

ИВАНОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ЭНЕРГЕТИЧЕСКИЙ
УНИВЕРСИТЕТ

IVANOVO STATE POWER UNIVERSITY

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ

SOLOV'EVSKIE ISSLEDOVANIYA

SOLOVYOV STUDIES

2022

Выпуск 4(76)

2022

Issue 4(76)

Журнал издаётся с 2001 года

ISSN 2076-9210

Редакционная коллегия:

М.В. Максимов (гл. редактор), д-р филос. наук, г. Иваново, Россия
И.И. Евлампиев (зам. гл. редактора), д-р филос. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
И.А. Едошина (зам. гл. редактора), д-р культурологии, г. Кострома, Россия
С.Д. Титаренко (зам. гл. редактора), д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Л.М. Максимова (отв. секретарь редколлегии), канд. филос. наук, г. Иваново, Россия
И.В. Борисова, науч. сотр. г. Москва, Россия
Бурмистров К.Ю., канд. филос. наук, г. Москва, Россия
А.Г. Гачева, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
Н.Ю. Грякалова, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
К.В. Зенкин, д-р искусствоведения, г. Москва, Россия
М.В. Медоваров, канд. ист. наук, г. Нижний Новгород, Россия
Б.В. Межуев, канд. филос. наук, г. Москва, Россия
В.И. Моисеев, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
В.В. Сербиненко, д-р филос. наук, г. Москва, Россия
Е.А. Тахо Годи, д-р филол. наук, г. Москва, Россия
О.Л. Фетисенко, д-р филол. наук, г. Санкт-Петербург, Россия
Д.Л. Шукуров, д-р филол. наук, г. Иваново, Россия
Н.Г. Юрина, д-р филол. наук, г. Саранск, Россия

Международная редакционная коллегия:

Р. Гольдт, д-р филол. наук, г. Майнц, Германия
Н.И. Димитрова, д-р филос. наук, г. София, Болгария
П. Дэвидсон, д-р философии, г. Лондон, Великобритания
Э. Ван дер Зверде, д-р философии, г. Неймеген, Нидерланды
Я. Красицки, д-р филос. наук, г. Вроцлав, Польша
Б. Маршадье, д-р славяноведения, г. Париж, Франция
Т. Немет, д-р филос. наук, г. Нью-Йорк, Соединенные Штаты Америки
А. Оппо, д-р филос. наук, г. Кальяри, Италия

Адрес редакции:

153003, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия В.С. Соловьёва
Соловьёвский семинар
Тел. (4932), 26-97-70, 26-97-75; факс (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим группам специальностей: 09.00.00 – философские науки; 10.01.00 – литературоведение; 24.00.00 – культурология.

Информация об опубликованных статьях предоставляется в систему РИНЦ согласно договору № 580-12/2012 ЛО от 13 декабря 2012 г. с ООО «Научная электронная библиотека». Журнал зарегистрирован в базе данных Ulrich's periodicals directory (США). Журнал индексируется в Scopus с 20 января 2022 г.

© М.В. Максимов, составление, 2022

© Авторы статей, 2022

© ФГБОУВО «Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина», 2022

СОДЕРЖАНИЕ

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ

Межуев Б.В. Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников. Часть вторая.....	6
--	---

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

Корнилов С.В. Проблемное поле и категориальные структуры философии соборности А.С. Хомякова	21
Пигалев А.И. Почвеннический культ «непосредственности» как аспект взаимоотношений западничества и славянофильства	35
Малинов А.В., Куприянов В.А. «Исторические письма об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского: контексты третьего письма (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского).....	49
Ламанский В.И. Письмо третье. Об умственном и литературном общении русских с их соплеменниками (продолжение) / <i>Публ. и примеч. В.А. Куприянова и А.В. Малинова</i>	65
Рухмаков М.И. Евгений Трубецкой как исследователь религиозно-философского наследия Блаженного Августина	79

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ

Борисова В.В. Grattez le russe, et vous verrez le tartar: перверсия французской поговорки в творчестве Ф.М. Достоевского	92
Мэнлянь Оу, Евлампиев И.И. Метафизический смысл образа стены в произведениях Ф.М. Достоевского	103
Анохина Ю.Ю. Философская лирика Е.А. Боратынского в восприятии В.В. Зеньковского и С.Л. Франка.....	118
Гравин А.А. Символизм Вячеслава Иванова и Андрея Белого в свете предикативной концепции Людмилы Гоготишвили	133
Цуй Лу. Рецепция китайской культуры и отражение идеи «всемирности» в поэзии В.Ф. Перелешина	148

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Шукуров Д.Л. Российская Православная Урмийская Духовная Миссия (обзор исследовательской литературы)	162
Варава В.В. «Какой родной до невозможности человек!» [Рец. на:] Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 624 с.	179
Ермичёв А.А. Наш первый журнал, посвященный истории русской философии. [Рец на:] Максимов М.В. Библиографический указатель статей, обзоров и рецензий, опубликованных в журнале «Соловьёвские исследования» (2001–2021 гг. Вып. 1–72) / сост., вступ. ст. М.В. Максимов. СПб.: Алетеия, 2022. 416 с.	187
О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	191
О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»	193
ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ	193

Editorial Board:

M.V. Maksimov (Chief Editor), Doctor of Philosophy, Ivanovo, Russia
I.I. Evlampiev (Deputy Chief editor), Doctor of Philosophy, St. Petersburg, Russia,
I.A. Edoshina (Deputy Chief editor), Doctor of Cultural Studies, Kostroma, Russia
S.D. Titarenko (Deputy Chief editor), Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
L.M. Maksimova (responsible secretary), Candidate of Philosophy, Ivanovo, Russia,
I.V. Borisova, Research Scientist, Moscow, Russia,
K.U. Burmistrov, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
A.U. Gacheva, Doctor of Philology, Moscow, Russia,
N.U. Gryakalova, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
K.V. Zenkin, Doctor of Art History, Moscow, Russia,
M.V. Medovarov, Doctor of History, Nizhny Novgorod, Russia,
B.V. Mezhev, Candidate of Philosophy, Moscow, Russia,
V.I. Moiseev, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
V.V. Serbinenko, Doctor of Philosophy, Moscow, Russia,
E.A. Takho-Godi, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
O.L. Fetisenko, Doctor of Philology, St. Petersburg, Russia,
D.L. Shukurov, Doctor of Philology, Ivanovo, Russia,
N.G. Yurina, Doctor of Philology, Saransk, Russia,

International Editorial Board:

R. Goldt, Doctor of Philology, Mainz, Germany,
N.I. Dimitrova, Doctor of Philosophy, Sofia, Bulgaria,
P. Davidson, Doctor of Philosophy, London, United Kingdom
E. van der Zweerde, Doctor of Philosophy, Nijmegen, Netherlands,
Ya. Krasicki, Doctor of Philosophy, Wroclaw, Poland,
B. Marchadier, Doctor of Slavonic studies, Paris, France,
T. Nemeth, Doctor of Philosophy, New York, United States of America
A. Oppo, Doctor of Philosophy, Cagliari, Italy

Address:

Interregional Research and Educational Center for Heritage Studies V.S. Solovyov – Solovyov Workshop
Ivanovo State Power Engineering University
34, Rabfakovskaya st., Ivanovo, Russian Federation, 153003
Tel. (4932), 26-97-70, 26-97-75; Fax (4932) 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
<http://solovyov-studies.ispu.ru>

The Journal is included in the List of Leading Reviewed Scientific Journals and Publications, which are approved by the State Commission for Academic Degrees and Titles of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation for publishing the main scientific results of the dissertations on the candidate and doctoral degrees for the following groups of specialties: 09.00.00 – Philosophical Sciences; 10.01.00 – Literature Studies; 24.00.00 – Cultural Studies.

Information about published articles is sent to the Russian Science Citation Index by agreement with «Scientific Electronic Library» Ltd. No. № 580-12/2012 LO of 13.12.2012. The journal is included into the database of periodicals "Ulrich's periodicals directory" (USA). The journal is indexed in Scopus since January 20, 2022.

© M.V. Maksimov, preparation, 2022

© Authors of Articles, 2022

© Federal State-Financed Educational Institution of Higher Professional Education «Ivanovo State Power Engineering University named after V.I. Lenin», 2022

CONTENT

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

Mezhuev B.V. The First Edition of "The Justification of Good" (1897): Contemporaries' Response. Part 2	6
--	---

HISTORY OF PHILOSOPHY

Kornilov S.V. A.S. Khomyakov's Philosophy of Sobornost: Problem Field and Categorical Structures	21
Pigalev A.I. The Soil-bound Cult of "Immediacy" as an Aspect of Relationships Between Westernism and Slavophilism	35
Malinov A.V., Kupriyanov V.A. Historical Letters about the Relations of the Russian Nation to its Tribesmen by V.I. Lamansky: the contexts of the third letter (<i>to the publication of «Historical Letters about the Relations of the Russian Nation to its Tribesmen» by V.I. Lamansky</i>)	49
Lamansky V.I. The third letter. On the intellectual and literary communication of Russians with their fellow tribesmen / <i>The publication and notes were prepared by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov</i>	65
Rukhmakov M.I. Evgeny Trubetskoy as a Researcher of the Religious and Philosophical Heritage of St. Augustine	79

LITERATURE AND PHILOSOPHY

Borisova V.V. Grattez le russe, et vous verrez le tartare: Perversion of French Saying in Oeuvre of F.M. Dostoevsky	92
Menglian Ou, Evlampiev I.I. The Metaphysical Meaning of the Image of a wall in F.M. Dostoevsky's Works	103
Anokhina Y.Y. Yevgeny A. Boratynsky's Philosophical Lyrics in the Perception of Vasily V. Zenkovsky and Semyon L. Frank	118
Gravin A.A. Symbolism of Vyacheslav Ivanov and Andrey Bely in Context of Lyudmila Gogotishvili's Predicative Concept	133
Cui Lu. The reception of Chinese Culture and Reflection of the Idea of "Worldliness" in V. Pereleshin's Poetry	148

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

Shukurov D.L. Russian Orthodox Spiritual Mission of Urmia (Review of Research Literature)	162
Varava V.V. «What an impossibly native person!» [Review on:] Semenova S.G. The foolishness of preaching: Metaphysics and Poetics of Andrei Platonov. Moscow: IMLI RAS Publ., 2020. 624 p.	179
Ermichev A.A. Our First Journal Devoted to the History of Russian Philosophy. [Review on:] Maksimov M.V. Bibliographic index of articles, surveys and reviews published in the journal "Solovyov Studies" (2001–2021, Issues 1–72) / comp., intro. M.V. Maksimov. St. Petersburg: Aleteya, 2022. 416 p.	187
ON "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL	191
ON SUBSCRIPTION TO "SOLOVYOV STUDIES" JOURNAL.....	193
INFORMATION FOR AUTHORS.....	193

НАСЛЕДИЕ В.С. СОЛОВЬЕВА: ИССЛЕДОВАНИЯ И ПУБЛИКАЦИИ¹

V.S. SOLOVYOV'S HERITAGE: STUDIES AND PUBLICATIONS

УДК 17:930(2)

ББК 87.3(2)522-685

Борис Вадимович Межуев

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, философский факультет, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры истории русской философии, Россия, Москва, e-mail: borismezhnev@yandex.ru

Первое издание «Оправдания добра» (1897 г.): отклики современников. Часть вторая

Аннотация. Статья продолжает систематическое рассмотрение и анализ газетных и журнальных откликов на первое издание основного труда Вл. Соловьева по нравственной философии «Оправдание добра» (1897 г.). Во второй части статьи речь идет о скандале, связанном с резким откликом на книгу Вл. Соловьева на страницах «Нового времени» постоянного обозревателя газеты Ф.Э. Шперка, подвергшего сомнению саму необходимость моральной философии и утверждавшему, что добро не требует никакого оправдания, а разумными аргументами невозможно обосновать никакую систему нравственности. Утверждается, что выпад Шперка вызвал большой скандал в кругах, близких Вл. Соловьеву. Описывается также реакция на эту полемику со стороны сочувствующих Вл. Соловьеву изданий. Отмечается, что и сам издатель газеты «Новое время» А.С. Суворин вынужден был вежливо отмежеваться от выступления своего обозревателя. Раскрываются причины, побудившие Шперка смягчить свою позицию и свои формулировки. Приводится новый документ – неопубликованное письмо Вл. Соловьева Суворину, из которого становятся ясны и причины публичной реакции философа именно на этот отклик. В заключение делается вывод о том, что следствием этого инцидента стало взаимное отчуждение Вл. Соловьева и В.В. Розанова, которого философ небезосновательно подозревал в причастности к этой публикации.

Ключевые слова: моральная философия, автономия морали, политическая философия, теория справедливой войны

¹ Публикуются статьи, подготовленные на основе докладов, представленных на Международной научной конференции «Несобранный и неизданный Соловьев: проблемы публикации и интерпретации наследия Вл.С. Соловьева», 29–30 сентября 2021 г., Ивановский государственный энергетический университет имени В.И. Ленина, г. Иваново, Россия.

Boris Vadimovich Mezhuev

Lomonosov Moscow State University, PhD (Philosophy), Associate Professor of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Russia, Moscow, e-mail: borismezhuev@yandex.ru

The First Edition of "The Justification of Good" (1897): Contemporaries' Response. Part 2

Abstract. The article continues the systematic review and analysis of newspaper and magazine responses to the first edition of V. Solovyov's main work on moral philosophy "Justification of good" (1897). In the second part of the article we are talking about the scandal associated with a sharp response to the book of V. Solovyov on the pages of the "Novoye Vremya" regular columnist of the newspaper F.E. Shperk having questioned the necessity of moral philosophy and argued that good does not require any justification, and it is impossible to justify any system of morality with reasonable arguments. The article claims that Shperk's attack caused a big scandal in circles close to V. Solovyov. The reaction to this controversy from publications sympathetic to V. Solovyov is also described. It is noted that the publisher of the newspaper "Novoye Vremya" A.S. Suvorin himself had to politely dissociate himself from the speech of his columnist. The article also reveals the reasons that prompted Shperk to soften his position and his formulations. The article provides a new document - an unpublished letter from V. Solovyov to Suvorin, making why the philosopher's public reaction to this particular response clear. In conclusion, it is proved that the incident led to a serious mutual alienation V.I. Solovyov from V.V. Rozanov, whom the philosopher reasonably suspected of involvement in this publication.

Key words: moral philosophy, the autonomy of ethics, conservatism, political philosophy, the theory of the just war

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.006-020

Скандалное выступление Шперка и реакция на него

Один из самых ранних критических газетных откликов на выход первого издания «Оправдания добра» принадлежал философу и публицисту Ф.Э. Шперку, писавшему в «Новом времени» под псевдонимом Апокриф. Небольшой очерк Апокрифа, вышедший 26 февраля 1897 года в иллюстрированном приложении к «Новому времени», носил вызывающее название «Ненужное оправдание» и в целом поражал своей резкостью и даже грубостью². Апокриф (Ф.Э. Шперк) даже не удостоивал Вл. Соловьева чести теоретической полемики с ним, но просто выражал от своего имени и от имени «здорового русского читателя» полное равнодушие к самому предмету книги – «оправданию добра», по сути к теоретической этике как таковой. Шперк, в частности, писал: «Представьте себе человека, который серьезно занялся задачей "оправдывать добро". Очевидное, ясное, абсолютно и несомненно-истинное христианское учение любви подвергается иезуитски-извращенному, схоластически-хитросплетенному и метафизически-отвлеченному оправданию, доказательству, утверждению» [1, с. 7].

² Здесь и далее цит. по: Апокриф <Шперк Ф.Э.> Ненужное оправдание – Книжки за неделю // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1897. 26-го февраля (10-го марта). № 7543. С. 7 [1].

Далее Шперк заявлял о том, что «отказывается, и отказывается совершенно серьезно и чистосердечно, уразуметь это теоретизирование над моралью». Подобное «теоретизирование» он считал допустимым лишь «у себя дома, в своем углу». Вынесение же его в народ лишь повергнет его в смущение, заставит сомневаться в добре, «внесет в его голову смуту»³. Теоретическое морализирование Апокриф-Шперк без обиняков называл «иезуитизмом», а об опыте Вл. Соловьева в области нравственной философии иронически отзывался как о «подражании Игнатию Лойоле». О Канте как моралисте Шперк писал противоречиво: с одной стороны, он признавал «лаконизм» и «остроумие» «кенигсбергского мыслителя», которых так не хватает завидующим его лаврам «нашим философам» (в том числе, разумеется, и автору «Оправдания добра»), с другой – называл категорический императив Канта «только курточкой, хорошо сидящей на живом теле», теле христианской любви. Рецензия завершалась обращением к мудрости «здорового русского читателя», который недолюбливает «иезуитизма даже в философской одежде, а «гордые узлы» схоластического мышления привык не «распутывать», а «разрубать» ... силою полного игнорирования их и равнодушного отчуждения» [1, с. 7].

Отклик Шперка последовал спустя почти месяц после выхода в свет отдельного издания «Оправдания добра», и он был фактически первым из внешних отзывов на книгу, поскольку благожелательные отклики Н.Я. Грота в «Вопросах философии и психологии» и Н.А. Энгельгардта в «Неделе» были, по всей видимости, если не прямо инспирированы самим Вл. Соловьевым, то согласованы с ним⁴. Поэтому Шперк имел определенные основания констатировать равнодушие читательской аудитории к соловьевскому труду. «Критика отвлеченных начал» печаталась на страницах популярного литературного журна-

³ Шперк упомянул только одну этическую дилемму, которую пытается распутать в своей книге Вл. Соловьев, – дилемму так называемой «лжи во спасение», признав, что философ решает эту задачу «с таким пониманием формально-нравственной казуистики, какое мы ни у одного нашего моралиста не найдем».

⁴ Вл. Соловьев ожидал, вероятно, сочувственного отзыва и внимательного разбора своей книги и от еще одного издания, с которым в тот момент тесно сотрудничал, – газеты «Санкт-Петербургские ведомости», возглавляемой с 1896 года его близким другом князем Э.Э. Ухтомским. 28 февраля в разделе «Наша печать» газеты появилась небольшая редакционная заметка, которая представляла собой реакцию на выпад Апокрифа со страниц «Нового времени»: «Мы не богаты оригинальными книгами по философии и только очень недавно обзавелись философским журналом. Появление капитального философского сочинения поэтому является фактом очень значительным, заслуживающим полного внимания и серьезной оценки. Мы имеем в виду только что вышедшую книгу В.С. Соловьева «Оправдание Добра». Мудреное время, какое мы переживаем, может быть и в самом деле нуждается в оправдании добра, и с этой стороны вполне понятно, почему В.С. Соловьев дал своей нравственной философии такое заглавие». В заключении заметки газета, пообещав «вскоре пространно познакомить читателей с содержанием замечательной книги» Вл. Соловьева, ограничилась цитированием положительного отзыва Н.Я. Грота, опубликованного в январской книжке ВФП (см.: Наша печать // СПб-ведомости. 1897. 28 февр., № 57. С. 2 [2]). Насколько нам известно, обещанного развернутого отклика на «Оправдание добра» газета в течение 1897 года так и не поместила.

ла в 1877–1980-е годы, в это время к фигуре Вл. Соловьева было приковано внимание общества, и поэтому книга получила широкую известность. «Оправдание добра» печаталось разрозненными статьями в различных журналах, и появление отдельной книги по нравственной философии в течение целого месяца игнорировалось обозревателями всех изданий, кроме друзей философа, видимо ознакомленных с содержанием книги до ее выхода в свет. Шперк делал вывод, что обществу не интересен сам предмет интеллектуальных исканий Вл. Соловьева, что читатель просто не понимает смысла «оправдания» того, что само по себе не вызывает никаких возражений⁵.

Само предъявление философу обвинения в том, что он – философ, возможно, содержало в себе определенный политический подтекст. Возникало впечатление, что подобная критика не ограничивается лишь претензией к странному названию книги и автор рецензии пытается скомпрометировать не только Вл. Соловьева, но все философское сообщество России, в этот момент особенно увлеченное этической проблематикой, перед сохраняющим силу и влияние обер-прокурором Синода К.П. Победоносцевым, который годом ранее в своих статьях, вошедших в составленный им «Московский сборник», ясно дал понять, что уповает не столько на силу философского разума в деле укрепления веры, сколько на непосредственное религиозное чувство, более крепкое в народе, чем в передовой среде интеллектуального класса России и Европы. Видимо, именно этим неприятным обскурантистским подтекстом данной рецензии и можно объяснить резонанс, который она получила, и тот факт, что на реплику Апокрифа-Шперка немедленно последовал ответ самого издателя газеты. Другим мотивом столь сильного резонанса в общем-то малосодержательной заметки стало обвинение Вл. Соловьева в «иезуитизме», что можно было счесть намеком на прокатолические убеждения философа или даже на уголовно наказуемый его уход из православия.

В своем очередном фельетоне из цикла «Маленькие письма», опубликованном 1 марта в «Новом времени», издатель газеты А.С. Суворин взял автора «Оправдания добра» под защиту, выразив свое несогласие «с пригово-

⁵ Заметка Апокрифа получила отповедь со стороны многих либеральных изданий. Наиболее жесткой была реплика «Биржевых ведомостей», в которой обозреватель «Нового времени» получил сравнение с «москвой, лающей на слона»: «<...> с некоторых пор москы стали слишком злоупотреблять своей безнаказанностью, а разные издания оказывать им гостеприимство. Глумится этакая шавка над философами и тут же заявляет о необыкновенной природе своей. Изволите-ли видеть, стоит ей только чего-нибудь пожелать, и вселенная пойдет навстречу ее желаниям» (см.: О чем говорят и пишут // Биржевые ведомости. 1897. 27 февр., № 56. С. 3 [3]). Попытку защитить Вл. Соловьева от нападок обозревателя «Нового времени» см. также в благожелательной, хотя и очень расплывчатой по содержанию статье в газете «Одесские новости», автор которой скрылся за псевдонимом «Скромный читатель» (см.: Скромный читатель. Оправдание добра (Заметка скромного читателя) // Одесские новости. 1897. 11 марта, № 3913. С. 2 [4]). Ее автором, возможно, был молодой Н.О. Лернер, сын одного из ведущих сотрудников газеты, будущий известный пушкинист, позднее использовавший тот же псевдоним.

