в некий угрожающий языческий символ.

Конечно, дискурс Эрна раздражал своей прямолинейностью. С.Л. Франк назвал основной его тезис «в высшей степени спорным» (Франк, 1956: 104). Тем не менее в дискуссиях вокруг его заявлений, по мнению Н.А. Бердяева, «чувствовалась обычная склонность к схематизму и упрощению и недостаточное внимание к индивидуальности духовной действительности» (Бердяев, 2004: 73). Бердяев

доказывал, что «германская культура очень сложна». При этом главная и наиболее существенная ее черта — «оторванность от женственного начала, от земли, от природы». Отсюда следовал вывод: «Вся история германского духа — мистика, протестантизм, классический философский идеализм и новейшая философия — есть сплошное отпадение от Истины, от церкви, от земли, от природы. Великие творческие силы пропали даром, пошли на служение неправде». За этим следовали призывы к умственной сдержанности: «Наше мышление не должно быть нарочито и надуманно русским, искусственно избегающим всего германского... Настоящая ложь и греховность германизма — это попытка монополизировать и национализировать истину и правду, объявить истину германской, а правду — выражением германской силы... На этой почве развивается безумное самомнение... Расовое самолюбие и самовлюбленность отвратительны... Не будем им подражать» (Там же: 75–76, 78–79).

Идея империи может притягивать разнородные силы: это могло быть и духовно-религиозное (что преобладало в прошлом), и новейшее рациональное (технологически-мессианское) начало, и всевозможные их комбинации, в которых было легко запутаться (что и случилось в России). Тем временем российские немцы вели себя подчеркнуто патриотично, исходя из чисто практических соображений. Член Государственного совета А. Шиллинг пояснил разницу между «русским» и «немецким» патриотизмом: для русских на первом плане стоит ощущение собственной национальности, а для немцев — государственная принадлежность; для первых это великая битва славян против германцев, для вторых — война России против своих врагов (Цит. по: Морозова, Назарова, 2015: 105). Понятно, что в возможность «рационального» (сдобренного традицией вассалитета) патриотизма с позиций реанимированного «племенного» чувства трудно было поверить.

Вызванная войной психоментальная смута провоцировала неумеренное самомнение. В январе 1915 года В.Ф. Эрн вновь вернулся к Канту в связи с «новой теорией познания». По словам И.А. Ильина, логика его рассуждений была такова: субъект — это мужчина, объект — женщина, знание есть соитие между мужчиной и женщиной. Он представил теорию познания как «половую онтологию»; получалось, что «Кант был евнух и вел флирт с Богом». Разумеется, Эрн был не столь вульгарен. Однако Ильин уверял, что в своем полуторачасовом докладе он «разоблачил» Эрна, как «еще никого не разоблачал, ...перервал ему глотку», в результате чего у «некоторых было впечатление, что от Эрна остался один труп...» (Ильин, 1999: 88). Напротив, Эрн считал, что Ильин говорил тоном «невероятной внутренней грубости», «кругом говорили, что Ильин совершенно побит и, главное, морально провален» (Кейдан, сост., 1997: 613). Вряд ли есть смысл допытываться, кто из них действительно проиграл в глазах обще-

ственности, психоэмоциональность которой находила причудливые философские воплощения.

О самом Ильине отзывались нелицеприятно: «Пишет красиво, декламирует красиво, но подлинного чувства, глубокого и скромного, как-то не чувствуется; слишком уж претенциозно и самовлюбленно... У Ильина... пылкость актерская, головная, напускная...; в основе своей он резонер...» (Савин, 2015: 356). А Белый высказывался о нем проще: «...Гегельянец, впоследствии воинственный черносотенец... Ему место было в психиатрической клинике» (Белый, 1990: 279). Сам Ильин не желал «служить войне самыми низшими и элементарными сторонами тела и души». После освобождения от призыва он почувствовал себя «как бы воскресшим» и принялся обдумывать темы двух лекций: «Что есть истинный патриотизм» и «Война как духовное делание» (Ильин, 1999: 80–81).

Во всем этом было что-то противоестественное (если не циничное): с одной стороны кричать о «тевтонских зверствах», с другой — изыскивать в происходящем некое метафизическое начало.

Германофобов разных мастей пытался свести вместе П.Б. Струве. Однако Ильин считал, что он печатает в своей «Русской мысли» «всякую дрянь и не о войне, а о войне печатает даже неприличные пошлости Эрна и Иванова и пустословие Рачинского и Булгакова» (Там же: 84). Между прочим, в свое время Эрн также пытался давить на Струве, добиваясь, чтобы тот превратил журнал в орган «направления». Струве отговаривался⁷, предпочитая, как видно, роль третейского судьи в возникшем философском «винегрете» «научно-духовно-религиозного» осмысления войны (Там же). В общем, все были недовольны всеми по вопросу о понимании смысла войны и российского патриотизма.

В Германии люди творческие подходили к проблемам войны намного проще. Господствовало убеждение, что миролюбивая Германия со всех сторон окружена врагами, а потому война — единственный путь к «вечному миру». Так, обращение «К культурному миру» (Манифест 93-х) виднейших немецких ученых и литераторов состояло из набора антитезисов: «Неправда...» В нем отрицалось даже нарушение немцами нейтралитета Бельгии. М. Алданов в связи с этим едко заметил, что «из 93-х авторов манифеста 12 имеют чин превосходительства, который, кстати сказать, все двенадцать не преминули отметить в своей подписи» (Алданов, 2006: 34). Ученые служили «своей» империи, при этом многие люди творчества рвались на фронт. В марте 1916 года под Верденом погиб один из добровольцев — художник Франц Марк, немного не дождавшийся возвращения с фронта в числе тех деятелей культуры, чье творчество было признано нуж-

⁷ НИОР РГБ. Ф. 348. К. 3. Д. 71. Л. 1–1 об.

ным для нации. Глядя на его яркие и «добрые» полотна, трудно вообразить, что именно он заявлял, что «война станет прорывом к новой Европе, прорывом, пусть даже и жестоким, но благотворным». Гибли и добровольцы из представителей французской и британской элит (Булдаков, Леонтьева, 2015: 87). Все они, в отличие от своих российских коллег, нашли свое место в якобы справедливой войне.

У Эрна (как и у Ильина) было немало почитателей. «Люди поглупели от теперешних событий... — писал неизвестный автор из Москвы. — У нас находятся умники, которые считают Канта предшественником Круппа, читают лекции о какой-то религиозной миссии России и т.п. чепухе»⁸. В октябре 1914 года в Петроград из Москвы писали: «Теперь, когда все заражены... манией варваризации немца, я с еще большим темпераментом готов отстаивать “Канта”, самым решительным образом отграничивать его от “Круппа”». Предсказывалось также, что может появиться «вера в то, что философия Эрна и Булгакова выше Кантовской и Вунтдовской»⁹. В это же время неуставленный автор из Тулы сообщал в Москву: «Оплевывать Лютера, Канта, как делал Эрн, значит плевать на своих духовных предков. Если бы Соловьев был жив, он бы жестоко отделал Эрна. Антигерманизм, антисемитизм, антиукраинство — это все ягоды одного поля... Чем полнее расцвет антигерманизма, тем ярче распустится юдофобство...»¹⁰ В сущности, именно эта этнофобская тенденция и стала нарастать.

Создавалось впечатление, что часть общественности словно испытала облегчение, отыскав, наконец, источник всех российских бед. Так, член Варшавской судебной палаты в декабре 1914 года в частном письме так отзывался о немцах:

...Как низко пала эта насекомая нация. Как она выродилась... Она должна быть поставлена вне закона, и каждый должен ее бить по бесстыдному, наглому рылу... Несчастье России, что у нас завелось столько этой сволочи на всех ступенях всех ведомств. Гнать их нужно. Немецкий язык совсем уничтожить, пусть на нем лают собаки... Всех немцев надо гнать в Германию, пусть там пухнут от голода. Всех колонистов, толстых, бритых, грубых и тупых, гнать вон из России, а земли их раздать русским...¹¹

В то время как низы с помощью образа врага пытались решить свои социальные проблемы, философская германофобия стала продолжением давних

⁸ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 998. Л. 1722.

⁹ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 996. Л. 1559.

¹⁰ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 997. Л. 1652.

¹¹ ГА РФ. Ф. 102. Оп. 265. Д. 1001. Л. 2085.

панславистских мечтаний. Идея объединения славян под эгидой России ведет свое начало со времен Юрия Крижанича. Не был новым и вопрос о черноморских проливах. Золотой Рог и Константинополь — «все это будет наше... — утверждал Ф.М. Достоевский в 1877 году. — Это случится само собою... время пришло...» (Достоевский, 1983: 65). Словно продолжая его мысль, Е.Н. Трубецкой возвел вопрос о проливах в «центральный вопрос» войны в связи с исторически назревшей необходимостью водрузить крест на Святой Софии (Трубецкой, 1915: 6–7).

В XX веке эта риторика не могла не приобрести империалистического звучания. Европейская война вызвала к жизни редкостные химеры воображения. Эрн писал:

Нет, Германия не Европа! Европа анафематствует силу, идущую против права, анафематствует культурное озверение, анафематствует забвение чести и совести... Распадение Европы, внешнее и внутреннее, на два враждующих стана... совершенно гармонирует с двойственной славянофильской оценкой Европы как “гниющего Запада” и как “страны святых чудес”, и оно может быть понято только с этой славянофильской точки зрения.

(Эрн, 1991: 373, 397)

Ему казалось, что «время славянофильствует». Так же считал и Н.А. Бердяев. Однако он опасался, что «вечно бабьему в русской душе» не будет противопоставлен «мужественный, светоносный и твердый дух» (Бердяев, 1990: 40, 41). Сходным образом оценивали ситуацию и в церковных кругах. «В настоящее время мы имеем дело с замечательным фактом “славянофильства” почти всего нашего общества... — писал доцент В. Беляев, — в самых ортодоксальных, самых доктринерских органах западничества». Правда, затем последовала оговорка, что из «фактического торжества национализма нельзя сделать каких-либо теоретических выводов в его пользу» (Беляев, 1915: 888).

Разумеется, были и противники новоиспеченных славянофилов. «Я — старый воробей-западник, и меня на славянофильской мякине не проведешь», — заявлял П.Б. Струве. Он полагал, что «буржуазная» Германия Вильгельма II пожрала Германию Бисмарка, отмеченную не только прусской военной дисциплиной, но и духовным идеализмом немецкой философии. При этом он уверял: «Я не испытываю ни малейшей ненависти к немцам и именно в этом ощущаю свою патриотическую силу» (Франк, 1956: 69, 105). Увы, со временем тот же Струве заговорил о «Святой Руси» (Струве, 1914: 176–180).

19 марта 1915 года Е.Н. Трубецкой писал М.К. Морозовой:

...Национализм требует, чтобы мы любили только свою народность, и попытка примирить это с христианством — чистейшее безумие — вопреки уверениям русских немцев — всех возможных Бернгардовичей и Францевичей на свете. Для них «русская народность» — имущество благоприобретенное; я понимаю, что они из-за нее из кожи вон лезут и стараются — отсюда их национализм... Нам национализм в лучшем случае бесполезен, а в худшем — вреден, потому что он стирает всякую грань между нами и теми, кто ради своего народа считает все дозволенным.

(Кейдан, сост., 1997: 628)

То, что люди этномаргинального происхождения порой впадают в «патриотический» раж, — явление общеизвестное. В данном случае они, действительно, вольно или невольно спровоцировали очередной виток полемики славянофилов и западников. Однако в основе ее лежал не столько поиск «виновников» войны, сколько болезненная попытка культурной идентификации русской интеллигенции. Ее представителям казалось, что появился шанс определиться в своей «самости».

Идеологический пафос Эрна довольно скоро стал очевиден. Он заявил:

Мы живем в исключительное время — на грани двух эпох. На наших глазах рушатся великие царства и возникают новые, беспредельные мировые возможности. В потоках крови занимается новый, может быть последний день мировой истории... В беспримерных битвах... рождается новое постижение мира, с каких-то звездных высот нисходят новые задачи вселенской значительности, и горе тем нациям, которые в этот великий час испытания окажутся неготовыми и духовно отставшими... По предвечному плану Создателя мира с внезапностью чуда, Россия вдруг была брошена в самую гущу грандиозных событий и заняла ответственнейшее, едва ли не первое место в начавшемся катаклизме европейской истории... Мы смело можем сказать, что не было момента ни в русской, ни в европейской истории, когда вопрос о России, о ее загадочной сущности и о ее великих путях, стал бы с большей остротой и с большей жгучестью, чем теперь... Наступает время, когда Россия должна сказать свое мировое слово... Теперь она выступает в роли вершительницы судеб Европы и от ее мудрости, от ее вдохновения и решимости будет зависеть вся дальнейшая история мира... *Проблема Европы* во всей своей безмерной культурной, политической и религиозной сложности превращается в *практический вопрос русской политики*... С категоричностью

императива требуется и величайшее творческое напряжение нашего народного *разума*... Мы должны... нашим народным разумом перерешить все вопросы европейской культуры, произвести мировой синтез накопившихся противоречий, — этот синтез должен лечь в основу... ослепительного расцвета русской культуры. Вот тогда «всечеловечность» русской души... должна воплотиться в... огромных мировых масштабах...

(Эрн, 1914а)

С этих позиций он выступал против «любителей вчерашнего дня истории, привыкших к умственному обиходу преимущественно немецких точек зрения, в обилии фабриковавшихся в университетских городах Германии», которые, «несмотря на пожар взрывающихся событий, не хотят сходить с насиженных мест и раскрывать глаза на грозные проблемы». Он призывал «ополчиться, прежде всего, против этой внутренней опасности», чтобы не возвращаться после войны «к разбитому корыту российской дряблости, безволия и готовности опять, как в последние десятилетия, идти на буксире европейской истории» (Там же). По иронии судьбы, это было сказано в журнале российских англоманов.

В общем, все походило на отчаянную попытку найти в самодержавной России людей, способных поднять империю на должную высоту. «Бедная наша Россия, нет у нее твердых волей людей, или пьяницы, или такие шатающиеся!» (Кейдан, сост., 1997: 652), — писала М.К. Морозова Е.Н. Трубецкому осенью 1915 года.

«Твердых» людей в России действительно оставалось крайне мало. Привычное поклонение идолу государственности оборачивалось интеллигентским безволием и оскудением элит. Обратной стороной этого феномена и явилась склонность к отвлеченному умствованию, выливающимся в интеллектуальные истерики.

Тогдашним российским мыслителям и публицистам, отчаянно пытавшимся выдать из себя то ли «внутреннего немца», то ли «вечно бабье» в душе, было невдомек, что они тянутся и не дотягиваются до темы, ставшей ключевой для всего XX века, — «разочарование в прогрессе». И для того, чтобы во всей мере осознать, что технологическая цивилизация — это всегда «дорога в ад», понадобились отчаянные разоблачения ее скрытых социально суицидальных интенций со стороны неотрейдившихся. Понятно, что российским наследникам западного позитивизма, сочиняющим свои «откровения» под покровом патерналистского деспотизма и потому имманентно склонным вносить пылкие страсти в свои умствования, этого было не понять. И потому их работы могут служить прекрасной иллюстрацией беспомощности позитивизма перед лицом «неожиданного» свалившегося на Европу хаоса невиданной войны.

Со временем Эрн договорился до того, что «расстройство продовольствия в тыле устраивается по преднамеренному определенному плану нашими [русскими. — В.Б.] германофилами» (Богословский, 2011: 250). «Патриотическая» философия на глазах изумленной публики вырождалась в этнофобскую паранойю. В патерналистской системе иного не могло быть. «Гершензон и Эрн прямо близятся к черносотенству, — комментировал происходящее И.А. Ильин. — Булгаков в одной из своих первых статей уже оплевал петербургских рабочих, западников, защитников Бейлиса, Белинского и политических либералов...» (Ильин, 1999: 84).

Высказался по поводу философской германофобии и М. Горький.

Идут разговоры о духовном слиянии «Великой России» со «Святой Русью», о мистических началах национализма, о миссионизме третьего Рима, о том, что Русь — носительница истинной культуры и ныне спасает Европу от оков ложной цивилизации..., — комментировал он. — Общественное мнение создают именно эти органы при помощи языков и перьев Вяч. Иванова, Булгакова, Эрн, Л. Андреева, Струве и прочих, имя же их — легион. Все вчерашние анархисты ныне патриоты и государственники. Противно, как в помойной яме.

(Зильберштейн, Дикушина, ред., 1988: 926)

Через много лет к такому же выводу приходили многие. Спор вокруг «Канта и Круппа» предстал апофеозом долгих идейных блужданий русской интеллигенции. «Мы были не только раздвоены и обескрылены, как Ставрогин “Бесов”, мы были расстроены, расчленены, расчленены. Нам надо было сощутить в себе множество различных ликов и не сойти от этого с ума, — писала поэтесса В. Малахьева-Мирович. — Из них надо было создать себе свое новое “я”...» Однако оказалось, что «никакая философия, никакая донныне установленная догма для видевших крушение “тысячелетних ценностей” не может быть спасительной до конца», она может стать таковой лишь «временно в процессе самособирания и сотворения нового внутреннего мира» (Малахьева-Мирович, 2016: 214). Именно так и случилось.

Миром правили силы, далекие от философского идеализма. Наступило время «восстания масс», требующих своей части общественных богатств. Скачок глобализации, технологизации, урбанизации потребовал новых идей, враждебных всему старому миру. «Собирание» общественного сознания могло произойти на какой-то качественно новой основе.

Философская германофобия не смогла сдержать «варваризации» общественного сознания в воюющей России. Она сама оказалась частью этого процесса.

Влияние религиозных философов, как и православной религии, неуклонно падало. В.Ф. Эрн умер в апреле 1917 года. Судьба избавила его от еще больших разочарований.

Литература

Алданов, 2006 — *Алданов М.А.* Армагеддон. Записные книжки. Воспоминания. Портреты современников. М.: НПК «Интелвак», 2006. 608 с.

Андреев, 1914 — *Андреев Л.Н.* В сей грозный час. Статьи. Пг.: «Прометей»
Н.Н. Михайлова, 1914. 110 с.

Белый, 1990 — *Белый А.* Начало века. Воспоминания. В 3 кн. Кн. 2. М.: Худож. лит., 1990. 687 с.

Беляев, 1915 — *Беляев В.А.* Национализм, война и христианство // Христианское чтение. Ежемесячный журнал, издаваемый при Императорской Петроградской духовной академии. 1915. Июль — август.

Бердяев, 1990 — *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Советский писатель, 1990. 346 с.

Бердяев, 2004 — *Бердяев Н.А.* Футуризм на войне. Публицистика времен Первой мировой войны. М.: Канон+; Реабилитация, 2004. 384 с.

Богословский, 2011 — *Богословский М.М.* Дневники (1913–1919): Из собрания Государственного исторического музея. М.: Время, 2011. 797 с.

Булдаков, Леонтьева, 2015 — *Булдаков В.П., Леонтьева Т.Г.* Война, породившая революцию. М.: Новый хронограф, 2015. 714 с.

Кейдан, сост., 1997 — Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках А.С. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрн и др. / сост., подгот. текста, вступ. ст. и коммент. В.И. Кейдана. М.: Языки русской культуры, 1997. 745 с.

Викторов, 1914 — *Викторов С.М.* Вековая борьба славянства с миром германским. Киев: Тип. В. Бондаренко и П. Гнездовского, 1914. 16 с.

Данилевский, 2014 — *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. Эпоха столкновения цивилизаций. М.: Алгоритм, 2014. 592 с.

Джунковский, 1997 — *Джунковский В.Ф.* Воспоминания. В 2 т. М.: Изд-во им. Сабашниковых, 1997. Т. 2. 685 с.

Достоевский, 1983 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 25: Дневник писателя за 1877 год. Январь — август. 1983. 518 с.

Ильин, 1999 — *Ильин И.А.* Собр. соч. Дневник. Письма. Документы (1903–1938) / сост. и коммент. Ю.Т. Лисицы. М.: Русская книга, 1999. 608 с.

Корнелисен, 2007 — *Корнелисен К.* Фронтное поколение немецких историков и Первая мировая война // Наука, техника и общество России и Германии во

время Первой мировой войны / отв. ред. Э.И. Колчинский и Д. Байрау. СПб.: Нестор-История, 2007. 502 с.

Леонтьева, 2008 — *Леонтьева Т.Г.* Священник, революция, власть: Судьба Андрея Голикова // Долг и судьба историка: сб. ст. памяти д-ра ист. наук П.Н. Зырянова. М.: РОССПЭН, 2008. С. 222–234.

Зильберштейн, Дикушина, ред., 1988 — Литературное наследство. Т. 95: Горький и русская журналистика начала XX века: Неизданная переписка / отв. ред. И.С. Зильберштейн, Н.И. Дикушина. М.: Наука, 1988. 1079 с.

Малахьева-Мирович, 2016 — *Малахьева-Мирович В.Г.* Маятник моей жизни: 1930–1954. М.: АСТ, 2016. 893 с.

Морозова, Назарова, 2015 — *Морозова Н.В., Назарова Т.П.* Эволюция «образа врага» в сознании русского общества в годы Первой мировой войны (по материалам центральной печати). Волгоград: Волгоградский ГАУ, 2015. 335 с.

Розанов, 1914 — *Розанов Н.П.* Освободительная война. Подольск: Типография Н.А. Тощакова, 1914. 15 с.

Савин, 2015 — *Савин А.Н.* Университетские дела. Дневник 1908–1917 / отв. ред. А.К. Гладков; публ., вступ. ст. А.В. Шаровой. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2015. 524 с.

Сазонов, 1927 — *Сазонов С.Д.* Воспоминания. Париж: Сияльская, 1927. 398 с.

Струве, 1914 — *Струве П.Б.* Великая Россия и Святая Русь // Русская мысль. 1914. № 12. С. 176–180.

Треушников, 2000 — *Треушников И.А.* Европа и Россия в 1914 г.: смыслы войны (Диалог русских религиозных мыслителей) // Homo belli — человек войны в микроистории и истории повседневности: Россия и Европа XVIII–XX веков. Н. Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2000. 311 с.

Трубецкой, 1915 — *Трубецкой Е.* Национальный вопрос. Константинополь и Св. София. М.: Тип. т-ва И.Д. Сытина, 1915. 32 с.

Франк, 1956 — *Франк С.Л.* Биография П.Б. Струве. Нью-Йорк: Изд-во им. А.П. Чехова, 1956. 237 с.

Устрялов, 2000 — *Устрялов Н.В.* Былое — революция 1917 г. (1890-е — 1919 гг.). Воспоминания и дневниковые записи. М.: Анкил, 2000. 246 с.

Эрн, 1914а — *Эрн В.Ф.* Голос событий // Новое звено. 1914. № 47. 15 ноября. С. 4–6.

Эрн, 1914б — *Эрн В.Ф.* Природа научной мысли. Сергиев Посад: Тип. Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1914. 48 с.

Эрн, 1917 — *Эрн В.Ф.* Разбор Послания Святейшего Синода об Имени Божьем. М.: Печатня А.И. Снегиревой, 1917. 38 с.

Эрн, 1991 — *Эрн В.Ф.* Соч. М.: Правда, 1991. 575 с.

Архивы


ГА РФ — Государственный архив Российской Федерации.


НИОР РГБ — Научно-исследовательский отдел рукописей Российской государственной библиотеки.


DAWN WITH KANT! WORLD WAR I AND PHILOSOPHICAL GERMANOPHOBIA IN RUSSIA


Vladimir P. Buldakov — doctor of history, chief researcher at the Institute of Russian history, RAS. 19 Dmitry Ulyanov Str., Moscow, 117292, Russian Federation.

E-mail: kuroneko@list.ru

 *Abstract.* The First World War caused great confusion in the minds of Russian philosophers. One of the most bizarre manifestations of this tendency was an attempt to derive its intellectual roots of German classical philosophy, primarily from the legacy of I. Kant. As a result, the Slavophile stream in the public consciousness took on the character of outright Germanophobia. A provocative role in this was played by the speeches of the young religious philosopher V.F. Ern.

 *Keywords:* World War I, Germanophobia, L.N. Andreev, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, M. Gorky, I.A. Ilyin, P.B. Struve, N.V. Ustryalov, V.F. Ern

 **For citation:** Buldakov, V.P., 2021. Dawn with Kant! World War I and Philosophical Germanophobia in Russia. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 101–122. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-101-122

References

Aldanov, M.A., 2006. *Armageddon. Zapisnye knizhki. Vospominaniya. Portrety sovremennikov* [Armageddon. Notebooks. Memories. Portraits of contemporaries]. Moscow: NPK "Intelvak" Publ.

Andreev, L.N., 1914. *V sei groznyi chas. Stat'i* [In this terrible hour. Articles]. Petrograd: "Prometei" N.N. Mikhailova Publ.

Belyaev, V.A., 1915. *Natsionalizm, voina i khristianstvo* [Nationalism, war and Christianity]. *Khristianskoe chtenie. Ezhemesyachnyi zhurnal, izdavaemyi pri Imperatorskoi Petrogradskoi dukhovnoi akademii* [Christian reading. Monthly magazine published at the Imperial Petrograd Theological Academy]. Jul. — aug.

Belyi, A., 1990. *Nachalo veka. Vospominaniya* [The beginning of the century. Memoires]. 3 vols. Vol. 2. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ.

Berdyayev, N.A., 1990. *Sud'ba Rossii* [The fate of Russia]. Moscow: Sovetskii pisatel' Publ.

Berdyayev, N.A., 2004. *Futurizm na voine. Publitsistika vremen Pervoi mirovoi voiny* [Futurism at War. World War I journalism]. Moscow: Kanon+; Reabilitatsiya Publ.

Bogoslovskii, M.M., 2011. *Dnevnik (1913–1919): Iz sobraniya Gosudarstvennogo istoricheskogo muzeya* [Diaries (1913–1919): From the collection of the State Historical Museum]. Moscow: Vremya Publ.

Buldakov, V.P., Leont'eva, T.G., 2015. *Voina, porodivshaya revolyutsiyu* [The war that gave birth to the revolution]. Moscow: Novyi khronograf Publ.

Danilevskii, N.Ya., 2014. *Rossiya i Evropa. Epokha stolknoveniya tsivilizatsii* [Russia and Europe. The era of the clash of civilizations]. Moscow: Algoritm Publ.

Dostoevskii, F.M., 1983. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works] 30 vols. Vol. 25. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dzhunkovskii, V.F., 1997. *Vospominaniya* [Memories]. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Izdatel'stvo imeni Sabashnikovykh Publ.

Ern, V.F., 1914a. *Golos sobytii* [Voice of events]. *Novoe zveno* [New link], 47, 15 nov.

Ern, V.F., 1914b. *Priroda nauchnoi mysli* [The nature of scientific thought]. Sergiev Posad: Tipografiya Svyato-Troitskoi Sergievoi Lavry Publ.

Ern, V.F., 1917. *Razbor Poslaniya Svyateishhego Sinoda ob Imeni Bozhem* [Analysis of the Epistle of the Holy Synod about the Name of God]. Moscow: Pechatnya A.I. Snegirevoi Publ.

Ern, V.F., 1991. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Pravda Publ.

Frank, S.L., 1956. *Biografiya P.B. Struve* [The Biography of P.B. Struve]. New-York: Izdatel'stvo imeni A.P. Chekhova Publ.

Il'in, I.A., 1999. *Sobranie sochinenii: Dnevnik. Pis'ma. Dokumenty (1903–1938)* [Collected works. Diary. Letters. Documents (1903–1938)]. Compiled and commented by Yu.T. Lisitsa. Moscow: Russkaya kniga Publ.

Keidan, V.I. ed., 1997. *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* A.S. Askoldova, N.A. Berdyaeva, S.N. Bulgakova, E.N. Trubetskogo, V.F. Erna i drugikh [Seeking the Sity. Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in the letters and diaries of A.S. Askoldov, N.A. Berdyaev, S.N. Bulgakov, E.N. Trubetskoy, V.F. Ern et al]. Compiled, prepared of text, introductory article and commentaries by V.I. Keidan. Moscow: Yazyki russkoi kul'tury Publ.

Kornelisen, K., 2007. Frontovoe pokolenie nemetskikh istorikov i Pervaya mirovaya voina [Frontline Generation of German Historians and the World War I]. In: *Nauka, tekhnika i obshchestvo Rossii i Germanii vo vremya Pervoi mirovoi voiny* [Science, technology and society of Russia and Germany during the World War I]. Edited by E.I. Kolchinskii and D. Bairau. St Petersburg: Nestor-Istoriya Publ.

Leont'eva, T.G., 2008. Svyashchennik, revolyutsiya, vlast': Sud'ba Andreya Golikova [Priest, revolution, power: the fate of Andrei Golikov]. In: *Dolg i sud'ba istorika: sbornik statei pamyati doktora istoricheskikh nauk P.N. Zyryanova* [The duty and fate of the historian: a collection of articles in memory of Doctor of Historical Sciences P.N. Zyryanova]. Moscow: ROSSPEN Publ. 222–234.

Malakhieva-Mirovich, V.G., 2016. *Mayatnik moei zhizni: 1930–1954* [The pendulum of my life: 1930–1954]. Moscow: AST Publ.

Morozova, N.V., Nazarova, T.P., 2015. *Evolyuetsiya "obraza vraga" v soznanii russkogo obshchestva v gody Pervoi mirovoi voiny (po materialam tsentral'noi pechati)* [The evolution of the "enemy image" in the minds of Russian society during the World War I (based on materials from the central press)]. Volgograd: Volgogradskii GAU Publ.

Rozanov, N.P., 1914. *Osvoboditel'naya voina* [War of liberation]. Podol'sk: Tipografiya N.A. Toshchakova Publ.

Savin, A.N., 2015. *Universitetskie dela. Dnevnik 1908–1917* [University affairs. Diary 1908–1917]. Edited by A.K. Gladkov; compiled, introductory article by A.V. Sharova. Moscow; St Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ Publ.

Sazonov, S.D., 1927. *Vospominaniya* [Memories]. Parizh: Siyal'skaya Publ.

Struve, P.B., 1914. Velikaya Rossiya i Svyataya Rus' [Great Russia and Holy Russia]. *Russkaya mysl'* [Russian thought], 12, 176–180.

Treushnikov, I.A., 2000. Evropa i Rossiya v 1914 godu: smysly voiny (Dialog russkikh religioznykh myslitelei) [Europe and Russia in 1914: the Meanings of War (Dialogue of Russian Religious Thinkers)]. In: *Homo belli — chelovek voiny v mikroistorii i istorii povsednevnosti: Rossiya i Evropa XVIII–XX vekov* [Homo belli — a man of war in microhistory and the history of everyday life: Russia and Europe of the 18th–20th centuries]. Nizhnii Novgorod: Nizhegorodskii gumanitarnyi tsentr Publ.

Trubetskoi, E., 1915. *Natsional'nyi vopros. Konstantinopol' i Svyataya Sofiya* [National question. Constantinople and St Sophia]. Moscow: Tipografiya tovarishchestva I.D. Sytina Publ.

Ustryalov, N.V., 2000. *Byloe — revolyutsiya 1917 goda (1890–1919). Vospominaniya i dnevnikovye zapisi* [The past — the revolution of 1917 (1890–1919). Memories and diary entries]. Moscow: Ankil Publ.

Viktorov, S.M., 1914. *Vekovaya bor'ba slavyanstva s mirom germanskim* [The eternal struggle of the Slavs with the German world]. Kiev: Tipografiya V. Bondarenko i P. Gnezdovskogo Publ.

Zil'bershtein, I.S., Dikushina, N.I. eds, 1988. *Literaturnoe nasledstvo. Tom 95: Gor'kii i russkaya zhurnalistika nachala XX veka: Neizdannaya perepiska* [Literary heritage. Vol. 95: Gorky and Russian Journalism of the Early 20th Century: Unpublished Correspondence]. Edited by I.S. Zil'bershtein, N.I. Dikushina. Moscow: Nauka Publ.


УДК 130.2


© 2021 Э. ТИНН

ЗАПАД И РОССИЯ — РАЗНЫЕ МОДЕЛИ МЫШЛЕНИЯ

Эдуард Тинн — кандидат исторических наук, доктор философских наук, профессор Евроакадемии. Эстонская Республика, 10116, Таллинн, ул. Tatari, 18–7.
E-mail: eedutinn@gmail.com



 **Аннотация.** Автор противопоставляет ценности классического гуманизма нынешним глобалистским неолиберальным ценностям, властвующим в идеологии Запада сегодня, где происходит сознательная «коктейлизация» рас, религий, наций, национальных культур. Все это вступает в противоречие с личностной и национальной культурой, суверенитетом европейских государств. Угроза нависла над жизнеспособностью всей европейской цивилизации, где сознательно насаждаются наплевательское отношение к истории, мультикультурализм, так называемая нейтральность полов, ювенальная юстиция и т.п. Россия, имея свою отличительную от Запада модель власти, как была при Екатерине Великой европейской державой, так ею и осталась. Она сторонница традиционных классических европейских ценностей, глобализм и неолиберализм ей не подходит. Брак для россиян — это союз мужчины и женщины. Имеет ли русская культура свою специфику, которая отличает ее как от европейского, так и от всего западного мира? Автор уверен, что имеет. Данная статья — русский перевод отрывка из объемистой в 30 печатных листов эстоноязычной книги автора «Запад и Россия», которая находится в печати и должна выйти в свет в марте 2021 года.

 **Ключевые слова:** Европа, Россия, Аристотель, Кант, Гегель, К.Д. Кавелин, Владимир Кантор

Статья является переводом с эстонского отрывка из книги: *Tinn Eduard. Lääs ja Venemaa — erinevad mõtlemise tüübid*. Tallinn: Varando, 2021. L. 725–730 (в печати).



Ссылка для цитирования: Тинн Э. Запад и Россия — разные модели мышления // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 123-130.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-123-130

Начиная с украинских событий 2014 года впору говорить о том, что между Западом и Россией началась экономическая и идеологическая война. Можно, конечно, добавить, что это не полномасштабная, но все-таки предельно серьезная война. Выбить Россию из седла в экономической сфере не получилось: пару лет она испытывала серьезные трудности, наметился экономический спад, но страна пережила тяжелые времена и сейчас снова находится на подъеме. Идеологическое противостояние между Россией и Западом началось уже после мюнхенской речи Путина и усилилось в связи с грузинскими событиями, а в полную силу развернулось после цветной революции на Майдане. Идеологическими войсками командовали США. Евросоюз также славно потрудился на российском фронте. Расхождения в ценностях между Западом и Россией во все не являются антагонистическими (каковыми они были при СССР): речь идет о противниках, следующих капиталистическим, христианским традициям. К тому же если заглянуть в Конституцию Российской Федерации 1993 года, то там значится, что Россия — это государство, которому следует исходить из европейских и демократических принципов.

Управление огромной территорией требует наличия более твердой центральной власти и большей авторитарности по сравнению с другими странами, особенно малыми. Как американская модель демократии не годится для исламских государств, так и современная европейская модель, точнее, модель Евросоюза (утратившего многое из прежних классических ценностей) не подходит полностью для России. Модели обществ западного мира, естественно, намного ближе российским, нежели арабским моделям, но принципиальная разница между ними существовала всегда. Есть она и сегодня, и никуда не денется также в будущем. Полного слияния их никогда не случится, поэтому стоит поинтересоваться: а в чем суть этого различия?

Для западного человека наивысшей ценностью является человеческая жизнь, тогда как для русского человека это не совсем так. Что-то должно быть выше жизни, во имя чего люди идут на смерть, жертвуют собой. Этим чем-то, в конце концов, оказывается идея. Идея Родины, своего Народа, своей Страны. Жизнью

можно пожертвовать во имя защиты своей чести и достоинства. Во имя своей семьи и Бога. На Западе сложился идеал разумного человека. Русские, которые больше держатся за старое, кажутся западникам анахронизмом.

Второе отличие связано с вопросом о свободе. Для европейской культуры свободное развитие личности является целью самой по себе. На пути к абсолютной свободе может быть только одно препятствие: твоя свобода не должна ущемлять свободы других членов общества. Именно так корифей европейского гуманизма Иммануил Кант формулирует этот принцип. Понятие русских о свободе очень похоже на учение его оппонента Гегеля, согласно которому гарантом свободы выступает государство. Замечательный русский историк и философ К.Д. Кавелин в статье «Наш умственный строй» писал:

Нам не следует, как делали до сих пор, брать из Европы готовые результаты ее мышления, а надо создать у себя такое же отношение к знанию, к науке, какое существует там. В Европе наука служила и служит подготовкой и спутницей творческой деятельности человека в окружающей среде и над самим собой. Ту же роль должны мысль, наука играть и у нас. <...> Очень вероятно, что выводы эти будут иные, чем те, до каких додумалась Европа. <...> Предвидеть у нас другие выводы можно потому, что условия жизни и развития в Европе и у нас иные.

(Кавелин, 1989: 317–318)

Русские по натуре своей государственники, для них все люди — слуги Отечества. Именно поэтому степень свободы в России ниже, чем на Западе. Либеральных свобод в этой стране также не может быть столько, сколько в Западной Европе, ибо у русских государство решает, как далеко можно зайти с теми или иными свободами. Согласимся с Кавелиным, что «распадение родового быта, укрепление быта семейного, последующий его кризис привели к возникновению могучего государства в России» (Там же: 48). Если государству покажется, что цвета радуги в России не должны быть настолько яркими, как в Западной Европе, то они и не будут такими. Если Российское государство (как и Православная церковь) убеждено, что браки заключаются между мужчиной и женщиной, а не между людьми одного пола, то так тому и быть. Никакого неолиберализма в семейной сфере! Вопрос о том, может ли моя свобода ущемлять свободу других, никогда не был в России основополагающим, потому что это прежде всего вопрос законодательства. В сфере законодательства, каким бы парадоксальным ни казалась эта мысль, русские более либеральны, больше склонны к вседозволенности, чем Запад.