ром молодого критика, который посылает г. Соловьёву упрек в иезуитизме»⁶. Суворин обращал внимание на то, как в самой книге трактуется мнение основателя позитивизма Огюста Конта о том, что Лойола в нравственном отношении стоит выше Христа. Как показывал Суворин, оно объяснялось Вл. Соловьёвым умственным расстройством французского мыслителя в конце жизни. Поэтому, делал вывод издатель, ни о каком иезуитизме в прямом смысле слова Вл. Соловьёва не может быть и речи⁷. Далее А.С. Суворин произносил много лестного о Вл. Соловьёве, вспоминая в том числе свое первое знакомство с ним более двух десятилетий тому назад: «Это был смуглый молодой человек, с черными усами, с выразительным взором, с мистической речью на устах. Он занимался богословием и читал лекции по этому предмету. Это было в то время, когда от богословия мы были на тысячу верст, если не больше. И мне он чрезвычайно понравился своей смелостью, для которой всегда надо талант. И постоянно, в течение всей своей литературной карьеры, он был талантливым и искренним человеком, писал ли он публицистические, богословские и философские статьи и книги, или серьезные и юмористические стихи» [5, с. 2].

А.С. Суворин признавался, что пока «не прочитал, как следует, книгу «Оправдание добра», но внимательно ее перелистовал». Название книги также смущало издателя, хотя он и делал попытку в свою очередь его «оправ-

⁶ Здесь и далее см.: Суворин А. Маленькие письма. CCCVII // Новое время. 1897. 1 (13-го) марта, № 7546. С. 2 [5].

⁷ Обратим внимание также на эмоциональный отклик руководителя Главного управления по делам печати М.П. Соловьёва в письме к В.В. Розанову от 4 марта 1897 года. Очевидно, что верховный цензор реагирует здесь не только на саму книгу Вл. Соловьёва, давая ей крайне нелицеприятную характеристику (в том числе, отказывая философу в духовной связи с дедом и отцом, которым было посвящено «Оправдание добра»), но и на выпад Апокрифа, частично солидаризуясь с ним: «То же было и с письмом Вл.С. Соловьёву». Князья слишком легковесны, чтобы влиять на него. Он оторвался от нас русских православных не только на манер казаков, сбежавших из сурового, но величавого и чреватого необъятным будущим Московского царства, но при этом склонился к латинству, в нем одном усмотрев универсальность, подобно Чаадаеву, более ему близкому, нежели те, памяти коих посвящена “защита добра”. Знает ли? Он не добро от зла, или перед трибуналом зла защищает, а себя, свой ошибочный путь перед русским народом, церковью и царем, которого хочет притянуть к лобызанию папской туфли. Его книга – как ни странно – свидетельствует о внутреннем разладе, об одуряющем дыме, который затмил его жизнь. В его построениях много искусства и красивых слов, но я не вижу непосредственного чувства, духа жизни, они отдают мертвечиной. Он не Лойола, но мудрейшие и хладнокровные последователи великого Дон Кихота папизма скорее напоминают его. И мне жаль Соловьёва. Я чувствую, что есть нечто у нас более общее и более глубокое, нежели у него и у меня с разными Ухтомскими, Соломонами и К, а есть также и непроходимая стенка: моя государственность не примиряется с его универсализмом. Он – вольный казак, ушедший в бесконечную тайгу или степь, а я приказный человек государя моего, в сознательном служении видящий свою духовную свободу» (см.: ОР РГБ (Архив В.В. Розанова). Ф. 249. М. 4208. Ед. хр. 2. Л. 1-2; Цит. по: Из переписки М.П. Соловьёва с В.В. Розановым // Ломоносов А.В. В.В. Розанов: ближние и дальние. Переписка В.В. Розанова: исследования и материалы / А.В. Ломоносов; Российская б-ка, Центр по исслед. проблем развития б-к в информ. о-ве. М.: Пашков дом, 2021. С. 296–297 [6]).

дать». Но прежде он обращал внимание на подзаголовок – «нравственная философия», а также на посвящение отцу и деду и авторскую формулировку этого посвящения: «с чувством живой признательности и вечной связи». Суворин считал, что эта «вечная связь» с отцом и дедом составляет глубинную основу религиозно-философского мировоззрения автора «Оправдания добра». Само же столь проблематичное заглавие Суворин считал «скорее юмористическим, чем серьезным». Между тем, по мнению критика, добро оправдывать надо, «потому что добро, если дать ему свободный ход и если оно войдет в плоть и кровь каждого человека, наделает в мире столько переворотов, сколько не под силу было сделать злу. Да разве добру что-нибудь мешает? По-моему, – да, и мне кажется, что надо бы проповедовать заповедь не противления добру, а не злу» [5, с. 2].

Любопытно, что Суворин обнаруживал, к своему удовольствию, на страницах книги даже «признание важности национализма»⁸ в той главе, где идет речь о национальном вопросе с нравственной точки зрения. Впрочем, сам Суворин оставался немного скептичен к соловьевскому различению истинных и ложных вариантов патриотизма, считая, что полное примирение неизбежно эгоистического по отношению к своей стране патриотизма с идеалом всеобщей любви возможно лишь в далеком будущем, до которого «так же далеко, как до царства Божия на земле». «Мне нравятся, – заключает Суворин, – очень многие страницы “Оправдания добра”, а что не нравится, то, вероятно, нечто уж совсем философское». «Совсем философским», как становится понятным из заключительного абзаца заметки, было игнорирование отрицательной роли евреев в истории, что издатель «Нового времени» объяснял несколько абстрактным идеализмом философа: «блажен, кто верит вместе с Вл.С. Соловьевым, далеким от политики, от биржи, от займов, от вражды, от всей этой призрачной жизни, которая ничего не стоит, уж если говорить серьезно»⁹.

После вежливой отповеди Суворина Шперк, вероятно, понял, что совершил ошибку, сделав столь грубый выпад против философа на страницах в целом симпатизирующей ему газеты. Он попросил А.С. Суворина дать ему возможность смягчить свои формулировки в ответной реплике на статью издателя:

⁸ Обозреватель «Московских ведомостей» не мог скрыть своего недоумения по поводу того, что, «несмотря на обычное отрицание г. Вл. Соловьевым всего, в чем проявляется действительный национализм, г. Суворин и в этой книге нашел признание важности национализма» (см.: Национализм и патриотизм – Дневник печати // МВ. 1897. 4 (16-е) марта, № 62. С. 4 [7]).

⁹ См. ироническую реакцию «Биржевых ведомостей» на этот очередной юдофобский выпад А.С. Суворина: О чем пишут и говорят // Биржевые ведомости. 1897. 2 марта, № 59. С. 2 [8].

«Многоуважаемый Алексей Сергеевич!»¹⁰

Простите, что беспокою Вас. Но, быть может, Вы будете так добры и прочтете приложенную к письму записку. Она написана по поводу Вашего сегодняшнего “маленького письма”. Мне было бы очень приятно, если бы Вы нашли возможным напечатать ее в “Нов. Времени”. В книге Соловьева я вижу «иезуитизм мысли», но самого его, как писателя, поэта и философа «иезуитом» не считаю. Однако, такое впечатление, судя по Вашему письму, оставляет записка моя, оставляет, но не должна бы оставлять.

Искренно уважающий Вас
Федор Шперк» [9, л. 3-3 об.].

Видимо, Суворин первоначально не хотел продолжать на страницах своей газеты эту неприятную дискуссию, поэтому за первым письмом вскоре последовало второе с той же просьбой:

«Многоуважаемый Алексей Сергеевич!

Мне все же хотелось бы, чтобы Вы посмотрели мой вчерашний ответ Вам, а как заключение его – прилагаемый здесь ответ Соловьеву. Мне это хочется потому, что я слышал, что Вл. Соловьев сильно огорчился моей рецензией, а в ответе Вам содержатся несколько для него приятных вещей, которые говорить ему в лицо неловко, а обращаясь к Вам – вполне уместно. К тому же сегодняшняя записка Соловьева не дает повода к тем мыслям, которые я высказал во вчерашней записке, а эти мысли единственно существенные. Если бы Вы, однако, почему-либо нашли неудобным печатать мою вчерашнюю записку, то прилагаемая к письму кажется мне вполне достаточной для ответа Соловьеву. Придется вычеркнуть только слова: в заключении, а все остальное может идти.

Я, вообще, был несколько резок с Соловьевым и мне хотелось исправить это; но нет лучшего способа исправить это, как через общую характеристику его писательской личности. В целом у него много хорошего; но частные черты его, многие – антипатичны, и среди них – странная неискренность.

Искренно уважающий Вас
Федор Шперк» [9, л. 1-2 об.].

Записка, о которой шла речь в письмах Суворину, появилась 3 марта на страницах «Нового времени» (само письмо было датировано 2-го марта). В этой записке, вышедшей без подписи под заглавием «Об “Оправдании добра”»

¹⁰ РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 4789 [9].

(Ответ А.С. Суворину)», Шперк был вынужден фактически извиняться перед Вл. Соловьевым за допущенную грубость. В первой же строчке своего ответа критик признал, что «своей односторонней резкостью» подал повод «к некоторому недоразумению»¹¹. Он назвал Вл. Соловьева автором «прекрасной и истинно-философской “Критики отвлеченных начал”, в духе которой много мистического и фаустовского», а также «некоторых замечательных своей искренностью и своим возвышенным характером поэтических пьес, в чистых и непосредственных формах отражающих его болезненный, но несомненно к истине и святыне тяготеющий дух». Тем не менее при всем уважении к Вл. Соловьеву, «писателю и истинно-привлекательному, и истинно-морализующему», за наличие «духа влечения к истине» Шперк сохранял свой скепсис по поводу того «дела схоластически-софистического оправдания добра», которое обнаруживается в последней книге философа. На вежливые возражения самого А.С. Суворина, что добро все-таки нужно оправдывать, Шперк отвечал, что таковое «оправдание» может идти только от сердца, но не от ума. В схоластических «достоинствах» в пользу добра, из которых, как пишет рецензент, состоит 9/10 этой книги, он и усматривал «ту бесплодную метафизичность, то “мудрствование лукавое”, которые переходят нередко в иезуитскую софистику». Допуская, что полемика против такого рода софистики была «слишком резка, одностороння, узка», Шперк тем не менее продолжал настаивать, что «отвлеченная схоластика силлогизмов и всякие утонченности и хитрости мысли», названные им «умственным иезуитизмом», «не достойны добра», «ниже его и потому добра не оправдывают».

Рецензия Апокрифа (Ф.Э. Шперка) в «Новом времени» оказалась единственным газетным откликом на книгу, который Вл. Соловьев удостоил печатным ответом¹². Из письма Вл. Соловьева А.С. Суворину, хранящегося в архиве знаменитого издателя в РГАЛИ, можно сделать вывод, что философ сперва хотел дать ответ на страницах самого «Нового времени», однако после появления ответа Суворина посчитал неуместным публиковать свою реплику на страницах этой газеты. Хотя отповедь Суворина его вполне удовлетворила, он по совету В.В. Розанова все-таки решил напечатать свой текст в издании, в котором постоянно публиковался в это время. В самом письме Суворину философ, возможно, с некоторой иронией называет «Новое время» «самым значительным

¹¹Здесь и далее см.: Апокриф <Шперк Ф.Э.> Об «Оправдании добра» (Ответ А.С. Суворину) // Новое время. 1897. 3 (15) марта, № 7548. С. 1 [10].

¹²В письме к В.В. Розанову, которое следует датировать, видимо, 26 февраля, т.е. днем появления рецензии Апокрифа (Шперка), Вл. Соловьев называет этот отклик «наглым и довольно коварным нападением» и, подозревая своего корреспондента в соучастии в этом «маленьком, но довольно остром происшествии», сообщает ему, что в отношении Шперка он «еще не решил вопроса, что педагогичнее: полная невозмутимость или нравственное негодование?». В итоге, очевидно, было избрано последнее, то есть публичный ответ с моральными инвективами против грубого полемиста (см.: Соловьев Вл. Письма В.В. Розанову // Соловьев Вл.С. Письма. Т. 3. СПб.: Общественная польза, 1911. С. 47 [11]).

органом нашего общественного мнения», мотивируя именно этой «значительностью» решимость отреагировать на газетный выпад против своей книги:

«Сердечное спасибо, многоуважаемый Алексей Сергеевич, за добрые слова и добрую память о седой старине, когда мы не были ни седые, ни старые. — Заметка юного Шперка, очень ловко в своем роде написанная и всеми прочтенная благодаря месту своего появления, побудила меня вопреки моему отвращению в самозащите, написать еще вчера ответ, который я уже собирался посылать в типографию, когда прочел Ваше письмо, более чем достаточное, конечно, для моего удовлетворения. Но пришел мой приятель В.В. Розанов, которому я прочел свой ответ в качестве «исторического документа», а он настойчиво советовал мне его все-таки напечатать, ради душевной пользы Шперка, с которым он близок. Помимо же этой педагогической цели мой ответ может только свидетельствовать о той важности, которую я придаю Новому Времени как самому значительному органу нашего общественного мнения.

Еще раз большое и сердечное спасибо за Ваши очень тронувшие меня слова. На днях постараюсь побывать у Вас. Прошу Вас передать мой усердный поклон Анне Ивановне.

Душевно Вам преданный
Влад. Соловьев»¹³

Действительно, 2 марта в очередном из «Воскресных писем», публиковавшихся философом с начала 1897 года на страницах издаваемой В.П. Гайдебуровым газеты «Русь», Вл. Соловьев отреагировал одновременно и на передовую статью в «Новом времени», содержащую реакцию на его предшествующее «письмо» с вопросом «Что такое Россия?», и на рецензию Апокрифа¹⁴. Заметка Вл. Соловьева «О так называемых вопросах» была наполнена иронией в отношении критика, заявившего, что своей претензией на метафизическое «оправдание добра» философ «смущает своими мудрствованиями народ». Иронически обыграв обскурантский дух самого отклика, Вл. Соловьев отметил явное невежество рецензента, проявившееся в его «блаженном неведении о блаженном Августине, написавшем двадцать две книги в оправдание Божественного Промысла, и о Лейбнице, посвятившем обширнейшее из своих сочинений Теодицею, то есть оправданию Бога» [11, с. 16]. В то же время Вл. Соловьев продемонстрировал нечистоплотность полемических приемов своего критика, указав, что тот превратно интерпретировал его обращение к проблеме лжи во спасение, не указав, что сама эта проблема подается в «Оправдании добра» в качестве примера «школьного педантизма отвлеченных моралистов» [11, с. 17].

¹³РГАЛИ. Ф.459. Оп. 1. Ед. Хр. 4027. Л. 8-9. Автограф. На бланке гост. Англетэр (перевернут вверх ногами). Рукоп. помета той же рукой, карандаш, на л. 8: «Влад. Соловьев».

¹⁴См.: Соловьев Вл. О так называемых вопросах // Русь. 1897. 2 (14) марта, № 43. С. 2 [12]. Цит. по: Соловьев В.С. О так называемых вопросах // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1910. С. 14–18 [13].

Пересыпая каламбурами, Вл. Соловьев подводил читателя к мысли, что своей книгой он мог смутить лишь не стойких в добре полемистов, таких, в частности, как рецензент «Нового времени»¹⁵.

В ответе Вл. Соловьеву, появившемся 5 марта в очередном выпуске иллюстрированного приложения к «Новому времени»¹⁶, Апокриф (Ф.Э. Шперк) не слишком убедительно парировал иронические реплики философа. В частности, он отмечал «странность» его отсылок к трудам бл. Августина и Лейбница. Обозреватель «Нового времени» в свою очередь обращался к Спинозе, который в своей переписке с надоевшим ему корреспондентом сказал, что не собирается тратить время на обсуждение неинтересных ему философских вопросов, «которые можно сочинить в один час сколько угодно». В заключение рецензент, перечислив несколько направленных против него каламбуров Вл. Соловьева, заявлял, что не понимает «смысла этих убийственных намеков» и то, какое они имеют к нему отношение.

Грубое выступление Шперка вызвало возмущение и у их общего в тот момент приятеля с Вл. Соловьевым – В.В. Розанова. Позднее, в 1905 году, вспоминая о том инциденте и своих упреках его основному виновнику, Розанов воспроизводил довольно точно содержание рецензии Шперка: «...когда я упрекал его за бесстыдную выходку против Соловьева ..., он смеялся цинично, восторженно (“моя звезда”): “Что же, это – талант, а талант хочет действовать; а что там Соловьев попал под удар или кто другой – просто это меня не занимает. Я был в праве написать, потому что был в силах. И что я поступил хорошо, это очевидно из того, что я написал хорошо”. На Соловьева он напал, но неожиданно и будучи дружелюбен с ним потому, что – как характеризовал его раньше, после первых ли шагов знакомства с ним – “это есть явление эстетическое, а не этическое” (в жизни, в обществе, в литературе). И с этой именно своей

¹⁵ Вероятно, в день выхода в свет ответа Вл. Соловьева на страницах «Руси» 2 марта шутовское, но дружеское послание (оно было написано церковно-славянской вязью на бланке редактируемого им русского отдела журнала *Cosmopolis*) с осуждением грубого рецензента отправил Вл. Соловьеву С.Н. Сыромятников-Сигма: «Мудру богомудренну и учителю премудростью преукрашену, авве Владимиру о Господе радоватися. Ведомо нам учинилось Господине яко невеглаз некакий от рода жестоковина глаголемый. Апокриф еже есть отреченный, от разума отречлся, не токмо челюстию осельною но реку и главою осельною на тя ополчися и хульная многая и неистовая отблева яже старец Алексей типу преда от велья неразумия своего и ради позорищного потемнения очес. И вспомянул мы есмь реченное пророки: и приидут псы и облают вы вои имя мое и да не смущается сердце ваше: не вы бо кало его едите, а сам кало свое якоже брашно примет и о нем подавлен будет. Тако и бысть. О, хулителю безумне, почто хулише; многы ли пенязи рекши сребряники за предание свое от старца чел. А ты, отче, чресла своя буйностию перепояса, и тростию оточиwy и благоглаголания его посрами в его же кало поверг еси пса еллинского иже от отреченных книг имя свое прия. И тако возликова сердце мое и наполнися радостно о посрамлении пса бусесловна ...» (цит. по: «Если будете перепечатывать письма Вл.Сер. Соловьева (Вл. Соловьев, С.Н. Сыромятников, Э.Л. Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) / публ., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 473–474 [14]).

¹⁶ Апокриф <Шперк Ф.Э.> Ответ г. Влад. Соловьеву // Новое время. 5 (17) марта, № 7550. С. 7 [15].

точки зрения на него как личность он напал и на его “Оправдание добра”, озаглавив заметку: “Ненужное оправдание”. Логика его: «правда проста и самоочевидна, добро в защитах философов не нуждается; простые люди его и так знают: а Соловьев написал неуклюжую иезуитскую книгу, где на ста страницах доказывает, что белое есть белое или что белое не очень бело», и пр. Соловьев сам нашел нападение сильным (“талантливым”) и отвечал на него едва ли не пространнее, чем было нападение» [16].

В том же мемуарном очерке, приводя два письма Вл. Соловьева, относящиеся к истории конфликта со Шперком, Розанов рассказывал о подоплеке столь поразившего Вл. Соловьева критического выпада, а также о подозрении философа в солидарности самого Розанова с оценками его молодого друга. Розанов признавался, что Шперк взял экземпляр «Оправдания добра» из его библиотеки, но сообщал при этом, что к моменту выхода рецензии книгу Вл. Соловьева он еще не читал: «Книгу “Оправдание добра” Соловьев мне прислал в контроль с секретарем своим – при очень трогательной надписи. Мы были вполне дружелюбны. Потом при личной встрече он просил меня прочесть в ней VII-ую главу, еще которую-то и “Введение”. Но я ничего не прочел – от суеты и мелких хлопот, как мне тогда казалось, но, как теперь объясняю и даже ясно вижу, – от неодолимого и все сильнее в меня внедрявшегося отвращения к чтению книг. <...> Соловьев, видя, что я совсем ничего не читаю из его книги, даже “Введения”, естественно, мог почувствовать себя оскорбленным (как и я бы себя почувствовал). Отсюда – предположение, что я мог сколько-нибудь быть солидарен со Шперком, о дружбе и “слабости” моей к которому он знал: но этой солидарности не было, хотя Шперк имел на меня какое-то такое особенное действие, что я не имел сил и негодовать на него, как был бы должен, обязан. Книгу “Оправдание добра” Шперк взял у меня “просмотреть”, и я не думал, что он будет о ней писать рецензию. В сущности, происхождение этой рецензии самое простое и пошловатое: 1) Шперк уже “просматривал” книгу, т.е. материал для рецензии и след. – для заработка (он, с женою и детьми, страшно нуждался в нем) был готов (“чем читать и покупать другую книгу”); 2) Соловьева он не любил и не очень уважал, считая его “эстетическим, а не этическим явлением”, лицом (см. выше), и 3) имел “зуб” на него (как и на меня) за то, что мы оба не читали (впрочем, Соловьев читал) и особенно что мы ничего не писали о его великих, изумительных брошюрах, где он превзошел Канта, опроверг германскую философию, открыл великие глубины русского духа и, в сущности, где (в поэтико-моральной части) он только перепевал напевы Ницше. ... Нисколько он и не скрывал, что будет на нас всех (и на меня) за это молчание нападать и нас пересмеивать. У него это имело обаяние открытости, борьбы: “Я теперь нищ, и вы не подаете мне копейки; когда я буду богач – я брошу вам камень”. В нем была обаятельность начинающего разбойника ...» [16, с. 59].

Из приводимых в мемуарном очерке В. Розанова писем Вл. Соловьева¹⁷ (кстати, последних известных нам писем философа данному корреспонденту, с которым в тот момент – до осени 1897 года – Соловьев находился в сравнительно хороших, можно сказать, приятельских отношениях) следует, что автор «Оправдания добра» действительно подозревал Розанова в намеренном содействии выходке Шперка. Судя по всему, предположения философа были небезосновательны: Розанов и в самом деле побуждал Шперка отреагировать на книгу с присущей молодому философу откровенностью. Однако грубость Шперка в отношении Вл. Соловьева крайне не понравилась супруге Розанова – Варваре Дмитриевне, которая отказалась принимать грубияна. Впоследствии, вероятно чтобы отвести от себя подозрения, Розанов решается подвергнуть своего молодого друга жесткому разбору – с моральной и профессиональной стороны – его заметки и для этого прибегает к содействию неожиданного лица – А.Л. Волынского, критика, как можно судить, авторитетного для Ф.Э. Шперка. Э.Ф. Голлербах в своей книге 1922 года «В.В. Розанов. Жизнь и творчество» сообщает, что Розанов, желая «проучить» Шперка, «устроил свидание с Волынским, прочитавшим Шперку беспощадную, уничтожающую отповедь. А.Л. Волынский, рассказывавший мне о подробностях этой “эзекции”, хорошо помнит, с каким живейшим сочувствием поддакивал В.В. каждому его доводу; ему очень хотелось, чтобы Шперк был “разбит в пух и прах” и поставлен на “свое место”» [17, с. 33]. У самого Голлербаха возникал естественный вопрос, зачем Розанову пришлось обращаться к помощи Волынского: «... почему же Розанов не взял на себя “вразумление” Шперка?» Он сам отвечает на этот вопрос так: «Полагаю не потому, что он любил Шперка, а потому что не любил Соловьева»¹⁸.

Волынский, впрочем, не любил Вл. Соловьева еще больше, чем Розанов, и впоследствии, в ноябре 1897 года, уже после скорострительной смерти Шперка от туберкулеза в октябре того же года, он выпустил свой собственный критический разбор «Оправдания добра», не менее, если не более резкий, чем тот, что появился на страницах приложения к «Новому времени». Тем не менее несмотря на то, что мотивы поведения Розанова представляются не вполне прозрачными, сомневаться во всей этой странной истории не приходится: эпизод с отповедью Шперку в доме Розанова спустя год после выхода книги Голлербаха подтвердил сам Волынский в очерке «Лица и лики». Шперка он описывал так: «Это был молодой начинающий литератор с философическими наклонностями. Он мечтал о себе чрезвычайно высоко. Но свои философские вещи, в которых заявлял себя партизаном Спинозы, он писал деревянно невразумительным языком. Газетные же его заметки выходили бойкими и хлесткими, вполне во вкусе

¹⁷См.: Розанов В. Из старых писем. Письма Влад.Серг. Соловьева // Золотое Руно. 1907. № 2. С. 60 [16].

¹⁸См.: Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб.: Полярная звезда, 1922. С. 33 [17]; (репринт. воспроизв.: Р.: YMCA-PRESS, 1976).

буренинско-суворинской прессы. Молодой литератор не умел ни анализировать, ни критиковать. Раззять вещи на части и показать их в свете объединяющей мысли было ему не по силам. Такова была его статья и о Владимире Соловьеве. Прочитав ее, Розанов возмущился и в ближайшее же воскресенье, придя ко мне, возложил на мою голову тяжелую миссию: “Я хочу устроить спектакль, сказал он мне, надо сразить Шперка! Но сам я за это не берусь. А вот сделайте это вы, а мы с женою послушаем и насладимся”. Так оно и вышло. В назначенный вечер я был у Розанова и исполнил его желание» [18, с. 17]. Волинский также дает описание реакции Шперка на этот «спектакль» с участием критика «Северного вестника»: «Отчетливо помню растерянность Шперка. Он никак не ожидал открытого, без забрала, совершенно откровенного на себя нападения. Он, вероятно, казался самому себе забронированным защитой могущественной газеты, в которой сотрудничал, кажется, любимый и ценимый семьею Сувориных. Тем не менее, по окончании вечера, он нашел нужным проводить меня с петербургской стороны до самых ворот моей квартиры на Троицкой. По дороге он несколько раз возвращался к предмету нашего диспута и все уверял меня в благодарности своей за откровенную критику. Однако, почти сейчас же, вслед за этим в “Новом Времени” появилась неприличная статья Шперка обо мне» [18, с. 17–18].

Можно предположить, что Розанов использовал авторитет Волинского, полагая, что в лице критика «Северного вестника» Шперк встретит публициста, не расположенного к Вл. Соловьеву и потому способного отнестись к опыту его критики объективно и беспристрастно. Очевидно, что урок в некотором смысле пропал для Шперка даром, потому что уже в новой заметке «Полемические письма» Апокриф с еще большим рвением нападал на самого Волинского, не стесняясь прямых антисемитских выпадов. Постскрипtum к этому тексту (за подписью Апо-ф) продолжал начатый спор с Вл. Соловьевым. Шперк решил и, видимо, небезосновательно, что в своем новом Воскресном письме «О соблазнах», вышедшем 9 марта в газете «Русь», Вл. Соловьев, выступив против «полуистин обскурантизма» как «обманчивого оправдания духовной немощи и умственной лени»¹⁹, продолжил спор именно с его тезисом о «ненужном оправдании добра». В ответ Шперк попытался дезавуировать обвинение в обскурантизме, отметив, что отвержение «ненужных рассуждений» не означает отрицание значимости рассуждений как таковых²⁰.

Отметим, что после откровенно хулиганского выступления рецензента против Волинского Вл. Соловьев, вероятно, счел дальнейшее продолжение полемики с ним делом невозможным и бессмысленным.

¹⁹См.: Соловьев Вл. О соблазнах // «Русь». 1897. № 50 [19, с. 2] (цит. по: Соловьев Вл. О соблазнах // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1910 [20, с. 21]).

²⁰См.: Апо-ф <Шперк Ф.Э.> P.S. – Полемические письма. I // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1897. 19-го (31-го) марта, № 7564 [21, с. 7].

Список литературы

1. Апокриф <Шперк Ф.Э.> Ненужное оправдание – Книги за неделю // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1897. 26-го февраля (10-го марта), № 7543. С. 7.
2. Наша печать // СПб-ведомости. 1897. 28 февр., № 57. С. 2.
3. О чем говорят и пишут // Биржевые ведомости. 1897. 27 февр., № 56. С. 3.
4. Скромный читатель. Оправдание добра (Заметка скромного читателя) // Одесские новости. 1897. 11 марта, № 3913. С. 2.
5. Суворин А. Маленькие письма. CCCVII // Новое время. 1897. 1 (13-го) марта, № 7546. С. 2.
6. Из переписки М.П. Соловьева с В.В. Розановым // Ломоносов А.В. В.В. Розанов: ближние и дальние. Переписка В.В. Розанова: исследования и материалы / А.В. Ломоносов; Российская б-ка, Центр по исслед. проблем развития б-к в информ. о-ве. М.: Пашков дом, 2021. С. 276–319.
7. Национализм и патриотизм – Дневник печати // МВ. 1897. 4 (16-е) марта, № 62. С. 4.
8. О чем пишут и говорят // Биржевые ведомости. 1897. 2 марта, № 59. С. 2.
9. Письма Ф.Э. Шперка А.С. Суворину, 1891 // РГАЛИ. Ф. 459. Оп. 1. Ед. хр. 4789. 3 лл.
10. Апокриф <Шперк Ф.Э.> Об «Оправдании добра» (Ответ А.С. Суворину) // Новое время. 1897. 3 (15) марта, № 7548. С. 1.
11. Соловьев Вл. Письма В.В. Розанову // Письма Вл.С. Соловьева в 3 т. Т. 3. СПб.: Общественная польза, 1911. С. 43–54.
12. Соловьев Вл. О так называемых вопросах // Русь. 1897. 2 (14) марта, № 43. С. 2.
13. Соловьев В.С. О так называемых вопросах // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1910. С. 14–18.
14. Если будете перепечатывать письма Вл. Сер. Соловьева (Вл. Соловьев. С.Н. Сыромятников, Э.Л. Радлов, Ю.Н. Данзас и др.) / публ., вступ. ст. и коммент. Е.А. Тахо-Годи // Владимир Соловьев и культура Серебряного века. М.: Наука, 2005. С. 466–506.
15. Апокриф <Шперк Ф.Э.> Ответ г. Влад. Соловьеву // Новое время. 1897. 5 (17) марта, № 7550. С. 7.
16. Розанов В. Из старых писем. Письма Влад.Серг. Соловьева // Золотое Руно. 1907. № 2. С. 49–59.
17. Голлербах Э. В.В. Розанов. Жизнь и творчество. Пб.: Полярная звезда, 1922. 110 с.
18. Вольтер А. Лица и лики. Литература // Жизнь искусства. 1923. № 40, 9 окт. С. 17–18.
19. Соловьев Вл. О соблазнах // Русь. 1897. 9 (21) марта, № 50. С. 2.
20. Соловьев Вл. О соблазнах // Соловьев В.С. Сочинения. Т. 10. СПб.: Просвещение, 1910. С. 17–19.
21. Апо-ф <Шперк Ф.Э.> Poleмические письма. I // Новое время. Иллюстрированное приложение. 1897. 19-го (31-го) марта, № 7564. С. 7.

References

(Sources)

Collected Works

1. Solov'ev, V.S. O tak nazyvaemykh voprosakh [About so named questions], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [The complete works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Tovari-shchestvo «Prosveshchenie», 1910, pp. 14–18.
2. Solov'ev, V.S. O soblazzakh [About temptations], in Solov'ev, V.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 10* [The complete works in 10 vol., vol. 10]. Saint-Petersburg: Tovari-shchestvo «Prosveshchenie», 1910, pp. 17–19.
3. Solov'ev, V.I. Pis'ma V.V. Rozanovu [Letters to Rozanov], in Solov'ev, V.I.S. *Pis'ma. T. 3* [Letters. Vol. 3]. Saint-Petersburg: Obshchestvennaya pol'za, 1911, pp. 43–54.

Individual work

4. Gollerbakh, E. *V.V. Rozanov. Zhizn' i tvorchestvo* [V.V. Rozanov: Life and Work]. Petersburg: Polyanaya zvezda, 1922. 110 p.

(Articles from Scientific Journals)

5. Apokrif <Shperk F.E.> Nenuzhnoe opravdanie – Knigi za nedelyu [Unnesesary justificaion – Books for week], in *Novoe vremya: Illyustrirovannoe prilozhenie*, 1897, no. 7543, February 26 (March 10), p. 7.

6. Apokrif <Shperk F.E.> Ob «Ópravdanii dobra» (Otvet A.S. Suvorinu) [About «Justificaion of Good» (Response to A.S. Suvorin)], in *Novoe vremya: Illyustrirovannoe prilozhenie*, 1897, March 3 (15), no. 7548, p. 1.

7. Apokrif <Shperk F.E.> Otvet g. Vlad. Solov'evu [Reponse to Mr. Vlad. Soloviev], in *Novoe vremya: Illyustrirovannoe prilozhenie*, 1897, March 5 (17), no. 7550, p. 7.

8. Apokrif <Shperk F.E.> Polemicheskie pis'ma. I [Polemocal Letters], in *Novoe vremya. Illyustrirovannoe prilozhenie*, 1897, 19-go (31-go) marta, no. 7564, p. 7.

9. Nasha pechat' [Our press], in *SPb-vedomosti*, 1897, 28 fevr., no. 57, p. 2.

10. Natsionalizm i patriotizm – Dnevnik pechati [Diary of press], in *MV*, 1897, 4 (16-e) marta, no. 62, p. 4

11. O chem govoryat i pishut [What they talk and write about], in *Birzhevye vedomosti*, 1897, 27 fevr., no. 56, p. 3.

12. O chem pishut i govoryat [What they talk and write about], in *Birzhevye vedomosti*, 1897, 2 marta, no. 59, p. 2.

13. Pis'ma F. Sperka A> Suvorinu, 1891 [Letters of F. Sperk to A. Suvorin], in *RGALI*. F. 459. Op. 1. Ed. khr. 4789. 3 ll.

14. Rozanov, V.V. Iz starykh pisem. Pis'ma Vlad. Serg. Solov'eva [From old letters. Letters by Vlad. Soloviev], in *Zolotoe Runo*, 1907, no. 2, October 9, p. 49–59.

15. Solov'ev, V.S. O tak nazyvaemykh voprosakh [About so named questions], in *Rus'*, 1897, March 2 (14), no. 43, p. 2.

16. Solov'ev, V.S. O soblaznakh [About temptations], in *Rus'*, 1897, March 9 (21), no. 50, p. 2.

17. Suvorin, A.S. Malen'kie pis'ma. CCCVII [Short letters. CCCVII], in *Novoe vremya*, 1897, March 1 (13), no. 7546, p. 2.

18. Skromnyy chitatel'. Opravdanie dobra (Zametka skromnogo chitatelya) [The humble reader. Justification of Goodness (Note by a humble reader)], in *Odesskie novosti*, 1897, 11 marta, no. 3913, p. 2.

19. Volynskiy, A. Litsa i liki. Literatura [Faces and guises. Literature], in *Zhizn' iskusstva*, 1923, no. 40, October 9, pp. 17–18.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

20. «Esli budete perepechatyvat' pisma Vl. Serg. Solov'eva...» (Vl.S. Solov'ev, S.N. Syromyatnikov, E.L. Radlov, Yu.N. Danzas i dr.). [“If you republish the letters by Vl.S. Solovyov...” (Vl.S. Solovyov, S.N. Syromyatnikov, E.L. Radlov, Yu.N. Danzas and others)], in *Vladimir Solov'ev i kul'tura Serebryanogo veka* [Vladimir Solovyov and the Culture of the Silver Age]. Moscow: Nauka, 2005, pp. 466–506.

21. Iz perepiski M.P. Solov'eva s V.V. Rozanovym [From the correspondence of M.P. Soloviev to V.V. Rozanov], in Lomonosov, A.V. *V.V. Rozanov: blizhnie i dal'nie. Perepiska V.V. Rozanova: issledovaniya i materialy* [V.V. Rozanov: near and far. Correspondence of V.V. Rozanov: research and materials]. Moscow: Pashkov dom, 2021, pp. 276–319.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

HISTORY OF PHILOSOPHY

УДК 141:94(470)
ББК 87.3(2)521-574

Сергей Владимирович Корнилов

Балтийский федеральный университет имени И. Канта, доктор философских наук, профессор, профессор института образования и гуманитарных наук, Россия, Калининград, e-mail: korns2009@rambler.ru

Проблемное поле и категориальные структуры философии соборности А.С. Хомякова

Аннотация. Рассматривается философская концепция выдающегося русского мыслителя А.С. Хомякова (1804–1860). С использованием системного метода и историко-философской реконструкции дан анализ категориальных структур его концепции, раскрыто содержание базовых категорий. Определены основные идейные источники мировоззрения А.С. Хомякова. Утверждается, что в основе развития категориальных структур концепции мыслителя лежат его размышления о церкви. Выявлено, что в работе «Церковь одна» Хомяков впервые вводит в оборот понятие соборности, ставшее фундаментальной основой всей его концепции. Обосновывается, что в учении о соборности заложены основные принципы, развитые философом в его онтологии, гносеологии, историософии и социальной теории. Показано, что в эпоху широкого распространения в России учений германских философов А.С. Хомяков проявил себя как тонкий и глубокий аналитик, выступивший с резкой критикой результатов развития немецкой теоретической мысли. В результате осуществленного текстологического анализа определена общая архитектура и логические связи категориальных структур концепции мыслителя. Демонстрируется, что философ не останавливается на изучении основных направлений современной ему философии, а разрабатывает свое, оригинальное решение основных проблем онтологии и теории познания. Осуществлен анализ работы Хомякова «Записки по всемирной истории», которая была призвана дать целостное понимание всемирной истории, ее смысла и направления. Показано, что развернутая в ней концепция в известной мере явилась альтернативой гегелевской модели исторического процесса. Делается вывод о том, что разработка категориальных структур философии соборности А.С. Хомякова сохраняет свое значение для современной теоретической мысли.

Ключевые слова: русская философия, славянофильство, историко-философская реконструкция, соборность, цельное знание, исторические архетипы, онтология, теория познания

Sergey Vladimirovich Kornilov

I. Kant Baltic Federal University, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Institute of Education and Humanities, Russia, Kaliningrad, e-mail: korns2009@rambler.ru

A.S. Khomyakov's Philosophy of Sobornost: Problem Field and Categorical Structures

Abstract. The article deals with the philosophical concept of the outstanding Russian thinker A.S. Khomyakov (1804–1860). The system method and historical and philosophical reconstruction are used. The categorical structures of its concept are analyzed, the content of the basic category is revealed. The main ideological sources of Khomyakov's worldview are determined. It is argued that the development of categorical structures of the thinker's concept is based on his reflections on the church. It is revealed that in the work "The Church is One" Khomyakov for the first time the concept of sobornost is introduced, having become the fundamental basis of his entire concept. It is proved that the doctrine of sobornost contains the basic principles developed by the philosopher in his ontology and epistemology, historiography and social theory. It is shown that in the era of widespread dissemination in Russia of the teachings of German philosophers, A.S. Khomyakov showed himself as a subtle and deep analyst who sharply criticized the results of the development of German theoretical thought. As a result of the carried out textual analysis, the general architecture and logical connections of the categorical structures of the thinker's concept are determined. It is demonstrated that the philosopher does not stop at studying the main directions of contemporary philosophy – he develops his own, original solution to the main problems of ontology and the theory of cognition. The paper analyzes the work of Khomyakov "Notes on world history", designed to give a holistic understanding of world history, its meaning and direction. It is shown that the concept developed in it to a certain extent was an alternative to the Hegel model of the historical process. The article concludes that the development of categorical structures of the philosophy of sobornost of A.S. Khomyakov retains its importance for modern theoretical thought.

Key words: Russian philosophy, slavophilism, historical and philosophical reconstruction, sobornost, integral knowledge, historical archetypes, ontology, theory of cognition

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.021-034

Развитие философской мысли органично связано со становлением и эволюцией ее понятийного аппарата. Начавшееся в первой половине XIX века в России «философское пробуждение»¹, по меткой характеристике Г.В. Флоровского, отчетливо выразилось в появлении концепции соборности А.С. Хомякова, существенно изменившей понятийный строй отечественного теоретического мышления. Неслучайно учение лидера славянофильства – предмет активного изучения в литературе². Каковы же базовые категории его концепции и в чем состоит их значение для решения основных философских проблем?

¹ См.: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. С. 299 [1].

² См., например: Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. М.: Руниверс, 2016. 503 с. [2]; Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. Козьмы Минина, 2015. 390 с.

Наиболее важными для анализа понятийного аппарата Хомякова являются следующие работы мыслителя: «О старом и новом» (1839 г.), «По поводу Гумбольдта» (1849 г.), «По поводу статьи Киреевского» (1852 г.), «По поводу отрывков, найденных в бумагах И.В. Киреевского» (1857 г.), «О современных явлениях в области философии (письмо Самарину)» (1859 г.), «Второе философское письмо к Ю.Ф. Самарину» (1860 г.). Его перу принадлежат также выдающиеся богословские сочинения: «Церковь одна» (написано в 40-х годах, опубликовано в 1864 г. под названием «Опыт катехизического изложения учения о Церкви»); три памфлета «Несколько слов православного христианина» (1853–1858 гг.), увидевших свет первоначально за границей, где были изданы под псевдонимом, а потом появившихся в России в начале 60-х годов XIX в.; письма к английскому церковному деятелю В. Пальмеру (1844–1854 гг.). Главный историософский труд Хомякова «Записки по всемирной истории», названный еще «Семирамидой», над которым автор трудился последние двадцать лет своей жизни, остался незаконченным.

Каковы основные идейные источники философских взглядов А.С. Хомякова? В.В. Зеньковский справедливо обращал внимание на то обстоятельство, что, хотя Хомяков не получил богословского образования, ему было присуще «живое чувство Церкви и разумение ее смысла»³. Личный религиозный опыт оказался незаменим в постижении святоотеческих творений. Но не только учения отцов церкви, но и общий ход русской истории, главные тенденции и результаты развития отечественной культуры стали исходным пунктом и предметом раздумий философа. Некоторые родственные идеи он находил в немецком романтизме и в учении Якоби и особенно Шеллинга, с которым встречался в Берлине в 1847 г. Знакомство с воззрениями католического богослова И.А. Меллера также дало толчок развитию его мысли. Многие представления родились в тесном общении с братьями И.В. и П.В. Киреевскими, В.Ф. Одоевским, А.И. Герценом, М.П. Погодиным, А.И. Тургеневым, С.П. Шевыревым. Учителем же своим в философии Хомяков считал Б. Паскаля.

Знаменательно, что становление самобытной русской философии в XIX в. происходило в русле православной традиции. В то же время Хомяков – первый представитель светского богомыслия, не принадлежащий к церковным кругам. Н.А. Бердяев писал, что глава славянофилов «был гениальным богословом»⁴. Он был мыслителем самостоятельным и своеобразным, ибо стремил-

[3]; Copleston F.C. Russian Religious Philosophy. Paris: Notre Dame, 1988. 158 p. [4]; Goerdts W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München: Alber, Cop., 1984. 768 s. [5]; Walicki A. The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Land Edition Publ., 2015. 876 p. [6].

³ См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Раритет, 2001. С. 203 [7].

⁴ См.: Бердяев Н.А. Хомяков как философ // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+: Реабилитация, 2002. С. 202 [8].

ся к постановке новых проблем, разработке оригинальных концепций. Многие его мысли «кажутся непривычными, чересчур смелыми: они радикально отличаются от общепринятых взглядов»⁵. Неудивительно, что его взгляды подвергались критике и П.А. Флоренский даже называл его труды подозрительно близкими по духу к протестантизму⁶. Историческая дистанция позволяет дать объективную оценку идеям Хомякова.

Понятийные структуры концепции А.С. Хомякова вырастают из его мышлений о церкви – религиозный поиск образует центральный нерв всех его теоретических построений. «Церковь, – провозглашает мыслитель в трактате «Церковь одна», – называется *единою, святою, соборною* (кафолическою и вселенскою), *апостольскою*, потому что она едина и свята, потому что она принадлежит всему миру, а не какой-нибудь местности, потому что ею святятся все человечество и вся земля, а не один какой-нибудь народ или одна страна, потому что сущность ее состоит в согласии и в единстве духа и жизни всех ее членов, по всей земле признающих ее, потому, наконец, что в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упований и любви» [11, с. 7]. Церковь понимается Хомяковым не как какое-то учреждение или внешнее объединение, не как довлеющий над личностью авторитет, но как духовная связь, объединяющая людей. Однако возможно ли соединение индивидуальных религиозных представлений с общеобязательностью догматов?

Католицизм и протестантизм демонстрируют, что существуют два способа решения проблемы: либо единство без свободы, либо свобода без единства. Но и в том, и в другом случае нет «единства во множестве», соединения всех и каждого. В католицизме и протестантизме утрачен дух истинного христианства, он присутствует лишь в православии, поскольку 9-й член православного символа веры гласит: «Верую во единую святую, соборную и апостольскую Церковь». «Соборность», согласно Хомякову, выражает центральную идею церкви, гармонически сочетая единство и свободу. Духовная связь должна «соборно» объединять членов церкви «в любви и истине». «Богословие Хомякова, – отмечает С.С. Хоружий, – есть богословие соборности, потому что оно – богословие любви: ибо сама соборность – не что иное, как осуществление взаимной благодатной любви» [12, с. 163]. Так мыслитель впервые вводит в оборот понятие, ставшее фундаментальной основой всей его концепции.