Третье отличие связано с юридическими вопросами. В ходе развития Европы людей приучили к законопослушанию, идеалом для них стало правовое государ-

ство. Главную роль в модели западного общества играет рациональная законодательная система, доведенная почти до совершенства. Западный человек привык подчиняться законам, тогда как у русских такой привычки в той же мере нет. В России господствует понимание, что любой составленный людьми свод правил не является ни совершенным, ни достоверным. Даже самые идеальные законы не в состоянии охватить мир во всем его многообразии. Они не способны объять весь мир как единое целое. Русские противопоставляют праву справедливость, именно в ней они ищут решение всех вопросов. Проблема, однако, в том, что справедливость всегда выступает идеалом, который в конкретном виде, к сожалению, недостижим. И все же стремление к ней как к абсолюту в любом случае возвышает людей, делает их одухотвореннее. А раз закон не вполне заслуживает доверия, не является истиной в последней инстанции, то он и не обладает нужным авторитетом в глазах русских. Поэтому не стоит удивляться, что его можно игнорировать, толковать как заблагорассудится, а к действующим законам относиться либерально, то есть не так уж строго.

Известный нигилизм в отношении законов, бесспорно, является одной из особенностей русской ментальности. Вечные поиски справедливости со ссылками на мораль превращают русских в своеобразный метафизический народ. Пользуясь терминологией Канта, можно сказать, что западные люди больше тяготеют к явственности, то есть к научному осмыслению мира, тогда как русских больше интересует все сущее в метафизическом смысле, включающем как то, что мы знаем, так и то, что остается за пределами научного познания. В западном обществе мораль обычно опиралась на религию (хотя в самое последнее, секулярное время уже нет большой разницы между моралью и законопослушностью). У верующих русских мораль неотторжима от Бога, у неверующих она соотносится не с законопослушностью, а с таким понятием, как совесть, которое можно трактовать в контексте как религиозной, так и светской культуры.

Очень долго уже идут споры: а есть ли вообще у русской культуры (в широком смысле этого слова) своя специфичность? Разумеется, есть. Только искать ее надо не в одних лишь внешних проявлениях, таких, например, как противостояние между западным капитализмом и советским социализмом. Начиная с 1990-х годов в России тоже капитализм. Однако весьма скоро выяснилось, что она не интегрируется в западную модель, поэтому возникло новое противостояние Западу. И дело тут вовсе не в одном Путине, его корни таятся гораздо глубже — они в ментальности русского народа и исторической судьбе России. Это очевидный факт, что степень свободы в России ниже, чем на Западе, либерализма там тоже меньше. На Западе все проникнуто рациональным подходом ко всему, в России этого не чувствуется.

Тут мы имеем дело чуть ли не с кантианским вопросом, ибо на шкале рационализма немецкий философ разделял рассудок и разум. По Канту, в науке законодатель — рассудок, в смысловых вопросах жизни — разум. В свою очередь, Аристотель в теории познания выше эпистемы (знания) ставил софию (высшую мудрость). Насколько сейчас на Западе стремятся к кантовской разумности и насколько к софии — вот интересный вопрос. В России рассудочности наверняка меньше, но как обстоят дела с кантианским разумом и аристотелевской софией? В философии это архитрудный вопрос, но мне кажется, что именно здесь лежит ключ к пониманию России. Сущностные проблемы смысла жизни всегда были одной из излюбленных тем русских мыслителей.

Поскольку в России крайне важное место занимает армия, то там военной теме уделяется больше внимания, чем это свойственно рядовым европейцам. А поскольку стране из-за ее необъятности необходима сильная центральная власть, то предполагается и более авторитарная форма правления. Слабость власти в центре может привести к территориальному распаду, чего страна позволить себе не может. Россия — это Европа, но более архаичная. Да и Европа лишь в последние десятилетия стала либеральной (а теперь даже неолиберальной), поэтому авторитарности и консерватизма в ее историческом наследии тоже хватает. Но как бы то ни было, русским более предпочтительны старые, классические ценности — неолиберальная и глобалистская идеология русским европейцам не подходит. Ну а «бороться с русской ментальностью — это то же самое, что бороться с ветряными мельницами. Россию следует воспринимать такой, какая она есть» (Tinn, 2013: 298). Она не некая иная цивилизация рядом с нами, она все-таки Европа, но слегка другая: лицо России всегда повернуто в сторону Европы. Сошлюсь при этом на мысль Владимира Кантора:

<...> европеизм нельзя воспринимать ни бранно, ни хвалебно. Идеальных обществ и культур не бывает. Есть то, что лучше, где человеку комфортнее и легче, удобнее. Такова Европа, но трудно вообразить даже, сколько подлостей и гадостей там делается. Наивен будет тот, кто приедет туда, ожидая райской жизни.

(Кантор, 2008: 506)

Если Россия вступает в спор с кем-то, то непременно с европейцами, а не с индусами или китайцами. Какой бы ни была напряженность в политических отношениях, в культурном измерении мы составляем с Россией единую цивилизацию. Я мог бы тут перечислить сотни имен русских ученых, художников, писателей и других творческих деятелей, которые оказались неотделимой частью европейской цивилизации, но не могу даже на пальцах одной руки сосчитать

китайцев, которых можно назвать ее органической частью. В сознании русских масс господствуют мушкетеры Дюма, доктор Фауст, Шерлок Холмс и доктор Ватсон, рыцарь печального образа Дон Кихот, Гамлет, Отелло и король Лир. Влияние западной культуры на Россию огромно.

Говоря о единой христианской цивилизации, приходится с сожалением отметить, что европейцы убивали друг друга как во время Первой, так и Второй мировой войны. Разумеется, хочется, чтобы такого больше не повторилось. Европейский союз ведь во многом для того и создавался, чтобы европейцы больше между собой не воевали.

Я горжусь тем, что являюсь представителем европейской культуры. Эта культура началась для меня с Древней Греции. В течение тысячелетий она создала самую могучую цивилизацию в мире, а в сфере духовной и материальной культуры эта цивилизация остается самым величественным наследием мировой истории.

(Пер. с эст. Э. Тинна)

Литература

Кавелин, 1989 — Кавелин К.Д. Наш умственный строй. М.: Правда, 1989. 653 с.


Кантор, 2008 — Кантор Владимир. Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М.: РОССПЭН, 2008. 541 с.

Tinn, 2013 — Tinn Eduard. Lääne tsivilisatsioonist ja Euroopa tupikseisust. Tallinn: Tammerraamat, 2013. 392 l.


THE WEST AND RUSSIA — DIFFERENT THINKING MODELS


Eduard Tinn — PhD in History, DSc in Philosophy,
professor of Euroacademy. 12–7 Tatari Str., Tallinn,
10116, Republic of Estonia.

E-mail: eedutinn@gmail.com

 *Abstract.* The author contrasts the values of classical humanism with the current globalist neoliberal values that dominate the ideology of the West today, where there is a conscious ‘cocktail’ of races, religions, nations, and national cultures. All of this comes into conflict with the personal culture, sovereignty and national culture of European states. The threat loomed over the viability of the entire European civilization, where a disdainful attitude to history, multiculturalism, the so-called gender neutrality (the theory of social construction), juvenile justice, etc. are deliberately implanted. Russia, having its own model of power that is distinctive from the West, as it was under Catherine the Great European Power, remained so. She is a supporter of traditional classical European values; globalism and neoliberalism do not suit her. For Russians, marriage is a union of a man and a woman. Does Russian culture have its own specificity that distinguishes it from both the European and the entire Western? The author is sure he has. This article is a Russian translation of an excerpt from the voluminous 30 printed sheets of the author’s Estonian-language book “West and Russia”, which is in print and is due to be published in March 2021.

 *Keywords:* Europe, Russia, Aristotle, Kant, Hegel, K.D. Kavelin, Vladimir Kantor

 **For citation:** Tinn, E., 2021. The West and Russia — Different Thinking Models. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 123–130. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-123-130

References

Kavelin, K.D., 1989. *Nash umstvennyi stroi* [Our mental structure]. Moscow: Pravda Publ.


Kantor, Vladimir, 2008. *Sankt-Peterburg: Rossiiskaya imperiya protiv rossiiskogo khaosa. K probleme imperskogo soznaniya v Rossii* [St Petersburg: Russian Empire against Russian chaos. On the problem of imperial consciousness in Russia]. Moscow: ROSSPEN Publ.

Tinn, Eduard, 2013. *Lääne tsivilisatsioonist ja Euroopa tupikseisust* [Western civilization and Europe's dead end]. Tallinn: Tammerraamat Publ.

ГЕРМАНСКИЙ ГЕНИЙ РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Алексей Иосифович Жеребин — доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной литературы ФБГОУ ВО Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена (Санкт-Петербург). Российская Федерация, 191186, Санкт-Петербург, наб. реки Мойки, 48. ORCID 4000-0002-2216-6461. E-mail: zerebin@mail.ru



 *Аннотация.* Статья содержит обзор наиболее выразительных фактов и форм творческой рецепции немецкой литературы в России XIX века. Автор исходит из убеждения, что условием и результатом перемещения идей и образов через границу исходного культурно-исторического контекста является их морфосемантическая трансформация в новой эволюционной парадигме. Ни один из русских писателей не был лишь послушным исполнителем внушений своего «германского гения», между ними происходил напряженный диалог, граничивший с разрывом, но именно потому творчески продуктивный. Особое внимание уделяется двум факторам: активному влиянию посреднических инстанций (путешественники, переводчики, журналы, кружки, салоны, университеты) и тесноте интердискурсивных связей между литературой, философией и общественной мыслью. Статья состоит из нескольких фрагментов, охватывающих в совокупности главные эпизоды избранного сюжета. Фрагмент «Жуковский и русский шиллеризм» дает обобщающую картину творческой рецепции произведений немецкого поэта от первых переводческих опытов Жуковского до стихотворения Некрасова «Памяти Шиллера» (1874). Фрагмент «Романтическая поэзия мысли — под знаком Шеллинга» выявляет характер переосмысления немецкой классики в поэзии Любимудров, Лермонтова и Тютчева. Фрагмент «Гёте и Шиллер в контексте русского гегельянства» раскрывает роль русско-немецкого диалога в формировании фило-

софского мировоззрения Белинского и Герцена, Тургенева и Достоевского. Фрагмент «Русский Гофман и русский Гейне» представляет собой попытку ответить на вопрос, почему именно Гофман и Гейне стали, наряду с Гёте и Шиллером, наиболее заметными и влиятельными участниками литературного процесса в России.



Ключевые слова: культурный трансфер, литературная конверсия, немецкая литература, поэзия мысли, русское гегельянство, творческая рецепция



Ссылка для цитирования: Жеребин А.И. Германский гений русской литературы // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 131–158.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-131-158

Среди иностранных литератур, участвовавших в русском литературном процессе, литература Германии играла, как известно, одну из центральных ролей. Она служила образцом для подражания, источником творческой энергии, стимулом и катализатором развития эстетического дискурса, предметом критического осмысления, способствовавшего национальной самоидентификации. Осваивая и трансформируя достижения классико-романтической эпохи в Германии, русская литература обретает свой неповторимый индивидуальный облик, становится неотъемлемой частью «мировой литературы», рождение которой предсказал в 1820-е годы Гёте.

Жуковский и русский шиллеризм

Первым образцом русского журнала, сознательно ориентированного на культурные связи между Россией и Европой, явился «Вестник Европы», выходивший в 1802–1830 годах. Когда в 1808 году журнал перешел от Карамзина к Жуковскому, на его обложках стали появляться литографированные овалы портреты немецких поэтов, а на его страницах — произведения Гёте, Шиллера, Клопштока, Виланда, Гердера, Лихтенберга, К.Ф. Морица, Жан-Поля Рихтера. Наряду с ними значительное место отводилось обзорам немецкой периодической печати и беллетристике немецких писателей второго плана. Среди последних особым вниманием пользовался Август Коцебу.

Публикация художественных произведений сопровождалась в журнале эстетической дискуссией на такие темы, как категория возвышенного, автономия искусства и, прежде всего, смена литературных вкусов и приоритетов — переход

от галломании к германофильству, от ориентации на французский классицизм к признанию немецкого романтизма. В последнем случае в роли посредника выступала мадам де Сталь, открывшая в своей книге «О Германии» (1813) немецкую литературу не только для французов: фрагменты из нее появляются в «Вестнике Европы» уже с 1814 года. В дальнейшем она становится для русского читателя едва ли не главным источником информации о романтической Германии, как о том свидетельствует Пушкин в «Евгении Онегине»: «Он знал немецкую словесность по книгам госпожи де Сталь».

В художественном отношении лучшее из того, что публиковалось в «Вестнике Европы», — это поэзия Гёте и Шиллера в переводах Жуковского, основоположника русского романтизма и так называемой «немецкой школы» русских поэтов. Ее первым оплотом явилось «Дружеское литературное общество», созданное в 1800 году Жуковским и его товарищами по Московскому университету, среди которых выделялись братья Андрей и Александр Тургеневы — постоянные посетители Веймара, пламенные почитатели веймарских корифеев и первые переводчики их произведений. С 1820-х годов Жуковский был лично знаком с Гёте, обменивался с ним письмами, посвящал и дарил ему восторженные стихи и был, кажется, единственным из многочисленных русских паломников, кто оставил след в его памяти (Жирмунский, 1981: 81).

«Гением перевода» назвал Жуковского Пушкин (Пушкин, 1956–1958: X, 149), и это суждение приняли все выдающиеся писатели XIX века. Суть его успеха видели в парадоксе, в силу которого «послушание оригиналу», то есть верность подлиннику, высвобождает субъективность творческого «я» переводчика и создаваемых им стихов. «Переводчик в прозе есть раб, переводчик в стихах — соперник», — писал Жуковский (Жуковский, 1959–1960: IV, 410). Следуя этому принципу, он создает целостный образ поэтической личности переводимого им иностранного автора, но образ этот — русский двойник оригинала, отмеченный печатью поэтики и идеологии раннего русского романтизма. Любимые поэты являются Жуковскому в сентиментально-элегической окраске. При кажущейся точности перевода он переключает оригинал в другую систему стиля, подвергает его эмоциональной стилизации, усиливая черты, характерные для его собственной поэзии. Среди немецких переводов Жуковского восемнадцать стихотворений Гёте занимают второе место — после переводов из Шиллера, более близкого его морализму и мечтательной чувствительности. Особую известность получили переводы шиллеровских баллад.

Лиро-эпический жанр баллады, вошедший в моду в конце XVIII века, осваивался Жуковским не только на материале Шиллера. Ему принадлежат три вольных переложения баллады Августа Бюргера «Ленора» (1773), переводы средне-

вековых баллад Людвиг Уланда, а также стихотворений Гёте «Рыбак» (1780) и «Лесной царь» (1782), которые он стилизовал по линии фантастической баллады фольклорного содержания. В 1922 году баллада «Лесной царь» привлекла внимание Марины Цветаевой; ее эссе «Два лесных царя» представляет собой блестящий образец анализа переводческого мастерства Жуковского (Цветаева, 1991). Но нигде диалектика своего и чужого не обнаруживает себя у Жуковского так отчетливо, как в его переводах из Шиллера. С одной стороны, баллады Шиллера многое теряют: философская рефлексия подменяется субъективной эмоцией, конкретная вещественная образность растворяется в «пленительной сладости» сентиментально-романтического стиля. С другой стороны, подчиняя Шиллера своей элегической поэтике, Жуковский не только обогащает выразительные средства русского поэтического языка, но и расширяет художественное содержание самого оригинала, раскрывает в нем новые возможности эстетического воздействия.

Метод творческого переосмысления оригинала осуществляется Жуковским и в переводе «Орлеанской девы» (1801, пер. 1824), самой религиозной и возвышенной из трагедий Шиллера, которая, как и баллады, становится благодаря мастерству Жуковского фактом русской национальной культуры. Так, например, мотив прощания Иоанны с идиллией сельской жизни подхватывает вскоре Пушкин в «Евгении Онегине», общая концепция характера шиллеровской героини, (наряду с образами Теклы из «Валленштейна», и «девы с чужбины» из одноименного стихотворения) оказывает глубокое влияние на романтическую теорию любви и идеал женщины, отразившихся в бытовой культуре русских «шиллеристов», так выразительно описанной в мемуарах Герцена «Былое и думы» (1862–1887). В 1880-е годы роль шиллеровской Иоанны становится высшим актерским триумфом Марии Ермоловой, «русской Жанны», по мнению которой «во всей мировой истории нет образа чище и светлее» (Ермолова, 1939: 83). Еще одним примером дальнего воздействия шиллеровских мотивов в транскрипции Жуковского может служить баллада «Рыцарь Тогенбург» (1797). В окружении многочисленных подражаний и пародий она служила одним из интертекстуальных микросюжетов романа И.С. Тургенева «Отцы и дети» (1863), где не только образ Павла Кирсанова, но и история любви Евгения Базарова к Анне Одинцовой раскрывается в шиллеровском контексте.

К середине века Шиллер был переведен на русский полностью. С 1857 по 1861 год известный переводчик Н.В. Гербель издает «Собрание сочинений Шиллера в переводе русских писателей» — первое собрание сочинений иностранного поэта на русском языке. Все рецензенты, будь то Н.Г. Чернышевский или Н.Н. Страхов, подчеркивали особую роль Шиллера в России: никто из ино-

странных писателей, включая Гёте и Байрона, не оставил в русской культуре такого глубокого следа, как Шиллер, не стал в такой степени, как он, «нашим» национальным поэтом. Это убеждение не раз высказывалось и на юбилейных торжествах в честь столетия со дня рождения Шиллера в 1859 году. Позднее, в 1876 году к той же мысли возвращается в «Дневнике писателя» Достоевский, который был с юношеских лет увлечен Шиллером настолько, что «вызубрил его наизусть» (Достоевский, 1972–1990: XXIII, 31). Сюжетные мотивы произведений Шиллера органически входят в художественную ткань романов «Униженные и оскорбленные» (1861), «Преступление и наказание» (1866), «Идиот» (1869), «Подросток» (1875), «Братья Карамазовы» (1880). В последнем имя Шиллера упоминается 32 раза, представляя собой своего рода «оркестровку» главной темы романа — мучительных сомнений в благородстве человеческой природы и отчаянной веры в грядущее торжество этического человека. Федор Карамазов, находясь на пороге отчаяния, читает оду Шиллера «К радости» (Kemper, 2011).

Одна из последних поэтических деклараций верности шиллеровским идеалам принадлежит Н.А. Некрасову, возглавившему русскую школу гражданственной поэзии. В 1874 году он откликается на журнальные споры об общественной роли искусства патетическим стихотворением «Поэту. Памяти Шиллера» (Некрасов, 1981–2000: III, 166). От Жуковского до Некрасова поэзия Шиллера воспринималась в России как поэзия безусловных ценностей. Его имя было символом свободы мысли и гражданской доблести, самоотверженного служения истине и справедливости, гуманистической веры в нравственное величие и достоинство человека, в его прирожденное душевное благородство.

Романтическая «поэзия мысли» — под знаком Шеллинга

Иронический образ вдохновенного поэта-идеалиста, созданный Пушкиным в образе Ленского («Евгений Онегин»), как и пушкинская «Сцена из Фауста» (1825), построенная на мотивах скептического вольтерьянства и байронической разочарованности, лишь оттеняют нарастающее увлечение русской литературной молодежи немецкой поэзией и философией. Восприятие их углубляется, они осознаются как главный фактор становления русского романтизма, который отнюдь не сводится к наивной вере в благородные, но обманчивые идеалы юности: «Поговорим о бурных днях Кавказа, о Шиллере, о славе, о любви».

Апогей немецкого влияния в русской литературе приходится на 1820–1840-е годы. Под этим влиянием сформировался философско-поэтический романтизм членов «Общества любомудрия», образовавшегося в 1823 году. В его состав входили Дмитрий Веневитинов, князь Владимир Одоевский, Иван Киреевский, Степан Шевырев и др. Традиции любомудров получили затем развитие в кружке

Николая Станкевича, в мировоззрении и творчестве множества русских романтиков-идеалистов. Все они вели борьбу против «ложной» французской философии, французского рационализма, материализма и либерализма. Германия для них — страна поэтов и философов, «Иерусалим новейшего человечества» (Белинский, 1953–1959: XI, 152).

Знаменательным выражением немецкой ориентации явились паломничества русских в Германию — сначала в Веймар на поклонение старику Гёте, позднее, в конце тридцатых и в сороковые годы, в философские аудитории Шеллинга и Гегеля. В середине века увлечение немецкой философией и литературой перекрывало все более острые разногласия между «западниками» и «славянофилами». В 1870-е годы Юрий Самарин, один из идеологов славянофильства, вспоминая о своей молодости, писал: «Для каждого образованного русского Германия — тоже родина, Германия Шиллера, Гёте, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля» (Чижевский, 2007: 214).

«Поэзия мысли», к созданию которой стремились «любомудры», замыкалась в сфере эстетико-метафизического созерцания и чистого искусства. По мнению Дмитрия Веневитинова, отречение от шума истории — залог «национальной самобытности нашей литературы», которую ей только еще предстоит обрести (Веневитинов, 1934: 219). В качестве основного требования любомудры выдвигали идею синтеза поэзии и философии, преодолевающего рационалистическую дифференциацию дискурсов и воплощенного, по их убеждению, в немецкой культуре — в универсализме Гёте, внежанровой философской лирике Шиллера, теории «универсальной поэзии» йенских романтиков. Так зарождалась характерная особенность всей русской культуры от Чаадаева до Герцена, от Достоевского до символистской софиологии: слабость и подражательность теоретической философии восполнялись силой и оригинальностью поэзии и философско-художественной прозы.

До конца 1830-х годов немецкая литература, прежде всего в лице Гёте и Шиллера, воспринималась в России сквозь призму натурфилософии и философии искусства Шеллинга. Знали его преимущественно как автора трех произведений: «О мировой душе» (1798), «Система трансцендентального идеализма» (1800) и «Сущность человеческой свободы» (1809), усваивали не столько его систему в целом, сколько отдельные мысли — одушевленность природы, интуитивный характер ее художественного познания, самоценность искусства как высшей формы постижения единства мира.

Гёте представал в образе всеобъемлющего мудреца и тайновидца природы, Шиллер вызывал восхищение «любомудров» как поэт-мыслитель, прошедший путь от этического идеализма к эстетическому гуманизму. Эстетическая утопия

Шиллера воспринималась как призыв к преобразению чувственно-материальной действительности, к разрешению ее противоречий в царстве красоты, которая спасет мир.

В искусстве, художественном творчестве человек возвращается в изначальное тождество бытия и сознания, уравнивается с абсолютном. Этот шиллеровский идеал целостной, тотальной человеческой личности, призванной воплотить в себе единство материального и духовного начал, сохраняет свое значение на долгие годы; им определяется, в частности, философское содержание романа И.А. Гончарова «Обломов» (1859) (Thiergen, 1989). Главным печатным органом «немецкой школы» являлся «Московский вестник» под руководством Шевырева, к нему примыкали журнал Вл. Одоевского «Мнемозина» и «Московский телеграф» Николая Полевого. Звездным часом «Московского вестника» стала публикация отрывка из еще незаконченной тогда Гёте второй части «Фауста». Шевырев перевел этот отрывок под названием «Елена, классико-романтическая фантазмагория. Междудействие к Фаусту» (1827) и сопроводил собственным толкованием в специальной статье. Через русского немца Н. Борхарда оба текста попали в руки Гёте, и его благожелательный отклик был воспринят в России как большая культурная победа журнала и всей русской словесности. Этот эпизод открывает длительную традицию русских переводов трагедии Гёте и толкований образа Фауста как носителя метафизической тоски, искателя бесконечного знания, безграничного счастья, чувственно-сверхчувственной любви. Таков романтический Фауст Веневитинова, Тютчева, Фета. Во второй половине века появляется несколько полных переводов «Фауста», выполненных профессиональными переводчиками (Э.И. Губер, М.П. Вронченко, А.Н. Струговщиков, Н.А. Холодковский). Но на рубеже XIX–XX веков традицию романтического Фауста подхватывают символисты, например, в лице Вячеслава Иванова, для которого слова и образы трагедии Гёте заключают в себе всю эстетику символизма — радуга над водопадом, «мистический хор», «Вечная женственность», «все преходящее только подобие».

В кругу сотрудников «Московского вестника» ведется работа над дальнейшим освоением прозы Гёте. Владимир Титов пишет о «Вильгельме Мейстере», любимом романе немецких романтиков, Николай Рожалин, «московский Вертер», заново переводит «Страдания юного Вертера», роман, с которого еще на рубеже XVIII–XIX веков начинался русский культ Гёте. Тогда «Вертер» вызвал целый ряд переводов, подражаний и пародий, теперь интерес к нему возрождается в контексте проблемы мятежного романтического индивидуализма, преодоления которого ищут у Шеллинга. Благодаря этому «Вертер» не выпадает из поля зрения русской философской критики и позднее. Так, статья Ю.Ф. Самарина о

«Вертере», написанная в конце тридцатых годов, предвосхищает то понимание «русской задачи», которую он формулирует затем с позиции славянофильства: «Русская задача — решение задачи, поставленной Западной Европой: органическое примирение начала личности с началом объективной и для всех обязательной истины <...>. В этом точка соприкосновения нашей истории с западной» (Чижевский, 2007: 207).

На одном из заседаний «Московского вестника» в 1826 году Пушкин читал только что законченную им трагедию «Борис Годунов», первую русскую историческую трагедию, работая над которой он пользовался французскими переводами Шиллера. Среди них была и неоконченная трагедия из истории Смутного времени «Димитрий» (1805). Позднее этим же источником пользовался Алексей Хомяков, автор трагедии «Димитрий Самозванец» (1831). В связи с «Борисом Годуновым» и проблемой создания русской национально-исторической трагедии в сферу интереса «любомудров» попадает и ранняя шекспиризирующая драма Гёте «Гец фон Берлихинген», перевод которой был сделан в 1829 году Михаилом Погодиным.

Философская поэзия, к созданию которой призывали «любомудры», стала эстетической реальностью в лирике Тютчева, который долгое время жил в Германии и был лично знаком с выдающимися представителями немецкой культуры, в том числе с Шеллингом. Натурфилософская поэзия Тютчева 1830-х годов близка по своим лирическим темам и чувству жизни к раннему немецкому романтизму. Их связывает мистический пантеизм, чувство присутствия во всем ограниченном безграничного, сознание имманентности лирического субъекта всему миру, тема предвечного хаоса, одновременно животворного и разрушительного, трагедия невыразимости смысла бытия, поэзия святой ночи.

Тютчев опровергает классическое представление о божественности света и его превосходстве над тьмой, дня над ночью. День — это господство житейской суеты и законов чувственно-материального мира. Ночь — духовна, она пробуждает мистическое чувство присутствия бесконечного в конечном. Это тема Новалиса, автора «Гимнов к ночи» (1800), и Тютчев вводит ее в русскую поэзию не как подражатель, а как наследник, приумножающий дорогое наследство. Когда в 1909 году Вячеслав Иванов переводит Новалиса, он прочитывает его сквозь лирику Тютчева, сближая того и другого под знаком символизма, узнавая в Тютчеве русскую традицию символизма, а в Новалисе — немецкую. В этом романтическом аспекте воспринималась в России поэзия Гёте и Шиллера. Примечательно, что именно Тютчев запечатлевает в своем оригинальном стихотворении «На смерть Гёте» (1832) законченный образ поэта-мыслителя, идеал эпохи любомудров: душа Гёте была созвучна душе мира, он постиг тайну природы. В 1835 году

Тютчев, перефразируя «Идеалы» Шиллера, сам высказывает эту тайну в одном из самых известных своих стихотворений:

Не то, что мните вы, природа,
Не слепок, не бездушный лик —
В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней есть любовь, в ней есть язык.

Шеллингианские мотивы присутствуют и у Лермонтова, внимательного читателя «Московского вестника». Увлекаясь одновременно Шиллером и Байроном, он сопрягает их по шеллингианскому коду, видя в обоих воплощение философской поэзии. В этике Шеллинга Лермонтова увлекает идея антитетического строения мира и души, диалектика любви и ненависти, заключающая в себе тенденцию к оправданию зла и греха как ступени к добру и святости, как порождению неосознанной воли к абсолютному совершенству.

Соответствие этим мыслям Лермонтов находит в статьях Шиллера о трагическом искусстве с их принципом двойного сострадания — не только к жертве, но и к преступнику, обреченному творить зло в несовершенном мире. В раннем творчестве Лермонтова проблема оправдания зла, развернутая им с учетом теории трагического у Шиллера и под влиянием его «Разбойников», определяет идейный сюжет ряда произведений — от первых набросков «Демона» через драматургию 1830–1831 годов («Испанцы», «Menschen und Leidenschaften», «Странный человек») и повесть «Вадим» (1832–1834) к драме «Маскарад» (1835) (Эйхенбаум, 1969: 181–214).

Но снятие противоречия добра и зла в высшем синтезе, в классической гармонии мироздания, воплощенной в стихотворении Гёте «Ночная песнь странника» (1780) Лермонтову не дается. В своем вольном переводе под названием «Горные вершины» (1840) он значительно отстывает от оригинала. Образ Вселенной, сконцентрированный в восьми стихах Гёте, — это иерархически упорядоченный мир под управлением божественного Логоса, тогда как в стихотворении Лермонтова перед нами мир противоречий, разорванного сознания, окрашенного разочарованием и меланхолией.

Гёте и Шиллер в контексте русского гегельянства

1830–1840-е годы — время чрезвычайно интенсивных и результативных личных контактов между русскими и немецкими литераторами. В 1837 году выходит книга Генриха Кенига «Очерки русской литературы», написанная на основе серии немецкоязычных статей Николая Мельгунова. Это был первый опыт истории рус-

ской литературы для немцев, охватывающей ее важнейшие явления от «Слова о полку Игореве» до Пушкина и Гоголя, и широкий резонанс, который она получила как в немецких, так и в русских журналах, подтверждает ее значение.

Один из рецензентов, Фарнхаген фон Энзе, выдающийся знаток и пропагандист русской литературы, вступает, по инициативе своих русских друзей, в сотрудничество с журналом «Отечественные записки», где публикуется, в частности, перевод его статьи «Сочинения Александра Пушкина» (1839). Ее немецкий оригинал был напечатан в берлинском «Ежегоднике научной критики», основанном Гегелем. Помня об этом, переводчик статьи Михаил Катков в предисловии к русской публикации писал: «В лице Гегеля подает нам руку Германия, в лице Германии — вся Европа, целое человечество» (Богатырева, сост., 2017: 981).

Центром литературной жизни становится в эти годы Берлин, куда съезжаются один за другим русские писатели, чтобы приобщиться к вошедшей в моду философии Гегеля. Наряду с домом Фарнхагена любимым местом международных литературно-философских собраний был салон Елизаветы Фроловой, которую называли «русской Беттиной» — по имени жившей неподалеку и посещавшей ее салон Беттины фон Арним. Личность Беттины фон Арним и ее лирический роман «Переписка Гёте с ребенком» (1835), основанный на подлинной переписке, которую она в юности вела с обожаемым ею стариком Гёте, воспринимались в среде русской молодежи, особенно в лице Бакунина, Тургенева, Белинского, как живое воплощение «прекрасной души», воспетой Гёте и Шиллером. Беттина сделалась предметом восторженного поклонения, в котором отразилась любовь русских к Германии, их вера в философию и поэзию немецкого идеализма как путь к моральному самоусовершенствованию личности.

Идейная атмосфера русского Берлина 1840-х годов определялась напряженным интересом к системе Гегеля, сменившим более раннее романтическое увлечение Шеллингом. Феномен русского гегельянства, захватившего широкие круги мыслящей молодежи 1840-х годов, со всей отчетливостью обнаруживает одну из коренных особенностей русской мысли — неразрывную связь теоретического и аксиологического, оценочного подхода к пониманию жизни и истории. Русское гегельянство — не философия, а философское мировоззрение, в котором метафизика, поэзия, общественная позиция, социально-политическая практика, чувство жизни, формы бытового поведения — все сливается в аморфном пространстве своего рода секуляризованной религии.

У Белинского знакомство с идеями Гегеля принимает форму романтической влюбленности в жизнь, в правду, красоту и гармонию действительности, где нет зла, все — благо и блаженство. Логическим выражением этого безграничного оптимизма становится для него формула Гегеля «все действительное разумно».

Романтическое оправдание действительности, в том числе и социально-политической, противопоставляется Белинским романтическому же ее отрицанию и принижению с точки зрения умозрительного идеала совершенства. «Я гляжу на действительность, столь презираемую мною прежде, и трепещу от таинственного восторга, сознавая ее разумность», — пишет он Бакунину (Белинский, 1953–1959: XI, 321). Культ «прекрасной души», который он недавно еще исповедовал, подвергается им насмешливому отрицанию. Презрение к реальной жизни, как и любые формы отречения от нее во имя абстрактного идеала Белинский клеймит словом «прекраснодушие», придавая ему вслед за Гегелем значение беспредметной мечтательности, которая становится «страшной», когда оправдывает императивную этику нравственного долга. Лжеучителем «прекраснодушия» представляется Белинскому Шиллер, которого он объявляет своим «личным врагом» за его непримиримую войну с действительностью (Там же: 326). Мятежному Шиллеру, его «наивному» бунту против мирового разума, воплощенного в наличной действительности, Белинский противопоставляет Гёте как объективного «поэта жизни», отразившего в своем искусстве философские открытия Гегеля (Там же: 434).

Примирение с действительностью под знаком Гёте и Гегеля и в противовес Шиллеру получило в России отчетливую общественно-политическую окраску. С начала XIX века, с тех пор как в 1804 году друг Гёте — сын Веймарского Великого герцога Карла Августа — сочетался браком с родной сестрой Николая I, царское правительство стремилось использовать консервативные политические убеждения Гёте, чтобы превратить его в представителя русской монархии при дворе европейской культуры. Особенно преуспел в этом министр народного просвещения граф Уваров, изучавший творчество Гёте и связанный с ним личными отношениями. В своих собственных и в инициированных им сочинениях Уваров проводил мысль о том, что в борьбе империи с революцией Гёте всегда стоял на стороне империи, и в этом он был единоклубен с другим немецким гением — Гегелем. Правые гегельянцы, среди них любимый берлинский учитель русских студентов Карл Фридрих Вердер, не без оснований рассматривали Гегеля как апологета прусской монархии.

Существенным фактором, определившим восприятие немецкой литературы в России, явилась борьба с Гёте, которую вела в тридцатые годы «Молодая Германия», представлявшая идеологию либерально-демократической оппозиции. Гёте были предъявлены резкие обвинения — в аристократическом высокомерии, замкнутости в сфере литературно-эстетических интересов, общественном индифферентизме, безнравственном эгоистическом равнодушии к политической современности и национальной судьбе своей родины. Русские гётеанцы и гегельянцы следили за этой борьбой внимательно и критически. Но когда в начале

1840-х годов в Германии нарастают радикальные настроения, характеризующие так называемый «предмартовский период» накануне революции 1848 года, передовая часть русского общества откликается на них с горячим сочувствием.

Герцен пересматривает философию Гегеля в духе левых гегельянцев и Фейербаха, открывая в ней «алгебру революции» (Герцен, 1954–1966: IX, 232). Бакунин проповедует «творческое разрушение» старого мира: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть» (Бакунин, 1987: 226). Их влияние захватывает и Белинского, еще недавно полемизировавшего с «литературным якобинством» младогерманцев в статье «Менцель — критик Гёте» (1840). Он переживает острый идейный кризис и, испытывая ужас перед жестокостью «объективного мира», отрекается от веры в разумную необходимость и высшую гармонию господствующего миропорядка. Его лозунгом становится «социальность», его программой — защита конкретной человеческой личности, страдающей от неправильно устроенной социальной действительности, сочувствие униженным и оскорбленным и борьба с их угнетателями.

Бунт Белинского против Гегеля получил в русской литературе знаменательное продолжение — в бунте Ивана Карамазова против Бога. Иван отказывается от мировой гармонии, потому что она куплена ценой безвинных страданий. «Слишком дорого оценили гармонию, — говорит он, — не по карману нашему столько платить за вход. А потому свой билет на вход спешу вернуть обратно» (Достоевский, 1972–1990: XIV, 223). Это почти цитата из стихотворения Шиллера «Resignation» (в большинстве русских переводов «Отречение»):

И грамоту на вход к земному раю
Тебе, не распечатав, возвращаю.
(Шиллер, 1959: I, 97)

Стихотворение это пользовалось в России большой известностью. Белинский, посвятивший ему несколько проникновенных замечаний в статье «О критике и литературных мнениях» (1838), увидел в нем отражение тех сомнений, результатом которых стало вскоре его собственное отречение от веры в мировой разум перед лицом незаслуженных страданий конкретного человека. Еще раньше, чем в романе Достоевского, тема шиллеровского «Отречения» была использована Тургеневым в повести «Яков Пасынков» (1855). Прототипом заглавного героя, благородного идеалиста-шиллерианца, был Белинский. Читая «Отречение» Шиллера, Яков Пасынков узнает в нем код своей горькой и несправедливой судьбы, которая, действительно, словно бы подтверждает трактовку этого стихотворения Белинским и его бунт против Гегеля.

В письме 1841 года Боткину Белинский требует от Гегеля отчета — «во всех жертвах истории, инквизиции, Филиппа II и пр.» и, перефразируя «Отречение» Шиллера, добавляет: «Иначе я с верхней ступени [развития мирового духа. — А.Ж.] бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови» (Белинский, 1953–1959: XI, 22–23). Упомянув Филиппа II и испанскую инквизицию, Белинский явно думал об исторической трагедии Шиллера «Дон Карлос», любимой шиллеровской трагедии русских либералов, но одновременно и Достоевского, развернувшего намеченную в ней философию свободы в «Легенде о Великом инквизиторе».

На протяжении XIX века формируется обширное смысловое пространство сцепленных текстов, русских и немецких — свидетельство интенсивности русско-немецкого культурного трансфера (Эспань, 2018). Критическая проза Белинского, исключительная по силе влияния на русскую литературу и общественное мнение, играет в этом процессе роль катализатора. Отрекаясь в начале сороковых годов от Гегеля, Белинский отрекается и от Гёте. Оппозиция «Гёте — Шиллер» сохраняет для него свою актуальность, но в перевернутом виде. Теперь его героем становится отвергнутый им в эпоху гегельянства Шиллер: «благородный адвокат человечества» (Белинский, 1953–1959: XII, 7), «великая душа, закаленная в огне древней гражданственности» (Там же: 145). Оценка Гёте соответственно снижается, и образ его раздваивается. С одной стороны, Гёте с его объективизмом и равнодушием к страданиям человечества — «филистер», «эгоист» и «свинья хуже нас, грешных» (Там же: 83); с другой — он велик как автор богоборческой оды «Прометей», утверждающей идею революционной эмансипации личности (Там же: 320).

Аналогичная переоценка отношения к Гёте наблюдается у Герцена, Чернышевского, Тургенева. Первым публичным выступлением либеральной и революционно-демократической оппозиции против идеалистического гётеанства и официозного культа Гёте как поэта примирения с действительностью явилась повесть Герцена «Еще из записок одного молодого человека» (1841). Изображая Гёте среди немецких военачальников и французских эмигрантов в лагере при Вальми, Герцен подчеркивает его эгоистическую замкнутость в сфере личных переживаний и холодное безразличие по отношению к событиям Французской революции (Герцен, 1954–1966: I, 115).

Позднее, в 1856–1857 годах Н.Г. Чернышевский публикует в «Современнике» книгу «Лессинг, его время, его жизнь и деятельность» — гимн основоположнику немецкой литературы, у которого эстетическая теория утверждала социальную роль искусства, а литературная деятельность служила средством общественной борьбы за демократические идеалы. В этом заключается, по мысли автора, акту-

альность Лессинга для современной России, особенно очевидная на фоне Гёте, которому Чернышевский, претендовавший на роль «русского Лессинга», ставит в вину отсутствие общественных интересов и гражданственного пафоса.

Отречение от русско-немецкого философского и поэтического идеализма характеризует, начиная с середины 1840-х годов, и позицию Тургенева, осуждающего себя самого и своих товарищей по Гёте и Гегелю как «лишних людей», оторванных от конкретной общественной действительности.

Среди больших русских писателей середины и второй половины XIX века именно Тургенев играл наиболее заметную роль посредника между русской и немецкой литературой — прежде всего потому, что он был первым из русских авторов, чьи произведения воспринимались в Европе как факт не только русской, но и мировой литературы. Из немецких современников Тургенева это особенно ясно понимали Теодор Шторм и Теодор Фонтане, сознательно соотносившие эстетические принципы «поэтического реализма» с художественным опытом русского писателя. Их сближению с Тургеневым способствовали знатоки и переводчики его произведений Людвиг Пич и Вильгельм Вольфсон (Lehmann, 2015: 52–55). Позднейшие «властители дум» из России — Толстой, Достоевский, Чехов и отчасти Гоголь, хотя и оттеснили интерес к Тургеневу на второй план, входили в круг внимания немецких читателей и в эстетическую систему немецкой литературы по пути, проложенному Тургеневым.

Формированию таланта и мастерства Тургенева несомненно способствовали факты его биографии — годы учения в Берлинском университете (1838–1841) и длительный период пребывания в Германии и Франции (1855–1872), личные контакты с деятелями немецкой культуры и включенность в интеллектуальную жизнь Европы, страстное увлечение философией Гегеля, а позднее Шопенгауэра и превосходное знание творчества Гёте, Шиллера и их младших современников, отразившееся в его собственных произведениях. «Я слишком многим обязан Германии, чтобы не любить ее как мое второе отечество» — писал Тургенев в предисловии к немецкому изданию своих сочинений, вышедшему в 1869 году (Turgenev, 1869–1884: I, 7).

Немецкая тема присутствует у Тургенева во многих произведениях, в том числе в рассказе «Фауст» (1856), представляющем интерес в общем контексте переоценки идеалов романтического гётеанства и гегельянства в русской литературе. В роли Фауста выступает вернувшийся из Германии Павел Александрович, утонченный индивидуалист-гётеанец, для которого высшая ценность — максимальное и всестороннее развитие автономной человеческой личности. В роли Гретхен — любящая его Вера Николаевна, простая душа, которую герой рассказа вводит в запретный для нее мир волнующих и страстных чувств гётевского «Фауста». Тра-

гическая судьба Гретхен становится прообразом моральной катастрофы, от которой погибает Вера Николаевна. Раскаяние приводит героя рассказа к отречению от фаустовского стремления к полноте и интенсивности переживания жизни как способу постижения мировой гармонии. Эпиграф из «Фауста» Гёте: «Entbehren sollst du, sollst entbehren!» («Отказывай себе, смиряй свои желанья!») подчеркивает финальный мотив пессимистического скепсиса и преодоления воли к жизни, знаменующий переход Тургенева к этике Шопенгауэра с присущим ей сочетанием квиетизма и социальной жалости. В дальнейшем «немецкая тема» у него приобретает все более отчетливую шопенгаурианскую окраску.

Согласно Тургеневу, «теоретический эгоизм» Гётевского Фауста находит свое оправдание в учении Гегеля: если существующий мир — разумная действительность, то главная задача человека — забота о своем «Я», познание и духовное возвышение, которое позволило бы ему вобрать в себя мировую гармонию и пережить ее как личное счастье, как вечность «прекрасного мгновения». Испытав разочарование в Гегеле, Тургенев, как и его современники, критически пересматривает и свое «гётеанство». Но в отличие от Белинского, Герцена и Чернышевского, он противопоставляет индивидуалистическому самоутверждению личности не социальную активность, направленную на преобразование действительности, а шопенгауэрианскую этику отречения от личной воли и личного счастья, допуская и христианскую интерпретацию. Такова одна из поздних интерпретаций тургеневского «Фауста» в статье Сергея Соловьева «Гёте и христианство» (1917): «Фауст Тургенева — это ответ русского религиозного сознания на Фауста Гёте. Германия пошла за Фаустом, Россия — за Гретхен. Германия ищет мудрости и силы — Елены, Россия плачет перед образом Богородицы. Слить эти два пути нельзя. Правда Фауста никогда не будет правдой Гретхен» (Соловьев, 1917: 516).

Известным подтверждением этих слов является игра, которую ведет с «Фаустом» Достоевский в «Братьях Карамазовых», в главе «Черт. Кошмар Ивана Федоровича». С точки зрения Достоевского, абсолютная свобода, к которой стремится «русский Фауст» Иван Федорович, — свобода ложная, подлежащая осуждению, как подлечит ему средневековый антигерой народной «Легенды о докторе Фаусте». Религиозный гуманизм Достоевского с его антирационалистическим пафосом смирения и покаяния находится на противоположном полюсе по отношению к ренессансной и просветительской гуманистической традиции, которая нашла свое философское завершение в немецком идеализме, а художественное — в «Фаусте» Гёте (Мелетинский, 1996: 52–55). «Братья Карамазовы» представляют собой высшее достижение русского философского романа, и присутствие в нем фаустовского интертекста маркирует этот жанр как результат идейного спора с русско-немецким гегельянством середины века.

Русский Гофман и русский Гейне

Из множества немецких писателей, в творчестве которых русская литература находила язык для самоосмысления, наибольший интерес, наряду с Гёте и Шиллером, вызывали Гофман и Гейне.

Э.Т.А. Гофман стал известен в России в год своей смерти, в 1822 году, когда вышел перевод его поздней новеллы «Девушка Скюдери». Но уже к 1840 году на русском языке было опубликовано шестьдесят два его рассказа и напечатано четырнадцать статей о нем. В тридцатые — сороковые годы Гофман — один из самых читаемых и модных немецких авторов. Журналы пестрят упоминаниями его имени, в салонах появляется мода устраивать «серапионовы вечера» и рассказывать устные истории на манер гофмановских. Личная жизнь Гофмана обрастает легендами, в которых создается образ неприкаянного поэта-романтика, страдающего в прозаическом, мещанском мире, и русские посетители Берлина считают своим долгом провести хотя бы один вечер в погребке Лютера и Вегнера, где ночи напролет просиживал Гофман. В 1836 году В.П. Боткин шутил, что «волшебный Гофман» не умер, а переселился в Россию, и причина его переселения в том, что «идеальная Германия начала слишком соблазняться реальностью» (Боткин, 2009: 116). В восприятии русских читателей и литераторов Гофман действительно пользовался репутацией романтика *par excellence*, и репутация его была неизмеримо выше, чем в самой Германии.

Первый опыт исторической критики Гофмана предпринял в посвященной ему статье 1836 года молодой Герцен. Повторяя суждение Гейне об «эпохе Гёте», закончившейся с его смертью, Герцен, как и Боткин, относит Гофмана к этой прошедшей и утратившей свою актуальность «эпохе искусства» (*Kunstperiode*). «Он был до того занят концертами, — пишет Герцен, — что даже не заметил приближения Наполеона». Как все немецкие сочинители его поколения он «воображал, что все земное для него слишком низко», и «жил в облаках» (Герцен, 1954–1966: I, 65). Между тем Гейне, на которого Герцен ссылается, прямо заявляет: «Гофман не принадлежал к романтической школе», в его чувстве жизни слишком много отчаяния, и все его сочинения «представляют собой не что иное, как потрясающий крик ужаса в двадцати томах» (Гейне, 1956–1959: VI, 219). Причину этого отчаяния Гейне видел в том, что взаимопроверка идеального и реального ведет у Гофмана к их взаимной же дискредитации: реальный мир, оцениваемый с точки зрения идеального, предстает в его произведениях как дьявольское наваждение, а мир идеальный, оцениваемый с точки зрения реального, — как бесплотная и бессильная фантазия полубезумного «странствующего энтузиаста».

В поэтике Гофмана господствует изобретенный им принцип иронической двуплановости изображения, принцип редукции двоемирия: границы чувственно-материального мира становятся проницаемыми для явлений мира сверхчувственного, мифического. Другой мир начинается не где-то за чертой, а постоянно присутствует посреди этого мира, прячется в складках повседневного быта. «За спиной» обыденных лиц, предметов, ситуаций обнаруживаются фантастические, мифические, колдовские силы из другого мира, а сами эти силы могут выступать в обыденном, сниженном, комическом виде. Впечатление двойственности изображаемого мира достигается Гофманом, с одной стороны, благодаря конкретному, детальному описанию чудесного, с другой — благодаря образу ненадежного рассказчика, иронически подчеркивающего относительность господствующих представлений о реальности, несамостоятельность предметов и лиц.

Существует ли метафизическая реальность объективно, можно ли верить в то, что все происходящее в земном мире восходит к некоей глобальной мифической модели, отражает вечную борьбу Господа и Сатаны, света и тьмы, в которой зло и тьма пока еще не побеждены и потому торжествуют и на земле? Ясного ответа Гофман никогда не дает, заставляя читателя верить и сомневаться одновременно. Ирония Гофмана — это ирония относительности, ирония ускользания от прямого ответа.

Творческая рецепция Гофмана в русской литературе представляла собой историю освоения его поэтики — его изобразительные средства, композиционные приемы, тематические элементы переносились в другую художественную систему, индивидуальную, эстетическую, национальную и, вплетаясь в них, приобретали другой, ими продиктованный смысл. Так происходило у Владимира Одоевского, автора «Пестрых рассказов» (1833) и «Русских ночей» (1844), где используются эпитафии из произведений Гофмана и имена его героев («Ириной», «Мурр»), заимствуются нарочитая хаотичность сюжетной композиции, мотивы вторжения сверхъестественных сил, мистического союза человека с духами стихий, гротескные образы механического человека-марионетки, тема трагического одиночества гениального музыканта, впадающего в безумие. Однако главный композиционный прием Гофмана — двуплановость изображения — не порождает у Одоевского, в отличие от его образца, двойственности восприятия. Фантастическое не является у него свойством бытия, сакральное неизменно компроектируется как иллюзия, получая, как правило, однозначную рациональную мотивировку.

Иначе у Гоголя, которого сравнивала с Гофманом вся русская критика, от Белинского до сотрудников журнала «Любовь к трем апельсинам» (1914–1916), издававшегося Всеволодом Мейерхольдом под «гофмановским» псевдонимом

Доктор Дапертутто — именем персонажа из повести «История о потерянном отражении» (1815). В сказке «Золотой горшок» (1815) поэт Ансельм вознесен в мифическую Атлантиду, где и находится его настоящая духовная родина, и рассказчик, завидуя своему герою, утешается мыслью о том, что Атлантида в нашей душе не менее реальна, чем Дрезден — место основного действия повести. И образ рассказчика, и состав мотивов свидетельствуют о том, что «Золотой горшок» являлся одним из претекстов петербургской повести Гоголя «Невский проспект» (1834). Гоголь сохранил гофмановский принцип взаимосвязи обыденного мира, представленного у него Петербургом, с миром метафизическим, но добрые представители высшей реальности в Петербурге не живут, нет никого, кто освободил бы художника Пискарева из плена действительности, и ему, обманутому своей светлой мечтой, остается лишь покончить с собой. Финальная тема рассказа — тема призрачности профанного мира — явно восходит к Гофману: «О не верьте, не верьте этому Невскому проспекту! <...> Все обман, все мечта, все не то, что кажется» (Гоголь, 1952–1953: III, 42). Таков этот мир в свете идеала, но незримого и бездействующего. Герой повести — не жертва своей больной фантазии, а жертва мирового зла, безраздельно царящего в гоголевском Петербурге.

Аналогичные примеры ужесточения гофмановского дуализма дают повести Гоголя «Портрет» (1833), «Записки сумасшедшего» (1835), «Нос» (1836). В них намечена восходящая к Гофману тема двойничества, которую развертывает затем Достоевский в романах «Двойник» (1846) и «Преступление и наказание» (1866). В том и другом прослеживается сходство с готическим романом Гофмана «Эликсиры Сатаны» (1815) — историей преступлений и раскаяния монаха Медарда, в душе которого борются две идеи, названные позднее у Достоевского «идеалом Мадонны» и «идеалом Содомским» («Братья Карамазовы»).

Двойники у Достоевского — больше, чем метафора душевной болезни его героев или их интеллектуального заблуждения, за которыми стоит опыт перенесенных ими социальных унижений. Сквозь посясторонние, человеческие заблуждения с их социальной обусловленностью проглядывает глобальная мифическая модель мира, события опрокинуты в вечность, которая мыслится как сфера космической трагедии, арена поединка метафизических сущностей, и все это — школа Гофмана, школа немецкого романтизма, Гофманом не отвергнутая, а лишь проблематизированная.

Романы Достоевского, его русский «реализм в высшем смысле слова» стал для Германии и всей Европы великим откровением именно потому, что он вообрал в себя опыт немецкого романтизма, явился его продолжением в большей степени, чем реалистическая и тем более натуралистическая проза Запада. Обаяние русского романа заключалось в том, что его создатели отказывались считать

современную действительность полной и завершенной, изображали ее в стадии кризиса и становления, накануне новых, более совершенных форм жизни и сознания, оппозиционных по отношению к прозе наличного бытия. Именно эта оппозиционность, протест против незыблемой действительности, «какова она есть», сделали Гофмана одним из главных героев русской литературы. «Гофмановский текст», сложившийся в XIX веке, получил дальнейшее развитие в поэтике символистского романа («Воскресшие боги. Леонардо да Винчи» Мережковского, «Огненный ангел» Брюсова и др.), в театральной стилистике символизма и авангарда (Мейерхольд, Таиров, Вахтангов), в формах литературного быта эпохи революции (обериуты, ленинградская группа писателей «Серапионовы братья»).

Еще в большей степени, чем Гофман, провозвестником грядущей «революции духа» считался в России Генрих Гейне, которому также суждено было стать одним из самых влиятельных участников русского литературного процесса XIX века.

Гейне вошел в русскую литературу на волне либеральной и революционно-демократической критики царизма, «священного союза» монархии и церкви. В одном из стихотворений сборника «Новая весна» он играл словосочетанием «священный союз», перенося его в сферу интимных лирических переживаний:

Альянс Священный прочно

Связал нам теперь сердца¹.

(Гейне, 1956–1959: II, 16)

Адресатом была графиня Клотильда Ботмер, сестра жены Тютчева и поклонница Гейне, особенно ценившая его стихотворение о кедре и пальме «На Севере диком...» из «Книги песен» (1827), переводившееся затем лучшими русскими поэтами — и Тютчевым, и Лермонтовым, и Фетом. Гейне был влюблен в графиню Ботмер в период своего пребывания в Мюнхене в конце 1820-х годов, когда он входил в круг друзей Тютчева, посещал его дом, беседовал с ним о политике. Но при всем внимании, которым Гейне пользовался в тютчевском кругу, «священный союз» революционного поэта и аристократки был обречен на неудачу. Позднее на роман Гейне с графиней Ботмер откликнулся и Тютчев: «Не верь, не верь поэту, дева» (Тынянов, 1977: 364–365).

Клотильда Ботмер стала впоследствии женой барона фон Мальтица, состоявшего, как и Тютчев, на русской дипломатической службе и писавшего немецкие стихи. Но эпизод с Клотильдой Ботмер интересен потому, что он наглядно демонстрирует, как публицистические импульсы проникают у Гейне даже и в

¹ Пер. А. Блока.

самые интимно-лирические его стихотворения. Гейне создавал новый тип поэтической личности и литературного творчества, утверждавший неразрывную связь сокровенных субъективных эмоций и общественно-политических взглядов, синтез исповедальной лирики личного переживания и остросоциальной политической публицистики.

Лирика и публицистика, поэзия и идеология Гейне окрашены общим для них эпохальным чувством жизни. В любовной лирике зашифрована не только социальная тема, но и мотивы религиозного нигилизма, лишь иногда декларируемые открыто, как в переведенном Тютчевым стихотворении из «Книги песен»:

Господь Бог на небе скончался

И в аде Сатана издох.

(Тютчев, 1987: 74)

Так же и откровенная чувственность любовного цикла «Разные» (1838) обретает смысл лишь в контексте полемики Гейне с немецким аскетическим либерализмом, в свете сен-симонистского учения об «эмансипации плоти» и религии «Третьего Завета» — учения, органически вошедшего и в идеологию русского социалистического движения.

Накануне 1848 года на первый план в творчестве Гейне выходит тенденциозная гражданская поэзия. Его первая слава — слава трепетного лирика романтического стиля — затмевается славой поэта-обличителя и поэта-трибуна, мастера политической сатиры и пламенного «барабанщика революции». В России этот образ Гейне начинает доминировать на волне освободительного движения 1860-х годов. Заметную роль в его распространении играл журнал «Современник», выходивший под редакцией Н.А. Некрасова. Имя Гейне, «первого поэта молодой Германии» (Добролюбов, 1934–1939: I, 366), не сходило со страниц этого журнала со дня его смерти, на которую Аполлон Майков откликнулся поэтическим некрологом (Майков, 1857). Н.А. Добролюбов ставил на примере Гейне вопрос об искусстве и обществе, эстетике и политике, доказывая актуальность отказа от идеалистической теории автономного искусства и утверждения его общественной функции. Эпиграфом к своей статье «Когда же придет настоящий день?» (1860) Добролюбов берет первую строчку стихотворения Гейне «Доктрина» (1842): «Бей в барабан и не бойся беды!»

Начиная с Белинского, русская литературная критика училась у Гейне переводить язык литературы на язык идеологии и политики. «Эпоха Гёте» отождествлялась ею с господством монархии и аристократии, и Гейне, в котором она видела «могильщика» классико-романтической Германии и художника, сознательно

подчинившего свое искусство общественному служению, рассматривался тогда в России как главный союзник «новых людей», то есть оппозиционной интеллигенции в ее борьбе за демократическую культуру. Из критической прозы Гейне наибольший интерес привлекает «Романтическая школа» (1836), полемически противопоставленная ее автором книге мадам де Сталь «О Германии», ее культу «страны поэтов и философов». В русском культурном сознании этот фон играл едва ли не большую роль, чем во Франции. Образ Германии, созданный Гейне — не только в «Романтической школе», но и в книге «К истории религии и философии в Германии» (1834), в поэмах «Атта Троль» (1843) и «Германия. Зимняя сказка» (1844), — вытеснил и заменил собой идеалистическую конструкцию Жермены де Сталь.

Огромная популярность Гейне во второй половине XIX века была оплачена понижением уровня его восприятия. В статье «Реалисты» (1864) Дмитрий Писарев предупреждал своих современников об опасности «развинтить Гейне на части», то есть отделить Гейне-лирика от Гейне — сатирика и общественника (Писарев, 1955–1956: III, 96). Один из немногих, он чувствовал, что напряженность лирической эмоции в политических стихах Гейне несколько не ослабевает, они насквозь проникнуты болью личных разочарований и мечтой о личной свободе. Но реальная рецепция Гейне развивалась в противоречии с точкой зрения Писарева. Эпоха социальных реформ упростила образ немецкого поэта. Так появилась либеральная легенда о Гейне, превратившая его в примитивного народолюбца, а его горькую сатиру — в зарифмованную публицистику. Среди бесчисленных переводчиков и подражателей, освоивших гейневские размеры, рифмы и интонации, наибольшим талантом отличался Михаил Михайлов, наибольшей популярностью — Козьма Прутков (литературная маска А. Толстого и братьев Жемчужниковых), наибольшей плодовитостью и преданностью памяти Гейне — Петр Вейнберг, публиковавшийся под псевдонимом «Гейне из Тамбова».

В 1864–1874 годах Вейнберг выпустил 12-томное «Собрание сочинений Гейне в переводе русских писателей», затем дополнявшееся все новыми авторами и томами. Лучшие из составивших его переводов — это переводы-интерпретации. Тютчев, Лермонтов, Фет, Аполлон Григорьев, Иннокентий Анненский создавали русских двойников Гейне, каждый из которых был по-своему удален от подлинника и представлял собой опыт воплощения в образе немецкого поэта идейных и эстетических исканий русской литературы.

Итог русскому Гейне XIX века подвел Блок. Согласно Блоку, главная тема Гейне — современное разорванное сознание, колеблющееся между верой и безверием — в Бога и человека, в поэзию и революцию. Когда все сверхличные цен-

ности грозят обернуться иллюзией, центр мира перемещается во внутренний мир личности, уединенной, дезориентированной, разучившейся понимать, «где оканчивается ирония и начинается небо» (Блок, 1960–1963: V, 349). Такова исходная мысль Блока, положенная им в основу образа Гейне: все благородные идеи и художественные формы классико-романтической эпохи подвергаются у него иронической стилизации, являясь лишь материалом для самоинсценировки личного «Я», оправданной его эпохальной типичностью. До Блока болезненную субъективность поэзии Гейне подчеркивал в статье «Русская изящная литература в 1852 году» Аполлон Григорьев, затем — Иннокентий Анненский, сближавший Гейне с «проклятыми поэтами» французского декаданса (Иванов, 2003: 445). Блок идет дальше. Гейне представляется ему предтечей вагнеровского, ницшеанского «человека-артиста», входящего теперь в мир, чтобы преодолеть и творчески преобразить человека этического, носителя гуманистического индивидуализма, исчерпавшего себя к концу века.

После революции 1917 года Блок — сотрудник организованного Максимом Горьким издательства «Всемирная литература», занимался переводами и подготовкой к изданию произведений целого ряда немецких писателей, в том числе Шиллера и Гейне. Шиллер для него — «последний великий европейский гуманист» (Блок, 1960–1963: VI, 95), его лицо — «последнее спокойное уравновешенное лицо, какое мы вспоминаем в Европе» (Там же: 100), тогда как в лице Гейне — нервном, искаженном непримиримыми противоречиями — запечатлелись черты духовного кризиса, завершающего историю европейского самосознания со времен Ренессанса.

Развертывая эти мысли в статье «Крушение гуманизма» (1920), Блок очерчивает то смысловое пространство, в которое русская литература окончательно вошла к концу XIX столетия, навсегда причастившись как расцвету, так и кризису европейской культуры. Одним из магистральных путей, по которому осуществлялось это вхождение, был путь русско-немецкого культурного трансфера.

Литература

Бакунин, 1987 — *Бакунин М.А.* Избранные философские сочинения и письма. М.: Мысль, 1987. 575 с.

Белинский, 1953–1959 — *Белинский В.Г.* Полн. собр. соч.: в 13 т. М.: Изд-во АН СССР, 1953–1959. Т. 11: Письма. 1829–1840. 1956. 718 с.; Т. 12: Письма. 1841–1848. 1956. 596 с.

Блок, 1960–1963 — *Блок А.А.* Собр. соч.: в 8 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1960–1963. Т. 5: Проза. 1903–1917. 1962. 798 с.; Т. 6: Проза. 1918–1921. 1962. 555 с.

Боткин, 2009 — *Боткин В.П.* Рец. на кн. «Серрапионовы братья. Собр. повестей и сказок. Соч. Э.Т.А. Гофмана. Пер. с нем. И. Бессомыкина» // Русский круг Гофмана / сост. Н.И. Лопатина. М.: Центр книги ВГИБЛ им. М.И. Рудомино, 2009. С. 116–118.

Веневитинов, 1934 — *Веневитинов Д.В.* Полн. собр. соч. М.-Л.: Academia, 1934. 580 с.

Герцен, 1954–1966 — *Герцен А.И.* Собр. соч.: в 30 т. М.: Изд-во АН СССР, 1954–1966. Т. 1: Произведения 1829–1841 годов. 1954. 574 с.; Т. 9: Былое и думы. 1852–1856. Ч. 4. 1956. 354 с.

Гейне, 1956–1959 — *Гейне Г.* Собр. соч.: в 10 т. М.: Гослитиздат, 1956–1959. Т. 2: Стихотворения. Поэмы. 1957. 405 с.; Т. 6: К различному пониманию истории. К истории религии и философии в Германии. Романтическая школа. Духи стихий. Флорентинские ночи. 1958. 467 с.

Гоголь, 1952–1953 — *Гоголь Н.В.* Собр. соч.: в 6 т. М.: Гослитиздат, 1952–1953. Т. 3: Повести. 1952. 316 с.

Данилевский, 2013 — *Данилевский Р.Ю.* Фридрих Шиллер и Россия. СПб.: Пушкинский дом, 2013. 651 с.

Добролюбов, 1934–1939 — *Добролюбов Н.А.* Полн. собр. соч.: в 6 т. М.; Л.: ГИХЛ, 1934–1939. Т. 1: Литературная критика. 1934. XII, 675 с.

Достоевский, 1972–1990 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 14: Братья Карамазовы. Кн. 1–10. 1976. 510 с.; Т. 23: Дневник писателя за 1876 год, май-октябрь. 1981. 423 с.

Ермолова, 1939 — *Ермолова М.Н.* Письма М.Н. Ермоловой. М.-Л.: Всесоюзный театр. о-во, 1939. 188 с.

Жирмунский, 1981 — *Жирмунский В.М.* Гёте в русской литературе. Л.: Наука, 1981. 332 с.

Жуковский, 1959–1960 — *Жуковский В.А.* Собр. соч.: в 4 т., М.; Л.: Гослитиздат, 1959–1960. Т. 4: Одиссея. Художественная проза. Критические статьи. Письма. 1960. 783 с.

Иванов, 2003 — *Иванов Вяч.Вс.* Гейне в России // *Копелев Л.* Поэт с берегов Рейна. Жизнь и страдания Генриха Гейне. М.: Прогресс-Плеяда, 2003. С. 431–449.

Майков, 1857 — *Майков А.* Гейне // Современник. 1857. № 10. С. 309.

Мелетинский, 1996 — *Мелетинский Е.М.* Достоевский в свете исторической поэтики // Чтения по истории и теории культуры. Вып. 18. М.: РГГУ, 1996. С. 5–63.

Некрасов, 1981–2000 — *Некрасов Н.А.* Полн. собр. соч. и писем: в 15 т. Л.: Наука, 1981–2000. Т. 3: Стихотворения 1866–1877 гг. 1982. 522 с.

Писарев, 1955–1956 — *Писарев Д.И.* Соч.: в 4 т. М.: Гослитиздат. 1955–1956. Т. 3: Статьи. 1864–1865. 1956. 570 с.

Пушкин, 1956–1958 — *Пушкин А.С.* Полн. собр. соч.: в 10 т. 2-е изд. М.: Изд-во АН СССР, 1956–1958. Т. 10: Письма (1815–1837). 1958. 902 с.

Богатырева, сост., 2017 — Русская классика: pro et contra. Между Востоком и Западом. Антология / сост. Л.В. Богатырева и др. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2017. 1069 с.

Соловьев, 1917 — *Соловьев С.М.* Гёте и христианство // Богословский вестник. 1917. Т. 1. № 2/3. С. 238–266; № 4/5. С. 478–522.

Тынянов, 1977 — *Тынянов Ю.Н.* Тютчев и Гейне // Поэтика. История литературы. Кино. М.: Наука, 1977. С. 350–395.

Тютчев, 1987 — *Тютчев Ф.И.* Полн. собр. стихотворений. Л.: Сов. писатель. Ленингр. отд-ние, 1987. 448 с. (Б-ка поэта. Большая сер. 3-е изд.)

Цветаева, 1991 — *Цветаева М.* Два лесных царя // Об искусстве. М.: Искусство, 1991. С. 318–322.

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

Шиллер, 1959 — *Шиллер Ф.* Избранные произведения: в 2 т. М.: ГИХЛ, 1959. Т. 1. 751 с.

Эйхенбаум, 1969 — *Эйхенбаум Б.* О поэзии. Л.: Сов. писатель, 1969. 552 с.

Эспань, 2018 — *Эспань М.* Границы толкования понятия // *Эспань М.* История цивилизаций как культурный трансфер. М.: НЛЮ, 2018. С. 56–78.

Kemper, 2011 — *Kemper D.* Die Karamasovs gegen Schiller und Kant. Zur Dekonstruktion des deutschen Idealismus in Dmitrij Karamazovs Beichte eines heißen Herzens. In *Versen (fremdkulturelle Analyse)* // *Eigen- und fremdkulturelle Literaturwissenschaft.* Hrsg. v. Dirk Kemper et al. (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur c.- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau. Hrsg. v. Dirk Kemper. Bd. 3). München: Wilhelm Fink, 2011. S. 161–178.


Lehmann, 2015 — *Lehmann J.* Russische Literatur in Deutschland. Ihre Rezeption durch deutschsprachige Schriftsteller vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler, 2015. 417 s.


Thiergen, 1989 — *Thiergen P.* Oblomov als Bruchstück-Mensch. Präliminarien zum Problem “Gončarov und Schiller” // I.A. Gončarov. Beiträge zu Werk und Wirkung, hrsg. v. P. Thiergen (Bausteine zur Geschichte der Literatur bei den Slaven, Bd. 33). Köln/Wien: Böhlau Verlag, 1989. S. 163–191.

Turgenev, 1869–1884 — *Turgenev Ivan.* Vorrede // *Turgenev Ivan.* Ausgewählte Werke. Autorisierte Ausgabe in 12 Bd. Mittau: Behre’s Verlag, 1869–1884. Bd. 1. 1869. S. 3–8.

GERMAN GENIUS OF RUSSIAN LITERATURE

Alexej I. Zherebin — Doctor of Philology, Professor, Head at Department of Foreign Literature of The Herzen State Pedagogical University of Russia (Saint-Petersburg). 48 Moika Embankment, Saint-Petersburg, 191186, Russian Federation. ORCID 4000-0002-2216-6461
E-mail: zerebin@mail.ru

 *Abstract.* This article provides an overview of the most expressive facts and forms of creative reception of German literature in Russia in the 19th century. Based on research in the field of the theory of cultural transfer, the author of the article proceeds from the conviction that the condition and result of the movement of ideas and images across the border of the original cultural-historical context is their morphosemantic transformation in a new evolutionary paradigm. None of the Russian writers was only an obedient performer of the suggestions of their “German genius”; an intense dialogue took place between them, bordering on a break, and therefore precisely creatively productive. In this case, special attention is paid to two factors: the functions of intermediary authorities (travelers, translators, magazines, salon groups, universities, literary areas) and the tightness of interdiscursive links between literature, philosophy and social thought — a characteristic feature of perceiving Russian culture. The article consists of several fragments, covering in aggregate the main episodes of the selected plot. The section “Zhukovsky and Russian Schillerism” gives a generalized picture of the work written by German poets from the first translation experiments “Monument to Schiller” (1974), emphasizing the civic pathos of Schiller’s work. The section “Romantic poetry of thought — under the sign of Schelling” reveals the nature of rethinking German classics in the poetry of “Wisdom lovers”, Lermontov and Tyutchev. The section “Goethe and Schiller in the context of Russian Hegelianism” reveal the role of the Russian-German dialogue in shaping the philosophical worldview of Belinsky and Herzen, Turgenev and Dostoevsky. The section “Russian Hoffmann and Russian Heine” is an attempt to answer the question of why they, along with Goethe and Schiller, became the most visible and influential participants in the literary process in Russia.

 *Keywords:* cultural transfer, literary conversion, German literature, poetry of thought, Russian Hegelianism, creative reception



For citation: Zherebin, A.I., 2021. German Genius of Russian Literature. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 131–158. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-131-158

References

Bakunin, M.A., 1987. *Izbrannye filosofskie sochineniya i pis'ma* [Selected philosophical works and letters]. Moscow: Mysl' Publ.

Belinskii, V.G., 1953–1959. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 13 vols. Vol. 11, 12. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Blok, A.A., 1960–1963. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 8 vols. Vol. 5, 6. Moscow; Leningrad: GIKhL Publ.

Bogatyreva, L.V. ed., 2017. *Russkaya klassika: pro et contra. Mezhdru Vostokom i Zapadom. Antologiya* [Russian classics: pro et contra. Between the East and the West. Anthology]. Compiled by L.V. Bogatyreva et al. St Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ.

Botkin, V.P., 2009. Retsenziya na knigu “Serapionovy brat'ya. Sobranie povestei i skazok. Sochineniya E.T.A. Gofmana. Perevod s nemetskogo I. Bessomykina” [Review of the book “The Serapion brothers. A collection of novels and tales. The works of E.T.A. Hoffmann. Translated from German by I. Bessomykin]. In: *Russkii krug Gofmana* [Russian circle of Hoffmann]. Compiled by N.I. Lopatin. Moscow: Book center at the State library of foreign literature named after M.I. Rudomino Publ. 116–118.

Čiževskij, D., 2007. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. St Petersburg: Nauka Publ.

Danilevskii, R.Yu., 2013. *Fridrikh Shiller i Rossiya* [Friedrich Schiller and Russia]. St Petersburg: Pushkin House Publ.

Dobrolyubov, N.A., 1934–1939. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 6 vols. Vol. 1. Moscow; Leningrad: GIKhL Publ.

Dostoevskii, F.M., 1972–1990. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 14, 23. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Eikhenbaum, B., 1969. *O poezii* [About poetry]. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ.

Ermolova, M.N., 1939. *Pis'ma M.N. Ermolovoi* [Letters of M.N. Ermolova]. Moscow-Leningrad: All-Russian Theater Society Publ.

Espagne, M., 2018. Granitsy tolkovaniya ponyatiya [The boundaries of concept interpretation]. In: Espagne, M. *Istoriya tsivilizatsii kak kul'turnyi transfer* [History of civilizations as a cultural transfer]. Moscow: NLO Publ. 56–78.

Gertsen, A.I., 1954–1966. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 30 vols. Vol. 1, 9. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Gogol', N.V., 1952–1953. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 6 vols. Vol. 3. Moscow: Goslitizdat Publ.

Heine, H., 1956–1959. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 10 vols. Vol. 2, 6. Moscow: Goslitizdat Publ.

Ivanov, Vyach.Vs., 2003. Geine v Rossii [Heine in Russia]. In: Kopelev, L. *Poet s beregov Reina. Zhizn' i stradaniya Genrikha Geine* [Poet from the banks of the Rhine. The life and suffering of Heinrich Heine]. Moscow: Progress-Pleyada Publ. 431–449.

Kemper, D., 2011. Die Karamasovs gegen Schiller und Kant. Zur Dekonstruktion des deutschen Idealismus in Dmitrij Karamazovs Beichte eines heißen Herzens. In Versen (fremdkulturelle Analyse) [The Karamasovs against Schiller and Kant. On the deconstruction of German idealism in Dmitrij Karamazov's Confession of a Hot Heart. In verse (foreign cultural analysis)]. In: *Eigen-und fremdkulturelle Literaturwissenschaft* [The own and foreign cultural literary studies]. Edited by Dirk Kemper et al. (Series of publications by the Institute for Russian-German Literature and Cultural Relations at the RGGU Moscow. Vol. 3). München: Wilhelm Fink Publ. 161–178.

Lehmann, J., 2015. *Russische Literatur in Deutschland. Ihre Rezeption durch deutschsprachige Schriftsteller vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* [Russian literature in Germany. Your reception by German-speaking writers from the 18th century to the present]. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler Publ.

Maikov, A., 1857. Geine [Heine]. *Sovremennik* [Contemporary]. 1857. 10. 309.

Meletinskii, E.M., 1996. Dostoevskii v svete istoricheskoi poetiki [Dostoevsky in the light of historical poetics]. In: *Chteniya po istorii i teorii kul'tury* [Readings on the history of culture]. Vol. 18. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ. 5–63.

Nekrasov, N.A., 1981–2000. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. 15 vols. Vol. 3. Leningrad: Nauka Publ.

Pisarev, D.I., 1955–1956. *Sochineniya* [Works]. 4 vols. Vol. 3. Moscow: Goslitizdat Publ.

Pushkin, A.S., 1956–1958. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 10 vols. 2nd ed. Vol. 10. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ.

Schiller, F., 1959. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: GIKhL Publ.

Solov'ev, S.M., 1917. Gete i khristianstvo [Goethe and Christianity]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin]. 1917. 1(2/3). 238–266; 1(4/5). 478–522.