Образованный им неологизм «соборность» Хомяков разъясняет в «Письме по поводу речи кн. Гагарина». Последний перешел в католичество и в своих выступлениях отстаивал идею о том, что церковь не соборна, а «кафолична», т.е. является вселенской, принадлежащей всем народам. Хомяков не ограничивается указанием на тот очевидный факт, что христианство не есть учение всех

⁵ См.: Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.: Моск. рабочий, 1995. С. 66 [9].

⁶ См.: Флоренский П.А. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 16 [10].

народов. Он обращает внимание на то, что у Кирилла и Мефодия слово «соборный» выражает глубокий смысл, так как «собор» означает идею собрания, объединения членов церкви. «Соборность» была нарушена католической церковью, когда она приняла новый догмат о филиокве, т. е. об исхождении Святого Духа не только от Отца, но и от Сына, нарушив тем самым единство христианского вероучения и противопоставив себя из гордости восточной церкви, поправ закон любви.

В учении о соборности заложены основные принципы, развитые философом в его онтологии, гносеологии, историософии и социальной теории. Рассмотрим, как в трактовке бытия и познания формируется понятийный аппарат концепции Хомякова при решении им главных общеполитических проблем.

В эпоху широкого распространения в России учений германских философов А.С. Хомяков проявил себя как тонкий и глубокий аналитик, выступивший с резкой критикой результатов развития немецкой теоретической мысли. Отдавая должное, в частности, грандиозности замысла Гегеля, задача которого, по словам русского философа, состояла в «воссоздании цельного разума (т.е. духа) из полноты понятий рассудка», он проницательно определил основной порок системы абсолютного идеализма – его панлогизм. «Нельзя было начать развитие, – возражает А.С. Хомяков, – с того субстрата, или, лучше сказать, с того отсутствия субстрата, от которого отправляется Гегель; от этого целый ряд ошибок, смешение личных законов с законами мировыми; от этого также постоянное смешение движений критического понятия с движением мира явлений, несмотря на их противоположность; от этого и разрушение вечно титанического труда. Корень же общей ошибки Гегеля лежал в ошибке всей школы, принявшей рассудок за цельность духа. Вся школа не заметила, что, принимая понятие за единственную основу всего мышления, разрушает мир: ибо понятие обращает всякую ему подлежащую действительность в чистую, отвлеченную возможность» [13, с. 299–300]. Закономерным итогом неудачной попытки создать подлинный мир путем умозрительной дедукции явился материализм Фейербаха, в котором в качестве субстрата выступает вещество.

Что же оно собой представляет? С точки зрения науки, вещество всегда пространственно ограничено и образуется посредством соединения атомов. Другими словами, вещество осязаемо, измеримо, конкретно. Однако понятие субстрата предполагает существование начала безграничного, не имеющего чувственной формы выражения, не тождественного тому или иному своему конкретному состоянию. Получается, что вещество как субстрат есть не вещество. «Так получаем мы антиномию, – делает вывод А.С. Хомяков, – ограниченное – безгранично, измеримое – неизмеримо, осязаемое – неосязаемо и т.д.; или иначе, вещество – не вещество. Конечно, антиномия не отрицает действительности предмета, выражающего в нем свою двойственность, но она бесспорно отрицает в каждой из двух сторон, в которых она является, права на самостоятельность и особенно право выдавать себя за всемирный субстрат»

[13, с. 307]. Материалистическая концепция, по мысли философа, не выдерживает испытания и в результате логической проверки превращается в бессмыслицу. Хотя фейербахианство декларирует свою противоположность гегелевскому рационализму, на самом деле они оказываются двумя противоположными сторонами одной системы, определяемой мыслителем как нецессарианизм, или безволие. Данное понятие, вводимое Хомяковым, фиксирует круг ложных подходов в понимании субстанциального начала. Философ на этом не останавливается – он разрабатывает свое, оригинальное решение проблемы.

Центральная идея онтологии А.С. Хомякова органично вытекает из его критики немецкой философии как нецессарианизма: если все частицы вещества способны действовать только в качестве атомов и за пределами вещественного мира их действия невозможны, то, следовательно, силы не являются принадлежностью какого-либо вещества или его части. Они не могут дробиться, расчленяться, служить проявлением материи; лишь все-вещество способно творить мир. Но в таком случае, завершает свое рассуждение философ, все-вещество уже покидает пределы телесности, означает не материальное начало, а идею. Сила и есть иное название воли, «волящий разум» – подлинный источник мира. В нашем понимании Абсолюта, утверждал Хомяков, мы должны отойти от бессубстратной концепции Гегеля и вместо чистой абстрактной идеи немецкого теоретика за основу мироздания принять «богатый дух», содержащий в себе не только мысль как полноту мира, но и волю как источник его существования. Повторение или возврат к системам немецкого идеализма становится совершенно невозможен: «Школа совершила свой путь, она уже перешла в область прошедшего, и всякая попытка продолжить ее существование или деятельность в прежнем направлении была бы бесплодна и неразумна» [14, с. 273], – отмечал Хомяков.

Воля, лежащая в основании действительности, есть воля Божия. Абсолют, лишенный волевого атрибута, не был бы в состоянии сотворить мир, привести его в движение, направить к реализации определенной цели. В «волюнтаризме» Хомякова воля соединена с признаком разумности и в этом качестве приобретает характер закона бытия. Концепция русского философа противостоит, таким образом, не только гегелевскому панлогизму, но и иррационализму, возобладавшему в философии на Западе, в частности у А. Шопенгауэра и Ф. Ницше. В воле, согласно Хомякову, происходит совпадение бытия и мышления. Внешние явления выступают для нас как необходимые, но в сущности это тоже проявление воли, она коренится в их источнике. Волю не следует понимать как явление психологическое, т. е. речь идет не о субъективной, человеческой воле, так как весь мир явлений возникает из свободной воли. Механизм ее реализации через необходимость философ определяет следующим образом: «*необходимость* есть только чужая воля, а так как всякая объективация есть уже вольное самоотчуждение мысли – не я, то *необходимость есть проявленная воля*» [13, с. 304].

Представление о разумном характере воли позволяет Хомякову по-новому подойти к проблеме познания. Философ осознает, что в концепциях немецкого идеализма получил наиболее полное и рациональное выражение протестантизм, его глубинные экзистенциальные духовные установки: рассудочное мышление отделено от жизни целостного духа и противопоставлено ему. Сам протестантизм стал своего рода завершением идейного развития католицизма. И лишь православная церковь сохранила духовную цельность, что позволяет предположить, что выход из тупика рационалистического мышления придет с Востока. Истина для Хомякова открывается в действии, религиозном опыте, и ее критерий не в рассудке и логике. Философ создает новую гносеологию, отличную от западноевропейских теорий познания. Главная ее особенность в том, что она сохраняет соборную традицию, утверждая постижимость сущего не через расщепление субъекта и объекта, но через «совокупность мышлений, связанных любовью». Полнота духовной жизни, а значит, и религиозная основа ее составляют предпосылку хомяковской концепции цельного знания («живознания»). Прав был Н.А. Бердяев, полагая: «Только славянофильская философия у нас оригинальна, полна творческого духа. Оригинальна эта философия уже потому, что в основе ее лежит религиозный опыт православного Востока: целостная жизнь духа, которую требуют славянофилы для философского исследования, и есть опыт православно-религиозный» [15, с. 123].

Хорошо известно, что в рассудочном познании действительность отражается в отвлеченном знании. Помимо рассудочного мышления, разум обладает еще способностью особого типа – волей. Сама по себе воля не может перейти в познавательный образ, поскольку человек, осуществляя то или иное действие с помощью соответствующего усилия, не видит в результате своих усилий самой воли. Получается, что она принадлежит допредметной области. Тогда же, когда философия занималась изучением предмета в рассудочном знании, воля выпадала из сферы ее внимания и становилась недоступной. Однако значение воли очень велико, потому что именно с ней связано различие внешнего и внутреннего опыта: внешняя реальность не может быть изменена волевым усилием, тогда как внутренний мир полон образов, формируемых с ее помощью. У больного человека теряются или исчезают способности к волевым действиям, что приводит к хаосу его представлений, к утрате грани между сном и явью, фантазией и действительностью. Отсюда А.С. Хомяков делает принципиальный вывод о том, что «*познание рассудочное не обнимает действительности познаваемого, познаваемое не содержит первоначала в полноте его сил...*»⁷ [14, с. 278].

За границами рассудка находится особое знание, отличное от логических определений, оно не отвлечено от самой реальности, не состоит в доказывании

⁷ См.: Хомяков А.С. По поводу отрывков найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1900–1914. С. 278 [14].

законов. Более того, оно снабжает рассудок этими законами, являясь, таким образом, его предпосылкой и условием. Это знание нельзя еще назвать всецелым разумом, так как последний должен был бы вместить в себя и всю область рассудка, вобрать в себя все его содержание, чего в данном случае не происходит. На стадии же непосредственного знания, или веры, сущее воспринимается до логического противопоставления субъекта и объекта. Здесь реализуется возможность подлинного тождества того и другого. Эту стадию Хомяков характеризует еще как «зрячесть разума». «Живознание» представляет собой стадию познавательного процесса, которая предшествует рассудку. Исходная цельность, нерасчлененность субъекта и объекта познания, утрачивается в результате логических операций рассудка. Деятельность последнего, однако, не есть еще обретение истины, она достижима только на высшей ступени постижения сущего, а именно на стадии религиозной веры. Абстрактное понимание познания, развитое в европейской гносеологической традиции, совершенно недостаточно, ибо только в нравственной согласии с всемирными законами создаются условия для подлинного знания. Хомяков не считал, отмечает П. Кристофф, что существует внутренний конфликт между верой и разумом⁸. Вера одухотворяет весь живой путь движения человеческой мысли. «Из всемирных законов волящего разума, – пишет философ, – или разумеющей воли (ибо таково определение самого духа), первым, высшим, совершеннейшим является неискаженной душе закон любви» [14, с. 283]. В соборном единении душа растет, крепнет, совершенствуется. «Итак, общение любви, – заключает А.С. Хомяков, – не только полезно, но вполне необходимо для постижения истины, и постижение истины на ней зиждется и без нее невозможно. Недоступная для отдельного мышления истина доступна только совокупности мышлений, связанных любовью» [14, с. 283]. Вера образует, таким образом, начальный и конечный этапы постижения мира и является отправным звеном познания и синтетической стадией «всецелого разума», восстанавливающего целостность духа и его единство с объектом, нарушенное логическим их расчленением. «Хомяков подчеркивает, – отмечает Д.И. Чижевский, – что сама сфера интеллектуального знания теснейшим образом связана с чувством и волей, определяя их, но и ими определяясь. Возражение Хомякова, таким образом, направлено именно против неполноты, урезанности сферы теоретического знания в системе Гегеля, системе, которая ведь хочет быть всеохватывающей, универсальной. Система знания Гегеля в действительности-де лишена той полноты, на которую она претендует, так как в нее не приняты имманентные знанию

⁸ См.: Christoff. P.K. K.S. Aksakov, a Study in Ideas. Vol. III. An Introduction of Nineteenth-Century Russian Slavophilism. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. 1982. P. 428 [16].

чувство и воля» [17, с. 216]. К этому следует добавить, что, поскольку соборность есть также неотъемлемый атрибут церкви, теория Хомякова предполагала необходимость соединения познавательной деятельности с деятельностью церковной. Такова должна была быть, с его точки зрения, общая тенденция движения по «лестнице познания».

Принцип соборности определяет также подход философа к решению основных историософских проблем. Его главная особенность в том, что «для Хомякова «религиозный принцип», несомненно, выше, прочнее, доказательнее набора исторических фактов, но именно в них он ищет и находит реальное, земное, человеческое подтверждение истинности религиозного принципа, его соотнесенности с Верой и Церковью»⁹. «Религиозная идентификация» была положена мыслителем в основу его философии истории¹⁰. Работа Хомякова «Записки по всемирной истории» была призвана дать целостное понимание всемирной истории, ее смысла и направления. В известной мере она явилась альтернативой гегелевской модели исторического процесса с ее характерным европоцентризмом. Указывая на три возможных разделения человечества («по племенам», «по государствам» и «по верам»), Хомяков выбирает для своих рассуждений третье как основное. Чтобы понять веру народа, необходимо исследовать его главные устремления, его «страсть», считает философ. Самое общее различие характера народов позволяет выделить среди них завоевательные и земледельческие. Во всемирной истории обнаруживаются две линии развития, географически связанные с территориями северо-востока Африки и со Средним Востоком, где в древности располагались Куш и Иран. Они становятся для Хомякова основными архетипами исторического процесса, и борьба этих двух противоположных духовных начал образует содержание всемирной истории. Разные племена и народы, сменяя одни других, продолжают выражать противостояние этих главных принципов миропонимания.

Исследование, подчеркивал Хомяков, «приводит нас к двум коренным началам: к иранскому, т.е. духовному поклонению свободно творящему духу, или к первобытному, высокому единобожию, и к кушитскому – признанию вечной органической необходимости, производящей в силу логически неизбежных законов. Кушитство распадается на два подвида: шиваизм – поклонение царствующему веществу; и буддаизм – поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении. Эти два начала, иран-

⁹ См.: Цимбаев Н.И. Историософия на развалинах империи. М.: Междунар. ун-т в Москве, 2007. С. 73 [18].

¹⁰ См.: Куприянов В.А. Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 31 [19].

ское и кушитское, в своих беспрестанных столкновениях и смешениях произвели то бесконечное разнообразие религий, которое бесчестило род человеческий до христианства, и особенно художественное и сказочное человекообразие (антропоморфизм)» [21, с. 442–443]. Таким образом, если «иранство» используется Хомяковым как символ свободного духа, то «кушитство» призвано выразить преобладание ориентации на вещественную необходимость¹¹.

Куш граничил с Древним Египтом, и те принципы, на которых покоилась жизнь кушитов, были заимствованы, сохранены и продолжены египтянами. Греческий мир преклонялся перед открытиями последних, вся античность пронизана токами, исходящими из Древнего Египта. Стремление сделать человеческое существование удобным, подчинить вещественному началу характерно также для римлян, многочисленные примеры чего дают хроники времен цезарей. В дальнейшем произошло распространение сложившихся там привычек на всю Западную Европу, и в этих странах возобладал дух практицизма. Мировоззрение западного человека зиждется на представлении о том, что жизнь есть необходимость и подчинение внешнему закону не оставляет места свободе. Кажущейся противоположностью этой точке зрения выступает буддизм, стремящийся уничтожить индивидуальное существование в нирване. На самом деле он лишь дополняет ее, так как также содержит отрицание свободы и ищет выход для жизни в переходе к небытию. И в том, и в другом случае господствуют кушитские начала.

Социальным выражением последних является условная форма общественной жизни, в которой все служит достижению материального блага, поэтому кушизм толкает народы к ведению завоевательных войн. Экспансия кушитов привела к тому, что они продвинулись к Черному морю, Кавказу и Каспию, дошли до Гималаев. «Ограничив просвещение свое знанием видимого и чувственного, – раскрывает Хомяков потаенные основания кушизма, – поставив закон необходимости и вещественного организма на место свободного духа, оторвавшись от великих преданий древности и утратив чистоту слова вместе со святостью мысли, они сосредоточили все способности ума к достижению одной цели, к созданию жизни удобной и привольной; условная жизнь души создала условную форму общины, и возникли государства» [21, с. 440–441].

Господству материального начала противостоит строгое и гордое отчуждение от вещественности – иранство, выступающее как свободное творчество личного духа. «Величие Ирана не дело случая и условных обстоятельств, – пишет философ. – Оно есть необходимое и прямое проявление духовных сил, живших в нем

¹¹ См.: Корнилов С.В. Русские философы. СПб.: Лань, 2001. С. 401 [20].

искони, и награда за то, что изо всех семей человеческих он долее всех сохранял чувство человеческого достоинства и человеческого братства, чувство, к несчастью, утраченное праотцами в упоении их побед и вызванное снова, но уже не собственной силою их разума» [21, с. 441]. Истинным выражением иранства стало христианство. В нем впервые был открыт закон всеобщей любви. Но закон не абстрактный и противостоящий человеку, а, напротив, настолько близкий людям, что он воплотился в человеке, явил себя в Иисусе Христе.

Проследивая на почве древней истории борьбу кушизма и иранства, Хомяков, несомненно, искал теоретические аргументы против западничества, причины того, почему современный западный мир принял «внешне-юридические», отчужденные формы организации религиозной и общественной жизни. Основная вина за это, по мысли философа, лежит на католицизме, нарушившем догматическую традицию, развязавшем крестовые походы и религиозные войны. Латинство и протестантство означают отпадение от церкви, которая поистине остается единой и святой во все времена. Особый вопрос связан с Византией. Историческую роль Византии Хомяков оценивает как двойственную: с одной стороны, благодаря ей христианство сохранилось в первоизданной чистоте, с другой – живая религиозная идея постепенно окостенела в мертвых формах византийской империи. В них православие не смогло реализовать себя полностью, раскрыть богатства духовной жизни. Но миссия православного Востока не завершилась в Византии, а перешла к России.

Разработанная мыслителем в «Записках по всемирной истории» концепция развития человечества тематически настолько обособлена от других разделов его учения, что, как считает А. Валицкий, «со славянофильской точки зрения Хомякова можно упрекнуть еще и в том, что в своей философии истории он забыл о принципе “соборности”»¹². Целостная реконструкция учения основоположника славянофильства позволяет преодолеть поверхностные интерпретации. Развернутое Хомяковым учение о церкви приводит его к фундаментальному открытию, что, тогда как католический и протестантский Запад отрекся от соборности, в России она сохранилась и в строе духовной жизни, и в организации общества. Именно община, с точки зрения Хомякова, открывает путь к соборному обществу. Таково принципиальное решение вопроса. Теория общинного строя – важная составляющая его понимания истории. И вместе с тем она представляет собой отдельную, требующую специального анализа тему.

Подходы Хомякова к трактовке хода и движущих сил исторического развития вызывают вопросы. Но существуют ли в социальной философии и исто-

¹² См.: Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд: Медимум, 1994. С. 271 [22].

риософии концепции, которые были бы бесспорными? Являются ли безусловно истинными формационная теория К. Маркса или цивилизационная концепция А. Тойнби? Обладает ли подобным теоретическим ресурсом философия истории П. Сорокина? Не следует ли признать, что реальность человеческого бытия оказалась настолько сложной для познания, что до сих пор не появился такой Ньютон, который открыл бы ее основные законы?

Изучение категориальных структур концепции А.С. Хомякова показывает, что понятие соборности стало в ней конститутивным. Развитие центральных тем учения привело Хомякова к противопоставлению представлений о «волящем разуме» западному «нецессарианизму» Теория познания пополнилась «живознанием» и «законом любви». Введение мыслителем принципиально новых понятий существенно обогатило, прежде всего, «первую философию» и гносеологию, дополняя и раскрывая связи и отношения между базовыми категориями, такими как «необходимость», «закон», «вера», «дух», «субъект», «объект», «знание» и т.д. В историософии и социальной философии концепция соборности привела к определению основных архетипов исторического познания – «кушизма» и «иранства». Разработка категориальных структур философии соборности А.С. Хомякова заложила основы расцвета русской философии XIX–начала XX веков и сохраняет свое значение для современной теоретической мысли.

Список литературы

1. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. М.: Институт русской цивилизации, 2009. 848 с.
2. Нижников С.А., Гребешев И.В. Генезис и развитие метафизической мысли в России. М.: Руниверс, 2016. 503 с.
3. Шапошников Л.Е. Персоналистические центры русской религиозной философии XIX–XX вв. Н. Новгород: Нижегородский гос. пед. ун-т им. Козьмы Минина, 2015. 390 с.
4. Copleston F.C. Russian Religious Philosophy. Paris: Notre Dame, 1988. 158 p.
5. Goerdts W. Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke. Freiburg; München: Alber, 1984. 768 s.
6. Walicki A. The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to Religious-Philosophical Renaissance. Frankfurt am Main: Peter Land Edition Publ., 2015. 876 p.
7. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, Паритет, 2001. 880 с.
8. Бердяев Н.А. Хомяков как философ // Бердяев Н.А. Sub specie aeternitatis. Опыты философские, социальные и литературные (1900–1906 гг.). М.: Канон+: Реабилитация, 2002. С. 217–223.
9. Зернов Н.М. Три русских пророка: Хомяков, Достоевский, Соловьев. М.: Московский рабочий, 1995. 212 с.
10. Флоренский П.А. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. 80 с.
11. Хомяков А.С. Церковь одна // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Московский философский фонд: Медиум, 1994. С. 5–24.
12. Хоружий С.С. Опыты из русской духовной традиции. М.: Парад, 2005. 446 с.

13. Хомяков А.С. О современных явлениях в области философии // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1900–1914. С. 287–320.
14. Хомяков А.С. По поводу отрывков найденных в бумагах И.В. Киреевского // Хомяков А.С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1900–1914. С. 263–286.
15. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Путь, 1912. 250 с.
16. Christoff P.K. K.S. Aksakov, a Study in Ideas. Vol. III. An Introduction of Nineteenth-Century Russian Slavophilism. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. 475 p.
17. Чижевский Д.И. Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
18. Цимбаев Н.И. Историософия на развалинах империи. М.: Междунар. ун-т в Москве, 2007. 614 с.
19. Куприянов В.А. Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. Вып. 2(58). С. 21–33.
20. Корнилов С.В. Русские философы. СПб.: Лань, 2001. 445 с.
21. Хомяков А.С. Семирамида // Хомяков А.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Московский философский фонд: Медиум, 1994. С. 15–448.
22. Валицкий А. В кругу консервативной утопии. Структура и метаморфозы русского славянофильства. М.: Новое литературное обозрение, 2019. 704 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Khomyakov, A.S. Po povodu otryvkov naydennykh v bumagakh I.V. Kireevskogo [About the excerpts found in the papers of I.V. Kireevsky], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 8 t., t. 1* [Collected Works in 8 vol., vol. 1]. Moscow, 1900–1914, pp. 263–286.
2. Khomyakov, A.S. O sovremennykh yavleniyakh v oblasti filosofii [About modern phenomena in the field of philosophy], in Khomyakov, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 8 t., t. 1* [Collected Works in 8 vol., vol. 1]. Moscow, 1900–1914, pp. 287–320.
3. Khomyakov, A.S. Tserkov' odna [The Church is one], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. 2* [Works in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond: Medium, 1994, pp. 5–24.
4. Khomyakov, A.S. Semiramida [Semiramis], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. 1* [Works in 2 vol., vol. 1]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond: Medium, 1994, pp. 15–448.