Thiergen, P., 1989. Oblomov als Bruchstück-Mensch. Präliminarien zum Problem "Gončarov und Schiller" [Oblomov as a fragment human. Preliminaries to the problem "Gončarov and Schiller"]. In: *I.A. Gončarov. Beiträge zu Werk und Wirkung* [I.A. Goncharov. Contributions to work and effect]. Edited by P. Thiergen (Building blocks for the history of literature among the Slaves. Vol. 33). Köln/Wien: Böhlau Verlag Publ. 163–191.

Tsvetaeva, M., 1991. Dva lesnykh tsarya [Two forest tsars]. In: *Ob iskusstve* [About art]. Moscow: Iskusstvo Publ. 318–322.

Turgenev, Ivan, 1869–1884. Vorrede [Preface]. In: *Ausgewählte Werke. Autorisierte Ausgabe* [Selected works. Authorized edition]. 12 vols. Vol. 1. Mittau: Behre's Verlag Publ. 3–8.

Tynyanov, Yu.N., 1977. Tyutchev i Geine [Tyutchev and Heine]. In: *Poetika. Istoriya literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Cinema]. Moscow: Nauka Publ. 350–395.

Tyutchev, F.I., 1987. *Polnoe sobranie stikhotvorenii* [Complete collection of poems]. Leningrad: Sovetskii pisatel'. Leningradskoe otdelenie Publ.

Venevitinov, D.V., 1934. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Moscow-Leningrad: Academia Publ.


Zhirmunskii, V.M., 1981. *Gete v russkoi literature* [Goethe in Russian literature]. Leningrad: Nauka Publ.

Zhukovskii, V.A., 1959–1960. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 4. Moscow; Leningrad: Goslitizdat Publ.


ДРЕВНЯЯ РУСЬ ПОЛЬСКИХ РОМАНТИКОВ


Хероним Граля — доктор гуманитарных наук, профессор факультета “Artes Liberales” Варшавского университета, руководитель “Comissio Polono-Russica”. Главный редактор серии «Памятники истории Восточной Европы. Источники XV–XVII вв.» (Москва-Варшава). Варшавский Университет. Республика Польша, 00-046, Варшава, ул. Новы Свят, 69.
ORCID: 0000-0003-3755-2469
E-mail: grala@al.uw.edu.pl



 **Аннотация.** В статье на основании широкого круга письменных источников (литературные произведения, дневники, лекции, переписка) рассматривается место истории Древней Руси в творчестве самых выдающихся польских романтиков — Адама Мицкевича и Юлиуша Словацкого. Проанализирована связь отдельных исторических сюжетов с кругом литературных интересов романтиков, их начитанностью, но тоже самостоятельными попытками создать свою личную историософию общности судеб славянских народов. Благодаря анализу средневековых польских и русских источников внесены многие коррективы в интерпретации отдельных сюжетов и их исторического контекста. Отдельно проанализирован вопрос зависимости исторических представлений авторов от культуры и традиции «русских» земель бывшей Речи Посполитой, и характеризующей ее многовековой антиномии: Русь (Ruthenia) vs Россия (Moscovia).

 **Ключевые слова:** Древняя Русь, А. Мицкевич, Ю. Словацкий, славяне, польский романтизм, русско-польские отношения

 **Ссылка для цитирования:** Граля Х. Древняя Русь польских романтиков // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 159–189.

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-159-189

Особое место эпохи романтизма в истории польской литературы для развития польской поэзии и драмы, распространения и прославления польской культуры в мире не подлежит сомнению. Глубока ее связь с трагедией государства и народа, их отражением в литературном творчестве, а ее роль в создании и укреплении с помощью литературы общенародного *imaginarium* — национальных мифов и стереотипов — не требует никаких дополнительных доказательств. Время разделов Польши занимает особое место. И это неудивительно, если мы вспомним о патриотической миссии и особом авторитете Поэта во времена, когда Родиной у поляков, разделенных границами стран-захватчиков, был Язык — другой не было...

Мицкевич предчувствовал это уже во времена своего отнюдь не добровольного пребывания в России, когда писал своего «Конрада Валенрода» (1828):

Родное слово, речь народа!
 Язык средь жизненного хода
 Стоишь ковчегом ты святым,
 И служишь сводом сопряженья,
 Заветом вечного сближенья
 Между отжившим и живым.
 В твои хранительные грани
 Народ слагает, в виде дани,
 Всю жизнь свою, свои мечты,
 Геройский меч питомца брани,
 Понятий нити, мыслей ткани
 И чувства святы цветы.

(Mickiewicz, 1863: 47–48)

Хотя у Мицкевича субъектом сей инвокации является “*Pieśń gminna, arka przymierza między dawnymi i nowymi laty*” (в буквальном переводе: «Песнь древняя, арка сопряженья меж древними и новыми летами»), но все-таки российский переводчик В. Бенедиктов прекрасно уловил смысл поэтического послания. Речь не об абстрактной народной традиции, а именно о роли языка и литературы в сохранении национального духа: «Но песня... песня сохранится» (“*Pieśń ujdzie cało*”) (Там же: 48).

Для поляков времен разделов Польши именно произведения «вещих поэтов» (*Wieszczowie*) имели особое значение, что отмечали как современники («Мы все от него» — Зигмунд Красинский, 1856), так и благодарные потомки («Ибо ко-

ролям был равен» — Юзеф Пилсудский во время похорон мощей Словацкого в кафедральном соборе королевского замка на Вавеле, 1927).

Творчество романтиков, в первую очередь триады «вещих поэтов» — Адама Мицкевича (1798–1855), Юлиуша Словацкого (1809–1849) и Зигмунта Красинского (1812–1859) изучалось, изучается и, наверное, будет изучаться в Польше с особенной интенсивностью и пиететом. Иногда небеспристрастно (достаточно вспомнить нашумевший цикл фельетонов Т. Боя-Желеньского “*Brażownicy*” («Бронзовщики», 1930), нередко — если применить музыкальную терминологию — “*andante*”¹, а иногда даже “*con fuoco*”².

Если к существующему громадному наследию польских исследователей добавить еще внушительный пласт зарубежного литературоведения, среди которого российская полонистика “*pars magna fuit*”³, то может показаться, что творчество великих наших поэтов изучено тщательно и скрупулезно, и сложно найти здесь сюжет недостаточно исследованный, а тем паче малоизученный.

Довольно характерное — особенно в наши времена — отсутствие близких контактов между литературоведением и историографией привело к странному явлению. Мы относительно плохо представляем себе исторические (и историографические!) инспирации романтиков, мало знаем об их конкретной исторической подготовке, о знании древних источников и особенно об «историческом станке» творцов, для которых именно ИСТОРИЯ являлась не только декорацией и костюмом, но и основной материей их повествования. Ведь их профетические видения имели в первую очередь историософский характер!

Историки литературы довольно часто путаются в подробностях и мелочах, для «обыкновенного» историка очевидных, строят нередко фантастические концепции, теряя из виду фон данной эпохи. Они предлагают сомнительные прочтения (*lectio*) и тратят много энергии и сил на поиск духовных корней и эмоциональных откровений там, где без особых затруднений можно указать весьма конкретные интеллектуальные побуждения и реальные источники...

Доказательством для нашей горькой констатации может послужить вопрос о русских (в смысле: древнерусских, отнюдь не российских) мотивах в творчестве указанной выше триады «вещих поэтов». Сюжет «Руси» имел для них фундаментальное значение, в первую очередь потому, что касался исторических корней Российской империи, которую все польские романтики считали главным врагом и зачинщиком разделов Польши. Ограниченные размеры данного текста не дают

¹ Здесь: неспешно (*ит.*)

² Здесь: с огоньком (*ит.*)

³ Играет не последнюю роль (*лат.*)

возможности представить эту проблему во всей полноте, поэтому мы остановимся лишь на некоторых существенных особенностях восприятия Древней Руси польскими романтиками. Справедливости ради отметим, что отдельные его аспекты были отмечены нами довольно давно, но остались незамеченными как польскими, так и российскими литературоведами (Grala, 1992: 149–152). Наоборот, ряду сюжетов, которые здесь мы вынуждены только обозначить, значительно больше места будет уделено в отдельном исследовании “*Ruś średniowieczna polskich romantyków — między historią i mistyką*”⁴, которое сейчас готовится к печати.



Ю. Олешкевич. Портрет Адама Мицкевича, 1828

* * *

Начнем с творчества Мицкевича, близкие связи которого с литературной элитой Империи Романовых и особенно дружба, соперничество и полемика с А.С. Пушкиным отражены в большом количестве работ. Однако в монументальном «мицкевичеведческом» компендиуме (“*Kronika życia i twórczości Adama Mickiewicza*”. Т. I–VIII. 1957–1996) — визитной карточке польского литературоведения, — не хватает именно тома II, относящегося к российскому периоду жизни поэта (октябрь 1824 — апрель 1829)!

Центральное место в мицкевическом видении России занимают те произведения поэта, которые появились после его отъезда из царской империи в эмиграцию. Это произошло в немалой степени вследствие драматических событий Ноябрьского восстания 1830–1831 годов («Редут Ордона»), под влиянием ностальгии по утраченной родине («Пан Тадеуш»), а также благодаря личному

⁴ «Средневековая Русь польских романтиков — между историей и мистикой» (пол.)

опыту поэта. К 3 части поэмы «Дзяды» (1832) примыкает «Отрывок» — цикл стихотворений с картинами России: «Памятник Петру Великому», «Дорога в Россию», «Петербург». Фундаментальное значение имеет здесь его спор с той частью литературной элиты России, которая поддержала «усмирение польского мятежа» (в первую очередь имеется в виду Пушкин с его знаменитым стихотворением «Клеветникам России», 1831) и для которой польский поэт не щадит горьких упреков в стихотворении «К русским друзьям» (*“Do Przyjaciół Moskali”*, 1832):

А может, кто триумф жестокости монаршей
 В холопском рвении восславить ныне тщится?
 Иль топчет польский край, умывшись кровью нашей,
 И, будто похвалой, проклятьями кичится?

(Якобсон, 1984)

Как известно, данное произведение вызвало резкий ответ Пушкина («Он между нами жил»), правда, опубликованное только в 1841 году, после его смерти, хотя Мицкевич призывал в нем к борьбе не с русским народом, а с царской властью, угнетающей как поляков, так и русских. Кажется, Пушкина как представителя имперской элиты, камер-юнкера, задел в первую очередь вопрос Мицкевича, обращенный к русским поэтам: остались ли они верны своим свободолюбивым идеалам? Однако, учитывая обстановку после восстания 1830 года, посыл его обращения даже в польской среде можно было воспринять как «семантическую провокацию» (Kępiński, 1990: 138).

Древнерусская проблематика проявилась в творчестве Мицкевича очень рано, в первую очередь в контексте истории родной Новогрудчины. И в этом нет ничего удивительного, ведь Новогрудок — одна из исторических столиц Великого княжества Литовского (ВКЛ). Сюжеты из истории этого государства неоднократно появляются в творчестве поэта — потомка русской шляхты Речи Посполитой. Вместе с быстрым расширением своих границ на восток оно подвергалось быстрой рутенизации (особенно это касалось элиты). Новогрудчина занимала важное место в монархии Миндовга, Гедимина и Ольгерда, а великокняжеский двор, государственный аппарат и вся высокая культура ВКЛ XIII–XIV веков являлись важной частью средневековой русской цивилизации.

Первым, откровенно говоря, достаточно неудачным произведением поэта, в котором прослеживаются древнерусские мотивы, является рассказ «Живила» (*“Żywila”*), напечатанный как произведение анонимного автора в газете *“Tygodnik Wileński”* (1819, № 123). Его главным мотивом является верность родине (геро-

иня — литовская девушка Живиля убивает своего возлюбленного за то, что тот впускает в родной город русского князя Ивана и его дружину), а исторический контекст достаточно фантастичен. Действие происходит в 1400 году в Новогрудке, где правит литовский князь Кориат (исторический персонаж с таким именем — князь Кориат Гедиминович, умер ок. 1365). Он воюет с каким-то «русским» князем Иваном (?), а его дочь Живиля любит рыцаря Порая (тут поэт сделал реверанс перед семейной традицией — Мицкевичи пользовались гербом Порай), по стечению трагических обстоятельств — предателя родины (Mickiewicz, 1866). Весьма интересно, что в рассказе сильно акцентируется языческая религия литовцев (культ Перуна), при этом исторический Кориат был христианином (Tęgowski, 1999: 166).

Более осмысленную, но не менее фантастическую трактовку истории русско-литовских конфликтов принесли первые зрелые произведения поэта: «Баллады и романсы» (*“Ballady i romanse”*, 1822). В балладе «Свитязь» (*“Świtez”*) появляется какой-то анонимный «русский царь» (*“Car z Rusi”*), который осаждает Миндовга в Новогрудке:

Однажды могучая русская рать
Пришла, осадила Миндовга.
Миндовг устоит ли? чего ему ждать?
Пошла по Литве всей тревога.
(Mickiewicz, 1882: 12)

Правитель города Свитязь, друг Миндовга князь Туган (очередной светский реверанс поэта с помощью псевдоисторических реалий, на этот раз перед семьей его возлюбленной Марыли, отцу которой Антонию Верещাকে принадлежало имение Тугановичи, неподалеку от озера Свитязь), спешит монарху на помощь, но оставляет без защиты свой город, к которому ночью приходит русская рать. В тот страшный час небеса прислушались к мольбам беззащитных женщин, желающих избежать рабства и позора, и город погрузился в воду озера, а на его поверхности расцвели цветы — «Свитязя жены и дети», которых милосердный Бог превратил в растения, как выяснилось — смертельные для захватчиков:

Когда же царь русский и русская рать
О чудных цветах тех узнали,
То ими спешили шелом украшать
Венки для себя заплетали.

Но кто прикасался к ним только рукой, —
 Такая в цветах была сила, —
 Тот разом здоровье терял и покой,
 Того ожидала могила.

(Там же: 14)

Сюжет ядовитых цветов, которые местное население якобы именовало «цари» — чаще всего ботаники узнают в них ядовитый вид лобелии (*lobelia Dortmanis*) (Chodurska, 2019), — отличает повествование Мицкевича от других вариантов распространенных в традиции славян, а также угрофиннов и балтов, топоса о таинственном городе, погруженном в воду. В случае Свитязя особого внимания заслуживает его древнерусский аналог город Китеж. Причем не только в силу очевидного фонетического сходства между названиями Свитязь и Китеж (к тому же в названии озера, которое поглотило этот город, — Светлояр — явно перекликаются корни «Свит-» и «Свет-»), но и в силу возможного участия в передаче данного предания новообразовавшейся в Вильне общины старообрядцев, для которых «Сказание о невидимом граде Китеже» имело черты сакрального текста (в конце 1820-х годов появится в городе старообрядческое кладбище). Истины ради напомним, что во времена Миндовга о войне с «русским царем» и речи быть не могло: вся Залеская Русь истекала кровью после недавнего набега Батыя, а «русским» соперником литовского монарха являлся в первую очередь галицкий князь — скоро король — Даниил Романович.

Не менее интересный сюжет с древнерусским мотивом в балладе «Будрыс и его сыновья» (“*Trzech budrysów*” — 1829), известной знаменитым переводом А.С. Пушкина и песней Станислава Монюшко, которую исполнял Федор Шаляпин.



И.Ф. Хруцкий. Портрет Адама Мицкевича, 1850-е. Литературный музей Пушкинского Дома РАН, Санкт-Петербург

В литературе преобладает мнение, что из-под пера Пушкина вышел «чрезвычайно точный перевод, считающийся непревзойденным шедевром переводческого искусства» (Venclova, 1986). Однако достаточно сравнить следующий пассаж в подлиннике:

Bo mówiono mi w Wilnie, że otrąbią niemylnie
Trzy wyprawy na świata trzy strony:
Olgierd ruskie posady, Skirgiełł Lachy sąsiady,
A książdz Kiejstut napadnie Teutony. <...>
Jeden z waszych biec musi za Olgierdem ku Rusi,
Ponad Ilmen, pod mur Nowogrodu;
Tam sobole ogony i srebrzyste zasłony,
I u kupców tam dziengi jak lodu.

и в переводе:

Справедлива весть эта: на три стороны света
Три замышлены в Вильне похода.
Паз идет на поляков, а Ольгерд на прусаков,
А на русских Кестут воевода.
Будет всем по награде: пусть один в Новеграде
Поживится от русских добычей.
Жены их, как в окладах, в драгоценных нарядах;
Домы полны; богат их обычай.

Оказывается, в списке предводителей литовских походов на соседей в переводе Пушкина знаменитого представителя династии Ольгердовичей — православного князя Скиргайла-Ивана — неожиданно заменил какой-то Паз, чье имя упоминается в тексте еще раз («Третий с Пазом на ляха пусть ударит без страха»)! Чем объяснить столь мощное вторжение русского поэта в замысел Мицкевича, если учесть, что Скиргайло — брат Ягайло, православный князь киевский, похороненный в Печерской лавре (Tęgowski, 1999: 98–104), — был хорошо известен русскому читателю?

Ответ на этот вопрос возможно надо искать опять в полемике поэтов вокруг восстания 1830 года. Ведь «Паз» — это Пац. Во времена Пушкина самым известным представителем рода Пацов, литовской аристократии, был генерал Людвик Пац — участник наполеоновских войн (трижды отмеченный Почетным легионом), адъютант Наполеона во время похода на Россию (1812), сенатор Цар-

ства Польского, голосовавший за детронизацию Николая I, прославленный своим мужественным поведением во время сражения инсургентов против российской армии при Остроленке (1831), кандидат на должность главнокомандующего польской армией, а после падения восстания — эмигрант, лишенный царской властью своих огромных владений (Tarczyński, 1988: 140, 271).

Причины, почему Пушкин столь бесцеремонно обошелся с историческим сюжетом баллады Мицкевича, надо рассматривать в контексте спора о Ноябрьском восстании. Российский поэт перевел творение своего польского оппонента осенью 1833 года; перевод был напечатан в «Библиотеке для чтения» в 1834 году. И тогда же Александр Сергеевич сочинил самый «анти-Мицкевичевский» текст («Он между нами жил»). Подмена имени литовского князя, который воюет против ляхов, известного литовского инсургента и горячего польского патриота, кажется в тех условиях даже не иронией, а издевательством.

Особое место в творчестве Мицкевича занимают его лекции о славянской литературе в *College de France* (1840–1844), где Древней Руси и русско-польским отношениям отведено особое место (Walicki, 1970; Kiślak, 2011, Dudek, 2020; Hoffmann-Piotrowska, 2020). Как известно, поэт к своей академической роли готовился весьма серьезно, изучая основные труды польских (Нарушевич, Нимцевич, Лелевель) и российских авторов (в первую очередь Карамзин и Ломоносов), и прибегал к помощи своих друзей из кругов российской диаспоры в Париже для приобретения научных новостей. Во время своих докладов, которые пользовались большой популярностью среди польских и российских эмигрантов, Мицкевич очень часто обращался к сюжетам из русской истории, формулируя неоднократно весьма смелые тезисы. Уже во второй лекции (29.12.1840) он изложил свой взгляд на то, что в условиях татаро-монгольского ига Русь никогда не прекращала пассивного сопротивления (*“Ruś zwyciężona nigdy nie przestała stawiać biernego oporu”*⁵).

Особое место занимал в парижских лекциях вопрос этногенеза славян. Поэт, достаточно тщательно изучив спор норманистов и антинорманистов, противопоставил легенду хронистов о Лехе и Чехе летописной традиции о прибытии варягов, в будущем пополненную сюжетом угро-финского субстрата северной Руси. Причем лектор подчеркивал цивилизационное превосходство славян, их языка (лекция 6 от 15.01.1841) и литературы. Среди важнейших заслуг Мицкевича перед русской культурой надо вспомнить его выводы об уровне и богатстве древнерусской литературы. Именно с его слов изумленная светская публика «культурной столицы мира» впервые услышала о «Слове о полку Игореве» (лекция 14).

⁵ Русь побежденная никогда не переставала оказывать пассивного сопротивления (пол.)

Изучение рубежа Средневековья и Нового времени привело Мицкевича к весьма оригинальному выводу о трех видах деспотизма у славян: легального (чехи), кастового (поляки) и монгольского (Россия). Мицкевич отнюдь не ограничивался древнерусской проблематикой. Немало внимания он посвятил также зарождению и развитию московского самодержавия, эпохе Ивана Грозного и даже правлению царя Федора Ивановича. Причем в оценках деятельности последнего он был гораздо более сдержан, чем современные ему историки (Mickiewicz, 1955: VIII–XI). По сути проблематика лекций частично выходит за пределы нашего исследования из-за специфической формы их сохранности (записки слушателей) и достаточно ограниченного влияния на литературу.



Юлиуш Словацкий

Но не надо забывать об их большом резонансе у современников, среди которых первое место занимает второй из «вещих поэтов» — Юлиуш Словацкий, слушатель самих докладов, которому суждено было обращаться в своем творчестве к русским мотивам значительно чаще.

* * *

Вопрос о том, почему именно в произведениях Юлиуша Словацкого древнерусские сюжеты играют более значимую роль и сопутствуют творчеству поэта с самого начала, нуждается в дополнительном объяснении. Вряд ли можно несомненное богатство русской тематики свести к влиянию различных учебных курсов, начиная с Гердера и заканчивая Мицкевичем. Не убеждает нас и вывод М. Пивинской, что русские сюжеты являются следствием разделов Польши и «славянского явления» Европе, символом которого были козацкие биваки в Париже. Не убеждает и ее констатация, будто Словацкий читал «Историю государства

Российского» Н.М. Карамзина именно потому, что славянская идея была тогда одним из ключей к политике (Piwińska, 1992: 330). Ведь вряд ли поэту, уроженцу и воспитаннику «западных губерний», в которых жива была память Барской конфедерации и восстания Костюшки, помогли открыть глаза на роль России в европейской истории и политике казачьи биваки на Монмартре (да еще спустя несколько десятков лет после победоносного похода Александра I в Европу). Кроме того, наличие царских гарнизонов и казацких постов было повседневным явлением для его родных краев. Да и само «явление России» имело в Европе значительно более древнюю традицию, о чем свидетельствовали события Семилетней войны (взятие Берлина и Кёнигсберга) и переписка корифеев Просвещения — Вольтера и Дидро — с Екатериной II, получившей прозвание «Семирамида Севера». Наряду с характерной для поэта своеобразной источниковедческой техникой мы наблюдаем совпадение его личных интересов с важным этапом в развитии отечественной историографии — нарастающим вниманием к истории польского Средневековья, что неизбежно приводило польских историков и историософов к древнерусской проблематике.

Эпоха формирования исторических взглядов Словацкого совпадает не только с польским переводом сочинения Карамзина (1816–1829), но и с появлением самой фундаментальной (и весьма критической) рецензии на данный труд Иоахима Лелевеля (1786–1861), напечатанной в «Северном архиве» в 1822 (№ 23) и в 1824 (№ 1, 2, 3) (Mocha, 1972). Совпадает она и с первыми польскими изданиями и переводами памятников древнерусской письменности (Аугустин Белевски, 1806–1876), архивными изысканиями Игнатия Н. Даниловича (1788–1843), пионерскими археологическими поисками Зориана Доленги-Ходаковско-го (1784–1825).

Известно, что в научном обиходе находилась тогда монументальная «История польского народа» (*Historia narodu polskiego*) Адама Нарушевича (1733–1796), тома II–VII которой были напечатаны еще в последние годы Речи Посполитой (1780–1786), а I том увидел свет только в 1824 году в Вильне, накануне поступления Словацкого в местный университет. Труд Нарушевича отличался весьма скрупулезным источниковедческим подходом и широтой архивных поисков, о чем свидетельствует неугасающий и в наше время интерес ученых к его выпискам и картотекам (так называемые теки Нарушевича).

Банальная констатация зависимости исторических взглядов поэта от прочитанной им литературы вряд ли сможет полностью раскрыть несомненное богатство его инструментария. Словацкий любил и умел играть с историей, особенно с фактографией, неоднократно меняя хронологический порядок событий, приписывая участие в них другим героям, свободно перенося факты из истори-

ческой традиции одного народа в традиции другого (Польша — Русь), создавая тем самым настоящие интеллектуальные головоломки или историсофические кроссворды. Конкретный пример — эпопея «Король-Дух», в которой мы имеем дело с присутствием древнерусских сюжетов. Однако далеко не всегда их русскость самоочевидна и выявлена исследователями (редкое исключение в этом плане представляют ценная книга Елизаветы Кисляк и ряд статей Марка Трошинского) (Kisłak, 1991; Трошинский, 2011; Troszyński, 2014; 2016).

К древнерусской проблематике Словацкий пришел достаточно рано, уже в своей первой драме «Миндовг, король литовский» (“*Mindowe*”), написанной еще в Польше (осень 1829), но изданной в эмиграции (Париж, 1832). И хотя сам ход событий в ней содержит не очень много древнерусских мотивов, если не считать неоднократных намеков о соперничестве литовского короля с монархами Руси (в первую очередь — с галицким князем Даниилом), среди ее героев мы находим двух очень важных для средневековой Руси персонажей — князей Довмонта и Войселка. Вряд ли современный читатель сразу заметит, что убийца главного героя, который прячется в кортеже посла Ордена крестоносцев, доставившего литовскому монарху королевский венец от римского папы, — весьма известный человек, будущий псковский князь Довмонт-Тимофей, гроза язычников-литовцев и латинян-немцев, в конце XVI века причисленный Русской православной церковью к лику святых (Охотникова, 1985). Не менее интересным кажется и случай Войселка, который действительно — как в драме — был монахом, но не католиком, а православным (в будущем он стал первым православным правителем Литвы!). Поэтому с большой вероятностью можно утверждать, что события IV акта драмы происходят в известном Лавришевском монастыре — важном центре древнерусского монашества (Goldfrank, 1988). По-видимому, Словацкий сознательно нивелировал упомянутый православный контекст, чтобы не ослаблять динамику столкновения христианства (персонификацией которого является римско-католический обряд) с язычеством, одного из стержневых составляющих сюжета. Благодаря авторскому введению к I изданию драмы известно, что Словацкий приступил к работе над ней после знакомства с трудом Карамзина и какими-то хрониками (поэт упоминал завещания древнерусских князей, с симпатией отмечая их «гомеровскую бедность») (Słowacki, 2013: 51).

Именно историографический контекст позволил Словацкому обратиться к историческим событиям и реальным лицам. Ведь все главные *dramatis personae* — Миндовг, Довмонт, Войселк, Альдона и даже папский легат Гейденрайх, правда превратившийся в рыцаря-крестоносца, — исторически реальные люди, имена которых упоминаются в источниках, в отличие от весьма фантастических персонажей из упомянутой выше «Живили» Мицкевича или его же «Гражины». Кроме

того, даже именуя анонимную мать Миндовга Рогнедой, Словацкий обращается к древнерусским мотивам: ведь Рогнеда — персонаж хорошо известный по «Повести временных лет». Это псковская княжна, супруга Владимира Великого и мать Ярослава Мудрого.

По-видимому, именно «Король-Дух» — незавершенная эпопея Словацкого — является самым ценным источником и свидетельством весьма сложной историософии великих польских романтиков, а заодно и неплохим путеводителем в мире их историографических инспираций. Именно в данном произведении автору удалось объединить два доминирующих тогда представления об истоках «российскости»: норманнское начало и ордынское наследие. Ведь первыми монархистами Руси являются для поэта отнюдь не славянские князья, «не из славянского рода, а из латышей русских градов похитители» (*“Nie ze Słowian rodu / Ale z Łotyszów miast ruskich złodzieje”*) (Słowacki, 1952: V, 186). Последствий «брака» кровавой династии северных захватчиков и обманутой безвольной Руси, соблазненной миражом славы, согласно мнению Словацкого, не смогло сгладить даже святое дело Крещения, воспринятого Рюриковичами достаточно прагматично. Стоит здесь подчеркнуть, как изящно поэт выявил суть этого страшного обмана, ввиду подмены библейского «Слова» мирской «славой»):

Tacy książęta przez lud zaproszeni
Który O wielkie już na A zamienił
I cały Słowa wyrzekł się promieni ⁶
(Ibid.: 135)

Именно в северных варяжских корнях Словацкий усматривал кровавое начало русской династии, явно транслируя деяния Рюриковичей на будущее — в эпоху Романовых. Ведь когда поэт говорит о «северных злодеяниях» и «государынях более кровавых, чем государи», которые умели «прикрыть кровопролитие позолоченным крестом и блистающей броней», он не зря использует *pluralis*⁷:

I wstały zbrodnie północne — olbrzymie
i od monarchów krwawsze monarchinie,

⁶ Князья такие призваны народом,
Который О велико уже на А заменил
И отказался весь от лучей Слова
(Пер. с пол. Х. Гралья)

⁷ Множественное число (лат.)

którzy umieli krew pozłocić swoją
krzyżem złoconym i błyszczącą zbroją⁸
(Ibid.: 136)

Кажется, что хронологическая подоплека рассказа легко понятна: продолжением чудовищной мести Ольги является деятельность императрицы Екатерины II, рожденной как немецкая принцесса София Августа Фредерика Ангальт-Цербстская (*Sophie Friederike Auguste von Anhalt-Zerbst*). В целом такое сопоставление у потомка разрушенной императрицей Речи Посполитой не удивляет.

Не менее интересным представляется взгляд Словацкого на первые века Руси, в которых видит он постоянную борьбу «северных славян» против Слова (*Logos*):

Ciągłe nieszczęście mogił pod Kijowem
To walka Słowian północnych ze Słowem⁹
(Ibidem)

Логичным продолжением такого подхода явился взгляд на наследственный характер земель со стороны «мрачного и непонятного государства», которому присущ «ужасный румянец крови князей» (*“krwiał kniaziów okropnie rumiane”*) и которое «постоянно накладывает кандалы на Дух» (*“wiecznie kładące kajdany na ducha”*). Персонификацией этой ужасной монархии является «стоящая на северных славянах скандинавская черная упыриха» (*“stojąca na północnych Słowianach skandynawska czarna upiorzyca”*) (Słowacki, 1925: I, 127, 175).

Представление о неизбежности исторической опасности углубляет ужасающий монолог короля Владислава Ягайло из драмы «Завиша Черный» (*“Zawisza Czarny”*) про привидение литовского князя Кейстута у стен побежденной Москвы (*“kiedy powojował cary”*). Неистовый адский смех (*“śmiech piekielny”*), который покрыл кровью (*okrwawił*) лицо завоевателя, и таинственное чувство физической боли сердца, как будто бы кто-то ему «медленно вытаскивал из-под ребер кишки» (*“Spod żeber wolno wyciągał jelita”*), являлись предвестием будущего поражения Лит-

⁸ И поднялись северные злодеяния — великие
И государыни, более кровавые, чем государи,
Которые умели прикрыть кровопролитие
Позолоченным крестом и блистающей броней.
(Пер. с пол. Х. Граля)

⁹ Могил несчастье длится под Киевом,
Славян северных это бой со Словом.
(Пер. с пол. Х. Граля)

вы (и Польши!). Напомним, что данную сцену с пророческим посылом завершает хор, который изображает Москву «над красным паром в чепцах золотых сидевшей ведьмой старой» (*“nad czerwona parą w czerpcach złotych siedzącą niby wiedźmę starą”*) (Słowacki, 1952: X, 97–99). В противовес чудовищной Москве, на страницах драмы упоминается и Русь, связанная с польско-литовским государством. Здесь мы встречаем рыцарей из Руси Коронной (упоминаются древние галицкие князья), которые участвуют в борьбе с «бусурманами», защищая границы родины от набегов татар, и в походе императора Сигизмунда Люксембургского против турок (1428), а также смоленских бояр во время сражения при Грюнвальде.

Образ средневековой Руси (Киевской!), созданный поэтом, вне сомнения питался воспоминаниями юности, в том числе очевидной завроженностью пластической красотой восточнославянского церковного обряда (монолог короля Болеслава Смелого в «Короле-Духе») и древними иконами (упоминание о «черном индийском лице Спасителя»). Однако при столкновении с Москвой он трансформировался: красота и богатство становились лишь декорацией для безжалостности и крутого нрава местных князей — ханских ставленников. Олицетворением той генерации Рюриковичей является князь Юрий Данилович, личный враг и виновник гибели самого важного из всех древнерусских персонажей в творчестве Словацкого — великого князя Михаила Ярославовича Тверского. Именно в монологе татарского ставленника Юрия проявляется уверенность в прирожденной жестокости московских князей, ради одного удовольствия гуляющих по улицам златоверхней столицы с кнутом (*“Rad by już wrócił do Moskwy Matuszki co w złotych wieżach stoi jakby w świecach, wziął knut i chodził sobie po ulicach”*) (Ibid.: 333). В данном представлении московского князя достаточно легко увидеть черты жестокого поведения юного Ивана Грозного, личность которого вызывала пристальный интерес у поэта, как можно судить по его отдельным запискам 1843–1849 годов (*Raptularz*) (Słowacki, 1996: 191–197). Указанные моменты, хоть и достаточно значимые, не могут исчерпать вопроса о весьма сложном отношении Словацкого к сплетению судеб Польши и Руси/России, которое поэт облакал в первую очередь в мистические формы. Недаром трагические судьбы Болеслава Смелого Словацкий воспринимал в категориях жертвоприношения: кровь Пяста — польского короля — должна была откупить прежние грехи Руси, о чем герою объявила его русская и православная мать — Мария-Добронегга, дочь Апостола Руси:

I rzekła: “W Tobie jest krew Włodzimierza
Świętego; — miałam z ducha objawienie
Ze ty za Rosję weźmiesz mękę krzyża
I cierń — i ćwieki — ocet — i ościenie

Przysiąż — bo śmierć się moja szybko zbliża —
 Że ty za moje dalsze pokolenie
 Weźmiesz zgon taki dobrowolnie krwawy
 Jak Chrystus — z ducha wiem, u Złotej Hławy¹⁰
 (Słowacki, 1952: V, 171–172)

Жертва мученичества, принесенная польским монархом, наполовину Рюриковичем, не являлась односторонним даром, чего можно было бы ожидать у поборника польского мессианизма. Скоро под пером поэта родился новый герой-искупитель, воплощающий Короля-Духа, — упомянутый выше Михаил Тверской, мученик святой Русской церкви (Kleiner, 1906: 1046 и далее). Причины того, что мистическим преемником польских монархов стал русский князь, должны быть достаточно весомыми, и отнюдь не сводятся к увлечению рассказом Карамзина. Обратим внимание на весьма интересные выводы Марка Трошинского, что несчастный Рюрикович является русским аватаром самого Словацкого (Troszyński, 2011; 2016).

Еще один элемент наглядно демонстрирует связь между “martyrium”¹¹ Михаила Тверского и Болеславом Смелым — пястовским воплощением Короля-Духа. В указанной сцене речь идет о клятве, «которая росла три века» (“*A przysięga rosła aż przez trzy wieki*”) (Słowacki, 1925: I, 172). При этом ровно три столетия отделяет мученичество Михаила Тверского в Орде (1318) от триумфального въезда в завоеванный Киев первого польского короля Болеслава I Храброго (который тоже является одним из воплощений «Короля-Духа!»), который видела собственными глазами Мария-Добронегга — дочь Владимира Великого и мать Болеслава II Смелого (1018).

Вне сомнения, данный сюжет заслуживает углубленного исследования. Однако стоит обратить внимание на один существенный момент поэтического нарратива: ведь коварной Москве, которую олицетворяет жестокий Юрий Данилович, противопоставлена Тверь в лице честного и смиренного князя Михаила, прадеда Ягеллонской династии и правителя княжества, традиционно союзного Литве. Ведь

¹⁰ Сказала: В Тебе есть кровь Владимира
 Святого; — имела я от Духа явление,
 Что за Россию возьмешь боль Распятия
 И терно — и гвозди — и уксус — и копьё,
 Дай клятву, ибо смерть моя уж на подходе, —
 Что Ты за грядущие мои поколения,
 Возьмешь добровольно конец тот кровавый,
 Аки Христос — из духа знаю, у Золотой Главы.
 (Пер. с пол. Х. Граля)

¹¹ мученичеством (лат.)

матерью первого польско-литовского монарха являлась супруга Ольгерда — тверская княгиня Ульяна Александровна! Учитывая, что память русской матери Ягайло была окружена в Речи Посполитой почитанием, а связи Ягеллонов с наследием рода Рюрика через Ульяну позволили королю Сизигмунду III в преддверии Смуты выдвигать свои права на московский престол (Grala, 2018a: 232–233, 238–243; 2018b: 338–341, 343–345), тверской сюжет оказывается наполненным глубоким смыслом. Не вызывает сомнений, что родственные связи тверской линии Рюриковичей с династией Ягеллонов были хорошо знакомы Словацкому благодаря труду Матфея Стрыйковского. При этом память об Ульяне Тверской была весьма жива в Вильнюсе времен молодости Словацкого. С ее деятельностью местная традиция связывала основание главных православных храмов литовской столицы: Никольской церкви и Троицкого собора, вокруг которого со временем возник базилианский монастырь, увековеченный в «Дзядях» Мицкевича как тюрьма филоматов!

Следует также упомянуть о нескрываемом уважении Словацкого к мифическому защитнику республиканских вольностей Великого Новгорода Вадиму (“*Nowogrodzianin Wadim! — niech to imię / przez wieki na tej pieśni sobie płynie*”) (Słowacki, 1952: V, 136; Grala, 1992: 151). Вряд ли можно согласиться, что упоминание Вадима является случайностью (Piwińska, 1992: 295), если, по мнению поэта, слава его должна продержаться в песне, как лебедь, который дремлет, плывя по течению реки, но проснется в стране солнца (“*Jak łabędź, który na rzece zadrzymie / I gdzieś obudzi się — aż w słońc krainie*”). Словацкий вряд ли мог заимствовать данный сюжет в трудах Нарушевича или Карамзина, но тема утраченных вольностей Новгорода и их последнего полулегендарного защитника еще со времен Екатерины II занимала не последнее место в видных произведениях российской художественной литературы, достаточно часто апеллирующей к прошлому надволховской республики (Моисеева, 1980: 157–166; Lübke, 1984). Да и вряд ли можно говорить о случайности, если учитывать весь контекст приведенного отрывка драмы:

Taki był jeden, który z tych okruchów
Wolności dawnej... wziął kosza siedmioro
I te kawałki chciał jeszcze rozmnożyć,
A nie mógł więcej jak duszę położyć...¹²
(Słowacki, 1952: V, 136)

¹² Был ведь один, кто из тех осколков
Свободы древней собрал семь в корзину
И те кусочки мечтал бы размножить
А не смог больше — чем живот положить...
(Пер. с пол. Х. Гралья)

Именно средневековые древнерусские республики — Новгород и Псков — польский поэт считал стержнем славянской демократии (*“Nowogrodzkie przeto i Pskowskie pierwiastki jeszcze aż dotąd są w Sławianizmie do odkrycia, jeszcze gdzieś pod grobami i popiołem palą się nie zgaszone”*). Он упоминал оскверненный самодержавием символ псковской демократии вечевой колокол и был уверен, что души убитых царем Иваном IV свободолюбивых новгородцев и псковичей вселились в поляков (*“bo Nowogrodzianie i Pskowianie to-potem wykradli się z ciał niewolniczych i Polakami zostali”*). Все это он изложил в открытом письме князю Адаму Чарторыйскому от февраля 1846 года (Słowacki, 1956: VII). Весьма красочный сюжет улетающих на запад душ замученных русичей, при участии которых идея свободы воплотилась в дворянскую демократию польско-литовской Речи Посполитой, появлялась у Словацкого и раньше, как следует из его письма Войтеху Штаттлеру от 1 января 1845 года (кстати, написанного параллельно с работой поэта над трудом Карамзина!). Это позволяет вникнуть в истоки его убеждения, что свобода является матерью русского народа (*“wolność matka rosyjskiego rodu”*) (Troszyński, 2014: 242; 2016: 32). Символическое соперничество между самодержавной Москвой и республиканским Новгородом проглядывается в отблесках их церковных куполов (а ведь согласно древнерусской традиции *«верх церковный есть глава Господня»*). С одной стороны, «златоглавая Москва», купола которой напоминают груши, как «старая ведьма в золотых чепцах», с другой — Господин Великий Новгород как «Тринадцатый апостол в митре с золотыми крестами» (*“Nowgorod Apostoł trzynasty / W mitrze... ze złotymi krzyżami”*) (Słowacki, 1952: V, 312). Именно вольный Новгород олицетворяет в творчестве поэта трагизм свободы, и благодаря этому «историю России вводит Словацкий в круг исторического величия» (А. Kowalczykowa).

В «Короле-Духе» непосредственно касается новгородской проблематики весьма важный сюжет, связанный с мифическим монархом Попелом, который в средневековую польскую историографию вошел как эталон злодея и убийцы: его сходство с царем Иваном Грозным остается вне дискуссии (Piwińska, 1992: 482). Многие мотивы, которые содержит I рапсод драмы (особенно его III Песня), легко узнаваемы: чередование оргиастических пиров и дикого раскаяния напоминает царский двор времен опричнины, карательная экспедиция — поход опричников на Новгород, увенчанный окончательным, весьма кровавым разгромом «мятежного города» (1570). В оппоненте «грозного царя» воеводе Свитине мы узнаем без труда князя Андрея Михайловича Курбского (поэтический текст его письма Попелу весьма схож с обвинениями князя-эмигранта в адрес кровавого самодержца из сохранившегося так называемого Первого послания Курбского). Даже сюжет печальной судьбы посланника воеводы — гусяря Зориана

(здесь Словацкий позволил себе светский реверанс перед одним из пионеров восточно-славянской археологии упомянутым выше Зорианом Доленгой-Ходаковским) — повторяет известный мотив мученической смерти Василия Шибанова, прославленного позднее известной балладой А.К. Толстого. Он был известен Словацкому из «Истории государства Российского» Карамзина, а также был упомянут Мицкевичем в его парижских лекциях (Słowacki, 1952: V, 44–48).

Словацкий обращал пристальное внимание на эпоху правления Ивана IV. В его записях 1843–1849 годов, говорящих о сборе материалов для будущей драмы, в первую очередь заимствуемых у Карамзина, находим описание раннего периода деятельности Ивана Грозного. Это и времена Избранной рады, и взятие Казани в 1552 году (с необычной констатацией, что оно напоминает «Освобожденный Иерусалим» Тассо!), и беседа царя со старцем Вассианом Топорковым, которой приписывают роль детонатора в процессе зарождения опричнины (Słowacki, 1996: 191, 197; Troszyński, 2014: 241–242; 2016: 52–53; Kiślak, 1991: 314).

Поэтическое описание карательной экспедиции и разгрома свитинского замка содержит удивительные сходства с рассказом Карамзина, в котором видны элементы «Повести о походе Ивана Васильевича на Новгород», современной трагическим событиям. Даже представление палачей Попела-Ивана, богато одетых и крылатых «как будто архангелы» (*“jakby archaniołów”*), оснащенных всяческими инструментами для пыток (Słowacki, 1952: V, 49–50), перекликается с донесениями современников о специфических атрибутах самих опричников (метлы, собачьи головы). Их происхождение надо искать в библейской и апокрифической традициях, представлениях о Страшном суде и псоглавцах (κύνοκέφαλοι) (Юрганов, 1998: 357–365, 395–397).

Тщательное знакомство с трудом Карамзина не свидетельствует о том, что Словацкий в своем видении Древней Руси полностью зависел от него и его древнерусских источников. Даже беглый разбор фрагментов «Короля-Духа», связанных с деятельностью двух польских королей — Болеслава Храброго и Болеслава Смелого и их киевскими походами, доказывает, что поэт прекрасно знал древние польские хроники Галла Анонима, Вицентия Кадлубека и Яна Длугоша. При этом он иногда осознанно позволял себе приписывать действия одного другому (переправа и бой на Буге, — кстати, отмечены и в древнерусской «Повести временных лет») или менять географический контекст некоторых событий. Так, известный мотив граничных железных столбов, которые согласно старинной хронологической традиции Храбрый приказал забивать в дно реки Зали, у Словацкого связан с Днепром. Согласно свидетельству Галла Анонима представлен и въезд короля-победителя в Киев, и его беседа со своим ставленником князем Изяславом. Соответствует средневековой агиографической традиции, правда более поздней,

чем обе упомянутые хроники, и сюжет морального разложения Болеслава в завоеванной стране (Banaszkiewicz, 1981: 358–360).

Даже весьма беглый обзор творчества Словацкого указывает на большой интерес поэта к древнерусской проблематике, который проявлялся не только в постоянной работе с современной польской и российской историографией (Карамзин, Нарушевич, Лелевель) и источниками («Повесть временных лет», хроники Галла Анонима, Винсентия Кадлубека, Яна Длугоша, Матфея Стрыйковского), но и со свидетельствами латинских авторов (Гильом де Рубрук). Благодаря свидетельству упомянутых выше «Записок» (*Raptularz*), работу Словацкого над своим «историческим станком» можно проследить словно на ходу — *in statu nascendi*¹³, вплоть до техники оформления выписок из использованных книг (Piwińska, 1992: 373–379).



Зигмунт Красинский. Фотопортрет, 1850-е

* * *

На фоне творчества Мицкевича, и особенно Словацкого, наличие древнерусских сюжетов в трудах последнего из великой триады польских романтиков представляется значительно скромнее. По сути дела, Зигмунт Красинский только один раз коснулся древнерусской проблематики — в своем не очень удачном историческом романе «Агай-Хан», завершенном в 1832 году и довольно быстро напечатанном (1833). Канвой для достаточно авантюрного и непростого сюжета псевдоисторического романа стала судьба небезызвестной Марины Мнишек, а стержнем сюжета — соперничество за ее сердце между казачьим атаманом Игорем Сагайдачным (!), в котором читатель без труда сможет узнать атамана Ивана Заруцкого, и каким-то татарским аристократом по имени Агай-Хан, который,

¹³ Здесь: в состоянии зарождения (*лат.*)

возможно, появился в рассказе в связи с описанным в исторических источниках убийством Лжедмитрия II ногайским князем Петром Урусовым.

Конечно, сам роман (а Красинский написал его под влиянием достаточно капитального труда Юлиана Урсына Немцевича “Dzieje panowania Zygmunta III” (1818–1819)), наполнен вымыслами и даже не очень хорошо свидетельствует о знании автором исторического материала. Кроме того, симптоматично, что автор вероятно закончил свой опус во время вынужденного пребывания в Санкт-Петербурге (согласно требованию отца — царского генерал-адъютанта Викентия Красинского). Учитывая, что свое полное подчинение воле отца-русофила Красинский компенсировал публичными заявлениями о ненависти к России, «впитанной с молоком матери» (одни заявления о желании «глотать кровь врагов» чего стоят), вряд ли стоит удивляться его крайне негативному изображению России времен Смуты (Kępiński, 1990: 110, 123–124; Grala, 1992: 151; Fiećko, 2005). Почти одновременно к незаурядному персонажу Марины обратились и его великие современники. Только что была напечатана драма Пушкина «Борис Годунов» (конец 1830, но с датой 1831 — в разгар польского восстания!), а скоро появилась и драма Словацкого «Балладина» (1834, напечатана в 1839), в которой у главной героини не зря находят демонические черты «Маринки» (Troszyński, 2014: 131–143).

* * *

Подведем итоги нашего исследования. Не подлежит сомнению, что польские романтики знали про Древнюю Русь немало, причем из источников весьма разнообразного происхождения: отечественных, российских, но иногда и западноевропейских. В своем творчестве они обращались не только к литературной традиции, но и к солидным историческим трудам, а также научным публикациям источников из описываемой эпохи (летописи, хроники, жития святых, эпика), фольклору и народной традиции. Не менее значимое место в созданных ими образах Древней Руси имел их личный опыт, память о той сложной и многоярусной культуре «Кресов» Речи Посполитой, в которой русское наследие играло весьма значимую роль. Стоит отметить, что Русь вещей польских поэтов отнюдь не однолика. Представление о ней сильно зависит от специфики «русской компоненты» в традиции родных краев отдельных авторов. Таким образом, для Адама Мицкевича, который получил образование в Вильнюсе, а потом работал в Ковно, древнерусские сюжеты являются неотъемлемой частью исторической и культурной традиции ВКЛ, точнее — его белорусских провинций. Московская Русь появляется здесь достаточно редко, в первую очередь как природный соперник и старинный враг.

Другой исторический горизонт мы находим у Словацкого, уроженца волынского Кременца, для которого традиция Древней Руси — это в первую очередь средневековый Киев (в силу исторических связей его князей с польской династией Пястов), а также Великий Новгород — главный очаг восточно-славянской демократии. Москва тоже не выпадает из исторической перспективы поэта, но зловещий вид «старой ведьмы, сидящей на славянском теле, упырихи», а также представление о своеобразной диффузии варяжского и ордынского наследия, вычеркивают ее, по сути дела, за пределы «истинной» Руси. В отличие от своего старшего коллеги и соперника, Словацкий в детские годы познавал Русь в другом локальном варианте — украинском. Таким образом в творчестве поэтов представлена была традиция всей «речипосполитской» Руси, с особенностями обеих ее составных частей: белорусской и украинской. Конечно, на опыт молодости у поэтов с течением времени наложились их более поздний круг чтения и поиски. Для Мицкевича решающее значение имел здесь процесс подготовки к лекциям в *College de France* (с 1840), для Словацкого — сам «исследовательский» стиль работы и сбор исторических материалов для данной литературной темы, заметный уже в самом начале его деятельности (Вильно, Варшава — 1825–1830).

Понятно также, почему значительно скромнее древнерусская традиция прослеживается в творчестве третьего из «пророков». Красинский детство провел в мазовецкой Ориногуре, а свои школьные и студенческие годы — в Варшаве, не имея возможности лично приобщиться к культурному наследию Древней Руси, русскому фольклору и традиции. Хотя по материнской линии он происходил от князей Радзивиллов, из ветви рода, сильно связанной именно с Новогрудчиной, по сути, ближе познакомился с восточнославянской проблематикой только во время своего не очень долгого пребывания в Петербурге (осень 1832 — весна 1833), в чем, кажется, и надо усматривать причину его невеликого интереса к истории Древней Руси.

Отношение к древнерусской истории и традиции Мицкевича и Словацкого, последовательно отличающих Русь и Россию, пересекается с политическими и цивилизационными традициями Речи Посполитой, в которых важное место занимала уходящая своими корнями еще в эпоху Ягеллонов и дипломатических споров Вильнюса и Варшавы с Москвой дихотомия *Ruthenia — Moscovia* (Grala, 2017a: 29–35, 44–47, 54–55; Grala, 2017b: 221–241). Учитывая данное обстоятельство, мы приходим к выводу, что в случае обоих поэтов большинство древнерусских сюжетов происходит из родной традиции, традиции их духовной Отчизны, опирающейся на весьма конкретные точки — места памяти на ментальной карте: ВКЛ, родственные связи Рюриковичей и Пястов, подвиги Гедиминовичей и Ягеллонов. Примечательно, что у уроженцев русских земель бывшего

Польско-Литовского государства пресловутая *Речь Посполитая Обоих Народов* (*Rzeczpospolita Obojga Narodów*) вырисовывается больше как *Речь Посполитая Трех Народов*. Они обращаются и к своей исторической русской составляющей, и это скоро проявится в программах польских инсургентов (достаточно вспомнить трехчастную печать национального правительства (*Rząd Narodowy*) времен Январского восстания 1863 года, где рядом с Орлом и Погоней представлен был киевский Архангел Михаил) (Sztakelberg, 1971: 501–508; 1988).

Оставаясь гражданами несуществующей Речи Посполитой, оба романтика воплощали идею ее обновленной формулы, где вместе с Коронай и Литвой было также место и для Руси. Со временем это стало находить позитивный отклик среди некоторых «русинов», о чем убедительно свидетельствуют известные стихи украинского поэта, сочиненные накануне Январского восстания:

Wo imya Otca i Syna
To nasza mołyтва
Jako Trojca tak jedyna
Polszcza, Rus' i Łytwa
(Platon Kosteki, Nasza mołyтва, — 1861)

Они весьма органично перекликались с поэзией польских повстанцев, где страдания под царской властью Руси отмечались вместе со страданиями Польши и Литвы:

Za wszystkie męki Polski, męki Litwy,
W imieniu wszystkich
naszej Rusi mąk,
Do bitwy bracia,
do śmiertelnej bitwy!¹⁴
(Włodzimierz Wolski, Marsz Powstańców)

¹⁴ За все страдания Польши, страдания Литвы,
Во имя всех
Страданий Руси нашей
В бой, братцы,
В смертный бой!
(Пер. с пол. Х. Граля)

Литература

Venclova, 1986 — *Венцлова Т.* К нулевому пра-тексту: заметки о балладе «Будрыс и его сыновья» // *Alexander Pushkin: Symposium II* / ed. by A. Kodjak, K. Pomorska and K. Taranovsky. Columbus, Ohio: Slavica Publishers, 1986. С. 78–87.

Grala, 2017b — *Граля Х.* «Ruś nasza» vs. Московия. Наследие Древней Руси как инструмент дипломатии Польско-Литовского государства XVI — первой половины XVII в. // *Древняя Русь после Древней Руси: дискурс восточнославянского (не)единства* / сост. А.В. Доронин. М.: Политическая энциклопедия, 2017. С. 215–241.

Mickiewicz, 1863 — *Мицкевич А.* Конрад Валленрод. Гражина. Поэмы Адама Мицкевича / пер. В. Бенедиктова, рис. И. Тысевича. СПб.: Изд. книгопродавца и типографа М.О. Вольфа, 1863. 191 с.

Mickiewicz, 1882 — *Мицкевич А.* Сочинения А. Мицкевича. Т. 1–5 / рус. пер. В. Бенедиктова, Н. Семенова и др. писателей под ред. П.Н. Полевого. СПб.; М.: Изд. книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882–1883. Т. 1: Биография. Мелкие стихотворения. 1882. XX, 348 с.

Моисеева, 1980 — *Моисеева Г.Н.* Древнерусская литература в художественном сознании и исторической мысли России XVIII века. Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1980. 261 с.

Охотникова, 1985 — *Охотникова В.И.* Повесть о Довмонте (Исследование и тексты). Л.: Наука. Ленингр. отделение, 1985. 232 с.

Troszyński, 2011 — *Трошинский М.* Князь Михаил Тверской — русский аватар Словацкого // *Юлиуш Словацкий и Россия* / под ред. В. Хорева, Н. Филатовой. М.: Индрик, 2011. С. 20–37.

Юрганов, 1998 — *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998. 448 с.

Якобсон, 1984 — *Якобсон А.* Адам Мицкевич. К русским друзьям. URL: <https://www.antho.net/library/yacobson/translations/adam-mitskevich.html> (дата обращения: 01.12.2020).

Banaszkiewicz, 1981 — *Banaszkiewicz J.* Czarna i biała legenda Bolesława Śmiałego // *Kwartalnik Historyczny*. 1981. R. 88, No 2. S. 353–390.

Chodurska, 2019 — *Chodurska H.* Z tajemnic wschodnioeuropejskiej flory. O Mickiewiczowskich CARACH // *Studia Russologica*. 2019. No 12. S. 5–14.

Dudek, 2020 — *Dudek A.* Adama Mickiewicza antropologia kultury rosyjskiej // *Adam Mickiewicz i Rosjanie* / red. M. Dąbrowska, P. Głuszkowski, Z. Kaźmierczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2020. S. 27–40.

Fiećko, 2005 — *Fiećko J.* Rosja Krasińskiego. Rzecz o nieprzejednaniu. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza w Poznaniu, 2005. 476 s.

Goldfrank, 1988 — *Goldfrank D.* Lithuanian Prince-monk Vojselk: a study of competing legends // *Harvard Ukrainian Studies*. 1988. Vol. 11, No 3–4. P. 44–76.

Grala, 1992 — *Grala H.* O genezie polskiej rusofobii (w związku z książką Andrzeja Kępińskiego) // *Przegląd Historyczny*. 1992. T. 83, No 1. S. 135–153.

Grala, 2017a — *Grala H.* Rzeczpospolita wobec pretensji Moskwy/Rosji do ziem ruskich // *O ziemię naszą, nie waszą. Ideowe aspekty procesów narodotwórczych w Europie Środkowej i Wschodniej* / pod red. Ł. Adamskiego. Warszawa: Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia, 2017. S. 19–58.

Grala, 2018a — *Grala H.* Zygmunt III — potomek ‘Moskiewskiej’ księżniczki? (Wokół praw Wazów do carskiego tronu) // *Origines, fontes et narrationes — pośród kręgów poznania historycznego. Prace ofiarowane Profesorowi Marcelemu Antoniewiczowi w 65. rocznicę urodzin* / ed. M. Cetwiński and M. Janik in cooperation with M. Nita. Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie, 2018. S. 233–247.

Grala, 2018b — *Grala H.* “God save Tsar Vladislav”. Polish king as the successor of Muscovite Rurikids // *Spain — India — Russia. Centres, Borderlands and Peripheries of Civilizations. Anniversary Book Dedicated to Professor Jan Kieniewicz on His 80th Birthday* / ed. J.S. Ciechanowski, C. González Caizán. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, 2018. P. 333–347.

Hoffmann-Piotrowska, 2020 — *Hoffmann-Piotrowska E.* Mickiewicz wobec Rosji w prelekcjach paryskich. Próba rewizji “przeklętego problem” // *Adam Mickiewicz i Rosjanie* / red. M. Dąbrowska, P. Głuszkowski, Z. Kaźmierczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar, 2020. S. 101–110.

Kępiński 1990 — *Kępiński A.* Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu. Warszawa-Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1990. 221 s.

Kiślak, 1991 — *Kiślak E.* Car-trup i król-duch. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN, 1991. 380 s.

Kiślak, 2011 — *Kiślak E.* Rosja w projekcie etycznym *Literatury Słowiańskiej* // *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej. Próba nowego spojrzenia* / pod red. M. Kalinowskiej, J. Ławskiego i M. Bizior-Dombrowskiej. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 2011. S. 191–201.

Kleiner, 1906 — *Kleiner J.* Książę Michał Twerski. Czwarte wcielenie Króla-Ducha // *Tygodnik Ilustrowany*. 1906. No 48 (2456).

Lübke, 1984 — *Lübke Ch.* Novgorod in der russischen Literatur (bis zu den Dekabristen). Berlin: Duncker & Humblot, 1984. 250 s.

Mickiewicz, 1866 — *Mickiewicz A.* Żywila. Powiastka z dziejów litewskich. Paryż, 1866. Available at: URL: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mickiewicz-zywila.pdf> (Accessed 1.12.2020).

Mickiewicz, 1955 — *Mickiewicz A. Dzieła*. Wydanie Jubileuszowe. T. I–XVI. Warszawa, 1955. T. VIII–XI: Literatura słowiańska / tłum. L. Płoszewski.

Mocha, 1972 — *Mocha Fr. The Karamzin-Lelewel Controversy // Slavic Review*. Vol. 31, No 3. P. 592–610.

Mucha, 1994 — *Mucha B. Rosyjscy słuchacze paryskich prelekcji Adama Mickiewicza o literaturze słowiańskiej // Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej*. 1994. T. 85/3. S. 123–146.

Piwińska, 1992 — *Piwińska M. Juliusz Słowacki od duchów*. Warszawa: PEN, 1992. 502 s.

Słowacki, 1925 — *Słowacki J. Król-Duch*. T. 1–2 / wydanie zupełne, komentowane, ułożył i kom. opatrzył J. Gw. Pawlikowski. Lwów: Altenberg, 1925. T. 1. 608 s.

Słowacki, 1952 — *Słowacki J. Dzieła*. T. I–XIV / wyd. II, pod red. J. Krzyżanowskiego. Wrocław, 1952. T. V: Król-Duch; T. X: Dramaty.

Słowacki, 1956 — *Słowacki J. Dzieła wszystkie*. T. I–XVII / red. J. Kleiner. Wrocław, 1952–1975. T. VII. 1956.

Słowacki, 1983 — *Słowacki J. Dzieła wybrane*. T. 1–6 / pod red. J. Krzyżanowskiego, Wrocław, 1983. T. 5.

Słowacki, 1996 — *Słowacki, J. Raptularz 1843–1849 / ed. M. Troszyński*. Warszawa: Topos, 1996. 340 s.

Słowacki, 2013 — *Słowacki J. Mindowe*. Warszawa, 2013. Available at: URL: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/slowacki-mindowe.pdf> (Accessed 1.12.2020).

Sztakelberg, 1988 — *Sztakelberg J. Pieczęcie powstańcze, 1863–1864*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1988. 388 s.

Sztakelberg, 1971 — *Sztakelberg J.I. Godło powstańcze 1863 roku // Przegląd Historyczny*. 1971. T. 62, No 3. S. 501–508.

Tarczyński, 1988 — *Tarczyński M. Generalicja Powstania Listopadowego / wyd. II*. Warszawa: Wyd. Min. Obrony Nar., 1988. 310 s.

Tęgowski, 1999 — *Tęgowski J. Pierwsze pokolenie Giedyminowiczów*. Poznań; Wrocław: Wyd. Historyczne, 1999. 319 s.


Troszyński, 2014 — *Troszyński M. Słowacki. Poza kanonem*. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria, 2014. 416 s.

Troszyński, 2016 — *Troszyński M. Książę Michał Twerski. Rosyjski awatar Juliusza Słowackiego // Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza*. 2016. Rok IX (LI). S. 51–70.


Walicki, 1970 — *Walicki A. Prelekcje Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie // Walicki A. Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, 1970. 316 s.


ANCIENT RUS' OF POLISH ROMANTICS

Hieronim Grala — DSc in History, Associate Professor, Faculty of “Artes Liberales”. Laboratory Head, International Laboratory “Comissio Polono-Russica”. Editor-in-Chief of the “Monumenta historica res gestas Europae Orientalis illustrantia. Fontes XV–XVII saec” (Warsaw — Moscow). University of Warsaw. 69 Nowy Świat Str., Warsaw, 00-046, Poland. ORCID: 0000-0003-3755-2469.
E-mail: grala@al.uw.edu.pl

 *Abstract.* This article examines the place of the history of Ancient Rus in the works of the most eminent Polish Romantics — Adam Mickiewicz and Juliusz Słowacki — with the help of a wide range of written sources (literary works, diaries, lectures, and correspondence). The focus is on (no mistake here, just to avoid repeating “analysis”) the connection between individual historical plots and the Romantics’ range of literary interests as well as their erudition, but also on their independent attempts to create their own personal historiosophy of the common destiny of the Slavic peoples. As a result of the analysis of medieval Polish and Russian sources, many corrections have been made to the interpretation of individual subjects and their historical context. The issue of the dependence of the authors’ historical ideas on the culture and traditions of the Russian lands of the former Polish-Lithuanian Commonwealth and the centuries-old antinomy that characterizes it: Russia (*Ruthenia*) vs Russia (*Moscovia*) is analyzed separately.

 *Keywords:* Ancient Russia, A. Mickiewicz, J. Słowacki, Slavs, Polish romanticism, Russian-Polish relations

 **For citation:** Grala, H., 2021. Ancient Rus’ of Polish romantics. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 159–189. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-159-189

References

Banaszkiewicz, J., 1981. Czarna i biała legenda Bolesława Śmiałego [Black and white Legend of Boleslaw the Generous]. *Kwartalnik Historyczny*, 88(2), 353–390.

Chodurska, H., 2019. Z tajemnic wschodnioeuropejskiej flory. O Mickiewiczowskich CARACH [From the mysteries of the eastern European flora. About the Mickiewicz tsars]. *Studia Russologica*, (12), 5–14.

Dudek, A., 2020. Adama Mickiewicza antropologia kultury rosyjskiej [Adam Mickiewicz anthropology of Russian culture]. In: *Adam Mickiewicz i Rosjanie* [Adam Mickiewicz and the Russians]. M. Dąbrowska, P. Głuszkowski, Z. Kaźmierczyk, eds. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar Publ., 27–40.

Fiećko, J., 2005. Rosja Krasieńskiego. Rzecz o nieprzejednaniu [Krasinski's Russia. A tale of implacability Non-negotiable]. Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Adama Mickiewicza Publ.

Goldfrank, D., 1988. Lithuanian Prince-monk Vojselk: a study of competing legends. *Harvard Ukrainian Studies*, 11(3–4), 44–76.

Grała, H., 1992. O genezie polskiej rusofobii (w związku z książką Andrzeja Kępińskiego) [On the genesis of Polish Russophobia (in connection with the book by Andrzej Kępiński)]. *Przegląd Historyczny*, 83(1), 135–153.

Grała, H., 2017a. Rzeczpospolita wobec pretensji Moskwy/Rosji do ziem ruskich [The Polish-Lithuanian Commonwealth in the face of Moscow/Russia's claim to the Ruthenian lands]. In: *O ziemię naszą, nie waszą. Ideowe aspekty procesów narodotwórczych w Europie Środkowej i Wschodniej* [For our land, not yours. Ideological aspects of nation-building processes in Central and Eastern Europe]. Ł. Adamski, ed. Warszawa: Centrum Polsko-Rosyjskiego Dialogu i Porozumienia Publ., 19–58.

Grała, H., 2017b. “Ruś nasza” vs. Moskoviya. Nasledie Drevnei Rusi kak instrument diplomatii Połsko-litovskogo gosudarstva XVI — pervoi poloviny XVII veka [“Ruś nasza” vs. Muscovy. The legacy of Ancient Rus as an instrument of diplomacy of the Polish-Lithuanian state of the 16th — first half of the 17th century]. In: *Drevnyaya Rus' posle Drevnei Rusi: diskurs vostochnoslavyanskogo (ne)edinstva* [Ancient Rus after Ancient Rus: discourse of East Slavic (non)unity]. Compiled by A.V. Doronin. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya Publ., 215–241.

Grała, H., 2018a. Zygmunt III — potomek ‘Moskiewskiej’ księżniczki? (Wokół praw Wazów do carskiego tronu) [Sigismund III — a descendant of the ‘Moscow’ princess? (Around the rights of Vasas to the Tsarist throne)]. In: *Origines, fontes et narrationes — pośród kręgów poznania historycznego. Prace ofiarowane Profesorowi Marcelemu Antoniewiczowi w 65. rocznicę urodzin* [Origines, fontes et narrationes — among the circles of historical knowledge. Works offered to Professor Marcel Antoniewicz in 65 anniversary of birth]. M. Cetwiński and M. Janik, eds. in cooperation with M. Nita.

Częstochowa: Wydawnictwo im. Stanisława Podobińskiego Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza w Częstochowie Publ., 233–247.

Grala, H., 2018b. “God save Tsar Vladislav”. Polish king as the successor of Muscovite Rurikids. In: J.S. Ciechanowski and C. González Caizán, eds. *Spain — India — Russia. Centres, Borderlands and Peripheries of Civilizations. Anniversary Book Dedicated to Professor Jan Kieniewicz on His 80th Birthday*. Warsaw: Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa Publ., 333–347.

Hoffmann-Piotrowska, E., 2020. Mickiewicz wobec Rosji w prelekcjach paryskich. Próba rewizji “przekletego problem” [Mickiewicz to Russia in the Paris lectures. Revision attempt “cursed issue”]. In: *Adam Mickiewicz i Rosjanie* [Adam Mickiewicz and the Russians]. M. Dąbrowska, P. Głuszkowski, Z. Kaźmierczyk, eds. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar Publ., 101–110.

Jakobson, A., 1984. *Adam Mitskevich. K russkim druž'yam* [Adam Mitskevich. To Russian friends]. Available at: URL: <https://www.antho.net/library/yacobson/translations/adam-mitskevich.html> (Accessed 01.12.2020).

Kępiński, A., 1990. *Lach i Moskal. Z dziejów stereotypu* [Lach and Moskal. From the history of the stereotype]. Warszawa-Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe Publ.

Kiślak, E., 1991. *Car-trup i król-duch* [The Tsar-corpse and the Spirit-King]. Warszawa: Instytut Badań Literackich PAN Publ.

Kiślak, E., 2011. Rosja w projekcie etycznym Literatury Słowiańskiej [Russia in the ethical project of Slavic literature]. In: *Prelekcje paryskie Adama Mickiewicza wobec tradycji kultury polskiej i europejskiej. Próba nowego spojrzenia* [Adam Mickiewicz’s Paris lectures on the traditions of Polish and European culture. Trying a new look]. M. Kalinowska, J. Ławski and M. Bizior-Dombrowska, eds. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego Publ., 191–201.

Kleiner, J., 1906. Książę Michał Twerski. Czwarte wcielenie Króla-Ducha [Prince Michał Twerski. The fourth incarnation of the King-spirit]. *Tygodnik Ilustrowany*, 48(2456).

Lübke, Ch., 1984. *Novgorod in der russischen Literatur (bis zu den Dekabristen)* [Novgorod in Russian literature (up to the Decembrists)]. Berlin: Duncker & Humblot Publ.

Mickiewicz, A., 1863. *Konrad Vallenrod. Grazhina. Poemy Adama Mitskevicha* [Konrad Wallenrod. Grazhina. Poems by Adam Mitskevich]. Translated by V. Benediktov, illustrated by I. Tysevich. St Petersburg: Izdanie knigoprodavtsa i tipografa M.O. Vol’fa Publ.

Mickiewicz, A., 1866. *Żywila. Powiastka z dziejów litewskich* [Zhvila. A tale from Lithuanian history]. Paryż. Available at: URL: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/mickiewicz-zywila.pdf> (Accessed 1.12.2020).

Mickiewicz, A., 1882. *Sochineniya A. Mitskevicha* [Works by A. Mitskevich]. 5 vols. Vol. 1. Translated into Russian by V. Benediktov et al., P.N. Polevoi, ed. St Petersburg; Moscow: Izdanie knigoprodavtsa-tipografa M.O. Vol'fa Publ.

Mickiewicz, A., 1955. *Dzieła. Wydanie Jubileuszowe* [Works. Jubilee Edition]. 16 vols. Vol. VIII–XI. Warszawa.

Mocha, Fr., 1972. The Karamzin-Lelewel Controversy. *Slavic Review*, 31(3), 592–610.

Moiseeva, G.N., 1980. *Drevnerusskaya literatura v khudozhestvennom soznanii i istoricheskoi mysli Rossii XVIII veka* [Old Russian literature in the artistic consciousness and historical thought of Russia in the 18th century]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Mucha, B., 1994. Rosyjscy słuchacze paryskich prelekcji Adama Mickiewicza o literaturze słowiańskiej [Russian listeners of the Paris lectures of Adam Mickiewicz on Slavic literature]. *Pamiętnik Literacki: czasopismo kwartalne poświęcone historii i krytyce literatury polskiej* [Literary diary: a quarterly journal devoted to the history and criticism of Polish literature], 85/3, 123–146.

Okhotnikova, V.I., 1985. *Povest' o Dovmonte (Issledovanie i teksty)* [The Tale of Dovmont (Research and Texts)]. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Piwińska, M., 1992. *Juliusz Słowacki od duchów* [Juliusz Słowacki from ghosts]. Warszawa: PEN Publ.

Słowacki, J., 1925. *Król-Duch* [The Spirit-King]. 2 vols. Vol. 1. Compiled, commented by J.Gw. Pawlikowski. Lwów: Altenberg Publ.

Słowacki, J., 1952. *Dzieła* [Works]. 14 vols. J. Krzyżanowski, ed., 2nd ed. Wrocław.

Słowacki, J., 1956. *Dzieła wszystkie* [All works]. 17 vols. Vol. VII. J. Kleiner, ed. Wrocław.

Słowacki, J., 1983. *Dzieła wybrane* [Selected works] 6 vols. Vol. 5. J. Krzyżanowski, ed. Wrocław.

Słowacki, J., 1996. *Raptularz 1843–1849* [Diary 1843–1849]. M. Troszyński, ed. Warszawa: Topos Publ.

Słowacki, J., 2013. *Mindowe* [Mindowe]. Warszawa. Available at: URL: <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/slowacki-mindowe.pdf> (Accessed 1.12.2020).

Sztakelberg, J., 1988. *Pieczenie powstańcze, 1863–1864* [Insurgent seals, 1863–1864]. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe Publ.

Sztakelberg, J.I., 1971. Godło powstańcze 1863 roku [Insurgent emblem of 1863]. *Przegląd Historyczny*, 62(3), 501–508.

Tarczyński, M., 1988. *Generalicja Powstania Listopadowego* [Generals of the November Uprising]. 2nd ed. Warszawa: Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej Publ.

Tęgowski, J., 1999. *Pierwsze pokolenie Giedyminowiczow* [The first generation of Gediminids]. Poznań; Wrocław: Wydawnictwo Historyczne Publ.

Troszyński, M., 2011. Knyaz' Mikhail Tverskoi — russkii avatar Slovatskogo [Prince Mikhail of Tver — Russian avatar of Slovatsky]. In: *Yuliush Slovatskii i Rossiya* [Juliusz Slovacki and Russia]. V. Khorev and N. Filatov, eds. Moscow: Indrik Publ., 20–37.

Troszyński, M., 2014. *Słowacki. Poza kanonem* [Słowacki. Beyond the canon]. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria Publ.

Troszyński, M., 2016. Książę Michał Twerski. Rosyjski awatar Juliusza Słowackiego [Prince Mikhail of Tver. Russian avatar of Juliusz Słowacki]. *Rocznik Towarzystwa Literackiego im. Adama Mickiewicza* [Yearbook of the Literary Society of Adam Mickiewicz], IX(LI), 51–70.

Venclova, T., 1986. K nulevomu pra-tekstu: zametki o ballade “Budrys i ego synov’ya” [On the topic of the initial urtext: Notes on the Ballad “Budrys and His Sons”]. In: A. Kodjak, R. Pomorska and K. Taranovsky, eds. *Alexander Pushkin: Symposium II*. Columbus, Ohio: Slavica Publishers Publ., 78–87.


Walicki, A., 1970. Prelekcje Mickiewicza a słowianofilstwo rosyjskie [Mickiewicz's lectures and Russian Slavophilism]. In: Walicki, A. *Filozofia a mesjanizm. Studia z dziejów filozofii i myśli religijnej romantyzmu polskiego* [Philosophy and messianism. Studies in the history of philosophy and religious thought of Polish Romanticism]. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy Publ.

Yurganov, A.L., 1998. *Kategorii russkoi srednevekovoi kul'tury* [Categories of Russian medieval culture]. Moscow: MIROS Publ.

РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ XIX ВЕКА И ОКСФОРДСКОЕ ДВИЖЕНИЕ

Татьяна Витаутасовна Чумакова — доктор философских наук, профессор кафедры философии религии и религиоведения. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 5.
E-mail: chumakovatv@gmail.com



 *Аннотация.* В статье делается попытка осмыслить причины взаимного интереса русских мыслителей XIX столетия и представителей Оксфордского движения. Этот феномен связан с тем, что благодаря трансферу идей, который начался еще в XVII столетии, Россия к началу XIX века оказалась включена не только в научную и философскую мысль Европы, но в лице отдельных представителей интеллектуальной элиты и в религиозно-философскую, прежде всего благодаря мощному влиянию пиетизма. Последний, как показывают современные исследования, стал важной составляющей российского богословского образования уже с конца XVIII века. Ключевые проблемы религиозной жизни, которыми задавались миряне и богословы Европы, по сути, были сформулированы еще в период Контрреформации и поставлены на Тридентском соборе. Прежде всего, это вопросы эkkлезиологического характера: о роли христианской общины в жизни церкви, литургии в жизни общины (и тесно связанный с этим круг вопросов о причастии, о проповеди и т.д.). Философы, тяготевшие к религиозной парадигме, вносили в решение этих вопросов философскую составляющую. Таким образом, вопрос о христианском единстве рассматривался в связи с типичным для романтиков и шеллингианцев представлением об органическом единстве мира. В русской традиции это было выражено А.С. Хомяковым в статье «Цер-

ковь одна», созданной под влиянием Оксфордского движения и современной английской религиозной мысли. С ней философ был знаком благодаря общению с ее представителями в Англии и России.