Individual Works

5. Berdyaev, N.A. *Aleksey Stepanovich Khomyakov* [Aleksey Stepanovich Khomyakov]. Moscow: Put', 1912. 250 p.
6. Berdyaev, N.A. Khomyakov kak filosof [Khomyakov as a philosopher], in *Sub specie aeternitatis. Opyty filosofskie, sotsial'nye i literaturnye (1900–1906)*. Moscow: Kanon+: Reabilitatsiya, 2002, pp. 217–223.
7. Florenskiy, P.A. *Okolo Khomyakova (Kriticheskie zametki)* [Near Khomyakov (Critical notes)]. Sergiev Posad, 1916. 80 p.

(Articles from Scientific Journals)

8. Kupriyanov, V.A. Rossiya i Evropa v rannem i pozdnem slavyanofil'stve (A.S. Khomyakov i V.I. Lamanskiy) [Russia and Europe in early and late Slavophilism (A.S. Khomyakov and V.I. Laman-sky)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2018, issue 2(58), pp. 21–33.

(Monographs)

9. Chizhevskiy, D.I. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia]. Saint-Petersburg: Nauka, 2007. 411 p.
10. Christoff, P.K. K.S. Aksakov, a Study in Ideas. Vol. III. An Introduction of Nineteenth-Century Russian Slavophilism. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982. 475 p.
11. Copleston, F.C. *Russian Religious Philosophy*. Paris: Notre Dame, 1988. 158 p.
12. Florovskiy, G.V. *Puti russkogo bogosloviya* [The ways of Russian Theology]. Moscow: Institut russkoy tsivilizatsii, 2009. 848 p.
13. Goerdts, W. *Russische Philosophie: Zugänge und Durchblicke*. Freiburg; München: Alber, Cop., 1984. 768 p.
14. Khoruzhiy, S.S. *Opyty iz russkoy dukhovnoy traditsii* [Experiments from the Russian spiritual tradition]. Moscow: Parad, 2005. 446 p.
15. Kornilov, S.V. *Russkie filosofy* [Russian philosophers]. Saint-Petersburg: Lan', 2001. 445 p.
16. Nizhnikov, S.A., Grebeshev, I.V. *Genezis i razvitie metafizicheskoy mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia]. Moscow: Runivers, 2016. 503 p.
17. Shaposhnikov, L.E. *Personalisticheskie tsentry russkoy religioznoy filosofii XIX–XX vv.* [Personalistic centers of Russian religious philosophy of the XIX–XX centuries]. Nizhniy Novgorod: Nizhegorodskiy gosudarstvennyy pedagogicheskiy universitet im. Koz'my Minina, 2015. 390 p.
18. Tsimbaev, N.I. *Istoriософия на razvalinakh imperii* [Historiosophy on the ruins of the Empire]. Moscow: Mezhdunarodnyy universitet v Moskve, 2007. 614 p.
19. Valitsky, A. *V krugu konservativnoy utopii. Struktura i metamorfozy russkogo slavyanofil'stva* [In the circle of conservative utopia. Structure and metamorphoses of Russian Slavophilism]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2019. 704 p.
20. Walicki, A. *The Flow of Ideas: Russian Thought from the Enlightenment to Religious-Philosophical Renaissance*. Frankfurt am Main: Peter Land Edition Publ., 2015. 876 p.
21. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskii Proekt, Raritet, 2001. 880 p.
22. Zernov, N.M. *Tri russkikh proroka: Khomyakov, Dostoevskiy, Solov'ev* [Three Russian prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov]. Moscow: Moskovskiy rabochiy, 1995. 212 p.

УДК 141(470) (091):82.0

ББК 87.3(2):83.3

Александр Иванович Пигалев

Волгоградский государственный университет, доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник кафедры философии и теории права Института права, Россия, Волгоград, e-mail: pigalev@volsu.ru

Почвеннический культ «непосредственности» как аспект взаимоотношений западничества и славянофильства

Аннотация. Рассматриваются смысл и контексты термина «непосредственное», который имел большое значение для формирования в России XIX века философского течения почвенничества. Придя на смену славянофильству, оно, тем не менее, сохранило повышенный интерес к старине, традиции, обычаю, органичности народного образа жизни и народного творчества в качестве проявлений «почвы», находящейся под угрозой исчезновения в процессе модернизации традиционной культуры. Сопутствующие идеологические изменения в обществе анализируются в связи с эволюцией взглядов одного из главных идеологов почвенничества Аполлона Григорьева. При этом в исследовании учитываются не только внутренние тенденции модернизации русской культуры, но и различные формы ее взаимодействия с обществами уже состоявшегося модерна в качестве фактора внешнего влияния. Указывается, что тенденция к сочетанию элементов модерна и традиции очевидна во всех формах западного романтизма, равно как и во взаимоотношениях западничества и славянофильства, вследствие чего, термин «непосредственное» («непосредственность»), прототип которого, вместе с более поздним термином «опосредование», был создан в немецкой философии, приобрел актуальность в России именно в контексте почвенничества, которое в поисках особой концепции органического единства шло по пути, близкому западноевропейскому романтизму. Показано, что Ап. Григорьев, будучи одним из первых теоретиков почвенничества, попытался обосновать единство западничества и славянофильства таким образом, чтобы допустить возможность сохранения «непосредственности». Образец такого единства был найден им в философии Ф.В.Й. Шеллинга.

Ключевые слова: западничество, славянофильство, почвенничество, непосредственность, опосредование, романтизм

Alexander Ivanovich Pigalev

Volgograd State University, Doctor of Science in Philosophy, Professor, Leading Researcher of the Department of Philosophy and Legal Theory, Institute of Law, Russia, Volgograd, e-mail: pigalev@volsu.ru

The Soil-bound Cult of "Immediacy" as an Aspect of Relationships Between Westernism and Slavophilism

Abstract. The paper deals with the meaning and the contexts of the term "immediacy" that was of great importance to the formation of the soil-bound trend (*pochvennichestvo*) in Russia in the 19th century. Having taken the place of Slavophilism, the *pochvennichestvo* still showed a keen interest in antiquity, tradition, custom, the ease of folk way of life and folk arts as the manifestations of a certain "native

soil” that was endangered during the modernization of the traditional culture. The concomitant ideological shift is analyzed in connection with the evolution of the views of Apollon Grigoriev who was one of the principal ideologists of the soil-bound tradition. Meanwhile, the study takes into account not only the inner tendencies of Russian culture under modernization, but also the various formats of its interaction with the societies of already established modernity as a factor of external influence. It is pointed out that the tendency to combine the elements of modernity and tradition is obvious in all forms of western Romanticism as well as in the relationships between Westernism and Slavophilism. Hereupon, the term “immediacy” that was prototyped by German philosophy together with the subsequent term “mediation”, became topical in Russia just in the context of the native-soil trend. It took the same path as Western Romanticism and exactly in the same way searched after a special concept of the organic unity. It is shown that Grigoriev, having been one of the first theorists of native-soil trend, tried to justify the pattern of the unity of Westernism and Slavophilism in such a way that it, nevertheless, could admit the preservation of “immediacy”. In the issue, he had found the pattern of such unity in F.W.J. Schelling’s philosophy and indirectly confirmed the existence of the generalities of modernization that is influenced by the culture of already established modernity.

Key words: Westernism, Slavophilism, soil-bound trend, immediacy, mediation, Romanticism

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.035-048

Аполлон Григорьев (1822–1864) как литературный критик и писатель, не только обладал тонким художественным чутьем, но и одновременно был философски образованным, что в его время в России среди литературных критиков и тем более беллетристов было довольно редким явлением. Поэтому анализ творческого наследия Григорьева позволяет обозначить философский контекст важного этапа в развитии западничества и славянофильства, в осмысление сущности взаимоотношений, которых он внес существенный вклад. Введенное Григорьевым понятие «органической» критики позволяет проследить особенности и в то же время общие черты культуры ряда не только эстетических, но и философских концепций в контексте русской.

Смысловым фоном этих концепций были непростые взаимоотношения западничества и славянофильства, которые в качестве явлений сугубо локальных, ограничивавшихся лишь русской культурой, скорее противостояли друг другу, чем стремились к единству. Вероятно, современникам западничества и славянофильства такая точка зрения на их противостояние в течение некоторого времени представлялась очевидной. Именно Григорьев впервые показал, что принципам западничества и славянофильства присуще некоторое внутреннее единство: оставаясь продуктом тогдашней русской культуры, эти принципы не могут быть ограничены только ею.

Уже в самом противостоянии западничества и славянофильства содержится очевидная отсылка к влиянию некоторой внешней для них культуры, являющейся источником императивов и импульсов радикальных изменений. Культуры, вообще говоря, всегда взаимодействуют между собой, и это взаимодействие имеет следствия в обеих взаимодействующих культу-

рах. Однако процессом, который необходимо учитывать при рассмотрении формирования национальных школ философии и национальных литератур в той мере, в которой они являются выражением идей, является взаимодействие с культурой, качественно новой по способу своего формирования и существования.

В современных исследованиях эта культура получила название «современность» или «модерн», и ее особенностью является то, что она не возникает всегда и везде в силу исторической необходимости. При этом сам термин «модерн», прежде использовавшийся преимущественно за пределами научного анализа (как правило, в публицистике) и бывший, в сущности, описательным, стал намного более актуальным после появления термина «постмодерн». Тем не менее не существует точного, краткого и признаваемого всеми исследователями определения сущности этой эпохи.

Обычно прежде всего указывается на разрушение традиционных форм жизни и традиции как таковой, на низвержение традиционных, легитимированных теологическими средствами авторитетов. С модерном связывается также появление новых, значительно более сложных, чем прежде, форм производства и обмена, стремительное распространение капитализма, резкое усиление роли денег в обществе и обретение ими некоторой автономии, бурное развитие науки и техники. Происходит разрыв прежних общественных отношений и начинается прогрессирующая внутренняя дифференциация общества в целом. Наконец, указывается на формирование идеи индивидуализма, переходящего в ничем не ограниченный субъективизм. Все это объединяется характерным для культуры модерна культом новизны, нашедшим свое выражение в идее безостановочного прогресса¹.

Именно сложный характер модернизации, которая к тому же протекает неравномерно, является причиной того, что важность учета ее закономерностей при анализе национальных школ философии и национальных литератур была признана довольно давно. В исторической ретроспективе обнаруживается, однако, что модерн возникает сам по себе, почти без влияний извне лишь в отдельных странах. Сначала это произошло в Англии и Франции, а затем модерн уже в качестве образца начинает распространяться на другие территории², оказывая существенное влияние на модернизацию соответствующих обществ и культур, которые с точки зрения самого модерна основываются на традициях и поэтому должны считаться традиционными.

¹ См.: Berman M. All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. New York: Penguin Books, 1988 [1]; Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity. Cambridge, UK: Polity, 2008 [2].

² На эту особенность генезиса модерна указывает, в частности, известный английский социолог Э. Гидденс (см.: Гидденс Э. Последствия современности / пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Практис», 2011. С. 111 [3]).

В результате такая модернизация извне в общем случае описывается как сложное и неоднозначное взаимодействие уже состоявшегося модерна с традицией. После начала разрушения традиции культуры, взаимодействующие с модерном (так называемый «премодерн»), либо стремятся принять его полностью, либо некоторым образом и с той или иной степенью сопротивления противодействуют его особенностям. Это выражается в том, что предпринимаются попытки в ходе модернизации сохранить отдельные аспекты традиции и таким образом не дать ей исчезнуть полностью. Как следствие реакции на модернизацию извне, делающей ее влияние частичным, выборочным, неизбежно возникают смешанные (синкретические) формы культуры.

Особый интерес в этом отношении представляет такое культурное течение, как романтизм. В его рамках синкретическое объединение элементов традиции и модерна, если и не лежит на поверхности, то все же достаточно легко обнаруживается во всех его формах и разновидностях. Характерна в этом отношении модернизация Германии, влияние на которую внешних факторов отмечали многие исследователи. Так, в качестве реакции на соприкосновение с культурой уже состоявшегося модерна возник не только своеобразный немецкий романтизм³, но и немецкий идеализм с его проектами специфических, достигаемых в соответствии с законами диалектики социально-политических и культурных синтезов⁴.

Одной из главных задач немецкого идеализма стало, в свою очередь, преодоление мировоззренческих установок романтизма. Действительно, с одной стороны, характерный романтический индивидуализм как форма проявления субъективизма с его неутолимой жадой деятельности указывает на свою принадлежность к модерну. С другой стороны, такая черта романтизма, как его интерес к «непосредственности» – к изначальной простоте и органичности народного быта и народного творчества, архаичным формам языка, древним обычаям и фольклору, указывает на стремление возвратиться к архаике и тем самым традиции. В этой связи следует заметить, что значение романтизма как идеологического течения было отмечено Ап. Григорьевым, хотя первое, на что он указывает, – это некоторая неопределенность его понимания.

Ап. Григорьев пишет: «Да и что называть романтизмом, мы доселе еще едва ли можем дать себе ясный и окончательный отчет» [7, с. 206]. Тем не менее он ясно видит, что романтизм – это *реакция* («романтическая реакция») на те радикальные изменения в обществе и культуре, которые сейчас обычно связываются с началом модернизации. Более того, романтизм, согласно Григорьеву, – это «неудачное название», которое было придумано в «неудачную эпо-

³ См. о возникновении и особенностях романтизма: Schanze H. *Erfindung der Romantik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018 [4].

⁴ См. об этом: Bowie A. *German Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010 [5]; Bowie A. *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*. Cambridge, UK: Polity, 2003 [6].

ху»⁵, поскольку оно относит появление реакции на изменения лишь к одной или немногим культурам. Тем не менее именно с романтизмом Григорьев связывает возникновение «исторического чувства», которое пробудилось «вследствие того, что коснулись живых мест ножом теории»⁶. Историческое чувство, в свою очередь, выступило «как реагент против ломки всего существующего и существовавшего, обнаружилось как боль от прикосновения хирургического инструмента к живому телу»⁷.

Как подчеркивает Григорьев, «спору нет, что болезненные наросты образовались на этих телах; спору нет, что покрылись мохом или даже окаменели многие из этих наростов, – но исторические отработки отозвались в час своего разрушения, ибо в них, хотя и покрытых отверделыми или поросшими мохом струпами, таилась жизнь посильнее жизни личной мысли, личной теории – и вот явилась реакция, отпор всех живых элементов, выразившийся резко и безобразно в романтизме, законно и правильно в исторической школе ...»⁸. Таким образом, расчленяющая и дифференцирующая функция новой эпохи в качестве «ножа», «хирургического инструмента» теории Григорьевым противопоставляется различным формам органической целостности «существующего и существовавшего», которые – что особенно важно – рассматриваются в качестве «живых».

В итоге именно соприкосновение модерна с непосредственностью традиции, будучи взаимодействием различных типов общества, и порождает в качестве реакции такие проекты культуры, как романтизм во всем разнообразии его форм⁹. Единство традиции и модерна в романтизме, пусть даже синкретическое, требует особого внимания к объединяющим их связям, тем более, что общества модерна, в сравнении с традиционными обществами, являются гораздо более сложно организованными. Этот аспект проблемы объясняет интерес немецкой классической философии, преодолевавшей романтизм, к сложным системам и внутрисистемным связям, описываемым (у Ф.В.Й. Шеллинга и особенно Г.В.Ф. Гегеля) в таких терминах, как «непосредственность» и «опосредование»¹⁰.

⁵ См.: Григорьев Ап. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 211 [7].

⁶ См.: Григорьев Ап. Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства (Посвящено А.Н. Майкову) // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 133 [8].

⁷ Там же.

⁸ См.: Григорьев Ап. Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства (Посвящено А.Н. Майкову). С. 133.

⁹ См. об этом: Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945): Texts and Commentaries. Vol. 2: National Romanticism: The Formation of National Movements / ed. by B. Trensényi; M. Kopeček. Budapest; New York: Central European University Press, 2007 [9].

¹⁰ При этом, как замечает П.П. Гайденок, «непосредственность и опосредование – это принципы разных типов цивилизаций, и хотя, по-видимому, в истории эти два типа цивилизаций в чистом виде и не встречаются, но можно различать типы общества по преобладанию в них первого или второго принципа» [10, с. 107].

С традицией связывается непосредственность, некоторая первичность, изначальная самодостаточность. Отличительной особенностью модерна, напротив, считается опосредование, взаимосвязь элементов социальной системы и их зависимость друг от друга и, таким образом, невозможность считать их самодостаточными. Соответственно, модернизация понимается как переход от традиции в качестве состояния непосредственности к отношениям, предполагающим наличие структур как социального, так и символического опосредования, которые к тому же обнаруживают тенденцию к усложнению.

В противоречивости романтизма просматривается прообраз противостояния западничества и славянофильства в русской культуре, однако с учетом того, что противостоящие стороны еще не включены в некоторое единство, хотя бы и синкретическое. Иначе говоря, противостояние западничества и славянофильства основывалось на понимании каждой стороны в качестве самодостаточной и не предполагало никакого опосредования. Это противостояние не развилось до состояния взаимозависимости и потому являлось взаимоисключающим и, следовательно, непримиримым.

Это противостояние было построено по принципу *или/или* и воспроизводило породившую его бинарную логику модернизации. Эта логика не допускает возможности снятия противоречий и даже их примирения с помощью смягчения остроты их противостояния. Иначе говоря, в своей идеологии модернизация не допускала сосуществования противостоящих сторон и, следовательно, смешанных культурных форм и внутренне напряженных культурных синтезов. Культурная среда, в которую в России был включен первоначальный, заимствованный извне (прежде всего, из Германии) романтизм, далеко не случайно стоявший, как известно, у истоков славянофильства, оказалась не готовой к созданию культурных синтезов.

Первым шагом на пути их создания стало именно почвенничество в качестве идейного движения, которое на первый взгляд представляется всего лишь продолжением и развитием славянофильства. Почвенничество, как об этом свидетельствует само его название, кажется ближе, скорее, к консерватизму и реставраторству, чем к поддержке и продвижению проектов модернизации. Тем не менее, по сравнению со славянофильством, идей и оценок которого первоначально придерживался Григорьев, почвенничество, как это ни парадоксально, было не возвращением к традиции, а шагом навстречу западничеству.

Иначе говоря, почвенничество следует рассматривать как первый этап движения к объединению модерна с традицией, до этого в теории жестко противостоявших друг другу. Общей формой такого объединения было противоречивое сочетание имманентизма, отрицания трансцендентности абсолюта, характерного для модерна, отрицавшего трансцендентность вообще, с парадоксальным стремлением к некоторому трансцендентному, недостижимому идеалу, которое характерно, скорее, для традиционных обществ. Поэтому почвенничество следует понимать, скорее, как стремление к сохранению некоторых

элементов самобытности русской культуры, но свободное от характерных для многих славянофилов крайностей антизападничества.

Переход Григорьева на новые позиции начался – в значительной степени под влиянием Н.Н. Страхова – с критического разбора произведений И.С. Тургенева. Григорьев обращал особое внимание на описание Тургеневым стремления слияния с «почвой» как некоего нового явления¹¹. Окончательно переход оформился во время работы Григорьева в журнале «Время» братьев Достоевских. Они, как известно, были близки к почвенничеству и не приветствовали его увлечения идеями славянофилов, не без основания считая их односторонними. Однако Григорьев существенно изменил понимание «почвы», описанное Тургеневым, и обновил смысл самой концепции почвенничества.

Как писал Григорьев, это было «... в пору восстановления в душе новой или, лучше сказать, обновленной веры в грунт, почву, народ, в пору воссоздания в уме и сердце всего непосредственного, что только по-видимому похерили в них рефлексия и наука ...<...> Передо мной, как будто из-под спуда, возникал мир преданий, отринутых только логически рефлексией; со мной заговорили вновь, и заговорили внятно, ласково, и старые стены старого Кремля, и безыскусственно высокохудожественные страницы старых летописей; меня как что-то растительное стал опять обвевать, как в года детства, органический мир народной поэзии. Одиночеством я перерождался, – я, живший несколько лет какою-то чужою жизнью, переживший *что-то*, но во всяком случае не свои страсти, – начинал на дне собственной души доискиваться собственной самости» [12, с. 43].

В устремлениях почвенничества и, в частности, Григорьева как его новообращенного сторонника исследователи (среди них известный историк русской философии В.В. Зеньковский) видят и влияние немецкой философии¹². Действительно, русское почвенничество в вопросе отношений между традицией и модерном проделало путь, хотя и очень похожий на тот, который ранее прошла немецкая философия, однако не лишенный своеобразия. Особое значение в этой связи имело влияние прошедшей в Германии дискуссии вокруг кантовской философии в связи с критикой пантеизма Б. Спинозы, а вместе с ней и всей немецкой философии вплоть до философии Г.В.Ф. Гегеля.

В этой дискуссии особая роль принадлежала немецкому писателю и философу Фридриху Генриху Якоби (1743–1819). Отрицая трансцендентное основание всего сущего, модерн пытался обосновать его отсылкой к некоторому принципиально имманентному основанию, находящемуся внутри мира. В теории это означало жесткую взаимосвязь всего со всем и, таким образом, невоз-

¹¹ См.: Григорьев Ап. И.С. Тургенев и его деятельность. По поводу романа «Дворянское гнездо». (Современник, 1859, № 1) // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 240–366 [11].

¹² См.: Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. С. 388 [13].

возможность свободы внутри замкнутой, подчиненной необходимости системы. Поэтому, по сути, полемика, в которой участвовал Якоби, касалась не только философского наследия Спинозы и его интерпретаций, но и просветительского рационализма, которому в качестве «рассудочного» и тем самым опосредованного противопоставлялась непосредственность (отсутствие необходимости обоснования) чувства и веры.

Следуя Д. Юму, Якоби считал, что существование вещей дано человеческому сознанию непосредственно, а их непосредственная достоверность связывалась именно с чувством и верой. Тем не менее у Григорьева, хотя и испытывавшего влияние немецкой философии, понимание «непосредственности» существенно отличается от ее трактовки у славянофилов. Более того, тот «культ непосредственности», который заметил у Григорьева Зеньковский, на самом деле мало похож на аналогичный культ у славянофилов, видевших в качестве воплощения непосредственности крестьянство и тем самым со всей очевидностью тяготевших к возвращению к архаике.