Ключевые слова: Церковь Англии, Оксфордское движение, русская религиозная философия, славянофильство, англикано-православный диалог



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



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-190-211

Англиканцы ходят около истины.

А.С. Хомяков

Специфику восприятия русской интеллектуальной публикой начала XIX столетия Запада хорошо передает стихотворение А.С. Хомякова «Мечта» (1835), в котором тот обретает черты утраченного рая:

На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес...
Там солнце мудрости встречали наши очи...
И тихо, как луна, царица летней ночи,
Сияла там любовь в невинной красоте.
Там в ярких радугах сливались вдохновенья,
И веры огонь живой потоки света лил!..

Этот текст примечателен уже тем, что для русской мысли традиционно, с момента вхождения России в семью христианских народов, таким местом был Восток. Именно там находились святые места, щедро наделяемые паломниками атрибутами рая, где встречаются земля и небо, а обитатели этих мест «суть любовники истинного, или правды, и искатели премудрости, и к наукам охотники» (Ермакова, 2001: 197). Но для «русских европейцев», которыми были как западники, так и славянофилы (Кантор, 2001), Эдемом, утраченным земным раем, стал Запад.

Но не современный, а Запад средневековья, глубокий интерес к которому возрос под влиянием романтизма, а в первые десятилетия XIX столетия превратился в мощное движение средневекового возрождения, охватившее не только литературу и изобразительное искусство, но и религиозную жизнь. Трансформации (для большинства скорее внешней, «маскарадной») подверглась даже частная жизнь, стиль поведения в обществе, где дамы и господа должны были брать за образец образы идеальных рыцарей и прекрасных дам (чему, по мнению исследователей, немало способствовал принц Альберт, «рыцарский» стиль поведения которого стал эталонным в том числе благодаря его визуальной презентации, как мы это можем видеть в частности на картине Эдвина Ландсира «Королева Виктория и принц Альберт в средневековых костюмах Филиппы Геннегау и Эдуарда III на бал-маскараде в мае 1842 года» (Лондон, коллекция Ее Величества) (Roberts, 1980).

В России подобные перфомативные практики коммеморации национальной архаики появляются гораздо позже, и самым ярким примером может быть знаменитый костюмированный бал 1903 года в Зимнем дворце. За несколько лет до этого бала Паоло Трубецкой начал работу над памятником императору Александру III, и изобразил его в образе русского богатыря. Феномен средневекового возрождения XIX столетия, как это отмечал В.М. Жирмунский, оказал огромное влияние на все сферы культуры. Его можно сравнить с возрождением классической древности в XIV и XV веках. Средневековое возрождение

...началось не в эпоху немецкого романтизма и не в Германии, а в Англии, в середине XVIII века. Здесь, впервые, произведена была переоценка понятия «готический», «средневековый»; здесь зародился интерес к средневековым памятникам и развалинам, к старинной, письменности и языку, к народной поэзии, к литературе средневековья). Отсюда в эпоху бури и натиска это движение перекинулось в Германию.

(Жирмунский, 1914: 119)

Этот интерес к «старине» ощущался не только в сфере «светской» культуры, но и в религиозной. Ведь для любого христианина «родной стариной» является духовное наследие единой церкви, осознание важности которого в XIX столетии провоцирует не только исследование патристических текстов учеными, но и перевод их на современные языки (в России это был перевод «Добротолюбия»). Интерес к святоотеческой литературе мы находим и у сторонников Оксфордского движения (трактарианцев), и у ранних славянофилов. Трактарианцы считали необходимым знакомить англичан с духовным наследием Древней церкви, переводя и издавая творения Отцов церкви. Сын лидера Оксфордского движения



Э. Ландсир. Королева Виктория и принц Альберт в средневековых костюмах Филиппы Геннегау и Эдуарда III на бале-маскараде в мае 1842 года

Эдварда Пьюзи (1800–1882) Филипп Пьюзи (1830–1880), ставший известным благодаря своим переводам на английский язык текстов Кирилла Александрийского, для сличения рукописей трудов этого отца церкви приехал в 1856 году в Москву, где работал в Синодальной библиотеке. Интерес к восточнохристианской патристике был достаточно закономерен для англичан, ведь для Церкви Англии даже в Средние века был характерен больший, чем в континентальной католической традиции интерес к греческой патристике, что представляло ее уникальную черту (Quantin, 2017). Этот интерес к национальной архаике, понимаемой не только как наследие средневековой культуры, но и христианской религиозной традиции, был тем

важнейшим фактором, который способствовал сближению позиций русских религиозных философов в лице ранних славянофилов и представителей Оксфордского движения.

Интерес к английской культуре, англomania (этот термин появился в «Новом словотолкователе» Н.М. Яновского в 1803 году) наиболее ярко проявились в русской культуре в XIX столетии, но взаимный интерес проснулся куда как раньше, поскольку регулярные дипломатические и торговые контакты между Россией и Англией установились еще в правление Ивана Грозного. А в XVII столетии в Англии появились первые русские, перешедшие в англиканство. Это случилось в правление Бориса Годунова, который был англофилом, и часть студентов, посланных в Западную Европу для обучения в университетах, отправил «в Лундун» (1601–1603). Но в Россию они уже не вернулись, Годунов умер, началась Смута. Да и за годы жизни на Западе студенты ассимилировались и совсем не хотели возвращаться.

Интересна история Никифора Алферова (Mikepher/Mekepher/Nikepher Alpher) (1582–1668) (Cleminson, 1987; Jansson and Rogozhin, eds., 1994), который вместе с Софоном Кожуховым, Казарином Давыдовым и Федором Костомаровым

прибыл в Англию в сентябре 1602 года. После представления юношей королеве их отправили учиться в четыре разных университета: Оксфорд, Кембридж, Итон и Винчестер. Об их судьбах известно немного: Кожухов и Казарин служили в Ост-Индской компании, Кожухов погиб в 1617 году. О Давыдове известно, что он после окончания учебы оказался в Ирландии в качестве королевского секретаря, женился. Никифор Алферов окончил Кембридж, перешел в англиканство, женился и получил приход в Вулли (Woolley) в Хантингдоншире (Huntingdonshire) (*Biographia Britannica*, 1747: 129). Его история стала хорошо известна в XVII веке. О студентах, присылаемых в Англию для изучения языка и богословия, говорил Джон Мильтон (1608–1674) в своем знаменитом полемическом трактате 1644 года «Ареопагитика: Речь о свободе печати от цензуры, обращенная к парламенту Англии», в котором напоминал парламенту, что «серьезные и умеренные трансильванцы посылают к нам ежегодно со своих отдаленнейших гор, граничащих с Россией, из-за Герцинской пустыни, не только свою молодежь, но и людей почтенного возраста для изучения нашего языка и богословских наук» (Мильтон, 1997: 63). Комментаторы считают, что здесь Мильтон говорил об Алферове (Mikerpher Alphery) (Milton, 1973), о котором наверняка был наслышан. Интерес Мильтона к Алферову был не случаен, поскольку он всерьез интересовался Россией. Им был написан трактат «Краткая история Московии и других малоизвестных стран, лежащих на восток от России» (“A brief history of Moscovia and of other less-known countries lying eastward of Russia as far as Cathay, gather’d from the writings of several eye-witnesses”), русские топонимы встречаются в «Утраченном рае». Возвращаясь к мильтоновской «Ареопагитике» надо отметить, что за год до публикации трактата Алферов был изгнан пуританами из своего прихода в Вулли, и вернулся туда ненадолго только в 1660 году, но вскоре переехал к сыну в Лондон. Так закончилась история первого англиканского священнослужителя русского происхождения. Возможно, карьере Алферова способствовал тот факт, что в Англии его воспринимали как очень знатного человека, князя, который мог бы занять очень высокое положение у себя на родине. Такой исключительный персонаж не мог быть забыт, и в XIX столетии упоминания о нем в английской литературе учащаются. О «royal Alphery» (Newman, 1999: 553) упоминал Джон Генри Ньюман. Любопытно, что даже современные британские исследователи, комментирующие сочинения Ньюмана, называют Алферова «членом русской императорской фамилии» (Jay, ed., 1983: 2013).

«Открытие» английской культуры в самой России не ограничивалось в XVII столетии дипломатическими отношениями, торговлей, поставками оружия и проч. Известно, что уже в это время интерес к английскому языку и английской культуре проявляли представители русской элиты. Будущий патриарх

Московский и всея Руси Филарет (Федор Никитич Юрьев-Романов, 1554–1633), отец царя Михаила Федоровича Романова, в юности изучал английский язык по рукописной грамматике, написанной Джеромом Горсеем. Благодаря увеличению проживавших на территории страны выходцев с Британских островов (Опарина, 2007; Стефанович, Морозов, 2009) число знатоков английского языка и культуры увеличивается, в культурном обиходе появляются переводы с английского. Первым переводом стало «Землемерие» («Геометрия»), учебник по теоретической геометрии, сделанный с книги А. Ратборна (A. Rathborne) “The Surveyor in four books” (London, 1616) (Ryan, 1964). Наверняка в допетровской России книги на английском были известны не только в переводах, но и в оригиналах. И были известны сочинения английских авторов, написанные на латыни. Известно, что Димитрий Ростовский (1651–1709) для составления «Келейного летописца» среди прочих книг через своего поставщика купца Исаакия Вандербурга (Isaacio Vanderburg) заказывал сочинения Фрэнсиса Бэкона.

Мощные культурные трансформации, изменившие русскую культуру XVII столетия (Киселева, Чумакова, 2009) не могли не затронуть религиозную сферу. Это были не только реформы, начатые патриархом Никоном, но и западноевропейское религиозно-философское влияние, которое в XVII столетии проявлялось прежде всего в рецепции сочинений морально-дидактического характера. Впрочем, это было понятно, поскольку в католическом и протестантском богословии основное внимание в данный период уделялось развитию нравственного богословия. Рецепция идей и текстов протестантского и католического нравственного богословия православными авторами происходила постепенно, но оставила ощутимые следы в творчестве русских богословов и книжников (Корзо, 2011). В.М. Живов отмечает, что как ни парадоксально, но во времена Алексея Михайловича Романова проводниками вестернизации стали именно православные монахи «учитель царя Федора и царевны Софии Симеон Полоцкий и ученик этого последнего Сильвестр Медведев. Они ни в малой мере не хотели отойти от православия, они лишь представляли себе православие иначе, чем это делал патриарх Иоаким. Для них православие сочеталось с ученостью, а источником учености был католический Запад» (Живов, 2004: 11–12). Но это было влияние преимущественно континентальной богословской мысли.

И хотя в XVIII столетии в британских университетах, в том числе в Оксфорде, училось множество студентов из России (Cross, 1975), а в Петербурге появилась английская церковь (Cross, 1997), интерес к английскому богословию был не слишком велик. Русские проявляли больший интерес к британской политической системе, и рациональному знанию. Одним из первых текстов английского происхождения, в котором говорилось в том числе и о религии, стало краткое

изложение философских взглядов Фрэнсиса Бэкона, переведенное В.К. Тредиаковским с французского вместе с его жизнеописанием как английского мыслителя и государственного деятеля. Перевод был сделан с произведения, написанного французским литератором и политиком Александром Делейром “*La vie chanctqler Francois Bacon*” (этот текст, в свою очередь, был позаимствован у английского писателя Дэвида Молетта). С.В. Панин отмечает:

В главах «Сокращения философии», в которых излагалась теория познания Бэкона, — «О путеводстве» (о методе), «Об естестве» (о природе), «Об испытании» (об опыте) — делалась попытка решительно отделить науку от религии: «Два заблуждения весьма порочны: одно, чтобы толковать закон (так Тредиаковский обычно переводит слово “*La religion*”. — С.П.) естеством, а другое, чтоб толковать естество законом»¹.

(Панин, 2005: 182)

Тредиаковский в главе «О безбожии и суеверии» высказал собственные атеистические мысли, за что был назван М.В. Ломоносовым «безбожником и ханжой». В книге А. Делейра написано со скрытой иронией: «Атеист, далекий от возмущения, — это гражданин, заинтересованный в общественном спокойствии из любви к своему собственному покою». Тредиаковский убрал иронический оттенок и высказался с сочувствием: «Безбожник не токмо не мятежник, но еще гражданин, пекущийся радетельно о тишине общенародной по любви к собственному своему спокойствию» (Там же).

В конце XVIII столетия интерес к английской культуре и английскому богословию возрастает настолько, что оно начинает оказывать некоторое влияние и на богословское образование. Исследователь жизни митрополита Филарета (Дроздова) отмечает, что в Троицкой лаврской семинарии в Сергиевом Посаде будущий митрополит Московский в первый год изучал четыре предмета: философию, греческий язык, иврит и историю. Учителя были грамотные, но не выдающиеся, метод обучения (на латыни) больше обращался к памяти, чем к интеллекту, и книги были в значительной степени вдохновлены немецким лютеранством (ортодоксальным и пиетистским) и английским протестантизмом (Nichols, 1972: 37). Скорее всего, речь идет об интенциях, а не об использовании в учебных курсах трудов каких-то богословов. Н.П. Гиляров-Платонов, который учился в Сергиевом Посаде в 1840-х годах в своих воспоминаниях о «школьных штудиях» упоминает достаточно много имен британских мыслителей:

¹ Сокращение философии канцлера Франциска Бэкона. М., 1760. С. 46.

Описание моих студенческих занятий обратило бы мой рассказ в собрание ученых и критических трактатов. Сухая номенклатура вопросов и писателей не даст ничего. Платон и Гердер, Гегель и Фейербах с предшественниками, Юм, Кант и Спиноза с Лейбницем, затем Луи Блан, Прудон, Леру, Конт и далее Фурье, Сен-Симон, Бентам, Се, Адам Смит и Риккардо, наконец Вильгельм Гумбольдт, Лессинг, Крейцер, Гиббон, Лео, Ранке, Мишле, — что скажут эти имена, не говоря о других, менее славных или совсем неизвестных? А между тем в чередовании их была связь, один писатель подзывал к другому. Равно и в окончательном, Богословском, двухлетии академического курса даже диким может показаться сопоставление Киприана Карфагенского с Дионисием Ареопагитом, Афанасия Великого с Феодором Студитом и Максимом Исповедником, не говоря о западных богословах от Ансельма до Беллармина, Герарда и Квенштедта, которые, однако, позвали обратиться и к Сведенборгу, и к Мейеру с записками о Преворстской ясновидящей.

(Гиляров-Платонов, 2009: 297)

Несмотря на усиление интереса к западноевропейской богословской и философской мысли рецепция западноевропейской традиции в богословской среде была достаточно специфической. Из произведений философов и богословов прежде всего брались морально-дидактические и социально-политические представления, рецепция собственно богословских, а в случае с философией гносеологических проблем началась позже. Очень характерно в этом отношении восприятие творчества Дэвида Юма, который стал известен русскому читателю уже в XVIII веке. Но русских философов и богословов интересовали прежде всего его этические и социально-политические взгляды, а знаменитый «Трактат» и проблема познания стала вызывать интерес лишь к концу XIX столетия (Kasavin, Blinov, 2012: 6).

В XIX столетии резко возрастает число российских студентов в британских университетах. Англomania, распространившаяся в русском обществе в правление императора Александра I, способствует тому, что для состоятельных россиян привлекательным местом для жизни становятся уже не только континентальная Европа, но и Британские острова.

Что касается серьезного интереса к англиканству, то он скорее остается уделом посольских священников, нежели проживавшей в Лондоне элиты, которая, впрочем, как это было в случае со знаменитым салоном «Ольги Алексеевны Новиковой, урожденной Киреевой, где собирались некоторые главы англиканского духовенства, озабоченные мыслью о сближении православной и англиканской церкви» (Соловьев, 1977: 15), иногда интересовалась и религиозными вопросами. Особенно новыми идеями, вроде разговора о трактарианцах или, позднее, социального христианства Ламенне.

XIX столетие в плане изучения религиозных трансформаций, их отражения в религиозно-философском дискурсе, представляет большой интерес. Конец XVII — начало XIX века — это «время, когда выросла секуляризация и (в Европе) религиозное безразличие сталкивалось с возрождением религии в ее наиболее бескомпромиссных, иррациональных и эмоционально обязательных формах» (Хобсбаум, 1999: 314). Эти религиозные брожения способствовали развитию различных форм разномыслия, проявления которого были очень разнообразны: от новых миноритарных религиозных организаций до поиска философских и богословских обоснований единства человечества и его духовного просвещения.

Церковь Англии, и в первую очередь такая ее ветвь, как Высокая церковь, вызывала интерес в русском обществе. Он усилился в 1840-е годы, когда в рамках Высокой церкви возникло и стало активно развиваться так называемое Оксфордское или Трактарианское движение (Stetckevich, Chumakova, Frolov, 2019). Идеи, которые пропагандировали участники этого движения — возрождение учения Церкви и усиление ее значимости в жизни общества, обращение к «древности», то есть к богословскому и литургическому наследию неразделенной христианской церкви — «витали в воздухе». Они были общими для многих европейцев, разочаровавшихся в идеалах Просвещения, испуганных революциями, пытающихся создать какой-то новый мир. Конечно, они возникли не на пустом месте. Эти идеи стали попытками решения тех проблем, которые встали перед христианскими церквями еще в XVI веке, когда они, оказавшись перед вызовами, которые поставила перед ними Реформация, были вынуждены адаптироваться и изменяться. Попыткой их решения стал Тридентский собор (особенно в части всего того, что касалось пасторской роли церкви в приходской жизни, значению литургической жизни, проповеди и проч.), которые постепенно, вплоть до XIX века, меняли жизнь католической церкви (Lemaitre, 2018). Это была удивительная эпоха:

Кингслей, благородный реформатор, Карлейль, великий историк, Рескин, теоретик красоты, Диккенс, романист с широкой душой, явились пробудителями нового чувства симпатии к ничтожным мира сего. То была заря англиканского пробуждения, так называемого Оксфордского движения, руководимого Ньюманом и Пьюси. В политике, в искусстве, в религии все стремились к возрождению. Окружающая атмосфера была проникнута ожиданием великих дел.

(Гейзендорф, 1924: 14)

Аналогичные идеи, возникшие под влиянием романтизма и пиетизма, пропагандировали и сторонники литургического возрождения в католической

церкви, и типологически близкие к ним сторонники реформирования приходской жизни и учащения евхаристической практики из греческой церкви (движение колливадов). Все это не могло не привлекать интерес той части русского общества, которая не мыслила себя вне религиозного дискурса. Это были не только представители священного сословия, но и аристократы, публицисты, мыслители. Общественный деятель, библеист и публицист А.П. Лопухин называл трактарианство «великим Оксфордским движением». Подобные контакты были возможны и в России, но легче это было сделать за пределами Российской империи, в Европе. Н.М. Зернов отмечал:

Русские из высших классов, восхищавшиеся Европой и ее культурой, в большинстве случаев не интересовались церковной жизнью на Западе, оставались безучастными к проблеме отношений между западными и восточными христианами. Правда, среди аристократов можно назвать нескольких, обратившихся в католичество, но это считалось эксцентричным. Большинство из них покинуло Россию и, поселившись за границей, утратило связь с родиной. Лишь двое, Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) и Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900), вполне осознавали жизненную необходимость христианского единства и его значение для Церкви. Их призыв не был, однако, услышан современниками.

(Зернов, 1991: 259)

А.С. Хомяков знал английский язык, что позволяло ему не только общаться с британскими интеллектуалами, но и читать книги и журналы, ссылки на которые есть в его публикациях и переписке. Оказавшись в Англии в 1847 году, он проникся к ней любовью и почтением, ярким свидетельством чему являются не только его стихи («Остров»), но и опубликованное в «Москвитянине» «Письмо об Англии». Любопытно, что рассуждая об Англии в этом «Письме», Хомяков фактически пишет о своем образе России, отмечая то, что роднит Лондон и Москву. Это «живые» города, в которых «жизнь историческая еще цела и крепка» (Хомяков, 1886–1906: I, 108). Он особо отмечает британское уважение к «старине», природе, стремление к «общей пользе», связанное с духовным началом, которому совсем не мешает «вещественное»: «Духовные силы скрываются за силами вещественными. — Англия не жалеет денег для высоких целей и для общей пользы» (Там же: 121). Хомяков надеется, что так будет и на его родине, где есть все внутренние предпосылки к этому. Он ценит в английской культуре ее «органичность», анализируя достижения как социальные, так и технические, и даже природоохранные. Отмечая достоинства построенного к Всемирной выставке 1851 года Хрустального дворца, он особо подчеркивал, что его сделали

несколько выше задуманного с тем, чтобы не пришлось срубить старые высокие деревья в Гайд-парке. В этом письме он нащупывает формулу преобразования российской жизни, благодаря которой Россия могла бы сохранить свои ценности и в то же время развиваться, двигаться вперед (Charman, 2003: 190).

Главное в английской культуре для Хомякова — это ее пронизанность религией, сохранившей еще память о «церкви Кельтской, вполне независимой и православной» (Хомяков, 1886–1906: I, 126), несмотря на деятельность «Римских проповедников, отчасти уже зараженных Римскою односторонностью» (Там же). Признаки этого глубокого религиозного чувства он видит повсюду: и в пустеющих по воскресеньям улицах Лондона, и в необычайно активной миссионерской деятельности британцев. Он пишет:



А.С. Хомяков. Автопортрет, вторая половина 1830-х годов. Всероссийский музей А.С. Пушкина, Санкт-Петербург

Впрочем, главная основа английской жизни есть, бесспорно, жизнь религиозная. Сотни миссионеров, разносящих Слово Божие по всему земному шару, и проповедников, борющихся с неверием поверхностной философии, суть только проявление общего духа и общего стремления. Я видел церкви, наполненные благоговейными слушателями; я видел на улицах толпы простого народа, слушающие проповедь бедного старика, толкующего (может быть, и криво) тексты Священного Писания, я видел кучки работников, занимающихся богословскими спорами во время воскресного отдыха, и это напомнило мне нашу святую, богомольную Русь. <...> Вот чего, кроме Англии, нет уже нигде.

(Там же: 134–135)

Эти же мысли он повторяет в февральском письме 1848 года к настоятелю посольской церкви в Лондоне Евгению Ивановичу Попову: «Встречаю своих знакомых раскольников и вспоминаю, как я слышал недалеко от Берклей-сквера поучение какого-то бродящего диссидента, окруженного толпою слушателей



Уильям Палмер (1811-1879)

из простого народа. В обоих местах религиозный интерес хоть и дурно направлен, но очевидно серьезен и жив, т.е. люди веруют или, по крайней мере, искренне желают верить» (Хомяков, 1886–1906: VIII, 414).

Любовь Хомякова к Англии не мешала ему считать англиканство «противоположным» «самой идее Церкви, ибо оно не есть ни Предание, ни доктрина, а простое национальное установление (an establishment), т. е. дело рук человеческих, признанное за таковое» (Там же: 167). При этом русский философ полагал, что оно «есть и самое чистое и самое противулогическое из всех западных исповеданий; всецело вросшее в Церковь, всеми своими поистине

религиозными корнями» (Там же). Возможно, что интерес Хомякова к процессам трансформации англиканства в викторианской Англии не был бы столь сильным, если бы не его знакомство и переписка с Уильямом Палмером (Пальмером) (1811–1879), который интересовался вопросом о возможном сближении, объединении церквей. С этой целью он посещал православные церкви на Ближнем Востоке, накануне Крымской войны изучал вопрос о святых местах в Иерусалиме, несколько раз бывал в России в начале 1840-х годов, где собирал материалы для научных исследований (в частности для своей работы о патриархе Никоне). Он также общался с синодальными чиновниками и митрополитом Филаретом (Дроздовым) по вопросу о возможном объединении церквей, о своем возможном присоединении к православию (Wheeler, 2006). Палмер был преподавателем колледжа св. Магдалины в Оксфорде (поэтому в англоязычной литературе его часто называют «William Palmer of Magdalen», чтобы не путать с другим Уильямом Палмером (1803–1885), богословом и активным деятелем Оксфордского движения). Как и многие из преподавателей Оксфорда (а затем и Кембриджа) он разделял идеи Оксфордского движения (например, до конца жизни состоял в общении с одним из создателей Оксфордского движения Дж.Г. Ньюманом). И хотя в Англии не принимал активного участия в деятельности этого движения, однако пропагандировал его идеи за границей. Главным «нервом» его жизни на долгие годы



Джон Генри Ньюман, 1844

стало установление полного общения между Англиканской и Православной церквями. Преследуя эту цель, Палмер отправился в Российскую империю, чтобы вести там диалог с православными богословами. Исследователи считают, что этот его проект был полностью донкихотским. Ведь Палмер не имел никаких полномочий, поскольку являлся англиканским дьяконом и отправился на Восток лишь с рекомендациями президента своего колледжа Мартина Джозефа Раута (1755–1854), который был исключительно терпим к его отсутствию в Оксфорде. В России достаточно быстро поняли, что учение о церкви Палмера было вовсе не тем, во что верила Англиканская церковь, но тем, во что он хотел бы, чтобы эта церковь верила (Ibidem).

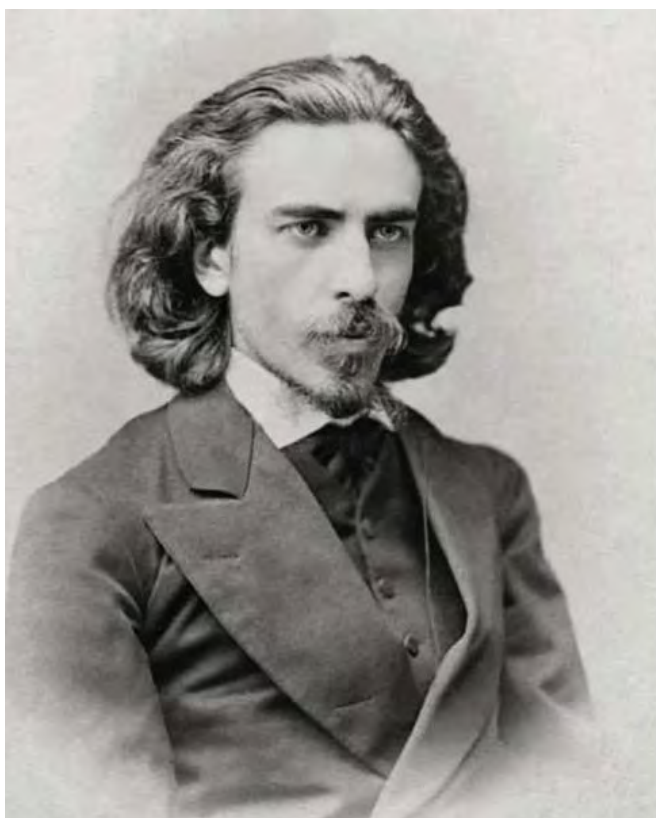
Подобно Дж.Г. Ньюману (1801–1890), который пытался примирить Тридцать девять религиозных статей англиканства с учением Тридентского собора, Палмер пытался интерпретировать эти статьи в соответствии с православным вероучением. Эта экклезиология не показалась убедительной православным богословам ни в России, ни в других православных церквях. Не найдя понимания ни в одной из церквей и не будучи готовым полностью отречься от статей англиканского вероисповедования (что было необходимо для перехода в православие), он выбрал то, что показалось ему наиболее близким — католичество. Став членом Римско-католической церкви в 1855 году, он последние годы своей жизни прожил в Риме, работая над своим шеститомным трудом о патриархе Никоне и царе Алексее Михайловиче «The Patriarch and the Tsar». После смерти Палмера его заметки о первой поездке в Россию «Notes of a Visit to the Russian Church in the Years 1840, 1841» были подготовлены к печати кардиналом Дж.Г. Ньюманом, который издал их в 1882 году в Лондоне. А.С. Хомяков, вспоминая Палмера, писал:

Ни одна страна не выказывала такого желания сблизиться с Церковью, как Англия, и в эти последние времена на наших глазах один из достойнейших ее сынов, Вильям Пальмер, с жаром трудился для восстановления древнего единства. Хотя

впоследствии он и впал в римское заблуждение, но смеем надеяться, что ошибка его будет ему прощена за вынесенную им долгую и скорбную борьбу.

(Хомяков, 1994: 167)

В.С. Соловьев также жил в Лондоне, проводя большую часть времени в библиотеке Британского музея. И хотя у нас нет сведений о его знакомстве с трудами сторонников Оксфордского движения, но типологическая близость была заметна уже современникам. Французский иезуит Michel d'Herbigny свою монографию, вышедшую в Париже через девять лет после смерти Соловьева, так и назвал «Русский Ньюман. Владимир Соловьев 1853–1900») («Un Newman russe: Vladimir Soloviev. 1853–1900»). Вышедшая множеством изданий и переведенная на английский язык в 1918 году, она стала хрестоматийным источником не только для западных исследователей творчества русского философа, но и для русских философов (можно вспомнить работы Н.А. Бердяева о Соловьеве). Близость взглядов Соловьева и Ньюмана заключается не только (и не столько) в их симпатиях католицизму, в который Ньюман не просто перешел из англиканства, а стал одним из учителей церкви и был недавно канонизирован, что явилось признанием его заслуг в модернизации католицизма. Прежде всего, они схожи во взглядах на развитие христианского вероучения. Ньюмановская теория, изложенная в «Очерках о развитии христианского вероучения» (1845) оказала не просто мощное влияние на современные представления о христианской церкви, но и изменила саму церковь. Именно его идеи способствовали кардинальным переменам в жизни католической церкви, которые были закреплены в документах Второго Ватиканского собора. Дж.Г. Ньюман был противником либерализма и консерватором, но его консерватизм был особенным. В «Очерках» Ньюман утверждал, что поскольку христианство в своей традиционной, сакраментальной форме содержит в себе полноту истины, оно не может не меняться, не расти, не развиваться. Он осте-



Владимир Сергеевич Соловьев (1853-1900)

женная в «Очерках о развитии христианского вероучения» (1845) оказала не просто мощное влияние на современные представления о христианской церкви, но и изменила саму церковь. Именно его идеи способствовали кардинальным переменам в жизни католической церкви, которые были закреплены в документах Второго Ватиканского собора. Дж.Г. Ньюман был противником либерализма и консерватором, но его консерватизм был особенным. В «Очерках» Ньюман утверждал, что поскольку христианство в своей традиционной, сакраментальной форме содержит в себе полноту истины, оно не может не меняться, не расти, не развиваться. Он осте-

регаются занимать полностью релятивистскую позицию: поскольку по своей Божественной природе церковь совершенна, она стоит выше изменений. Но по своей человеческой природе церковь должна меняться, потому что таков закон жизни. «В высшем мире все это совершается по иному, но здесь, на земле, жить значит меняться, а быть совершенным значит претерпевать многие изменения» (Бринтон, 1971: 313). В своей статье «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей» (1885) Соловьев, полемизируя со Стояновым, фактически повторяет эту концепцию Ньюмана. С его точки зрения божественное Откровение остается неизменным, а вот человеческие установления (догматика, ритуалы и проч.) изменяются. Но это не говорит о том, что они неистинны, поскольку они «лишь новые обнаружения одной и той же неизменной истины» (Соловьев, 1885: 747).

Между такими представителями русской религиозной философии, как ранние московские славянофилы и В.С. Соловьев, при всем их различии было немало сходства. Фактически они являлись маргиналами, не связанными с университетскими корпорациями и церковными институциями. И если В.С. Соловьев имел уже возможность публиковаться в России, то все известные статьи А.С. Хомякова выходили в Европе на французском языке, поскольку религиозная цензура в России их не пропустила бы. Но будучи людьми искренне религиозными (Соловьев и вовсе был визионером), они стремились сконструировать образ идеальной христианской Церкви, опираясь при этом на разнообразную религиозную философскую и богословскую традицию, в которой важное место занимали не только немецкая философия и богословие (например, А. Mohler) (Bolshakoff, 1946), но и труды деятелей Оксфордского движения.

Многими представителями русской интеллектуальной элиты Оксфордское движение воспринималось как маргинальное, имеющее сходство с российскими славянофилами (А.С. Хомяков, братья Киреевские). Однако идеи их представи-



Дж.Э. Милле. Портрет Ньюмана, 1881

телей были востребованы русской религиозно-философской мыслью и оказали существенное влияние на ее дальнейшее развитие.

Литература

Бринтон, 1971 — *Бринтон К.* Истоки современного мира. История западной мысли / пер. В. Франка. Рим: Edizioni Aurora, 1971.

Гиляров-Платонов, 2009 — *Гиляров-Платонов Н.П.* Из пережитого: автобиографические воспоминания. СПб.: Наука, 2009. Т. 2. 714 с. (Литературные памятники).

Гейзендорф, 1924 — *Гейзендорф Т.* Джордж Вильямс: История жизни одного великого организатора. Берлин: The YMCA Press Ltd., 1924.

Ермакова, 2001 — *Ермакова Л.М.* Описания Японии в старописьменной русской культуре XVII в. // *Acta Slavica Iaponica*. 2001. Vol. XVIII. С. 175–203.

Живов, 2004 — *Живов В.М.* Из церковной истории времен Петра Великого: Исследования и материалы. М.: НЛО, 2004. 360 с.

Жирмунский, 1914 — *Жирмунский В.М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб.: Тип. А.С. Суворина, 1914. 206 с.

Зернов, 1991 — *Зернов Н.М.* Русское религиозное возрождение XX в. Paris: YMCA-Press, 1991. 368 с.

Кантор, 2001 — *Кантор В.К.* Русский европеец как явление культуры (философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН, 2001. 704 с.

Киселева, Чумакова, 2009 — *Киселева М.С., Чумакова Т.В.* Вхождение России в интеллектуальное пространство Европы: между Царством и Империей // *Вопр. философии*. 2009. № 9. С. 22–40.

Корзо, 2011 — *Корзо М.А.* Нравственное богословие Симеона Полоцкого: освоение католической традиции московскими книжниками второй половины XVII века. М.: ИФ РАН, 2011. 155 с.

Мильтон, 1997 — *Мильтон Дж.* Ареопагитика. Речь о свободе печати от цензуры, обращенная к парламенту Англии (1644) // *Современные проблемы*. Вып. 1. М.-Новосибирск, 1997.

Опарина, 2007 — *Опарина Т.А.* Иноземцы в России XVI–XVII вв.: Очерки исторической биографии и генеалогии. М.: Прогресс-Традиция, 2007. 384 с.

Панин, 2005 — *Панин С.В.* «Житие канцлера Франциска Бакона» Д. Молетта в переводе В.К. Тредиаковского // В.К. Тредиаковский и русская литература / отв. ред. А.С. Курилов. М.: ИМЛИ РАН, 2005. С. 178–186.

Соловьев, 1885 — *Соловьев В.С.* Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей // *Православное обозрение*. 1885. № 12.

Соловьев, 1977 — Соловьев С.М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель: Жизнь с Богом, 1977.

Стефанович, Морозов, 2009 — Стефанович П.С., Морозов Б.Н. Роман Вилимович в гостях у Петра Игнатьевича: псковский архив английского купца 1680-х годов. М.: Индрик, 2009. 176 с.

Хобсбаум, 1999 — Хобсбаум Э. Век революции. Европа 1789–1848 / пер. с англ. Л.Д. Якуниной. Ростов-на-Дону: Изд-во «Феникс», 1999. 480 с.

Хомяков, 1886–1906 — Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Алексея Степановича Хомякова. 3-е изд. М.: Университетская тип., 1886–1906. Т. 1. 1900. VIII, 408 с.; Т. 8: Письма. 1904. IV, 468, 54 с.

Хомяков, 1994 — Хомяков А.С. Еще несколько слов Православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу разных сочинений Латинских и Протестантских о предметах веры // Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М.: Московский философский фонд, Изд-во «Медиум», журнал «Вопр. философии», 1994. Т. 2: Работы по богословию. С. 25–71.

Biographia Britannica, 1747 — Biographia Britannica: Or, the Lives of the Most Eminent Persons who Have Flourished in Great Britain and Ireland, from the Earliest Ages, Down to the Present Times. Vol. 1. London, 1747. 695 p.

Bolshakoff, 1946 — Bolshakoff S. The Doctrine of the Unity of the Church in the Works of Khomyakov and Moehler. London: Society for promoting Christian knowledge, 1946. 334 p.

Chapman, 2003 — Chapman H. A Slavophil in England: The Reception of England by Alexei Khomiakov // New Zealand Slavonic Journal. 2003. Jan. P. 183–194.

Cleminson, 1987 — Cleminson R. Boris Godunov and the Rector of Woolley: A Tale of the Unexpected // The Slavonic and East European Review. 1987. Vol. 65, No 3. P. 399–403.

Cross, 1975 — Cross A.G. Russian Students in Eighteenth-Century. Oxford (1766–75) // Journal of European Studies. 1975. No V. P. 91–110.

Cross, 1997 — Cross A. “By the Banks of the Neva”: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 474 p.

Jansson and Rogozhin, eds., 1994 — England and the North: The Russian Embassy of 1613–1614 / Ed. by M. Jansson, N. Rogozhin. Philadelphia: The American Philosophical Society, 1994. 236 p.

Jay, ed., 1983 — The Evangelical and Oxford Movements (Cambridge English Prose Texts) / Ed. by E. Jay. New York: Cambridge University Press. 1983. Pp. x, 219.

Kasavin, Blinov, 2012 — *Kasavin I., Blinov E.* Introduction. Hume and contemporary philosophy: legacy and prospect // *David Hume and Contemporary Philosophy* / Ed. by I. Kasavin. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2012. P. 1–7.

Lemaitre, 2018 — *Lemaitre N.* L'idéal pastoral de réforme et le Concile de Trente (XIVe–XVIe siècle) // *The Council of Trent: Reform and Controversy in Europe and Beyond (1545–1700)*. Vol. 2: Between Bishops and Princes / Ed. by Win François, Violet Soen. Göttingen: Vanderhoeck & Ruprecht, Academic Studies, 2018. P. 9–32.

Milton, 1973 — *Milton J.* Areopagitica: And, Of Education / Ed. by K.M. Lea. Oxford: Oxford University Press, 1973. 80 p.

Newman, 1999 — The letters and diaries of John Henry Newman, VIII: Tract 90 and the Jerusalem bishopric. January 1841 — April 1842 / Ed. by Gerard Tracey. Oxford: Clarendon Press, 1999. 672 p.

Nichols, 1972 — *Nichols R.W.* Metropolitan Filaret of Moscow and the awakening of Orthodoxy. Thesis (Ph.D.) Washington: Univ. of Washington, 1972. 236 p.

Quantin, 2017 — *Quantin J.-L.* Perceptions of Christian Antiquity // *The Oxford History of Anglicanism*. Vol. 1: Reformation and Identity, c. 1520–1662 / Ed. by A. Milton. Oxford, 2017. P. 285–290.

Roberts, 1980 — *Roberts H.E.* Victorian Medievalism: Revival or Masquerade? // *Browning Institute Studies*. 1980. Vol. 8. P. 11–44.


Ryan, 1964 — *Ryan W.F.* Rathborne's Surveyor (1616/1625) the first Russian Translation from English? // *Oxford slavonic papers*. 1964. Vol. XI. P. 1–7.


Stetckevich, Chumakova, Frolov, 2019 — *Stetckevich M.S., Chumakova T.V., Frolov S.* The Oxford movement studies: Main historiographical problems and trends // *Вестн. Санкт-Петербургского ун-та. Философия и конфликтология*. 2019. Т. 35, № 4. С. 662–673.

Wheeler, 2006 — *Wheeler R.* Palmer's Pilgrimage: The Life of William Palmer of Magdalen. Peter Lang. Oxford: Peter Lang, 2006. 427 p.

RUSSIAN RELIGIOUS-PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE 19TH CENTURY AND THE OXFORD MOVEMENT

Tatiana V. Chumakova — Professor at the Department of Philosophy of Religion and Religious Studies. Institute of Philosophy, St Petersburg State University. 5 Mendeleevskaya liniya, St Petersburg, 199034, Russian Federation.
E-mail: chumakovatv@gmail.com

 *Abstract.* The article gives an attempt to consider the reasons of mutual interests of Russian thinkers of the nineteenth century and participants of the Oxford Movement. The author argues the phenomenon is connected with the fact that, thanks to translation of ideas started in the seventeenth century, by the early nineteenth century, Russia was included not only into the European scientific and philosophical thought, but also — through some persons of its intellectual elite — into the religious-philosophical field; recent research shows that it happened thanks to the mighty influence of pietism, which had been an important part of the Russian theological education since the late eighteenth century. Key problems of ecclesiastical life were formulated as early as in the epoch of the Counter-Reformation, particularly, at the Council of Trent; they attracted attention of laic people and clergy in Europe. First of all, there were issues of ecclesiology: the role of Christian community in the ecclesiastic life, the role of liturgy in the life of the community (and the closely connected points on the communion, preaching, etc.). Philosophers inclined to the religious paradigm insert certain philosophical aspects into that discourse. Thus, the topic of Christian unity was considered in the context of organic unity of the world, typical for Romantics and followers of Schelling; in the Russian tradition, that trend was presented by A.S. Khomyakov in his article ‘Church is One’, which was written under the influence of the Oxford Movement and the contemporary English religious thought, in general; the philosopher was acquainted with it through his communication with participants of that Movement in England and Russia.

 *Keywords:* Church of England, Oxford movement, Russian religious philosophy, Slavophilism, Anglican-Orthodox dialogue



For citation: Chumakova, T.V., 2021. Russian Religious-Philosophical Thought of the 19th century and the Oxford Movement. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 190–211. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-190-211

References

- Bakunin, M.A., 1987. *Izbrannye filosofskie sochineniya i pis'ma* [Selected philosophical works and letters]. Moscow: Mysl' Publ.
- Belinskii, V.G., 1953–1959. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 13 vols. Vol. 11, 12. Moscow: AN SSSR Publ. [Academy of Sciences of the USSR].
- Blok, A.A., 1960–1963. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 8 vols. Vol. 5, 6. Moscow; Leningrad: GIKhL Publ. [State Publishing House of Fiction].
- Bogatyreva, L.V. ed., 2017. *Russkaya klassika: pro et contra. Mezhdru Vostokom i Zapadom. Antologiya* [Russian classics: pro et contra. Between the East and the West. Anthology]. Compiled by L.V. Bogatyreva et al. St Petersburg: Russkaya khristianskaya gumanitarnaya akademiya Publ. [Russian Christian Humanitarian Academy].
- Botkin, V.P., 2009. Retsenziya na knigu “Serapionovy brat'ya. Sobranie povestei i skazok. Sochineniya E.T.A. Gofmana. Perevod s nemetskogo I. Bessomykina” [Review of the book “The Serapion brothers. A collection of novels and tales. The works of E.T.A. Hoffmann. Translated from German by I. Bessomykin]. In: *Russkii krug Gofmana* [Russian circle of Hoffmann]. Compiled by N.I. Lopatin. Moscow: Tsentr knigi VGIBL imeni M.I. Rudomino Publ. [Book center at the State library of foreign literature named after M.I. Rudomino]. 116–118.
- Čiževskýj, D., 2007. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. St Petersburg: Nauka Publ.
- Danilevskii, R.Yu., 2013. *Fridrikh Shiller i Rossiya* [Friedrich Schiller and Russia]. St Petersburg: Pushkinskii dom Publ. [Pushkin House].
- Dobrolyubov, N.A., 1934–1939. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 6 vols. Vol. 1. Moscow; Leningrad: GIKhL Publ. [State Publishing House of Fiction].
- Dostoevskii, F.M., 1972–1990. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 30 vols. Vol. 14, 23. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.
- Eikhenbaum, B., 1969. *O poezii* [About poetry]. Leningrad: Sovetskii pisatel' Publ. [Soviet writer].
- Ermolova, M.N., 1939. *Pis'ma M.N. Ermolovoi* [Letters of M.N. Ermolova]. Moscow-Leningrad: Vserossiiskoe teatral'noe obshchestvo Publ. [All-Russian Theater Society].

Espagne, M., 2018. Granitsy tolkovaniya ponyatiya [The boundaries of concept interpretation]. In: Espagne, M. *Istoriya tsivilizatsii kak kul'turnyi transfer* [History of civilizations as a cultural transfer]. Moscow: NLO Publ. [New literary review]. 56–78.

Gertsen, A.I., 1954–1966. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 30 vols. Vol. 1, 9. Moscow: AN SSSR Publ. [Academy of Sciences of the USSR].

Gogol', N.V., 1952–1953. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 6 vols. Vol. 3. Moscow: Goslitizdat Publ. [State Literary Publishing House].

Heine, H., 1956–1959. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 10 vols. Vol. 2, 6. Moscow: Goslitizdat Publ. [State Literary Publishing House].

Ivanov, Vyach.Vs., 2003. Geine v Rossii [Heine in Russia]. In: Kopelev, L. *Poet s beregov Reina. Zhizn' i stradaniya Genrikha Geine* [Poet from the banks of the Rhine. The life and suffering of Heinrich Heine]. Moscow: Progress-Pleyada Publ. 431–449.

Kemper, D., 2011. Die Karamasovs gegen Schiller und Kant. Zur Dekonstruktion des deutschen Idealismus in Dmitrij Karamazovs Beichte eines heißen Herzens. In Versen (fremdkulturelle Analyse) [The Karamasovs against Schiller and Kant. On the deconstruction of German idealism in Dmitrij Karamazov's Confession of a Hot Heart. In verse (foreign cultural analysis)]. In: *Eigen-und fremdkulturelle Literaturwissenschaft* [The own and foreign cultural literary studies]. Edited by Dirk Kemper et al. (Series of publications by the Institute for Russian-German Literature and Cultural Relations at the RGGU Moscow. Vol. 3). München: Wilhelm Fink. 161–178.

Lehmann, J., 2015. *Russische Literatur in Deutschland. Ihre Rezeption durch deutschsprachige Schriftsteller vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart* [Russian literature in Germany. Your reception by German-speaking writers from the 18th century to the present]. Stuttgart: Verlag J.B. Metzler.

Maikov, A., 1857. Geine [Heine]. *Sovremennik* [Contemporary]. 1857. 10. 309.

Meletinskii, E.M., 1996. Dostoevskii v svete istoricheskoi poetiki [Dostoevsky in the light of historical poetics]. In: *Chteniya po istorii i teorii kul'tury* [Readings on the history of culture]. Vol. 18. Moscow: RGGU Publ. [Russian State University for the Humanities]. 5–63.

Nekrasov, N.A., 1981–2000. *Polnoe sobranie sochinenii i pisem* [Complete works and letters]. 15 vols. Vol. 3. Leningrad: Nauka Publ.

Pisarev, D.I., 1955–1956. *Sochineniya* [Works]. 4 vols. Vol. 3. Moscow: Goslitizdat Publ. [State Literary Publishing House].

Pushkin, A.S., 1956–1958. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. 10 vols. 2nd ed. Vol. 10. Moscow: AN SSSR Publ. [Academy of Sciences of the USSR].

Schiller, F., 1959. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. 2 vols. Vol. 1. Moscow: GIKhL Publ. [State Publishing House of Fiction].

Solov'ev, S.M., 1917. Gete i khristianstvo [Goethe and Christianity]. *Bogoslovskii vestnik* [Theological Bulletin]. 1917. 1(2/3). 238–266; 1(4/5). 478–522.

Thiergen, P., 1989. Oblomov als Bruchstück-Mensch. Präliminarien zum Problem “Gončarov und Schiller” [Oblomov as a fragment human. Preliminaries to the problem “Gončarov and Schiller”]. In: *I.A. Gončarov. Beiträge zu Werk und Wirkung* [I.A. Goncharov. Contributions to work and effect]. Edited by P. Thiergen (Building blocks for the history of literature among the Slaves. Vol. 33). Köln/Wien: Böhlau Verlag. 163–191.

Tsvetaeva, M., 1991. Dva lesnykh tsarya [Two forest tsars]. In: *Ob iskusstve* [About art]. Moscow: Iskusstvo Publ. [Art]. 318–322.

Turgenev, Ivan, 1869–1884. Vorrede [Preface]. In: *Ausgewählte Werke. Autorisierte Ausgabe* [Selected works. Authorized edition]. 12 vols. Vol. 1. Mittau: Behre's Verlag. 3–8.

Tynyanov, Yu.N., 1977. Tyutchev i Geine [Tyutchev and Heine]. In: *Poetika. Istorija literatury. Kino* [Poetics. History of literature. Cinema]. Moscow: Nauka Publ. 350–395.

Tyutchev, F.I., 1987. *Polnoe sobranie stikhotvorenii* [Complete collection of poems]. Leningrad: Sovetskii pisatel'. Leningradskoe otdelenie Publ. [Soviet writer. Leningrad department].

Venevitinov, D.V., 1934. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete works]. Moscow-Leningrad: Academia Publ.


Zhirmunskii, V.M., 1981. *Gete v russkoi literature* [Goethe in Russian literature]. Leningrad: Nauka Publ.


Zhukovskii, V.A., 1959–1960. *Sobranie sochinenii* [Collected works]. 4 vols. Vol. 4. Moscow; Leningrad: Goslitizdat Publ. [State Literary Publishing House].

«ВЕРА И ЛЮБОВЬ К РУССКОЙ МЫСЛИ»: КОНСПЕКТЫ ЛЕКЦИЙ С.Л. ФРАНКА О РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

Алексей Алексеевич Гапоненков — доктор филологических наук, профессор Саратовского государственного университета имени Н.Г. Чернышевского. Саратовский государственный университет имени Н.Г. Чернышевского. Российская Федерация, 410012, г. Саратов, ул. Астраханская, д. 83. ORCID: 0000-0003-2177-1835.
E-mail: gaponenkovaa@sgu.ru



 *Аннотация:* Публикуемые впервые четыре конспекта лекций С.Л. Франка хранятся в Бахметевском архиве Колумбийского университета (США). Читались они во второй половине 1920-х — самом начале 1930-х годов в Варшаве, Саарове, Белграде и Берлине. Это несколько страниц черновых текстов, написанных чернилами, с карандашной правкой по старой орфографии, построенных в форме тезисов. Их объединяет одна тема — русская духовная культура. В публикации конспекты расположены последовательно: вначале затронуты проблемы своеобразия русской мысли, религиозного начала в ней, затем утверждается наличие ее двух течений — религиозно-мистического и социально-радикального, которые в единстве и раздельности образуют широкий контекст русской литературы, литературной критики, публицистики и философии XVIII — первой четверти XX века.

 *Ключевые слова:* С.Л. Франк, история русской мысли, русская литература, религиозная философия, русская духовная культура

Предисловие к публикации рукописных текстов С.Л. Франка включает отдельные положения статьи (Гапоненков, 2012).



Ссылка для цитирования: Гапоненков А.А. «Вера и любовь к русской мысли»: Конспекты лекций С.Л. Франка о русской духовной культуре // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 212–221.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-212-221

Судя по содержанию рукописных текстов С.Л. Франка «Своеобразие русс<кой> мысли», «Религиозное начало в русской мысли», «Два течения русской мысли» и «Русская духовная культура», он пользовался ими, выступая перед представителями русской эмиграции, в том числе молодыми людьми из Русского студенческого христианского движения, основанного в 1923 году в Чехословакии. Известно, что русский философ помогал разрабатывать идеологию этого движения, его задачи. Он искренне хотел помочь молодым людям, оторванным от родной почвы, найти опору в духовной жизни и читал им духовно-наставнические и религиозно-философские лекции. Трудно было вовлечь в «студенческое христианское движение» «новое, подрастающее юношество», вспоминал Франк в 1944 году, так как оно «имело мало интеллектуальных и религиозных интересов», а «практические руководители “Движения” повели его по пути “скаутизма”; религиозные, а тем более религиозно-философские лекции и кружковые беседы стали только несущественным и мало ценным добавлением к главным занятиям и интересам этой молодежи — спорту, лагерной жизни, хоровому пению и прочему. Коротко говоря, мечта, которой наша группа “религиозных мыслителей” предавалась в первые годы эмиграции — содействовать внутреннему, духовному возрождению русской молодежи, — в значительной степени оказалась иллюзорной...» (Франк, 2001: 515–516). Не все было так безнадежно. В кружках РСХД воспитывались патриоты России и русской культуры, пробуждались религиозные интересы, многие православные священники русского зарубежья вышли оттуда.

Вероятно, использовал Франк публикуемые конспекты (особенно последний — «Русская духовная культура») и когда читал лекции немцам в Русском научном институте и Берлинском университете (1930–1932): о духовных течениях в России, русских мыслителях, мировоззрении русских писателей¹ (отсюда слова: «читаю немцам, но полезно и русским»). Необходимо отметить, что тексты эти лишь на первый взгляд тематически близки к трактату Франка «Die russische Weltanschauung» («Русское мировоззрение», 1926). Вместе с тем они не являются подготовительными материалами к этому сочинению. В них просматривается

¹ См. (Цыганков, Оболевич, 2019: 51).

личное начало, передана обеспокоенность лектора за судьбу молодых русских людей в изгнании («Мы в бытии», «Ужасно, но и утешительно. Глубина падения свидетелствует о размахе духа», «Мы наказаны за наши грехи», «Наша лень и уныние»).

Новому поколению эмиграции предстояло заново открыть ценность русского языка, литературы, искусства, религии, не обращая внимания на те «недочеты», которые субъективно повторяла революционная критика. Первостепенна для Франка была прежде всего русская духовная культура XIX века. И в ней пересекались два течения — *религиозно-мистическое* и *социально-радикальное*.

Для современного читателя содержание публикуемых тезисов имеет важное методологическое и конкретное методическое значение по нескольким гуманитарным дисциплинам: истории русской литературы и философии, литературной критики, истории России, русского зарубежья. Проблемы национального своеобразия русской мысли (не путать с «национализмом в философии!»), «религиозного начала» в культуре остаются насущными для приложения сил многих исследователей, и Франк приводит концептуальные суждения, каждое из которых может быть развернуто дополнительно и очень плодотворно для науки и образования. Филологу и историку философии Франк в этих конспектах помогает решить актуальную литературно-философскую задачу — *рассматривать русских писателей и их произведения как исключительное явление русской мысли*. В краткой форме философ обнаруживает глубины «духовных основ общества», укорененность человека в Боге. В целом, по Франку, художник выражает *само бытие*. Философская идея, объединяющая эти конспекты, — *онтологизм* русской мысли: «Бог — основа бытия».

Понять ее, по мнению философа, можно только исторически, не забывая принцип *всевременности* идей, разрывы и сложное эволюционирование направлений, индивидуальных судеб.

Так, судьба А.И. Герцена волновала Франка с юношеской поры. На страницах ялтинского «Дневника» 1902 года молодой человек приводил в пример эволюцию взглядов этого писателя и мыслителя:

Проблема крепостного права и увлечение делами Европы выдвинуло социальный вопрос и заглушило вопрос политический. Пример *Герцена* — он в своих убеждениях и в их эволюции — типичнее всего отражает это. По натуре он — страстный и природный *либерал*, живущий не для народа и его материальных благ, а для торжества свободы, человеческого достоинства и пр.; и этот человек все же всегда был близок славянофилам, а под конец совсем ославянофилился...

(Гапоненков, Никитина, сост., 2006: 49)

Франк имеет в виду письма «К старому товарищу» (1869) — М.А. Бакунину. Все в русской мысли взаимосвязано, переплетено, противоположно и одновременно часто совпадает в выводах.

Франк включает в «русскую духовную культуру» не только православные ее корни, «русский духовный тип», но и словесность, философию, «область практики» политической, историю направлений и течений. В целом это создает широкий контекст русской мысли от Петра I, А.Н. Радищева, Н.И. Новикова, А.С. Пушкина и Серафима Саровского до «новейшего социализма», культурного Ренессанса начала XX века, осмысления эмигрантской судьбы. Упомянуты 37 исторических имен, а также персонажи художественных произведений.

Прежде всего, Франк говорит о «значении русской мысли, национального начала для духовного развития». Это «живая основа» (курсив мой. — А.Г.), в которой проявляются индивидуальное и национальное «я». Русская мысль, в первую очередь, не представима без «великой русской художественной литературы». «Откуда?» — задается вопросом Франк, имея в виду ее «религиозное начало». И здесь же отмечает, что «художественные дарования не объясняют». Он находит их сокровенный смысл: «Особый реализм русских — последняя правда. Это и есть религиозное начало». Далее следуют примеры: «1) Гоголь — не соц<иальный> сатирик, а обличитель пошлости жизни. Переписка с друзьями и рел<игиозный> кризис. 2) Толстой — художник и мыслитель — раздор между ними — но в обоих — искание “правды”. 3) Достоевский — обнажение последних глубин души и искание Бога». Этот ряд писательских имен продолжают *русские мыслители*: «1) Чаадаев — отвержение родины из-за ее непросвещенности. 2) Славянофилы — Киреевский и Хомяков — мечта о русской правде. 3) Герцен — разочар<ование> в Европе. 4) К. Леонтьев — добро как красота и полнота жизни. 5) Русский социализм — Белинский — искание правды».

В истории русской духовной культуры соединялись Радищев и Новиков, И.Г. Шварц, энциклопедизм французский и немецкая мистика. В 1830-е годы заявили о себе кружок Станкевича и кружок Герцена, «Архивны юноши», Чаадаев. 1840-е годы были эпохой славянофилов и западников, столкновения между Гоголем и Белинским. Далее вырастают гении Ф. Достоевского, Л. Толстого, К. Леонтьева, Вл. Соловьева и рядом — линия нигилизма, народничества и революционного социализма. Сборник «Вехи» ярко опознал эту противоположность.

Полемика вокруг двух событий («Выбранные места из переписки с друзьями» Н.В. Гоголя и «Вехи») русской духовно-интеллектуальной истории XIX — начала XX века характеризует состояние умов, религиозно-нравственные и социальные идеалы, отношение к власти, церкви. И она на сегодняшний день не закрыта.

Историческое значение «Вех» заключено в переоценке «самих духовных основ господствующего мирозерцания» (Франк, 2001: 457).

Находит Франк и «внешнее сродство» двух течений, приводя примеры. Правительство Николая I преследует славянофилов. «Сродство Алеши и Ивана» в «Братьях Карамазовых» Достоевского — социализм и Бог. «Судьба Алеши в не-написанной части романа». «Два варианта марксизма (Струве и Ленин)».

Парадоксом Франк объясняет «бессознательную религиозность русского атеизма» (Герцен, Белинский, Добролюбов). «Общественные искания религиозного типа» у Чаадаева, славянофилов, Достоевского — «из идей обожения, преобразования мира». Тип русского интеллигента — «бескорыстный искатель правды и бунтарь, гордый спаситель мира».

О Достоевском скажем особо. Франк написал к 50-летию смерти Достоевского статью «Вера Достоевского» для берлинской газеты «Руль» (8 февраля 1931). Текст этот очень емко характеризует существо веры писателя — в Бога, человека и мир, в Россию. Вера Достоевского «побеждает всякий скептицизм и пессимизм» (Франк, 1996: 355), преображая земную жизнь в любви к «клейким весенним листочкам», к «мать сырой земле». Вера в человека, носителя «чуда свободы», Достоевским осмыслена через соблазны и падения как вера в «богоподобную человеческую личность» (Там же: 356). И наконец, Россия и русский народ находят свое место в отношении к человеку: «нет ничего легче, чем издеваться над верой Достоевского в русский народ, как в “народ-богоносец”. <...> Вера в русский народ, как и вера в человека вообще, есть у Достоевского вера в *воскресение, в нравственное возрождение падшего, греховного существа*» (Там же). Как видим, Франк специально останавливается на христианских мотивах Достоевского.

Философа привлекла концепция *христианского гуманизма* писателя. Помещающая проблему человека у Достоевского в широкий срез европейской философской мысли, в процесс, который осознан как «кризис гуманизма», Франк утверждал, что Достоевский острее всего «пережил» этот кризис и «сумел по-своему, на совершенно новых путях, *преодолеть* его» (Там же: 364). Достоевский был погружен в «подлинную» глубину человеческого духа, он показал и полный «распад личности», и обычные пороки, и патологические потенции человека. Писатель не отступил от признания человеческой *вины*, подчеркнул этический момент «оскорбленного чувства человеческого достоинства» (Там же: 365).

Подводя итог своим размышлениям о Достоевском, Франк писал:

Все, даже самые идеальные, мерил добра, правды и разума меркнут перед величию самой *онтологической реальности* человеческого существа. Этим определена глубокая, трогательная *человечность* нравственного мирозерцания Достоев-

ского. Можно сказать, что Достоевскому в сущности впервые удалось настоящий *подлинный* гуманизм — просто потому, что это есть *христианский гуманизм* (выделено мной. — А.Г.), который *во всяком*, даже падшем и низменном человеке видит человека как образ Божий.

(Там же: 366)

По сравнению с более отвлеченным гуманизмом, о котором говорил Франк в сборнике «Вехи», такое восприятие гуманизма через призму христианской веры явилось *новым* для философа и необычайно *жизненным*.

В тексте конспекта «Религиозное начало в русской мысли» обнаруживаем зачеркнутые слова: «Русское понятие “правды”. Определение Михайловского». Восстановим ход мысли Франка. Теоретик народничества Н.К. Михайловский имел свое философское учение: «Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде-истине, правде объективной, и в то же время охранять и правду-справедливость, правду субъективную — такова задача всей моей жизни» (Михайловский, 1906: V). Помимо объективной «правды-истины», «фатального антагонизма» личности и общества, Михайловский призывал видеть «правду-справедливость» в защите интересов человека.

Логика мысли Франка вновь возвращает к определению: «Что такое религиозное начало? Не всегда совпадает с религиозной мыслью и верой. Мысли и слова о Боге — и чувство Бога». Франк расширяет сферу приложения этих смыслов до конкретно исторического, национального масштаба.

Чрезвычайно интересен предпринятый Франком анализ двух духовных типов русской ментальности: «утвержденный в Боге» и «ищущий правды». Философ выделяет тип *русского святого* с его характеристиками — «благостность, покой». В этом смысле Франк видит «своеобразие русской церкви». К этому типу он относит литературного персонажа из «Войны и мира» — Платона Каратаева, и «как образец» — Пушкина. Вспомним позднейшую статью философа о великом поэте — «Светлая печаль» (1949). Другой, «*динамический тип*» Франк характеризует «жаждой преобразования мира» (Достоевский, Федоров). Находит он здесь место и для *русского социализма*, противоречивой «атеистической религии». Отчасти к этим двум духовным типам принадлежат славянофилы и западники.

В русской истории, по Франку, произошло «превращение противоположности этих типов в разрыв между верой и религиозным бунтарством, восстанием против Бога». Выход из создавшейся ситуации — «задача воссоединения и гармонического сочетания онтологизма с динамизмом. Оба начала в отдельности грозят вырождением — второй — в бесовство, первый — в мертвый индиффе-

рентизм. — Но первый есть *фундамент*». Таков духовный потенциал русского человека.

Чтобы прийти к гармонии двух типов, необходимо, как считает Франк, обращаясь к молодой аудитории студенческого христианского движения, «осознание религиозного начала вообще». На первый взгляд, эта мысль проста и не нуждается в подтверждении. Но Франк настаивает на «неосознанности» религиозного начала в русской светской культуре, в том числе и русскими мыслителями XIX века (исключение он делает «только» для Вл. Соловьева). То же можно сказать и в отношении современной ситуации. В преподавании гуманитарных дисциплин в школе и вузе до сих пор игнорируется «религиозное начало» как таковое. Мало говорят и о «своеобразии русской мысли», стремясь нарочито подчеркнуть ее «вторичность», подчиненность западной цивилизационной модели.

Пример культурного «разрыва», по Франку, весьма красноречив — Пушкин и Серафим Саровский, жившие почти в одно и то же время. В социальной сфере этот разрыв соответствовал противоречию «между низшими и высшими классами». Больше того, Франк объясняет «революцию как следствие этого разрыва и как очистительный процесс». Особенно серьезным стал «культурный разрыв» после Петра I: «западническая образованность и исконно православная духовная культура». Попытки их соединения (Гоголь и славянофилы) не достигают цели. Для И.С. Тургенева народ — Сфинкс. Н.А. Некрасов слышит «в столицах шум, гремят витии», а в провинции, «во глубине России — там вековая тишина», общественное безмолвие. Славянофилы и народники поклоняются простому народу. А.П. Чехов скептически относится к нему. Социальный разрыв усиливается с отсутствием промежуточного звена между дворянством и крестьянством.

Революция вызрела как «крушение надломленного, но она привела к новым разрывам». Обозначился «ясный водораздел между религиозным и атеистическим направлением с торжеством цинического материализма». На новом уровне возникли проблема единства культуры, творческие задачи перед эмиграцией и на родине.

Несмотря на противоречия и борьбу, атеизм, переходящий в цинизм, Франк видит «неизбежность *цельной культуры*» в России. И формулирует как одну из задач русского студенческого христианского движения: «необходимость широты, универсальности, чтобы остаться верным русскому духу».

Универсальность и широта русской духовной культуры в наше тревожное время объективно выступают против глобальных трансформаций, подрыва основ христианской цивилизации в национальных государствах. Очень своевременно звучит завет Франка: «Если мы верим в реальность России, то мы должны верить в русскую мысль».

Литература

Гапоненков, 2012 — Гапоненков А.А. Две парадигмы в контексте русской мысли // Общая тетрадь. Вестн. Московской школы политических исследований. 2012. № 1. С. 115–126.

Гапоненков, Никитина, сост., 2006 — С.Л. Франк. Саратовский текст / сост. А.А. Гапоненков, Е.П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 2006. 288 с.

Михайловский, 1906 — Михайловский Н.К. Полн. собр. соч.: В 10 т. 4-е изд. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1906–1909. Т. 1. 1906. 986 стб.


Франк, 1996 — Франк С.Л. Русское мировоззрение / сост. и отв. ред. А.А. Ермичев. СПб.: Наука, 1996. 744 с.


Франк, 2001 — Франк С. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания / сост. и предисл. А.А. Гапоненкова и Ю.П. Сенокосова. М.: МШПИ, 2001. 592 с.


Цыганков, Оболевич, 2019 — Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. 272 с.


“FAITH AND LOVE TO RUSSIAN THOUGHT”: LECTURES BY S.L. FRANK ON RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE

Alexey A. Gaponenkov — Doctor of Philology, Professor at Saratov State University named after N.G. Chernysheskij. Saratov State University named after N.G. Chernysheskij. 83 Astrakhanskaya Str., Saratov, 410012, Russian Federation. ORCID: 0000-0003-2177-1835
E-mail: gaponenkovaa@sgu.ru

 *Abstract.* Four lecture notes by S.L. Frank which kept in The Bakhmeteff Archive of Columbia University (USA) are published for the first time. Lectures were read in the second half of the 1920s the very beginning of the 1930s in Warsaw, Saarow, Belgrade and Berlin. These are several pages of draft texts, written in ink with pencil editing according to the old spelling, built in the form of abstracts. They are united by one theme — Russian spiritual culture. In the publication, the abstracts are arranged sequentially: first, the problems of the originality of Russian thought, the religious principle in it are touched upon, then the presence of its two currents is affirmed — the religious-mystical and the social-radical, which, in unity and separation, form a wide context of Russian literature, literary criticism, journalism and philosophy 18th — first quarter of 20th century.

 *Keywords:* S.L. Frank, history of Russian thought, Russian literature, religious philosophy, Russian spiritual culture

 **For citation:** Gaponenkov, A.A., 2021. “Faith and Love to Russian Thought”: Lectures by S.L. Frank on Russian spiritual Culture. *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 212–221. (in Russ.)

 **DOI:** 10.17323/2658-5413-2021-4-1-212-221

References

Gaponenkov, A.A., 2012. Dve paradigmy v kontekste russkoi mysli [Two paradigms in the context of Russian thought]. *Obshchaya tetrad'. Vestnik Moskovskoi shkoly politicheskikh issledovaniy*, (1), 115–126.

Gaponenkov, A.A. and Nikitina, E.P. eds., 2006. *S.L. Frank. Saratovskii tekst* [S.L. Frank. Saratov text]. Saratov: Izdatel'stvo Saratovskogo universiteta Publ.

Frank, S.L., 1996. *Russkoe mirovozzrenie* [Russian worldview]. Compiled and edited by A.A. Yermichev. St Petersburg: Nauka Publ.

Frank, S., 2001. *Neprochitannoe... Stat'i, pis'ma, vospominaniya* [Unread... Articles, letters, memories]. Compilation and foreword by A.A. Gaponenkov and Yu.P. Senokosov. Moscow: MShPI Publ.

Mikhailovskii, N.K., 1906. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. 10 vols. 4th ed. Vol. 1. St Petersburg: Tipografiya M.M. Stasyulevicha Publ.

Tsygankov, A.S., Obolevitch, T., 2019. *The German Period of Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)*. Moscow: IF RAN (in Russ.).

С.Л. Франк

КОНСПЕКТЫ ЛЕКЦИЙ О РУССКОЙ ДУХОВНОЙ КУЛЬТУРЕ

(Публикация, подготовка текста
и примечания А.А. Гапоненкова)



Ссылка для цитирования: Франк С.Л. Конспекты лекций о русской духовной культуре (Публикация, подготовка текста и примечания А.А. Гапоненкова) // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2021. Т. 4, № 1. С. 222–233.



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-222-233

Своеобразие русс<кой> мысли¹

Ожидание громкого «нового слова». — Вместо него — осуществл<ение> социализма — пугало для народов. Наказание за гордыню и за пренебрежение к истинн<ому> национ<альному> духу. «Новое слово» — не единичное громкое Слово, а дух и своеобразие национ<альной> мысли. Внимание Европы к России и невнимание самих русских. — Если мы верим в реальность России, то мы должны верить в русскую мысль. Несколько формальных штрихов.

1) Русск<ая> мысль имеет свой *критерий истины*. Разъяснение: разн<ые> критерии в отнош<ении> разн<ых> областей. Английск<ий> эмпиризм. Франц<узский> рационализм. Русск<ая> мысль: антирационализм — не иррационализм. Способность к научн<ому> знанию: спекулятивное дарование и трезвость. Пушкин. Антирац<ионализм> — истина не в логических связях. *Опыт как жизненный опыт*. Сковорода. Киреевский и идея живого знания. Вл. Соловьев и его фил<ософия> религии.

2) *Онтологизм* и реализм — исхожд<ение> из бытия. Идеализм западноевроп<ейской> мысли. Борьба с ним в русск<ой> философии. Cogito

В публикации подчеркнутые слова выделены курсивом, недописанные части слов взяты в угловые скобки. Правописание в основном приведено к современным нормам.

¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12. Svoeobrazie russkoi mysli. 2 p. (lecture). Черновой автограф. Лекция под этим заглавием была прочитана в «Русском Доме» Варшавы 26 сентября 1927 года, в то время, когда Франк принимал участие во втором польском философском конгрессе (см. заметку: В «Русском Доме» // Руль. 30 сентября 1927. № 2079. С. 3).

ergo sum. Кант — верховенство знания. Русск<ая> точка зрения — бытие. Мы в бытии. Религия. Спор о вере и делах — по-русски спасает Бог. Августино-пелаг<ианский> спор о благодати и свободе воли². Русск<ая> точка зрения — бытие человека в Боге.

3) *Соборность*. Очищение понятий. Славянофилы, хоровое начало, община. Ложность. Свойств<енная> русск<ому> человеку свобода личности, индивидуализм. «Я» и «мы». Хомяков и его теория церкви. Соборность и социализм — их противоположность.

Трудность политич<еского> осущ<ествления> соборности. Политич<еская> несостоя<тельность> русск<ой> мысли — из трудности сочетания универсализма с индивидуализмом. Великое прошлое религиозн<ой> государственности.

4) Область практики. Связь теории с практик<ой> во всяком мирозерцании. Особо практич<еский> характер русск<ого> мироз<ерцания>. — «Правда». Религиозн<ая> истина. Стремление к цельной истине. Связь с нигилизмом. Большевик как чист<ый> нигилизм. Укорененность нигилизма в русской мысли. Все или ничего. Отрицание промежуточн<ых> ступеней. «Бог» и «капитан»³. Своеобразие русск<ого> нигилизма — не скепсис, а вера в ничто, страсть и ничто, «штурм небес»⁴. Ужасно, но и утешительно. Глубина падения свидет<ельствует> о размахе духа. —

5) Религ<иозная> философия. Своеобразн<ая> связь космоса и человека. Космич<еский> характер. Богородица и мать сыра земля⁵. Тютчев.



Семен Львович Франк (1877–1950)

² Речь идет о споре между Бл. Августином и Пелагием (наст. имя Морган, церковный деятель из Британии) в V веке н.э. Первый считал благодать единственным источником спасения, второй допускал возможность спасения без ее помощи. Церковь приняла точку зрения Августина, но допустив участие человеческой воли в спасении.

³ См. слова Лебядкина из романа Достоевского «Бесы» (часть 2, глава 1): «Если Бога нет, то какой же я после того капитан?» (Достоевский, 1974: 180).

⁴ Имеется в виду сборник (Валентинов, сост., 1925).

⁵ Персонифицированный образ Земли в славянской мифологии, богиня плодородия, мать всего живого. Здесь имеется в виду этот образ в романе Достоевского «Бесы» как выражение идеологии почвенничества. Хромоножка пересказывает пророчества «старицы»: «Так, говорит, богородица — великая мать сыра земля есть, и великая в том для человека заключается радость» (Достоевский, 1974: 116).

Человеч<еский> характер. Философия человека. Судьба человека. Вел<икие> русские мыслители.

Вера и любовь к русской мысли⁶.

Религиозное начало в русской мысли⁷

Значение русск<ой> мысли, национ<ального> начала для духовн<ого> развития. Не отвлеч<енный> образец для нарочитого подражания, а живая основа. Индивид<уальное> и национ<альное> «я». —

Великая русская художеств<енная> литература. Откуда? Худож<ественные> дарования не объясняют. Особый реализм русск<их> — последняя правда. Это и

⁶ На обороте листа добавлена карандашная запись: «Духовность не противоречит практичности. Мы наказаны за наши грехи. Высочайшее находилось в пренебрежении.

Живое знание не значит быть крепким задним умом. Эмпиризм не значит пренебрежение наукой, мыслью.

Анархизм не противоречит соборности, а лишь социализму.

Московск<ое> государство научилось у ханов — но они были великими госуд<арственными> деятелями. — Алекс<андр> Невский?»

⁷ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12. Religioznoe nachalo v russkoi mysli. 4 p. (lecture). Черновой автограф. Доклад по этому конспекту «Религиозные основы русской мысли» был сделан в Саарове на местном съезде РСХД в Германии 25 мая 1929 года. В репортаже Берлинца (псевдоним не раскрыт) «Россия в Саарове», опубликованном в «Вестнике РСХД», изложено краткое содержание данного выступления: «Проф. Франк отмечает, что в вечерней беседе о задачах РСХД он почувствовал у некоторых чувство страха: “а правильно ли идет РСХД, соответствует ли оно духу русского человека в России?” Не следует подражать чему-то, не следует стремиться во что бы то ни стало стать такими, как русский в России. Прежде всего, нужно стремиться к Правде Божией, к той Правде Божией, которая необходима каждому человеку — личности единственной и совершенно неповторимой. Когда мы жили в России, были пропитаны русским духом, мы не ценили его достаточно. Мы видим, как интересуется Россией Европа, прежде всего русской литературой, искусством. Русская литература 19-го столетия — явление действительно потрясающее, и она привлекает к себе иностранцев правдой. Ни в одной литературе мы не найдем такой правдивости, честности, реализма, как в русской литературе. Русский дух ищет, прежде всего, правды — последней правды и глубины. На примерах Гоголя, Толстого, Достоевского и русских мыслителей: Герцена, К. Леонтьева, Федорова — проф. Франк подтверждает свою мысль. Он заканчивает свой доклад мыслью о том, что атеизм будет всегда существовать, но в будущем он выльется в чистый цинизм. Задача же РСХД — стремление осуществить русскую правду в ее полноте. В последовавших после доклада оживленных прениях разбиралось утверждение С.Л. Франком того, что Каратаев из “Войны и мира” характерен для русского религиозного типа. Лаговский, Царевский, пр. Степун и др. указывали на безличность, теплоту Каратаева, утверждая, что не Каратаев характерен для русского сознания. Прения по вопросу, поднятому одним из участников съезда: существует ли в русской литературе тип, отвечающий идеалу православного человека, — продолжались уже за обедом и во время послеобеденного перерыва, вплоть до 5 часов вечера, когда начался доклад проф. Степуна» (Берлинец. Россия в Саарове // Вестник РСХД. 1929. № 8–9. С. 51–52).