Разъясняя свою позицию, Григорьев подчеркивал: «Убежденные ..., что залог будущего России хранится только в классах народа, сохранившего веру, нравы, язык отцов, – в классах, не тронутых фальшью цивилизации, мы не берем таковым исключительно одно крестьянство: в классе среднем, промышленном, купеческом по преимуществу, видим старую извечную Русь, с ее дурным и хорошим, с ее самобытностью и, пожалуй, с ее подражательностью, чертой, которою славян попрекали чуть что не до первых минут их исторического существования ...» [14, с. 106].

Чтобы сделать свой отход от славянофильства очевидным, Григорьев уточняет: «*Правда*, которую я исповедую, ... твердо верит вместе с славянофилами, что спасение наше в хранении и разработке нашего *народного*, типического; но, как скоро славянофильство видит *народное* начало только в одном крестьянстве (потому что оно у *них* связывается с старым боярством), совсем не признавая бытия чисто великорусской промышленной стороны России, – как скоро славянофильство подвергает *народное* обрезанию и холощению во имя узкого, условного, почти пуританского идеала – так славянофильство, во имя создаваемой и исповедуемой мною правды, становится мне отчасти смешно, отчасти ненавистно как барство, с одной стороны, и пуританство с другой» [15, с. 127]. Таким образом, «непосредственное» у Григорьева уже включено в систему опосредований и не может считаться непосредственным. Это объясняет также, почему переход Григорьева на позиции почвенничества сделал его приверженцем философии Шеллинга и, прежде всего, его понимания способа соединения противоположностей. Тожество у Шеллинга перестает пониматься как четкое и неизменное, оно включает в себя момент различия, поэтому никакой объект не может считаться законченным и тем самым совершенным. У Шеллинга опосредования внутри органической системы строятся в соответствии с принци-

пами «философии тождества»¹³, отличной от гегелевского понимания структур опосредования. Поэтому объекты в философии Шеллинга преходящи, не могут быть исчерпывающе выражены в понятиях и, тем более, не сводятся к ним.

В органической целостности единичное не подводится под общее посредством абстрагирования и последующего обобщения с помощью известных процедур «рассудочной» формальной логики. Из этого следует, что философия, в противоположность гегелевскому панлогизму, нуждается в ускользающем от власти логики дополнении, которым, как считал Шеллинг, является искусство. В соответствии с этим, именно «философия тождества» Шеллинга в качестве определенной концепции понимания противоположностей и способа их соединения друг с другом была причиной интереса к его философии. Это объясняет, почему в России Шеллинг был долгое время популярнее Гегеля.

В России философия Шеллинга воспринималась, причем, насколько можно судить, преимущественно интуитивно, как лучше всего соответствующая тогдашнему состоянию русской культуры. Поэтому и западничество, переосмысленное в соответствии с идеей органической целостности, Григорьевым уже не рассматривалось как противоположность славянофильства. Это объясняет и то, почему Григорьев сначала увлекался философией Гегеля, тогда как переход на позиции почвенничества сделал его сторонником философии Шеллинга. В соответствии с этим, Григорьев критически относился к пониманию западничества и славянофильства в качестве крайних, непримиримых позиций и пытался установить между ними некоторую связь.

В содержательном плане Григорьев настаивает на том, что «не с народностью боролось западничество, а с фальшивыми формами, в которые облекалась идея народности. И вина западничества – если может быть вина у явления исторического – не в том, конечно, что оно отрицало фальшивые формы, а в том, что фальшивые формы принимало оно за самую идею» [17, с. 232]. Поэтому, по убеждению Григорьева, «сила западничества заключалась в отрицании ложных форм народности. Как только вместо ложных форм показались настоящие, оно неминуемо должно было пасть и действительно пало» [17, с. 234].

Но то, что западничество «пало», для Григорьева отнюдь не означает, что оно исчезло. В органической целостности противоположности не отрицают друг друга, как этого требует закон исключенного третьего, и, тем более, не взаимно исключают друг друга, а сосуществуют. Именно следуя идее органической целостности, Григорьев отвергал рассмотрение западничества и славянофильства в качестве взаимоисключающих противоположностей, и в таком понимании их взаимоотношений он был, скорее всего, первым.

Свое понимание взаимоотношений западничества и славянофильства в качестве сосуществующих позиций Григорьев описывал следующим образом:

¹³ См.: Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / пер. с нем. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014 [16].

«Но славянофильство было теория и, как всякая теория, влеклось роковым процессом к крайним результатам. Западничество отвергало все значение нашей исторической и бытовой жизни до реформы Петра; славянофильство отвергло всякое значение реформы, кроме вредного, оно забыло, что, если бы даже спали мы в продолжение более полутора лет, мы, спавши, все-таки видели сны, примеривали себя к грезившимся нам идеалам, развивали наши духовные силы или возможности в борьбе хотя бы и с призраками и, стало быть, просыпаемся или проснемся не теми, какими легли ...» [18, с. 174].

Таким образом, почвенничество Григорьева, и даже его «культ непосредственности», не может рассматриваться как результат развития славянофильства¹⁴. Оно представляет собой попытку создания единства западничества и славянофильства, построенного по принципу объединения типа *и/и* и тем самым исключающего антагонистические внутренние противоречия. Однако время таких синтезов в русской культуре пришло немного позднее почвенничества и заявило о себе появлением устойчивого интереса к различным видам «всеединства». При этом большинство концепций всеединства было так или иначе связано с образом Софии и «софиюностью» (впервые, насколько можно судить, у Вл.С. Соловьева)

Что касается распространения такого подхода на анализ литературных произведений, то у Григорьева он лежит в основании так называемой «органической критики». В ее свете искусство рассматривается «<...> как «синтетическое, цельное, непосредственное, пожалуй, интуитивное понимание жизни ...»¹⁵. В этой связи Григорьев ввел даже термины «допотопный талант» и «растительная поэзия», с помощью которых он пытался указать «... на тождество законов органического творчества в параллельных явлениях мира психического (духовного) и соматического (материального)»¹⁶.

Григорьев подчеркивает, что использует эти выражения, вместо того чтобы говорить о несовершенстве, с целью подчеркнуть универсальность органического закона. В соответствии с этим, законы бытия народного творчества имеют поразительное сходство с законами растительной жизни, органичность которой не предполагает подведения единичного под общее в процессе абстрагирования и последующего обобщения. В этой связи Григорьев напоминает, что как раз «мышление ... шло всегда одним путем, путем обобщения. Не искренен даже и так называемый нигилизм, тщательно скрывая от себя, что он тоже идет поневоле путем обобщения ...»¹⁷.

¹⁴ О связи почвенничества со славянофильством см., в частности: Лазари А. де. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004 [19].

¹⁵ См.: Григорьев Ап. Несколько слов о законах и терминах органической критики // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 117 [20].

¹⁶ Там же. С. 120.

¹⁷ См.: Григорьев Ап. Парадоксы органической критики (Письма к Ф.М. Достоевскому) // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 139 [21].

О синтетическом, или, иначе, холистическом, подходе к соединению противоположностей и, соответственно, способности видеть общее в частном Григорьев пишет: «*Каким образом из явлений частных складываются типы в душе художника – вопрос, далеко еще не разрешенный: дело в том только, что едва ли они складываются сознательно, аналитически. Я верю с Шеллингом, что бессознательность придает произведениям творчества их неисследимую глубину. В душе художника истинного эта способность видеть орлиным оком общее в частном есть непременно синтетическая, хотя и требующая, конечно, поддержки, развития, воспитания. Тот, кто рожден с такого рода объективностью, есть уже художник истинный, поэт, творец*» [22, с. 113].

Кроме отказа отождествлять непосредственность «почвы» с архаикой (исключительно с патриархальным крестьянским бытом), Григорьева отличает от славянофильства ясное понимание того, что в условиях непреодолимого распространения модерна ни одна культура не может избежать внешних влияний с его стороны. Поэтому он считал (опять же, в соответствии с идеей органической целостности), что в русской культуре присутствуют следы таких влияний. Однако это присутствие не считается чем-то противоположным исходной, ничем не замутненной непосредственности, а становится частью органической целостности.

В этой связи Григорьев писал: «Когда мы говорим здесь о русской сущности, о русской душе, – мы разумеем не сущность народную допетровскую и не сущность послепетровскую, а органическую целость: мы верим в Русь, какова она есть, какой она оказалась или оказывается после столкновений с другими жизнями, с другими народными организмами, после того как она, воспринимая в себя различные элементы, – одни брала и берет как родственные, другие отрицала и отрицает как чуждые и враждебные...» [7, с. 167].

Будучи создателем известной фразы «Пушкин – наше все», Григорьев недвусмысленно характеризует то, что он понимает под этим «все»: «А Пушкин – наше все: Пушкин – представитель всего нашего *душевного, особенного*, такого, что остается нашим *душевным, особенным* после всех столкновений с чужим, с другими мирами. *Пушкин* – пока единственный полный очерк нашей народной личности, самородок, принимавший в себя, при всевозможных столкновениях с другими особенностями и организмами, – все то, что принять следует, отбрасывавший все, что отбросить следует, полный и цельный, но еще не красками, а только контурами набросанный образ народной нашей сущности, – образ, который мы долго еще будем оттенять красками» [7, с. 166].

Разумеется, обращение к типам единства, построенным, в противоположность бинаризму, по принципу *и/и*, может ассоциироваться с архаикой, возвращением к непосредственности традиции и тем самым рассматриваться как недвусмысленное проявление консерватизма. Это обусловлено тем, что в отечественной традиции Григорьев выступает как один из первых представителей того типа мышления, в основе которого лежит понятие тождества, не исклю-

чающего, как в «философии тождества» Шеллинга, свою противоположность, а сосуществующего с ней. Нужно признать, что почвенничество Григорьева, опирающееся на такую философию, действительно могло создавать впечатление, что оно неотлично от славянофильства благодаря своей ориентации на непосредственность. Вследствие этого, почвенничество могло казаться и иногда еще кажется всего лишь консерватизмом, отходом к архаике, к ничем не затронутой непосредственности традиции, чем оно, как показывает анализ, на самом деле не было.

Список литературы

1. Berman M. All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity. New York: Penguin Books, 1988. 383 p.
2. Wagner P. Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity. Cambridge, UK: Polity, 2008. X, 307 p.
3. Гидденс Э. Последствия современности / пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчица; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. 352 с.
4. Schanze H. Erfindung der Romantik. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018. VIII, 434 S.
5. Bowie A. German Philosophy: A Very Short Introduction. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010. 137 p.
6. Bowie A. Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas. Cambridge, UK: Polity, 2003. X, 291 p.
7. Григорьев Ап. Взгляд на русскую литературу со смерти Пушкина // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 157–239.
8. Григорьев Ап. Критический взгляд на основы, значение и приемы современной критики искусства (Посвящено А.Н. Майкову) // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 112–156.
9. Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945): Texts and Commentaries. Vol. 2: National Romanticism: The Formation of National Movements / ed. by B. Trensényi; M. Kopeček. Budapest; New York: Central European University Press, 2007. 498 p.
10. Гайденок П.П. История философии в ее связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
11. Григорьев Ап. И.С. Тургенев и его деятельность. По поводу романа «Дворянское гнездо». (Современник, 1859, № 1) // Григорьев Ап. Литературная критика. М.: Худож. лит., 1967. С. 240–366.
12. Григорьев Ап. Воспоминания. Ленинград: Наука, 1980. 421 с.
13. Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический проект; Раритет, 2001. 880 с.
14. Григорьев Ап. Письмо А.И. Кошелеву от 25 марта 1856 г. Москва // Григорьев Ап. Письма. М.: Наука, 1999. С. 105–106.
15. Григорьев Ап. Письмо М.П. Погодину. Около апреля 1857 г. Москва // Григорьев Ап. Письма. М.: Наука, 1999. С. 127–131.
16. Шеллинг Ф.В.Й. Изложение моей системы философии / пер. с нем. А.А. Иваненко. СПб.: Наука, 2014. 263 с.
17. Григорьев Ап. Западничество в русской литературе, причины происхождения его и силы // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 200–234.
18. Григорьев Ап. Народность и литература // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 169–199.

19. Де Лазари А. В кругу Федора Достоевского. Почвенничество. М.: Наука, 2004. 207 с.
20. Григорьев Ап. Несколько слов о законах и терминах органической критики // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 117–133.
21. Григорьев Ап. Парадоксы органической критики (Письма к Ф.М. Достоевскому) // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 134–168.
22. Григорьев Ап. О правде и искренности в искусстве. По поводу одного эстетического вопроса. Письмо к А.С. Х-ву // Григорьев Ап. Эстетика и критика / вступ. ст., сост. и примеч. А.И. Журавлевой. М.: Искусство, 1980. С. 51–116.

References

(Sources)

Individual Works

1. Grigor'ev, Ap. I.S. Turgenev i ego deyatel'nost'. Po povodu romana «Dvoryanskoe gnezdo» (Sovremennik, 1859, no. 1) [I.S. Turgenev and his Creative Activities. About the Novel "Home of the Gentry". (The Contemporary, 1859, no. 1)], in Grigor'ev, Ap. *Literaturnaya kritika* [The Literary Criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 240–366.
2. Grigor'ev, Ap. Kriticheskiy vzglyad ya osnovy, znachenie i priemy sovremennoy kritiki iskusstva (Posvyashcheno A.N. Maykovu) [A Critical Review of the Grounds, Meaning and Methods of Contemporary Art Criticism (Dedicated to A.N. Maikov)], in Grigor'ev, Ap. *Literaturnaya kritika* [The Literary Criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 112–156.
3. Grigor'ev, Ap. Narodnost' i literatura [Folk Origins and Literature], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Literary Criticism]. Moscow: Iskustvo, 1980, pp. 169–199.
4. Grigor'ev, Ap. Neskol'ko slov o zakonakh i terminakh organicheskoy kritiki [A Few Words on the Laws and Terms of Organic Literary Criticism], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Literary Criticism]. Moscow: Iskustvo, 1980, pp. 117–133.
5. Grigor'ev, Ap. O pravde i iskrennosti v iskusstve. Po povodu odnogo esteticheskogo voprosa. A Letter to A.S. Kh-vu [On Truth and Sincerity in Art. About an Aesthetic Problem. A Letter to A.S. Kh-v], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Literary Criticism]. Moscow: Iskustvo, 1980, pp. 51–116.
6. Grigor'ev, Ap. Paradoxy organicheskoy kritiki (Pis'ma k F.M. Dostoevskomu) [The Paradoxes of the Organic Literary Criticism (Letters to F.M. Dostoevsky)], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Literary Criticism]. Moscow: Iskustvo, 1980, pp. 134–168.
7. Grigor'ev, Ap. Pis'mo A.I. Koshelevu ot 25 marta 1856 goda. Moskva [Letter of the 25th March 1856 to A.I. Koshelev. Moscow], in Grigor'ev, Ap. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Nauka, 1999, pp. 105–106.
8. Grigor'ev, Ap. Pis'mo k M.P. Pogodinu. Okolo aprelya 1857 goda. Moskva [A Letter to M.P. Pogodin. About the April 1857. Moscow], in Grigor'ev, Ap. *Pis'ma* [Letters]. Moscow: Nauka, 1999, pp. 127–131.
9. Grigor'ev, Ap. *Vospominaniya* [Recollections]. Leningrad: Nauka, 1980. 421 c.
10. Grigor'ev, Ap. Vzglyad na russkuyu literaturu so smerti Pushkina [A View on Russian Literature since the Death of Puskin], in Grigor'ev, Ap. *Literaturnaya kritika* [The Literary Criticism]. Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1967, pp. 157–239.
11. Grigor'ev, Ap. Zapadnichestvo v russkoy literature, prichiny proiskhozhdeniya ego i sily [The Westernism in Russian Literature, the Causes of Its Descendance and Power], in Grigor'ev, Ap. *Estetika i kritika* [Aesthetics and Literary Criticism]. Moscow: Iskustvo, 1980, pp. 200–234.

(Monographs)

12. Berman, M. *All That is Solid Melts into Air: The Experience of Modernity*. New York: Penguin Books, 1988. 383 p.
13. Bowie, A. *German Philosophy: A Very Short Introduction*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2010. 137 p.
14. Bowie, A. *Introduction to German Philosophy: From Kant to Habermas*. Cambridge, UK: Polity, 2003. X, 291 p.
15. Gaydenko, P.P. *Istoriya filosofii v ee svyazi s naukoy* [The History of Philosophy in Connection with Science]. Moscow: Per Se; Saint-Petersburg: Universitetskaya kniga, 2000. 319 p.
16. Giddens, A. *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity]. Moscow: Praxis, 2011. 352 p.
17. De Lazari, A. *V krugu Fedora Dostoevskogo. Pochvennichestvo* [In Fyodor Dostoevsky's Circle. The Native-Soil Trend]. Moscow: Nauka, 2004. 207 p.
18. Schanze, H. *Erfindung der Romantik*. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018. VIII, 434 p.
19. Shelling, F.V.Y. *Izlozhenie moyey sistemy filosofii* [Presentation of My System of Philosophy]. Saint-Petersburg: Nauka, 2014. 263 p.
20. Trensényi, B., Kopeček, M. (ed.) *Discourses of Collective Identity in Central and Southeast Europe (1770–1945): Texts and Commentaries. Vol. 2: National Romanticism: The Formation of National Movements*. Budapest; New York: Central European University Press, 2007. 498 p.
21. Wagner, P. *Modernity as Experience and Interpretation: A New Sociology of Modernity*. Cambridge, UK: Polity, 2008. X, 307 p.
22. Zen'kovskiy, V.V. *Istoriya russkoy filosofii* [A History of Russian Philosophy]. Moscow: Akademicheskiiy proekt; Raritet, 2001. 880 p.

УДК 1:008(091); 930
ББК 60.033.145:63.3:81.41

Алексей Валерьевич Малинов

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С. И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник; Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, ассоциированный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

**«Исторические письма об отношениях русского народа
к его соплеменникам» В.И. Ламанского:
контексты третьего письма
(к публикации «Исторических писем об отношениях
русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского)¹**

Аннотация. Предваряется публикация третьего «Исторического письма» В.И. Ламанского. Рассказывается об истории его написания. Обращается внимание на особенности публикуемого текста. Отмечается, что для третьего «Исторического письма» характерен акцент на констатации психологических отличий славян от германцев. Дается оценка панславизма Ламанского. Обращается внимание на то, что идеализированное восприятие славян у Ламанского обусловлено его увлеченностью романтической историософией в период написания «Исторических писем». При этом отмечено, что в зрелый период своего творчества Ламанский рассматривал славянскую культуру более реалистично, во многом отказавшись от романтизированного панславизма, заметного в публикуемых «Исторических письмах». Подчеркивается влияние политических взглядов Ламанского на его раннее творчество. Представленное письмо относится не к научному наследию Ламанского, а является ярким примером позднеславянофильской публицистики, пронизанной романтическим идеализмом и историософией. Обращается внимание также и на то, что взгляды Ламанского на национальный вопрос находятся в русле общеевропейской культуры XIX в. и были сформированы во многом под влиянием немецкой гуманитарной науки, прежде всего трудов В. Гумбольдта и И.Г. Гердера, и политической ситуации того времени.

Ключевые слова: русско-чешские связи, славянофильство, университетская философия, народность в науке, романтическая историография, панславизм, историософия

¹ Статья подготовлена в рамках проекта РНФ № 21-18-00153 (Санкт-Петербургский государственный университет). The article was prepared within the framework of the RGNF project No. 21-18-00153 (St. Petersburg State University).

Aleksey Valeryevich Malinov

St. Petersburg State University, Doctor in Philosophy, Professor, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, St. Petersburg, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Victor Alexandrovich Kupriyanov

St. Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russian Academy of Sciences. D. in Philosophy, Senior Researcher; Sociological Institute of RAS - Branch of the Russian Academy of Sciences, Associated Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

**«Historical Letters about the Relations
of the Russian Nation to its Tribesmen» by V.I. Lamansky:
the contexts of the third letter
(to the publication of «Historical Letters about the Relations
of the Russian Nation to its Tribesmen» by V.I. Lamansky)**

Abstract. The article serves as the introduction into the publication of the third “Historical letter” by V.I. Lamansky. The authors show the history of writing the third letter. Attention is drawn to the features of the published text. The authors point out that the third “Historical Letter” is characterized by an emphasis on the search for psychological differences between the Slavs and the Germans. An assessment of Lamansky's Panslavism is also given. It is highlighted that the time of writing “Historical letters” refers to the period when Lamansky was fascinated by romantic historiosophy, which led to his idealized perception of the Slavs. The authors note that although Lamansky never completely overcame his panslavic views, in many respects in the mature period of his work he considered Slavic culture more realistically, in many respects responding to the romanticized panslavism. The authors emphasize that Lamansky's early work was influenced by his political views. However, the presented text does not belong to the scientific heritage of Lamansky, but is a vivid example of late Slavophil journalism permeated with romantic idealism and historiosophy. The authors point out that Lamansky's views on the national question are in line with the general European culture of the 19th century; and Lamansky's political views were associated with political situations in his time.

Key words: Russian-Czech contacts, Slavophilism, university philosophy, nationality in science, romantic historiography, panslavism, historiosophy

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.049-064

Третье из «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского не имеет самостоятельного подзаголовка и, скорее, его автор продолжает и развивает темы, затронутые во втором и отчасти первом письме, а не разрабатывает новые². Тематическая общность писем в

² См.: Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2016. № 2(10). С. 89–111 [1]; Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдониова Л. Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях

первую очередь проявляется в том, что Ламанский обильно иллюстрирует свои положения примерами из чешской истории, которые преобладают и во втором письме. В то же время в третьем письме заметно усиливаются публицистические приемы, например использование поэтических высказываний в качестве аргументов. Причем для усиления эффекта Ламанский дважды воспроизводит в своем тексте поэтические строки Ф.И. Тютчева и А.С. Пушкина, приводит большой фрагмент из стихотворения А.С. Хомякова «Мы род избранный, – говорили».

Затронутая во втором письме тема враждебного отношения германских народов к славянам здесь уже переводится в плоскость народной психологии. От перечисления многочисленных исторических фактов, подтверждающих, по мнению Ламанского, эту враждебность, ученый в третьем письме переходит к констатации различий в психическом типе славян и германцев. Он указывает на нетерпимость германцев, их враждебное отношение к другим народам и, напротив, по контрасту, выводит народный характер славян из общинного духа, восприимчивости инородных взглядов и культур.

Еще в магистерской диссертации Ламанский формулировал черты славянского психического типа, используя их для объяснения некоторые исторические явления. «Итак, – писал он, – любовь к свободе, упорство и ничем неискоренимая уверенность, пока жива народность, в том, что пасть окончательно не суждено, – вот одна из отличительнейших черт общеславянского народного характера» [3, с. 309]. Такими «общими и любезными качествами славян», как «отсутствие всякий гордости и надменности в обращении с иноплемениками, всегда столь отталкивающих, живая восприимчивость, неразлучная с желанием и умением привлекать и привязывать к себе чужих», Ламанский, в частности, объяснял проникновение и распространение славян в средневековой Испании³.

Все эти психологические характеристики, приводимые Ламанским, восходят к историософии А.С. Хомякова. Точнее, к предложенному им делению народов на земледельцев-домостроителей и кочевников-завоевателей. Это, так сказать, идеальные типы, многообразно обнаруживавшиеся в истории. К первому из них принадлежат славяне, ко второму – германцы. И здесь важен не образ жизни, не хозяйственный быт, а именно психический склад. Ведь едва ли найдется исследователь, серьезно считающий германцев кочевникам, за исключением, пожалуй, периода великого переселения народов. В народах-домостроителях проявляются общечеловеческие начала. Они терпимы и восприимчивы к другим племенам и в то же время лишены «упорного характера

русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 1(73). С. 47–61. DOI 10.17588/2076-9210.2022.1.116-137 [2].

³ См.: Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб.: В типографии Императорской Академии наук, 1859 (370 с. + 229 с.). С. 108–109 [4].

личности»⁴. Народы-завоеватели наделены чувством личной гордости, презирают все иноплеменное и чужое. По словам А.С. Хомякова, народы-земледельцы благословляют «всякое племя на жизнь вечную и развитие самобытное»⁵, а народы-завоеватели не щадят побежденных. История демонстрирует постоянные столкновения и противоборство этих двух типов народов, в результате которого народы-домостроители постепенно утрачивают свои «врожденные коренные начала».

Влиянием А.С. Хомякова можно объяснить и постоянное обращение Ламанского даже, казалось бы, в чисто исторических исследованиях к современности. Достоверность исторических фактов он нередко подтверждал указанием на сохранение аналогичных явлений в жизни славянских народов. Подобного рода аналогиями была наполнена и его магистерская диссертация «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859 г.), подвергавшаяся критике за использование ненаучной аргументации. Однако славянофилы исходили из убеждения о единстве славянских народов как в прошлом, так и в настоящее время, полагая, что это единство позволяет проецировать артикулируемый современностью смысл на минувшие эпохи. А.С. Хомяков выражал этот принцип в почти афористичном выражении: «Хотите узнать то, что было, – сперва узнайте то, что есть. Возвратный ход, т. е. от современного к старому, от старого к древнему, не может создать истории; но он, и он один, может служить ее проверкою» [5, с. 33]. Значение магистерской диссертации Ламанского состояло в том, что в ней впервые была определенно высказана славянофильская точка зрения на историю славян, у ранних славянофилов вообще мало выясненная. К «Историческим письмам» он приступил вскоре после защиты диссертации. В них он старался затронуть те сюжеты, которых не касался в диссертации.

К спорам славянофилов с западниками восходит и историософия, которую использует Ламанский. Таково, например, признание германских народов изначальными носителями принципа личности, а славян – принципа общинности. Однако, в отличие от своих славянофильских предшественников, Ламанский видел и отрицательную сторону в чрезмерной восприимчивости и доверчивости славян. Братские отношения нередко переходили в увлечение иностранной культурой, провоцировали неумеренную подражательность и отказ от своей самобытности. Как личность терялась в общине, так и народная культура растворялась в заимствованиях, переходящих в преклонение перед всем чужеземным. В этом, по выражению Ю. Крижанича, «чужебесии» Ламанский и укоряет славян. Даже возрождение своей национальности и культуры, замечает он, славяне, как правило, связывают с восприятием иностранных форм и образцов. В этих увлечениях славяне доходят до полного самозабвения и самоот-

⁴ См.: Хомяков А.С. Семирамида. (И<ссле-дование> и<стины> и<сторических> и<дей>) // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. I. Работы по историософии. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. С. 100 [5].

⁵ Там же. С. 99.

рицания. Однако отказ от выработки самобытной культуры ставит крест на славянах как историческом народе. Заветная же мысль славянофилов, которой не изменял и Ламанский, состояла в чаянии и приближении славянской (все-славянской) цивилизации, которая могла бы на равных заявить о себе перед романо-германской культурой. Полнее эти мысли Ламанского были выражены в учении о греко-славянском, или Среднем, мире – самостоятельном цивилизационном центре, противостоящем как романо-германской, так и собственно азиатской цивилизации. Славяне – народ христианский. В их культуре и истории полнее всего воплотились христианские начала братства и любви. Христианские идеалы совпадают с характером славянских народов, и в этом Ламанский видел залог преодоления того народного отчуждения и культурного самоотрицания, которое поглотило и обессилило славян. Здесь он подходит к главной мысли своего третьего письма – панславизму.

Историческая и славяноведческая литература богата исследованиями о панславизме, в которых он не обязательно рассматривается в исключительно критическом или даже отрицательном ключе. Укажем лишь некоторые, в том числе последние, издания⁶. Однако учение Ламанского, как правило, излагается с опорой на очень узкую источниковедческую и историографическую базу. Нередко авторы просто ограничиваются пересказом взглядов Ламанского.

Для характеристики панславизма Ламанского необходимо помнить, что он выводил его из противопоставления германизму, понимая панславизм как противовес тому враждебному славянам и угнетающему их началу, которым выступает германство. Уже в ранних своих работах по истории русского XVIII в., в том числе в исследованиях по истории Академии наук и о М.В. Ломоносове,

⁶ См., например: Гердт Я.В. Роль экспансии в российских панславистских теориях второй половины XIX века // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 29(167). Филология. Социология. Культурология. Вып. 13. С. 144–151 [6]; Кудряшев В.Н. Трансформация славянофильства в панславизм как смена концепции русского национализма // Вестник Томского государственного университета. 2010. Ноябрь, № 364. С. 65–71 [7]; Киселев В.С. Панславизм и конструирование национальной идентичности в русской и польской словесности XIX в. // Русин. 2015. № 3(41). С. 108–127 [8]; Рокина Г.В. Теория славянской взаимности в истории словацко-русских научных и культурных связей XIX века: дис. ... д-ра ист. наук. Йошкар-Ола, 2005. 381 с. [9]; Прокудин Б.А. Идеи славянского единства в политической мысли России XIX века. М.: Социально-политическая мысль, 2007. 132 с. [10]; Прокудин Б.А. В.И. Ламанский о единстве славян // Вестник Российской нации. 2016. № 3. С. 70–82 [11]; Прокудин Б.А. Панславизм в истории политики и мысли России XIX века / под ред. А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. 218 с. [12]; Болдин В.А. Панславистские политические концепции: генезис и эволюция. М.: Общество с ограниченной ответственностью «Аквилон», 2018. 376 с. [13]; Тесля А.А. Несколько замечаний о «славянском вопросе» в дебатах о «народности» и «нации» 1840–1870-х гг. // Пути России. Новый старый порядок – вечное возвращение? М.: Редакция журнала «Новое литературное обозрение», 2016. С. 211–221 [14]; Павленко О.В. Панславизм // Славяноведение. 1998. № 6. С. 43–60 [15]; Досталь М.Ю. Славянский мир и славянская идея в философских построениях и «практике» ранних славянофилов // Славянский альманах. 2000. М., 2001. С. 85–91 [16]; Černý V. Vývoj a zločiny panslavismu. Praha: Inst. pro středoevrop. kulturu a politiku, 1995. 151 s. [17]; Vlček R. Ruský panslavismus – realita a fikce. Praha: Historický ústav AV ČR, 2002. 291 s. [18].

Ламанский указывал на недоброжелательное отношение немцев к русским и славянам, а в докторской диссертации оспаривал мнения немецких ученых о славянах. «Настоящий панславизм, – писал он, – ... имеет прямою своею задачею опровергнуть и уничтожить в теории и на практике, вырвать с корнем из сознания любимую германскую идею о славянах, как о расе низшей, кем-то предназначенной служить и покорствоваться Германии» [19]. И все же панславизм Ламанского не следует понимать как идею отрицательную или как реакцию на немецкую экспансию. С этой точки зрения учение Ламанского нередко и до сих пор оценивают как вариант имперского экспансионизма. Он же, напротив, полагал, что объединение славян выгодно не только России, но и, может быть даже в большей степени, южным и западным славянам. В статье «Россия уже тем полезна славянам, что она существует», в заглавие которой вынесены слова И.С. Аксакова, он замечал: «На пользе России для славян и пользе славян для России и утверждается учение о солидарности и общности их национальных интересов. Сознание ее в умах русских и славянских и составляет так называемую идею славянскую. Она лежит в основе различных учений панславизма» [20, с. 10–33].

У истоков идеи панславизма, по мнению Ламанского, стоит теория литературной взаимности Я. Колара. Однако ее распространение во многом оказалось обязано немцам, увидевшим в ней опасность своему господству над славянами и взявшимся ее опровергать и пугать ею европейцев. «Слово Панславизм было произнесено. Посылка молодых русских ученых (Прейса, Срезневского, Бодянского, Григоровича) в славянские земли и открытие славянских кафедр в русских университетах дало новые поводы немцам рассуждать об опасностях, грозящих Европе от Панславизма. Образовалась целая литература Панславизма», – объяснял Ламанский в лекциях парадоксальную историю идеи панславизма [21].

Восприимчивость и доверчивость, свойственные славянам, должны быть направлены на своих соплеменников, а не на чужеземцев. «Чужебесие» преодолевается «племенным сочувствием», формирующим уважительное отношение к научным и культурным достижениям других славян как к своим собственным. Ламанский считал, что славянам следует гордиться успехами всех славянских народов, поддерживать и развивать их. Первым средством на пути к славянскому сближению должно стать научное и литературное общение славян, усвоение культурных достижений друг друга. В этом и состоит, по выражению Ламанского, «чистый панславизм». Этой цели служит, по его мнению, и славяноведение как учебная и научная дисциплина, на попроще которой он преуспел⁷.

Ламанский истолковывал панславизм по славянофильской формуле соборности: единство во множестве, основанное на свободе и любви. Для оправ-

⁷ См.: Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский: Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. 560 с. [22].

дания панславизма он неслучайно использовал метафору хора. Панславизм предполагает внутреннее (духовное, ментальное, психологическое) единство славян при сохранении внешнего разнообразия. Конечно, внутреннее единство по мере укрепления будет диктовать и определенную внешнюю общую форму, приведет к политическому единству. Ламанский признавал, что необходимыми условиями выработки самобытной культуры, т. е. становления цивилизации, является крепкое независимое государство и развитый и богатый литературный язык. Средством общения и культурного сближения славян должен стать единый научный, культурный и дипломатический язык. Исторически различные славянские культуры и языки достигали высокой степени развития и совершенства: литература Дубровника в XV–XVI в., Чехия в XV в., Польша в XVI – начале XVII в. По мнению Ламанского, в XIX в. на пространстве Восточной Европы и Северной Азии нет конкурентов у русского языка, который и мог бы взять на себя роль проводника в общении и сближении славянских (и не только) народов. Вопрос о политической конфигурации славянской цивилизации Ламанский не затрагивал ни в «Исторических письмах», ни в более поздних работах. Однако он оспаривал общее мнение государствоведения XIX в., восходящее к европейской науке, о том, что одному государству должен соответствовать один народ. Как утверждал еще Н.Я. Данилевский, каждый народ, даже малочисленный, имеет право на самостоятельное политическое существование, правда, лишь в той мере, в какой сознает эту потребность и способен распорядиться свободой и возможностями, предоставляемыми государственной формой жизни. Он предусматривал федеративное устройство Все-славянского союза, когда каждый народ имел бы свое государство или автономию. Ламанский не заходил столь далеко в своих политических проектах. Он лишь указывал, что политическая независимость славянских народов – цель вполне достижимая. Однако маленькие и слабые славянские государства никогда не смогут в полной мере стать самостоятельными и подпадут под влияние более сильных соседей. То же можно сказать и об отдельных славянских литературах и культурах. В перспективе славянам следует составить и единое политическое целое, контуры которого Ламанский отказывался обозначать, считая это преждевременным. Даже четверть века спустя после написания «Исторических писем» он полагал, что вопрос о политическом будущем славянства является предметом обсуждения, а не дела: «Подходит время важное и чреватое событиями, для западного славянства еще, быть может, более важное, чем для самой России, – замечал он. – Вопрос о будущей организации славянства имеет для него еще более важное значение, чем для самой России. Вопрос о будущей организации славянства, вопрос славянский вообще, достиг нынешнего своего фазиса благодаря лишь тому, что существует Россия: не будь ее, не было бы в Европе никаких серьезных разговоров, помышлений и опасений относительно славянства. Этот славянский вопрос подлежит обсуждению и разрешению, хотя бы только в сознании, не иначе как совокупными усилиями России и всех

западных славянских народностей» [23, с. 557–558]. Впрочем, существует мнение, правда недостаточно обоснованное, о федералистских предпочтениях Ламанского⁸. Принципиальным для Ламанского оставалось убеждение в том, что любые политические перспективы славянства не отделимы от России, от ее международного положения и политического состояния, что было обусловлено политической ситуацией в Европе во второй половине XIX в. Если славянские государства – это область возможного бытия, то Россия – политическая реальность, в силовом поле которой только и реализуемо государственное самоопределение других славянских народов. Ламанский, как и многие русские политические мыслители, видел в России объединяющую силу на Востоке, вокруг которой могут собираться другие государства.

А.И. Ламанский писал: «Одно предположение, одна мысль, что Россия будет ослаблена, сокращена, унижена, не могут не повергнуть каждого доброго славянина в трепет и отчаяние. Одни славяне в течение двухсот, другие в течение четырехсот лет слишком смотрели на Россию как на надежду лучших дней, как на грозу своих врагов и угнетателей, как на будущую свою избавительницу. <...> Гром побед Петра Великого, Елизаветы и Екатерины II, подвиги Суворовских богатырей, пожар Москвы и бегство Наполеона с его армией разбудили заснувшие силы славян, подняли их на ноги, убедили их, что они принадлежат к великому племени, а не рождены для рабства азиятам и немцам. Освобождение Молдавии, Валахии, Греции, Сербии, развитие и усиление Черногории, наконец, освобождение Болгарии, аграрная реформа в русской Польше красноречиво засвидетельствовали, что Россия ясно сознает свои исторические задачи. Развитие и успехи русской литературы и науки согревали чувство, будили славянскую мысль. С возрастанием могущества России, с раскрытием ее духа поднимались и распускались славянские народности. В спокойные времена они нередко забывают о России, или даже побранивают ее, говоря, что она де ничего для славян не делает, что все де что имеем, добыли сами. Но как только России или им самим грозит напасть, они мгновенно уразумевают, что такое для них была и есть Россия» [23, с. 560]. Еще в своем вступительном чтении в Санкт-Петербургском университете Ламанский указывал на политические события (походы А.В. Суворова, наполеоновские войны), «пробудившее заснувшее самосознание» западных славян. Он рассматривал панславистские теории, рожденные в «сбродной империи Габсбургов», иллирийскую теорию Л. Гая, учение Й.Ю. Штрассмайера, Ф. Рачкого и чешский панславизм Ф. Палацкого, К. Гавличка и Ф.Л. Ригера⁹. В одном из писем И.С. Аксакову, датированном 28 октября 1861 г., т.е., скорее всего, в период работы над третьим «Историческим письмом», Ламанский ясно давал понять, что австрийский пансла-

⁸ См.: Коваленко В.И. Идеи федерализма в русской политической мысли // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2015. № 3. 56–75 [24].

⁹ См.: Ламанский В.И. Вступительное чтение доцента Петербургского университета В.И. Ламанского. М.: В типографии Бахметьева, 1865. С. 19–24 [25].

визм направлен против России: «Для нас – великороссов союз западных славян может быть вообразим только, как временная сделка, но верить в его прочность мы не можем. Федерация – союз кантонов – Staatenbund – в славянском мире не возможен, осужден историею. Остается следовательно Bundesstaat. Если Rakousko (Австрия. – А.М.) Ваша будет им (австрийским славянам. – А.М.), то с началом немецким и Вам враждебным»¹⁰.

Однако не только военные победы, но и, может быть, в большей степени успешные социальные преобразования, достижения русской науки и культуры вдохновляют панславистские ожидания. То, что без России теряет свою жизненную силу идея славянского единства и взаимности, Ламанский иллюстрировал указанием на то, что любые проекты, направленные против славянского единства, были и есть проекты антирусские. «Все усилия и старания поднять и направить славян против России, – рассуждал он, – никогда не могли увенчаться полным успехом и осуждены заранее неудачам. Европе удавалось и удастся создавать в интеллигенции той или другой славянской земли различные анти-русские партии, которые и имеют временный успех. Но ядро народов остается недостижимым европейской интриге. При этом еще всегда замечается следующее явление. Как только какая-нибудь анти-русская партия успеет утвердиться в той или другой славянской народности и начинает в ней господствовать, тотчас вся прочая оставшаяся не у дел и обиженная интеллигенция, частью под влиянием личных расчетов, частью под давлением общенародного чувства, возмущенного господством в стране иноплеменного анти-русского и следовательно анти-славянского направления, начинает мало по малу переходить на народную почву и искать сближения с Россиею, усиления ее влияния в своей стране. Так бывало уже много раз и так всегда будет во всех славянских и единоверных нам землях, пока есть в них народ и пока Европа не перестанет пытаться заводить в них свои партии» [23, с. 562]. Противовесом панславизму выступают не антиславянские, а именно антирусские движения, которые, по убеждению Ламанского, создаются и поддерживаются в славянской среде извне.

Ламанский не мог не признавать, что славяне, прежде всего западные, очень настороженно относятся к идее панславизма и ее возможным политическим практикам. С целью развеять эти опасения он приводил в третьем письме мнения самих западных славян (чехов и поляков), оправдывающих славянское единство. Он пытался показать давность этой идеи, проходящей через всю историю славянства. Напротив, полагал он, отказ от единства искажал славянскую культуру и приводил к многочисленным историческим несчастьям и страданиям.

Впрочем, доводы и рассуждения Ламанского в «Исторических письмах» выглядят идеалистичными. Это рассуждения кабинетного ученого, черпающего свои представления и познания исключительно из книг. Причина этого, ве-

¹⁰ См.: Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 107–108 [26].

роятно, состоит в том, что Ламанский работал над «Историческими письмами» еще до своей первой поездки в славянские земли (1862–1864 гг.). Как уже отмечалось, «Исторические письма», скорее всего, предназначались для публикации в аксаковской газете «Парус», издание которой прекратилось в 1859 г. на втором номере. В ответе А.А. Кирееву (1888 г.) Ламанский, упоминая свое участие в славянофильских изданиях, писал: «С начала 50-х годов я всею душою примкнул к этому направлению (славянофилам. – А.М.). Как ни мало я вообще печатался, я принимал некоторое участие в их органах, в “Русской Беседе”, “Дне”, “Москве”, “Руси”. Для “Паруса” были приготовлены мною Славянские письма. Они и теперь у меня хранятся вместе с письмами о них И.С. Аксакова» [27, с. 213]. Прошедшие с того времени почти три десятилетия и полемический характер статьи, возможно, являются причиной путаницы в названии «писем», передающем, однако, точно их смысл. Запрещенному цензурой «Парусу» должна была наследовать газета «Пароход», затем И.С. Аксаков приступил к изданию газеты «День». Все это стимулировало Ламанского к продолжению работы над циклом «Исторических писем». Так, третье письмо, скорее всего, можно датировать 1-й пол. 1861 – нач. 1862 г. Непосредственное знакомство со славянами, дружеские отношения со славянской интеллигенцией и учеными хотя и не искоренили вполне романтического восприятия славянства, но сделали взгляды Ламанского более практически осмысленными и политически реалистичными. Четверть века спустя это привело к решительному пересмотру его панславизма, вызвавшему даже конфликт в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе, в котором он председательствовал¹¹. «Ответ генералу Кирееву» – фрагмент этой полемики. С годами Ламанский отказался от многих панславистских иллюзий, однако не перестал симпатизировать «литературному панславизму».

Надо признать, что и в русском обществе идеи панславизма не встречали широкого сочувствия, по крайней мере, за пределами патриотического подъема и народных симпатий, вызванных войной за освобождение Болгарии (1877–1878 гг.) и предшествующими ей событиями. А.Н. Пыпин с полным правом мог констатировать, что «дома на них (русских панславистов. – А.М.) едва обращали внимание, они едва были терпимы, а иногда им приходилось даже довольно жутко»¹². В речи «Панславист Людевит Штур и его учение», произнесенной в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе 11 мая 1884 г. и посвященной Ламанскому, серболужицкий писатель Я. Краль констатировал, что «на панславизм преобладает теперь в России отрицательный взгляд»¹³. Русское

¹¹ См.: Медоваров М.В., Снежницкая С.И. Раскол среди поздних славянофилов и роль В.И. Ламанского в нем (1887–1897 гг.) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2019. № 5. С. 38–47 [28].

¹² См.: Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб.: Изд-во «Колос», 1913. С. 74 [29].

¹³ См.: Краль Я. Панславист Людевит Штур и его учение // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1884. № 7. С. 21 [30].

правительство опасается, что панславизм повредит «добрым» отношениям с Европой. С другой стороны, и Европа испытывает страх перед принципом общины, который заложен в славянской идее, пропагандирующей основы славянской исторической жизни. «Там боятся не панславизма, а именно этих начал, которые способны будто бы перевернуть вверх дном весь современный европейский строй, насквозь проникнутый индивидуализмом», – заключал Я. Краль [30, с. 21].

Ламанский никогда не отрицал своих панславистских убеждений. В статье 1886 г. «О положении болгарских славянских дел с точки зрения историка и слависта» он прямо соотносил свои взгляды с идеями Л. Штура, Н.Я. Данилевского, Ф.И. Тютчева, А.Ф. Гильфердинга, И.С. Аксакова, Р.А. Фадеева. «Мне выпало счастье, – писал он, – впервые познакомить русскую и славянскую публику с прекрасным трудом возвышенного, даровитого Штура. Покойный же Данилевский, дружелюбным вниманием которого я стал пользоваться со времени нашего знакомства, с половины 60-х годов, знакомил меня с своим великолепным произведением еще в рукописи, когда оно у него обдумывалось и писалось. С покойным Гильфердингом, Данилевским, генералом Фадеевым, Тютчевым, Аксаковым, которых всех, и не без основания, называли на Западе панславистами, я проводил бывало много часов в беседах о различных вопросах славянских и о разных фазисах восточного вопроса. Во многих брошюрах и статьях различных славянских, мадьярских и немецких авторов, с начала 60 годов и по настоящее время, мне случалось встречать сочувственные или бранные упоминания моего имени, как одного из приверженцев и сеятелей панславизма» [23, с. 557].