есть религ<иозное> начало. — Примеры: 1) *Гоголь* — не соц<иальный> сатирик, а обличитель пошлости жизни. Переписка с друзьями и рел<игиозный> кризис. 2) *Толстой* — художник и мыслитель — раздор между ними — но в обоих — искание «правды». 3) *Достоевский* — обнажение последних глубин души и искание Бога. *Лермонтов*. — *Русские мыслители*: 1) *Чаадаев* — отвержение родины из-за ее непросвещенности. 2) *Славянофилы* — *Киреевский* и *Хомяков* — мечта о русской правде. 3) *Герцен* — разочар<ование> в Европе. 4) *К. Леонтьев* — добро как красота и полнота жизни. 5) *Русский социализм* — *Белинский* — искание правды.

Что такое религ<иозное> начало? Не всегда совпадает с религ<иозной> мыслью и верой. Мысли и слова о Боге — и чувство Бога⁸.

Два типа: 1) Тип русск<ого> святого — благость, покой. Своеобр<азие> русской церкви в этом смысле. Платон Каратаев⁹. Пушкин как образец. 2) Жажда преобразования мира — динамич<еский> тип. Достоевский. Федоров. — Русский социализм и его внутренн<ее> противоречие (атеистич<еская> религия). Превращение противоположности этих типов в разрыв между верой и рел<игиозным> бунтарством, восстанием против Бога (антирелигиозность, не атеизм). Этот бунтарский атеизм, уничтожая живую душу, истребляет сам себя. Задача воссоединения и гармонического сочетания онтологизма с динамизмом. Оба начала в отдельности грозят вырождением — второй — в бесовство, первый — в мертвый индифферентизм. — Но первый есть *фундамент*.

С этим связана другая задача: осознания рел<игиозного> начала вообще. Его неосознанность в русск<ой> светской культуре¹⁰. Пушкин! Разрыв — Пушкин и Сер<афим> Саровский. Соответствовали одно время разрыву между высш<ими> и низш<ими> классами. Революция как следствие этого разрыва и как очистительный процесс. Неизбежность *цельной культуры*. Противоречия и борьба будут — но вдохновенного идеального атеизма не будет — будет цинизм. Задача русск<ого> студ<енческого> хр<истианского> движения. Необходимость широты, универсальности, чтобы остаться верным<и> русск<ому> духу. Славянофилы и западники отчасти вообще совпадают с этими двумя типами.

⁸ Зачеркнуто: «Русское понятие “правды”. Определение Михайловского. Онтологизм — Бог — основа бытия. Два русских духовн<ых> типа: 1) гармонический, утвержденный в Боге и 2) ищущий правды, потерявший ее непосред<ственное> ощущение».

⁹ Персонаж романа Л.Н. Толстого «Война и мир».

¹⁰ Зачеркнуто: «Неосознанность рел<игиозного> начала в русск<ой> мысли XIX века (только Вл. Соловьев!) Разрыв — Пушкин и Серафим Саровский <...>».

Два течения русской мысли¹¹

Необходимость заново изучить ист<орию> русск<ой> мысли. Искажения и непонимание, страх излож<ить> из-за политич<еского> угла зрения.

Два течения — религиозно-мистическое и социально-радикальное. Их глубочайшая внутр<енняя> противоположность — и их сходство в выводах и практич<еских> приложениях.

Радищев и Новиков. — «Я оглянулся окрест меня, и душа моя страданиями человечества уязвлена была»¹². — Радикализм, зло — в учреждениях. — Новиков начинает с сатир<ических> журналов, но бичует *нравы и пороки* — масонство; Шварц и его борьба с франц<узским> духом¹³. Отзыв митр<ополита> Платона о

¹¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 11. Dva techeniia v russkoi mysli. 3 p. (lecture). Черновой автограф. Предположительно, лекция (доклад?) по этому конспекту была прочитана Франком весной 1930 года в Русском научном институте в Белграде. На отдельной странице Франком записаны карандашом ответы на вопросы оппонентов:

«Евг<ению> Вас<ильевичу>: я не настаиваю на слове персон<альная> уния, но существо остается. — Я ограничился звездами первой величины (митр<ополит> Филарет — пробл<ематика> церковной мысли). — Речь Достоевского — впечатление двойственное. “Соборность” имеет у меня определенный смысл и касается только мысли (недоразумение). — В России эта близость гораздо ярче.

Мих<аилу> Ник. — Не личное совершенствование, а духовное воспитание — хотя бы общественное. “По плодам их узнаете” — расхождение в наше время! — Религия — реальность духовной жизни! Догмат<ическое> и критич<еское> — совсем иное!

Я аскетически воздержался от философии. Герцен — не просто либерал. Сходство с Ницше нельзя откомментировать — но есть внутр<енняя> связь.

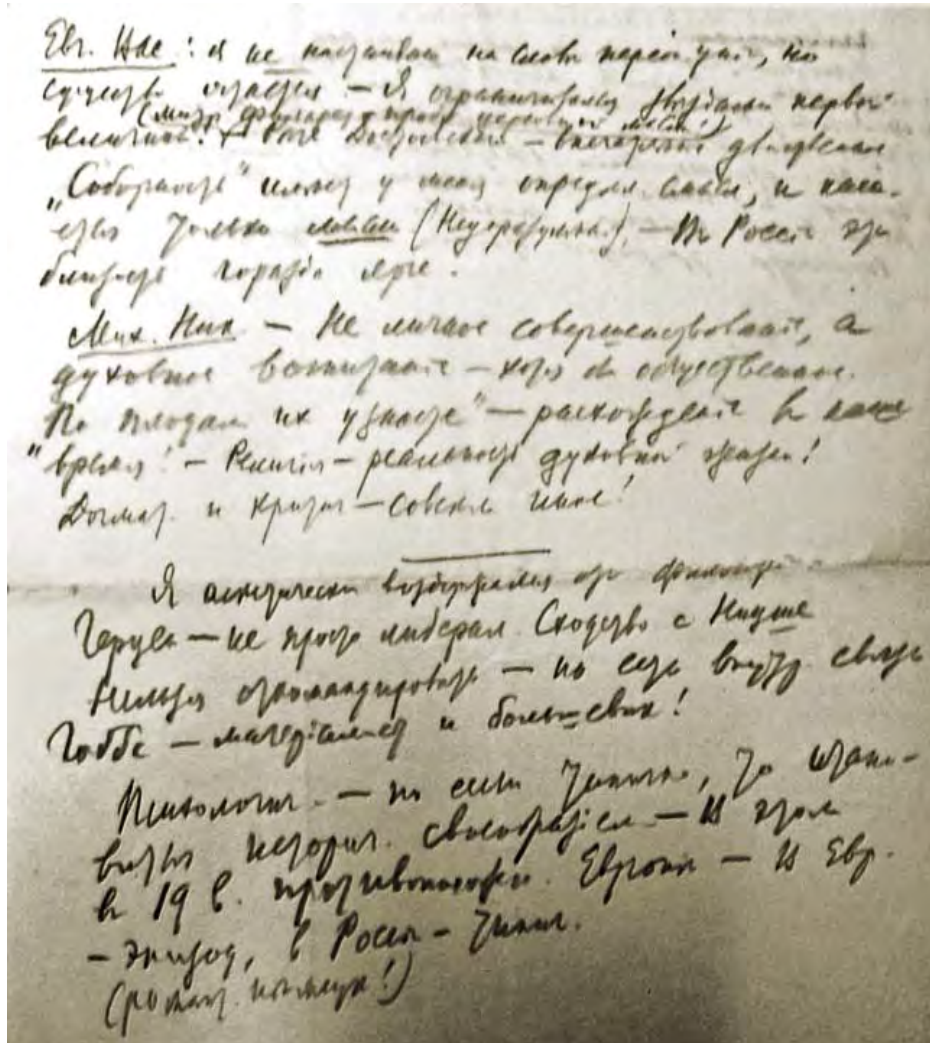
Гоббс — материалист и большевик!

Психологич<ески> — но если типично, то становится историч<еским> своеобразием. — В этом в 19 в. противоположн<ость> Европе. — В Евр<опе> — эпизод, в России — типич<ное> (романт<изм> немецк<ий>»).

Франком упомянут Евгений Васильевич Спекторский (1875–1951) — историк права, профессор и декан Русского юридического факультета в Праге (1927), профессор Карлова, Белградского, Люблинского университетов, член Русского исторического общества, первый председатель правления Русского научного института в Белграде (1928–1930). Вероятно, второй оппонент — Михаил Никитович Лапинский (1862–1947), ученый-невропатолог, доктор медицины (1897), профессор и зав. кафедрой нервных и душевных болезней Киевского университета Св. Владимира (1904–1918), профессор Загребского университета (1921–1946); публиковался в журнале «Записки Русского научного института в Белграде».

¹² См. точную цитату из книги А.Н. Радищева «Путешествие из Петербурга в Москву»: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала» (Радищев, 1981: 12).

¹³ Иван Григорьевич Шварц (1751–1784) — натурфилософ, профессор Московского университета, просветитель, сподвижник Н.И. Новикова. Боролся с «французским духом» в среде аристократии и вместо сочинений атеистов и материалистов предлагал читать Библию.



С.Л. Франк. Страница чернового автографа
с ответами на вопросы оппонентов

Новикове¹⁴ — и всё же: и правительство и общество смотрят одинаково: Екатерина «фармазон и вольтерианец»¹⁵. — Дальнейшая история: 1) персональная уния

¹⁴ Платон (Левшин) (1737–1812) — митрополит Московский и Коломенский, писатель и проповедник; законоучитель наследника императорского престола. Речь идет об отзыве митрополита Платона, адресованного Екатерине II, по поводу возбужденного против Н.И. Новикова дела: «Я одоляюсь по совести и сану моему донести Тебе, что молю всещедрого Бога, чтобы не только в словесной пастве, Богом и Тобой мне вверенной, но и во всем мире были христиане таковые, как Новиков» (цит. по: Лонгинов, 2000: 442).

¹⁵ Выводы о том, что зло царит в российских учреждениях, официальной церкви и они должны быть идейно поколеблены в глазах общества, которому дорога — стремиться к «истинному просвещению» и прогрессу, привели к не менее радикальному отпору и обвинениям со стороны самодержавия, особенно после Пугачевского восстания и Французской революции. В общественном мнении России, совпавшем с правительственным, Радищев — «бунтовщик хуже Пугачева» (Екатерина II), Новиков — «фармазон и вольтерианец».

двух течений: Чаадаев в молодости радикал, Герцен — верующий, Бакунин и Белинский — метафизики, Достоевский — петрашевец. Добролюбов — верующий, Вл. Соловьев — неверующий. — Новейший идеализм и религ<иозная> мысль из марксизма; 2) близость течений: а) кружок Станкевича — и кружок Герцена и Огарева, как выраж<ение> двух направлений. Но из станкев<ичевского> кружка вышли Белинский и Бакунин; в) славянофилы и западники — тесная связь между ними, отмечен<ая> Герценом¹⁶. Славянофильство в народничестве (Герцен, Бакунин и сл<авянофилы>). 3) Судьба в общественном мнении — та же, что у Новикова: Чаадаев — Вл. Соловьев — Толстой. 4) Внутренняя связь идей. Герцен как духовный тип. — Достоевский: сначала — чистый гуманист, потом религ<иозный> мыслитель, критика Белинского (смердн<ое> явление)¹⁷, «Бесы». И всё же — Иван и Алёша — родн<ые> братья по духу; Алёша должен стать революционером¹⁸. — То же у Вл. Соловьева (приближение к просветительству, «падение средневекового мирозерцания»¹⁹) и Толстого. Один Конст. Леонтьев исключение.

Проблематика: русск<ая> религ<иозная> мысль социальна — Чаадаев, Достоевский, Толстой, Федоров; но именно поэтому она сбивается на социальный радикализм. — Евг. Трубецкой о новейшей русской философии — «политич<еское> доказ<ательство> бытия Бога»²⁰.

¹⁶ См.: «Да, мы были противниками их, но очень странными. У нас была одна любовь, но неодинакая. <...> И мы, как Янус или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно» (Герцен, 1956: 170).

¹⁷ Имеется в виду письмо Ф.М. Достоевского к Н.Н. Страхову от 18 (30) мая 1871 года: «Я обругал Белинского более как явление русской жизни, нежели лицо: это было самое смердное, тупое и позорное явление русской жизни. Одно извинение — в неизбежности этого явления» (Достоевский, 1986: 215).

¹⁸ О том, как замыслил Достоевский будущую судьбу Алёши Карамазова, находим в «Дневнике» А.С. Суворина: «Тут же он сказал, что напишет роман, где героем будет Алёша Карамазов. Он хотел его провести через монастырь и сделать революционером. Он совершил бы политическое преступление. Его бы казнили. Он искал бы правду и в этих поисках, естественно, стал бы революционером...» (Суворин, 1990: 391).

¹⁹ Имеется в виду нашумевший доклад Вл. С. Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания» (1891) (Соловьев, 1988), после которого ему запретили выступать с публичными лекциями. Философ подверг жесточайшей критике византийскую цивилизацию, «псевдохристианский индивидуализм», который есть «падение средневекового мирозерцания». Империя ромеев не смогла совместить «мирское царство» и «Царство Божие». «Идея общности» была отринута, и социальный строй Византии оставался языческим, что явилось причиной гибели этого государства.

²⁰ Источник цитаты не обнаружен. Философ Е.Н. Трубецкой, «один из самых благородных сторонников идеи христианского возрождения общественной жизни» (Франк, 1965: 137), искал религиозного обоснования политических идей, был трезвым реалистом в политике.

Два столкновения: 1) Переписка Гоголя и письмо Белинского. 2) «Вехи»! Их историч<еское> значение.

Пересмотр традиций одинаково необходим.

Русская дух<овная> культура²¹

Эмиграция — состояние внешн<ей> бытовой беспочвенности. Искание почвы, точки опоры. Интерес к тому, что делается в России. Она может быть только внутренней, духовной. Русск<ий> язык, литература, искусство, религия. — От врем<ени> до времени надо это инстинкт<ивное> чувство стараться осмыслить, понять. — Дело не в нарочитом национализме (который ложен), а в свободном желании найти почву для личности.

Русская духовная культура 19 века и ее значительность. Прежние поколения остро и даже преувеличенно чувствов<али> ее недочеты; теперь — жажда открыть ее ценность. Адекватн<ое> отношение — объективное. Необходимо осмыслить состояние русск<ой> духовной культуры²².

Попытка синтетич<ески> изобразить основные черты русск<ой> культ<уры> 19 в. (читаю немцам, но полезно и русским).

Две основные черты: 1) своеобразное сожительство и схождение *двух течений* — религиозного и атеистически-социально-политическ<ого>; 2) разрыв между образованным классом и народом.

I. 1) К истории: Радищев и Новиков, энциклопедизм французск<ий> и немецк<ая> мистика. — В 30-х годах — кружок Станкевича и кружок Герцена. — В 40-х — славянофилы и западники. — Столкновение между Гоголем и Белинским. Далее: линия Достоевского, Толстого, К. Леонтьева, Вл. Соловьева — и линия нигилизма, народничества и револ<юционного> социализма. Впервые окончательное опознание противоположности — в «Вехах» 1909 <г>.

2) Внутренняя противоположность и внешнее сродство. «Вольтеррианцы и фармазоны». Отношение Екатерины к масонству (революционеры!). — Судьба Чаадаева. — Славянофилы и западники — «братья» (Герцен). Правит<ельство> Николая I преследует славянофилов. — Достоевский и двойств<енность> отношения: «Бесы» и «Бр<атья> Карамазовы» (сродство Алеши и Ивана — социализм

²¹ Bakhmeteff Archive of Russian and East European History and Culture, Rare Book & Manuscript Library, Columbia University, New York. S.L. Frank Papers. Box 12. Russkaia dukhovnaia kul'tura. 2 p. (lecture). Черновой автограф.

²² На полях: «Судьба русск<ой> культуры. Понять — можно только исторически».

и Бог. Судьба Алеши в ненаписанной части романа)²³. Тип Толстого. — Два варианта марксизма (Струве и Ленин).

3) Откуда этот парадокс? Два источника: 1) *бессознательная религиозность* русско^{го} атеизма — Герцен, Белинский, Добролюбов. Искание правды Божией; 2) *общественные искания* религиозного типа: Чаадаев, славянофилы, Достоевский — из идей *обожения, преображения мира*. Тип *русского интеллигента*: бескорыстный искатель правды и бунтарь, гордый спаситель мира. Но это остается неосознанным.

II. Разрыв. Народ как сфинкс (Тургенев)²⁴. Некрасов («В столицах шум...»)²⁵. Чеховский рассказ²⁶. — Беспокойство. Славянофильство и народничество — поклонение простому народу. — В чем смысл:

1) Социальный разрыв — дворянство и крестьянство, отсутствие промежуточного звена.

2) Культурный разрыв — после Петра — западная образованность и исконно православная духовная культура (попытки соединения у Гоголя, славянофилов не достигают цели).

Революция как итог — крушение надломленного.

Итоги революции. — 1) Ясный водораздел между религиозным и атеистическим направлениями с торжеством цинического материализма. (По плодам узнаете их!)²⁷ 2) *Конец разрыва — единство культуры*. Точнее, разрыв в другом направлении — не два, а только один (первый).

Творческие задачи русско^й мысли теперь и в России, и здесь, за рубежом. Охрана традиций русско^й мысли и отказ от ее заблуждений. Величайшая задача нового строительства *духовного* (существеннее, чем чисто внешнее строительство). Жестокость нынешнего кризиса — царство Антихриста, обращение революции против народа (колхозы и религиозные преследования). Задачи эмиграции в силу свободы мысли. Наша лень и уныние. Русское студенческое христ^{ианское} движение — как попытка организации творческой духовной силы — не сектантство, а широчайшие задачи.

²³ См. примеч. 17 к конспекту «Два течения русской мысли».

²⁴ Имеется в виду стихотворение в прозе И.С. Тургенева «Сфинкс» (1878).

²⁵ См. стихотворение Н.А. Некрасова «В столицах шум, гремят витии...» (1858).

²⁶ Имеется в виду повесть А.П. Чехова «Мужики» (1897).

²⁷ Из Евангелия от Матфея: «По плодам их узнаете их» (Мф. 7:16).

Литература

Валентинов, сост., 1925 — Черная книга («Штурм небес»). Сборник документальных данных, характеризующих борьбу советской коммунистической власти против всякой религии, против всех исповеданий и церквей / сост. А.А. Валентинов; вводная ст. П. Струве. Париж: Изд. Русского национального студенческого объединения, 1925. 294 с.

Герцен, 1956 — *Герцен А.И.* Былое и думы. Часть IV // *Герцен А.И.* Собр. соч. в 30 т. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1954–1966. Т. IX. 1956. С. 5–262.

Достоевский, 1974 — *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 10: Бесы. Роман. В 3 ч. 1974. 519 с.

Достоевский, 1986 — *Достоевский Ф.М.* 428. Н.Н. Страхову. 18 (30) мая 1871. Дрезден // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972–1990. Т. 29, кн. 1: Письма, 1869–1874. 1986. С. 214–217.

Лонгинов, 2000 — *Лонгинов М.Н.* Новиков и московские мартинисты. СПб.: Лань; С.-петерб. Ун-т МВД России; Фонд «Университет», 2000. 658 с.

Радищев, 1981 — *Радищев А.Н.* Путешествие из Петербурга в Москву. Л.: Худож. лит., 1981. 200 с.

Соловьев, 1988 — *Соловьев В.С.* Об упадке средневекового миросозерцания // *Соловьев В.С.* Соч. в 2 т. М.: Мысль, 1988. Т. 2. С. 339–350.

Суворин, 1990 — *Суворин А.С.* Из «Дневника» // Ф.М. Достоевский в воспоминаниях современников: В 2 т. М.: Худож. лит., 1990. Т. 2. С. 390–391.

Франк, 1965 — *Франк С.Л.* Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века: Антология / посмертная ред. В.С. Франка. Washington; New York: Inter-language literary assoc., 1965. 299 с.

© 2021 А.А. Гапоненков

(публикация, подготовка текста и примечания)

S.L. Frank

ABSTRACTS OF LECTURES ABOUT RUSSIAN SPIRITUAL CULTURE

(Publication, preparation of the Text
and the Notes by A.A. Gaponenkov)



For citation: Frank, S.L., 2021. Abstracts of Lectures about Russian Spiritual Culture (Publication, preparation of the Text and the Notes by A.A. Gaponenkov). *Philosophical Letters. Russian and European Dialogue*, 4(1), 222–233. (in Russ.)



DOI: 10.17323/2658-5413-2021-4-1-222-233

References

Dostoevskii, F.M., 1974. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. 30 vols. Vol. 10. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ.

Dostoevskii, F.M., 1986. 428. N.N. Strakhovu. 18 (30) maya 1871. Drezden [428. To N.N. Strakhov. 18 (30) May 1871. Dresden]. In: Dostoevskii, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works]. 30 vols. Vol. 29, book 1. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ. 214–217.

Frank, S.L., 1965. *Iz istorii russkoi filosofskoi mysli kontsa XIX i nachala XX veka: Antologiya* [From the history of Russian philosophical thought of the late 19th and early 20th centuries: Anthology]. Posthumous ed. by V.S. Franck. Washington; New York: Inter-language literary association.

Gertsen, A.I., 1956. Byloe i dumy. Chast' IV [Past and Thoughts. Part IV]. In: Gertsen, A.I. *Sobranie sochinenii* [Collected Works]. 30 vols. Vol. IX. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publ. 5–262.

Longinov, M.N., 2000. *Novikov i moskovskie martinisty* [Novikov and the Moscow martinists]. St Petersburg: Lan'; Sankt-peterburgskii Universitet MVD Rossii; Fond 'Universitet' Publ.

Radishchev, A.N., 1981. *Puteshestvie iz Peterburga v Moskvu* [Travelling from St Petersburg to Moscow]. Leningrad: Khudozhestvennaya literature Publ.

Solov'ev, V.S., 1988. Ob upadke srednevekovogo mirosozertsaniya [On the decline of the medieval world outlook]. In: Solov'ev, V.S. *Sochineniya* [Works]. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ. 339–350.

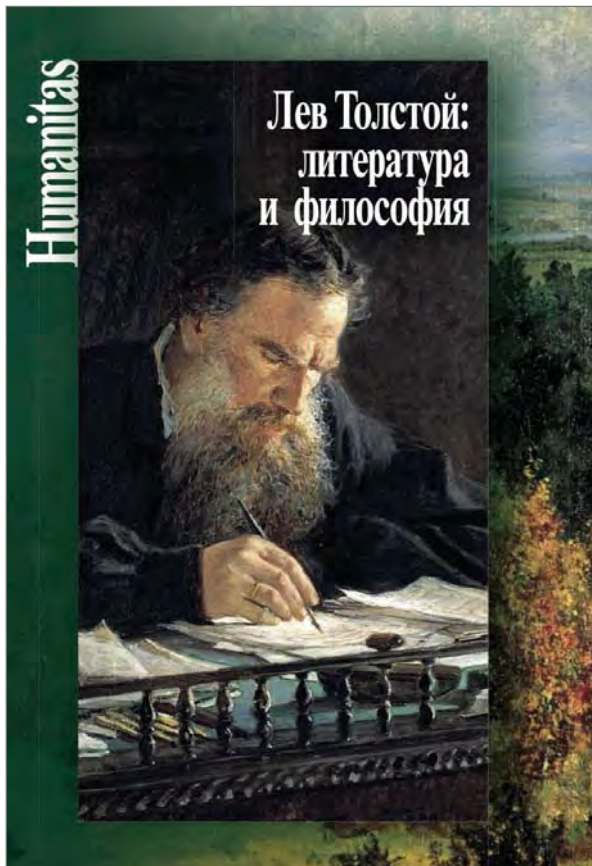
Suvorin, A.S., 1990. Iz “Dnevnik” [From “The diary”]. In: *F.M. Dostoevskii v vospominaniyakh sovremennikov* [F.M. Dostoevsky in the memoirs of his contemporaries]. 2 vols. Vol. 2. Moscow: Khudozhestvennaya literature Publ. 390–391.

Valentinov, A.A. ed., 1925. *Chernaya kniga* (“*Shturm nebes*”). *Sbornik dokumental’nykh dannykh, kharakterizuyushchikh bor’bu sovetskoï kommunisticheskoi vlasti protiv vsyakoi religii, protiv vseh ispovedanii i tserkvei* [Black book (“Storm of heavens”). The collection of documentary data, characterizing the struggle of the Soviet communist government against any religion, against all confessions and churches]. Introductory article by P. Struve. Parizh: Izdatel’stvo Russkogo natsional’nogo studentcheskogo ob’edineniya Publ.

© 2021 A.A. Gaponenkov
(*Publication, preparation of the text and the notes*)

ЗЕРКАЛО ГУТЕНБЕРГА

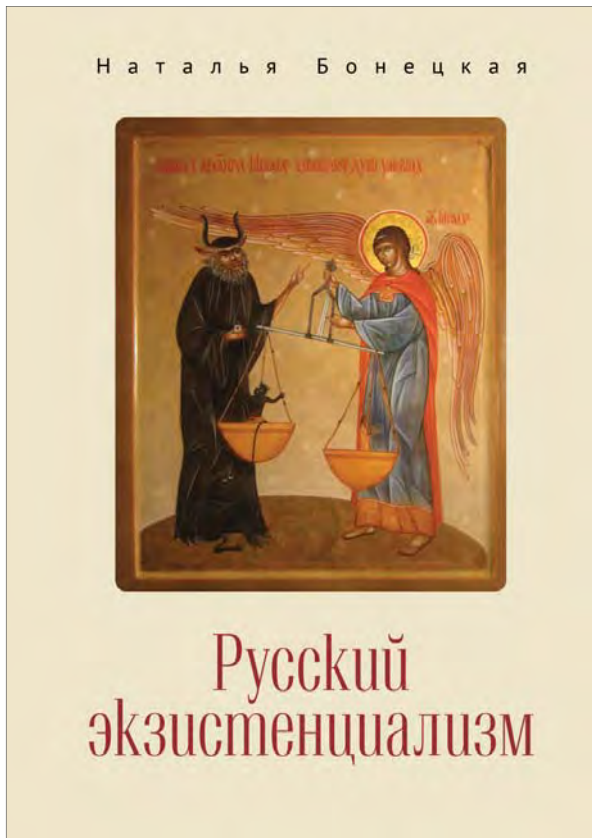
Редакция журнала «Философические письма. Русско-европейский диалог» представляет читателю новые книги, вышедшие в 2020–2021 годы.



Лев Толстой: литература и философия / сост., отв. ред. Н.А. Касавина, Ю.В. Прокопчук. — М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2020. — 400 с. — («Humanitas»).

Книга посвящена исследованию феномена Толстого-мыслителя и его связей с мировой философской традицией, становления религиозно-философских воззрений Толстого, взглядов писателя в русле отечественной философской мысли. Издание инициировано теоретическим семинаром «Философия в литературе. Литература в философии. Путь, проложенный Львом Толстым» в Государственном музее Л.Н. Толстого (2013–2020), где авто-

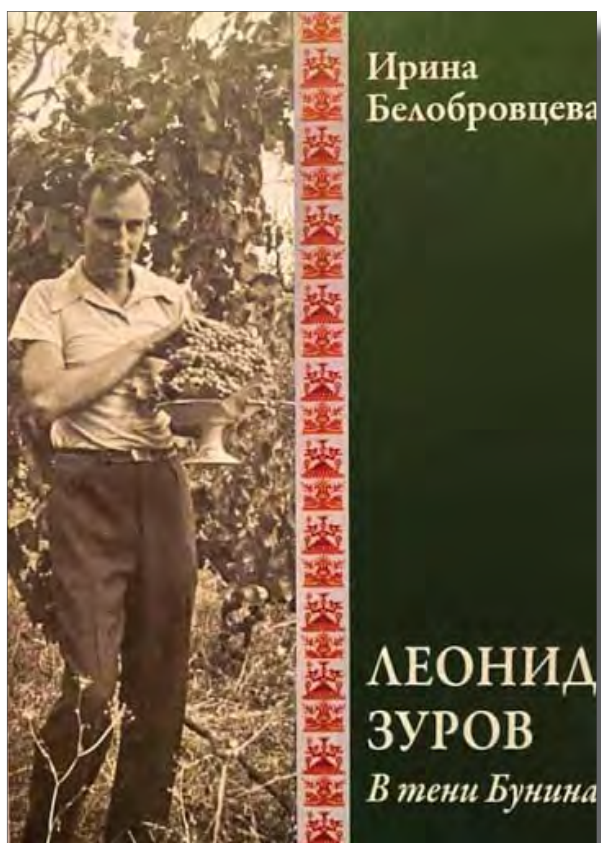
ры обсуждают широкий круг проблем — метафизика Л. Толстого, спор о морали, социально-политические аспекты его творчества. Актуальность книги определяется вкладом в толстоведение, философию литературы, в демонстрацию современного значения идей Л. Толстого. Междисциплинарный подход к наследию великого классика, объединяющий философов, историков, литературоведов, филологов, культурологов, чрезвычайно плодотворен как для понимания эволюции его мировоззрения, места и роли в мировой культуре, так и для развития русской философии и ее связей с зарубежной философской мыслью. Для всех интересующихся философской мыслью в ее культурном и историческом контексте.



Бонетская Н.К. Русский экзистенциализм. — СПб.: Алетейя, 2021. — 670 с.

В книге впервые освещено направление русского экзистенциализма и исследовано творчество его конкретных представителей. Помимо мыслителей Серебряного века Николая Бердяева (1874–1948) и Льва Шестова (1866–1938), автор относит к этому направлению Михаила Бахтина (1895–1975) — создателя учения о «нравственном существовании» человека. Книга имеет новаторский характер и поднимает ряд проблем, не затронутых историками новейшей философии (гностицизм Бердяева, связь секулярных

воззрений Бахтина с религиозной философией Серебряного века и т.д.). В последнем разделе труда помещены эссе в эпистолярной форме, опубликованные в журнале «Философические письма», издаваемом ВШЭ. Их тематика — русский экзистенциализм и антропософия Рудольфа Штейнера, а также взаимовлияния и идейные переклички внутри самого экзистенциализма. Так в рассмотрение автором книги вовлекаются воззрения Жана-Поля Сартра (1905–1980) и Альбера Камю (1913–1960). Чисто жанровое «подражание» автора Чаадаеву делает непринужденным и живым ее размышления о сложных вопросах существования современного человека.



Белобровцева И.И. Леонид Зуров: В тени Бунина. — М.: Азбуковник, 2020. — 240 с.

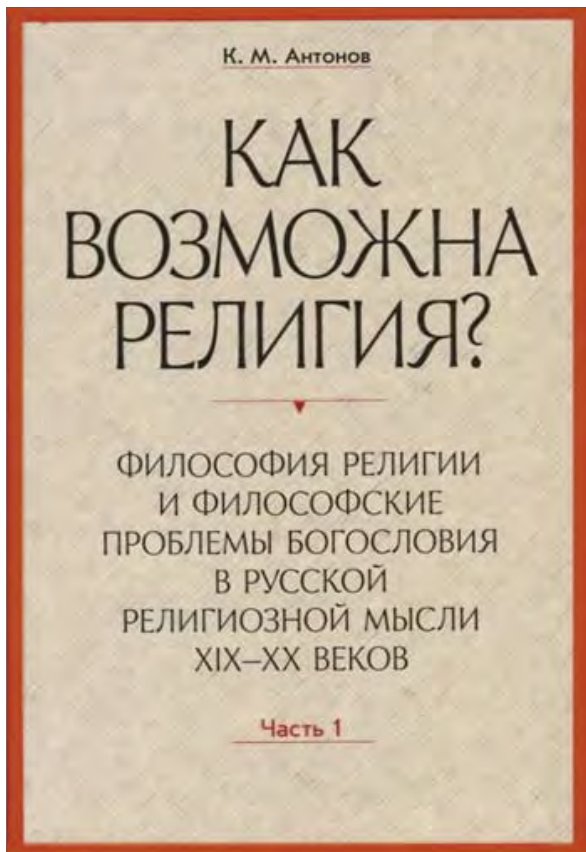
Эта книга о том мальчике, который в 16 лет ушел на Гражданскую войну, был дважды ранен и дважды переболел тифом, но судьба его сохранила.

Это книга о том, кто в 17 лет вместе с Северо-Западной армией перешел границу России по реке Нарве и уже никогда не вернулся на Родину. Однако глашатай поколения молодых русских эмигрантов Владимир Варшавский считал, что среди них, с их «одинокостью, бездомностью, беспочвенностью», он был исключением: «нельзя назвать “эмигрантским писателем” Леонида Зурова. Он всегда писал о России, о русских полях и озерах, о народе на войне и в революции».

Это книга о том, на чью первую книгу, «Кадет» (1928), сочли своим долгом откликнуться все известные критики русского зарубежья, а И.А. Бунин пригласил его во Францию. Там, рядом с семьей Буниных, Зуров прожил почти всю оставшуюся жизнь, что было его счастьем и его драмой одновременно.

Это книга о том, чье имя вошло в историю русской культуры и постепенно «укрупняется»: наконец оценено участие Зурова в этнографических и археологических экспедициях в Печорском крае; изданы, хотя и не все, его романы и рассказы; опубликована интереснейшая переписка. Из писем ученых, писателей, людей искусства известно, как благодарны они были ему за сохраненный яркий, живописный русский язык. И недавнее приобретение нашей литературы — реконструкция его романа «Иван-да-Марья» — уже нашла чуткого и признательного читателя.

Это книга о том, кто однажды сказал: «Видно, моя судьба, что меня оценят после смерти». И оказался прав.



Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 1. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. — 608 с.

Антонов К.М. «Как возможна религия?»: Философия религии и философские проблемы богословия в русской религиозной мысли XIX–XX веков: В 2 ч. Ч. 2. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. — 368 с.

Монография представляет собой первое в отечественной историко-философской литературе систематическое исследование становления философии религии и философской

теологии в русской религиозной мысли XIX–XX веков. Прослеживаются главные этапы формирования и развития основных идей, концепций и методологических подходов, предложенных представителями религиозно-философской мысли в области философии религии и философской теологии, осуществляется их комплексный анализ. В первой части работы автор обращается к рассмотрению переосмысления основных религиозных понятий и представлений, богословских идей и церковных практик, осуществленного в традиции религиозно-философского мышления на протяжении XIX — начала XX веков на основе полемических оппозиций по отношению к духовно-академическому богословию, с одной стороны, и атеистической критике религии — с другой. В частности, обсуждаются проблемы отношений религии и рациональности, религии и истории, религии и атеизма, а также проблематика, связанная с идеей «догматического развития». Книга адресована философам, богословам, религиоведам, историкам русской философии и культуры, всем, интересующимся вопросами философского осмысления религии.



Курциус Э.Р. Европейская литература и латинское Средневековье: В 2-х т. / пер., коммент. Д.С. Колчигина. Под ред. Ф.Б. Успенского. — 2-е изд. — М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. — 560 + 624 с.

Эта книга — главный труд немецкого филолога-романиста Эрнста Роберта Курциуса (1886–1956): книга, повлиявшая на целый ряд филологических дисциплин (включая литературоведение и среднелатинскую филологию) и получившая международное признание вскоре после первой публикации (1948). Курциус демонстрирует принципиально новый подход к вопросу об истории европейской литературы

и выводит ее константы из позднеантичных риторических практик; в книге введено понятие о «латинском Средневековье» как точке тяготения всевропейской литературной преемственности и разработано учение о топосах как «хранилищах умозаключений», на примере которых можно объективизировать и конкретизировать понятие о гуманитарной традиции. Книга Курциуса, в которой позитивизм сочетается с интуитивизмом, а глубина изложения — с ясностью стиля, — это одновременно и энциклопедический справочник по исторической топике, и важный документ непростой эпохи, и личное высказывание о вопросах гуманизма и европейства. В настоящем издании впервые представлен русский перевод этой знаменитой книги, выполненный по второму изданию, дополненному и пересмотренному (1953), снабженный подробным научным аппаратом (это первое комментированное издание «Европейской литературы и латинского Средневековья»): книга вписана в исторический контекст, представлена общая картина ее генезиса и рецепции.



Франк С.Л. Полное собрание сочинений. Т. 3: 1908–1910 / под общ. ред. Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых; предисл. к тому Г.Е. Аляева, К.М. Антонова, Т.Н. Резвых. — М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. — 848 с.

В третий том Полного собрания сочинений С.Л. Франка вошли работы 1908–1910 годов — периода поворота к метафизике, увлечения идеями В. Штерна и И. Гёте, подготовки и выхода сборника «Вехи». Это статьи и рецензии из журналов «Критическое обозрение», «Логос» и «Русская мысль», газеты «Слово», — наиболее значимые из них вошли в изданный автором сборник «Философия и жизнь» (1910); статьи из «Еврейской энциклопедии». Ряд текстов были переизданы

в наше время и переведены на иностранные языки (например, статья «Этика нигилизма»), часть текстов переиздается впервые.

Научный электронный журнал
Философические письма. Русско-европейский диалог
2021. Т. 4, № 1

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*
Научный редактор *О.А. Жукова*
Серийное оформление: *П.П. Ефремов*
Верстка *И.Ю. Кротов*
Корректурa *М.В. Нагришко*

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация,
105066, Москва, ул. Ст. 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
20 марта 2021 года.