Идеология панславизма, однако, служила основой не столько научной и преподавательской, сколько публицистической деятельности Ламанского. Его исследования по славянской истории и славянским языкам лишь поставляли факты, панславистски обобщаемые. При этом Ламанский явно ощущал в себе нереализованный потенциал не только политического мыслителя, но и деятеля. При иных обстоятельствах он, вероятно, мог проявить себя как русский Т. Маколей или А. Тьер. В одном из писем И.С. Аксакову в 1882 г. он сожалел о том, что «высшие сферы» игнорируют мнения ученых, т. е. не заинтересованы в его политических советах¹⁴, а 25 сентября 1885 г. писал тому же адресату, рассуждая о возможном союзе России с Германией против Австрии: «В панславизме ближайшее будущее принадлежит той славянской мысли, которую в pendant немецкой можно бы назвать мало-славянской, а не велико-славянской.

Чем меньше будет славян католиков в первом славянском союзе, тем лучше для него. Славяне католики больше принесут помощи славянству, если попадут пока в союз немецкий» [32]. Эти политические соображения отчасти

¹⁴ См.: Куприянов В.А., Малинов А.В. Университетская карьера В.И. Ламанского // Славяноведение. 2019. № 1. С. 107–108 [31].

объясняют и его полемические выступления на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» с критикой западных славян (не только поляков, но и чехов), отказывая им в чувстве славянского единства.

Впрочем, подобные политические оговорки, которыми Ламанский начал ограничивать панславистские реалии, появились позднее. В пору написания «Исторических писем» он мыслил в категориях романтического «народного духа» и новой эпохи в истории славянства – эпохи самосознания, приходящей на смену периоду ученичества и подражания. Наступила пора славянам, полагал он, проявить свое самобытное творчество и самим выступить в качестве создателей и проводников высшей культуры. Признаком такого самосознания как раз и является пробуждение в русском обществе интереса и сочувствия к соплеменникам, тесное умственное и литературное общение с ними. Эти рассуждения Ламанского уже прямо перекликались с его программной статьёй «О распространении знаний в России», опубликованной в журнале «Современник» в 1857 г.

«Исторические письма» Ламанского представляют собой яркий пример славянофильской историософской публицистики, живо откликавшейся на политическую обстановку и проникнутой романтическим идеализмом. Стоит при этом отметить, что взгляды Ламанского во многом развивались в русле общеевропейской интеллектуальной культуры, ведь в самой идее о славянах как о самостоятельной общности он следовал концепциям И.Г. Гердера, дополняя их гумбольдтовской романтической лингвистикой, влияние которой непосредственно прослеживается в «Исторических письмах». В свою очередь, антигерманские взгляды Ламанского отражают антиславянские настроения, господствовавшие в Германии и в Австрии в те времена¹⁵. Во многом немецкий антиславизм и антигерманизм поздних славянофилов оказались обусловлены особенностями романтической историографии, делавшей акцент на национальной идентичности и народном своеобразии, однако важным был и фактор политической борьбы, которая развернулась в Европе во второй половине XIX в. (постепенное нарастание противоречий между крупными европейскими державами, приведшее в конечном итоге к трагедии Первой мировой войны) и на которую Ламанский активно откликался как политический публицист.

Третье «Историческое письмо» Ламанского – последняя из завершённых и набело переписанных статей этого цикла. Оно публикуется по рукописи, отложившейся в фонде Ламанского в Санкт-Петербургском филиале Архива РАН: СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр.108. Л. 1–43.

¹⁵ См.: Vlahek D. Deutschnationaler und nationalsozialistischer Antislawismus – Kontinuitäten und Paradigmenwechsel eines heterogenen Ressentiments (1848–1945) // Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung. 2022. Bd. 71, № 1. S. 1–38 [33].

Список литературы

1. Куприянов В.А., Малинов А.В. «Я служу народности...» (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2016. № 2(10). С. 89–111.
2. Куприянов В.А., Малинов А.В., Налдонова Л. Славянство и Запад в истории и культуре (к публикации «Исторических писем об отношениях русского народа к его соплеменникам» В.И. Ламанского) // *Соловьёвские исследования*. 2022. Вып. 1(73). С. 47–61. DOI 10.17588/2076-9210.2022.1.116-137
3. Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1859. 370 с. + 229 с.
4. Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1859. 229 с.
5. Хомяков А.С. Семирамида (Исследование и<стины> и<сторических> и<дей>) // Хомяков А.С. Сочинения в 2 т. Т. I. Работы по историософии / вступ. ст., сост. и подгот. текста В.А. Кошелева; примеч. В.А. Кошелева, Н.В. Серебренникова, А.В. Чернова. М.: Московский философский фонд. Изд-во «Медиум», 1994. С. 16–446.
6. Гердт Я.В. Роль экспансии в российских панславистских теориях второй половины XIX века // *Вестник Челябинского государственного университета*. 2009. № 29(167). Философия. Социология. Культурология. Вып. 13. С. 144–151.
7. Кудряшев В.Н. Трансформация славянофильства в панславизм как смена концепции русского национализма // *Вестник Томского государственного университета*. 2010. Ноябрь, № 364. С. 65–71.
8. Киселев В.С. Панславизм и конструирование национальной идентичности в русской и польской словесности XIX в. // *Русин*. 2015. № 3(41). С. 108–127.
9. Рокина Г.В. Теория славянской взаимности в истории словацко-русских научных и культурных связей XIX века: дис. ... д-ра ист. наук. Йошкар-Ола, 2005. 381 с.
10. Прокудин Б.А. Идеи славянского единства в политической мысли России XIX века. М.: Социально-политическая мысль, 2007. 132 с.
11. Прокудин Б.А. В.И. Ламанский о единстве славян // *Вестник Российской нации*. 2016. № 3. С. 70–82.
12. Прокудин Б.А. Панславизм в истории политики и мысли России XIX века / под ред. А.А. Ширинянца. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2018. 218 с.
13. Болдин В.А. Панславистские политические концепции: генезис и эволюция. М.: Общество с ограниченной ответственностью «Аквилон», 2018. 376 с.
14. Тесля А.А. Несколько замечаний о «славянском вопросе» в дебатах о «народности» и «нации» 1840–1870-х гг. // *Пути России. Новый старый порядок – вечное возвращение?* М.: Редакция журнала «Новое литературное обозрение», 2016. С. 211–221.
15. Павленко О.В. Панславизм // *Славяноведение*. 1998. № 6. С. 43–60.
16. Досталь М.Ю. Славянский мир и славянская идея в философских построениях и «практике» ранних славянофилов // *Славянский альманах*. 2000. М., 2001. С. 85–91.
17. Černý V. Vývoj a zločiny panslavismu. Praha: Inst. pro středoevrop. kulturu a politiku, 1995. 151 s.
18. Vlček R. Ruský panslajmus – realita a fikce. Praha: Historicky ustav AV CR, 2002. 291 s.
19. Ламанский В.И. Об изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: Типография Майкова, 1871. 316 с.
20. Ламанский В.И. Россия уже тем полезна славянам, что она существует (Посвящается И.С. Аксакову) // *Братская помощь пострадавшим семействам Боснии и Герцеговины*. СПб.: Типография А.А. Краевского, 1876. С. 10–33.
21. Ламанский В.И. Введение в славяноведение. [СПб., 1891] (литография). 175 с.

22. Куприянов В.А., Малинов А.В. Академик В.И. Ламанский: Материалы к биографии и научной деятельности. СПб.: Дмитрий Буланин, 2020. 560 с.
23. Ламанский А.И. О положении болгарских славянских дел с точки зрения историка и слависта // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1886. № 12. С. 557–558.
24. Коваленко В.И. Идеи федерализма в русской политической мысли // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. 2015. № 3. С. 56–75.
25. Ламанский В.И. Вступительное чтение доцента Петербургского университета В.И. Ламанского. М.: Типография Бахметьева, 1865. С. 19–24.
26. Переписка двух славянофилов / Сообщила О.В. Покровская-Ламанская; с прим. Н.В. Ястребова // Русская мысль. 1916. Кн. XII. С. 85–114.
27. Ламанский В.И. Открытый ответ генералу Кирееву // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1888. № 4–5. С. 203–235.
28. Медоваров М.В., Снежницкая С.И. Раскол среди поздних славянофилов и роль В.И. Ламанского в нем (1887–1897 гг.) // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. 2019. № 5. С. 38–47.
29. Пыпин А.Н. Панславизм в прошлом и настоящем. СПб.: Изд-во «Колос», 1913. 189 с.
30. Краль Я. Панславист Людевит Штур и его учение // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1884. № 7. С. 19–23.
31. Куприянов В.А., Малинов А.В. Университетская карьера В.И. Ламанского // Славяноведение. 2019. № 1. С. 103–118.
32. Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1.
33. Vlahek D. Deutschnationaler und nationalsozialistischer Antislavismus – Kontinuitäten und Paradigmenwechsel eines heterogenen Ressentiments (1848–1945) // Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung. 2022. Bd. 71 № 1. S. 1–38.

References

(Sources)

Collected Works

1. Khomyakov, A.S. Semiramida (I<ssledovanie> i<stiny> i<storicheskikh> i<dey>) [Semiramide. (And<research> and<truth> and<historical> and<action>)], in Khomyakov, A.S. *Sochineniya v 2 t., t. I. Raboty po istoriosofii* [Works in 2 vol., vol. I. Works on historiosophy]. Moscow: Moskovskiy filosofskiy fond. Izdatel'stvo «Medium», 1994, pp. 16–446.

Individual Works

2. Kral', Ya. Panslavist Lyudevits Shtur i ego uchenie [Pan-Slavist Ljudevit Stuhr and his teachings], in *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1884, no. 7, pp 19–23.
3. Lamanskiy, A.I. O polozhenii bolgarskikh slavyanskikh del s tochki zreniya istorika i slavista [On the state of Bulgarian Slavic affairs from the point of view of a historian and Slavist], in *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1886, no. 12, pp. 557–558.
4. Lamanskiy, V.I. Istoricheskie zamechaniya k sochineniyu «O slavyanakh v Maloy Azii, v Afrike i v Ispanii» [Historical remarks on the essay “On the Slavs in Asia Minor, Africa and Spain”], in Lamanskiy, V.I. *O slavyanakh v Maloy Azii, v Afrike i v Ispanii* [About the Slavs in Asia Minor, Africa and Spain]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1859, pp. 108–109.
5. Lamanskiy, V.I. *O slavyanakh v Maloy Azii, v Afrike i v Ispanii* [About the Slavs in Asia Minor, Africa and Spain]. Saint-Petersburg: Tipografiya Imperatorskoy Akademii nauk, 1859. 370 p. + 229 p.
6. Lamanskiy, V.I. *Ob izuchenii greko-slavyanskogo mira v Evrope* [On the study of the Greek-Slavic world in Europe]. Saint-Petersburg: Tipografiya Maykova, 1871. 316 p.

7. Lamanskiy, V.I. Otkrytyy otvet generalu Kireevu [An open response to General Kireev], in *Izvestiya Sankt-Peterburgskogo slavyanskogo blagotvoritel'nogo obshchestva*, 1888, no. 4–5, pp. 203–235.

8. Lamanskiy, V.I. Rossiya uzhe tem polezna slavyanam, chto ona sushchestvuet (Posvyashchaetsya I.S. Aksakovu) [Russia is already useful to the Slavs because it exists (Dedicated to I.S. Aksakov)], in *Bratskaya pomoshch' postradavshim semeystvam Bosnii i Gertsegoviny*. Saint-Petersburg: Tipografiya A.A. Kraevskogo, 1876, pp. 10–33.

9. Lamanskiy, V.I. *Vstupitel'noe chtenie dotsenta Peterburgskogo universiteta V.I. Lamanskogo* [Introductory reading by Associate Professor of St. Petersburg University V.I. Lamansky]. Moscow: Tipografiya Bakhmet'eva, 1865, pp. 19–24.

10. Lamanskiy, V.I. *Vvedenie v slavyanovedenie* [Introduction to Slavic Studies]. Saint-Petersburg, 1891. 175 p.

11. Perepiska dvukh slavyanofilov [Correspondence of two Slavophiles], in *Russkaya mysl'*, 1916, book 12, pp. 85–114.

12. Pypin, A.N. *Panslavizm v proshlom i nastoyashchem* [Pan-Slavism past and present]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Kolos», 1913. 189 p.

(Articles from Scientific Journals)

13. Dostal', M.Yu. Slavyanskiy mir i slavyanskaya ideya v filosofskikh postroeniyakh i «praktike» rannikh slavyanofilov [The Slavic world and the Slavic idea in the philosophical constructions and “practice” of the early Slavophiles], in *Slavyanskiy al'manakh*. Moscow, 2001, pp. 85–91.

14. Gerdt, Ya.V. Rol' ekspansii v rossiyskikh panslavistskikh teoriyakh vtoroy poloviny XIX veka [The Role of Expansion in Russian Pan-Slavic Theories of the Second Half of the 19th Century], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Kul'turologiya*, 2009, no. 29(167), issue 13, pp. 144–151.

15. Kiselev, V.S. Panslavizm i konstruirovaniye natsional'noy identichnosti v russkoy i pol'skoy slovesnosti XIX v. [Pan-Slavism and the construction of national identity in Russian and Polish literature of the 19th century], in *Rusin*, 2015, no. 3(41), pp. 108–127.

16. Kovalenko, V.I. Idei federalizma v russkoy politicheskoy mysli [Ideas of Federalism in Russian Political Thought], in *Vestnik Moskovskogo universiteta. Ser. 12. Politicheskie nauki*, 2015, no. 3, pp. 56–75.

17. Kudryashev, V.N. Transformatsiya slavyanofil'stva v panslavizm kak smena kontseptsii russkogo natsionalizma [The transformation of Slavophilism into pan-Slavism as a change in the concept of Russian nationalism], in *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2010, no. 364, pp. 65–71.

18. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V., Naldoniova, L. Slavyanstvo i Zapad v istorii i kul'ture (k publikatsii «Istoricheskikh pisem ob otnosheniyakh russkogo naroda k ego soplemennikam» V.I. Lamanskogo) [Slavs and the West in History and Culture (to the publication of “Historical Letters on the Attitudes of the Russian People towards their Compatriots” by V.I. Lamansky)], in *Solov'evskie issledovaniya*, 2022, issue 1(73), pp. 47–61. DOI 10.17588/2076-9210.2022.1.116-137

19. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. «Ya sluzhu narodnosti...» (k publikatsii «Istoricheskikh pisem ob otnosheniyakh russkogo naroda k ego soplemennikam» V.I. Lamanskogo) [“I serve the people...” (to the publication of “Historical Letters on the Relations of the Russian People to Its Compatriots” by V.I. Lamansky)], in *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*, 2016, no. 2(10), pp. 89–111. DOI: 10.21638/11701/spbu19.2016.207

20. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. Universitetskaya kar'era V.I. Lamanskogo [University career of V.I. Lamansky], in *Slavyanovedenie*, 2019, no. 1, pp. 103–118.

21. Medovarov, M.V., Snezhnitskaya, S.I. Raskol sredi pozdnykh slavyanofilov i rol' V.I. Lamanskogo v nem (1887–1897 gg.) [The split among the late Slavophiles and the role of V.I. Lamansky in it (1887–1897 gg.)]

V.I. Lamansky in it (1887–1897)], in *Vestnik Nizhegorodskogo universiteta im. N.I. Lobachevskogo*, 2019, no. 5, pp. 38–47.

22. Pavlenko, O.V. Panslavizm [Panslavism], in *Slavyanovedenie*, 1998, no. 6, pp. 43–60.

23. Prokudin, B.A. V.I. Lamanskiy o edinstve slavyan [Lamansky on the unity of the Slavs], in *Vestnik Rossiyskoy natsii*, 2016, no. 3, pp. 70–82.

24. *Sankt-Peterburgskiy filial arkhiva RAN* [St Petersburg branch of the RAS Archive], fund 35, inventory 1, storage unit 1.

25. Teslya, A.A. Neskol'ko zamechaniy o «slavyanskom voprose» v debatakh o «narodnosti» i «natsii» 1840–1870-h gg. [A Few Remarks on the “Slav Question” in the Debates on “People” and “Nation” in the 1840s–1870s], in *Puti Rossii. Novyy staryy poryadok – vechnoe vozvrashchenie?* Moscow: Redaktsiya zhurnala «Novoe literaturnoe obozrenie», 2016, pp. 211–221.

26. Vlahek, D. Deutschnationaler und nationalsozialistischer Antislawismus – Kontinuitäten und Paradigmenwechsel eines heterogenen Ressentiments (1848–1945) [German National and National Socialist Anti-Slavism – Continuities and Paradigm Shifts of a Heterogeneous Resentment (1848–1945)], in *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung*, 2022, Bd. 71, no. 1, pp. 1–38.

(Monographs)

27. Boldin, V.A. *Panslavistskie politicheskie kontseptsii: genesis i evolyutsiya* [Pan-Slavist political concepts: genesis and evolution]. Moscow: Obshchestvo s ogranichennoy otvetstvennost'yu "Akvilon", 2018. 376 p.

28. Černý, V. *Vývoj a zločiny panslavismu* [The development and crimes of Pan-Slavism. Prague: Inst. for Central Europe. culture and politics]. Praha: Inst. pro středoevrop. kulturu a politiku, 1995. 151 p.

29. Kupriyanov, V.A., Malinov, A.V. *Akademik V.I. Lamanskiy: Materialy k biografii i nauchnoy deyatel'nosti* [Academician V.I. Lamansky: Materials for Biography and Scientific Activities]. Saint-Petersburg: Dmitriy Bulanin, 2020. 560 p.

30. Prokudin, B.A. *Panslavizm v istorii politiki i mysli Rossii XIX veka* [Pan-Slavism in the history of politics and thought in Russia in the 19th century]. Moscow: Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta, 2018. 218 p.

31. Prokudin, B.A. *Idei slavyanskogo edinstva v politicheskoy mysli Rossii XIX veka* [Pan-Slavism in the history of politics and thought in Russia in the 19th century]. Moscow: Sotsial'no-politicheskaya mysl', 2007. 132 p.

32. Vlček, R. *Ruský panslajismus – realita a fikce* [Russian Pan-Slavism – reality and fiction]. Praha: Historický ústav AV ČR, 2002. 291 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

33. Rokina, G.V. *Teoriya slavyanskoy vzaimnosti v istorii slovatsko-russkikh nauchnykh i kul'turnykh svyazey XIX veka*. Diss. ... d-ra ist. nauk [The theory of Slavic reciprocity in the history of Slovak-Russian scientific and cultural relations of the 19th century. Dr. hist. sci. diss.]. Yoshkar-Ola, 2005. 381 p.

УДК 1(091); 930
ББК 60.033.145:63.3:81.41

Алексей Валерьевич Малинов

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры русской философии и культуры, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Виктор Александрович Куприянов

Санкт-Петербургский филиал Института истории естествознания и техники имени С.И. Вавилова РАН, кандидат философских наук, старший научный сотрудник; Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН, ассоциированный научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

В.И. Ламанский

Письмо третье.

**Об умственном и литературном общении русских
с их соплеменниками
(продолжение)¹**

Публикация и примечания В.А. Куприянова, А.В. Малинова

Aleksey Valeryevich Malinov

St. Petersburg State University, Doctor in Philosophy, Professor, Professor, Department of Russian Philosophy and Culture, Russia, St. Petersburg, e-mail: a.v.malinov@gmail.com

Victor Alexandrovich Kupriyanov

St. Petersburg Branch of the S.I. Vavilov Institute for the History of Natural Science and Technology, Russian Academy of Sciences. D. in Philosophy, Senior Researcher; Sociological Institute of RAS - Branch of the Russian Academy of Sciences, Associated Researcher, Russia, Saint-Petersburg, e-mail: nonignarus-artis@mail.ru

V.I. Lamansky

The third letter.

**On the Intellectual and Literary Communication
of Russians with their fellow Tribesmen
(continued)**

The publication and notes were prepared by V.A. Kupriyanov, A.V. Malinov

¹ Начало публикации см.: Соловьевские исследования. 2022. Вып. 1(73); С. 132–137; Соловьевские исследования. 2022. № 2 (74). С. 77–86; Соловьевские исследования. 2022. № 3(75). С. 74–86. Публикация и примечания подготовлены В.А. Куприяновым, А.В. Малиновым в рамках проекта РНФ (грант № 21-18-00153).

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.065-078

Мы выше уже заметили, что нетерпимость и вражда к чужим народностям всегда сравнительно более развиты у немцев, нежели у славян; что причина тому заключается не только в исторических обстоятельствах, но и в самых характерах этих народов. Одна из отличительнейших черт славянского народного характера – необыкновенная восприимчивость, какое-то расположение брататься со всеми; эта общинность духа, черта крайне любезная и дорогая, всегда служила славянам каким-то якорем спасения против дикой вражды иноплемеников, этой гордости кровью и цветом волос, против этих смертных грехов, которым так легко было поддаться немцу, и без благоприятствовавших тому обстоятельств и без испорченности его просветительного начала; потому что в нём особенно резко развита личность. Это свойство немцев, выйдя из должных границ, обратилось в страшную исключительность, точно также, как славянская общинность, восприимчивость и страсть брататься – переходили в совершенное отречение от своей личной самобытности, в нелепое пристрастие ко всему чужому и в бесчестное забвение своей народности, своих преданий. Оттого-то вещие люди у славян, в своих народных проповедях, обличая общественные и частные грехи и пороки своих народов, постоянно гремят проклятиями против нелепой подражательности, против безрассудного желания вечно заискивать расположения иностранцев, совершенного равнодушия к своей народности, странной наклонности искать возрождения, не в глубине народного духа, а в готовых иностранных образцах и формах. От Гурницкого² до Мицкевича, от Далемилла Штитного³ и Гуса до Колара и Челяковского⁴, от Кантемира до Грибоедова и Гоголя, от дубровницких писателей XVI–XVII в.⁵

² Лукаш Горницкий (1527–1603) – польский прозаик. Автор работы «Польский придворный», написанной по образцу сочинения итальянского гуманиста Б. Грациано «Придворный». Также автор политических работ, посвященных политической ситуации в Польше.

³ Видимо, имеется в виду «Далимилова хроника» – первая чешская историческая хроника, датируемая 1310–1314 гг. Авторство предположительно относится к некоему Далемилу, жившему в Чехии в начале XIV в.

⁴ Ян Коллар (1793–1852) – словацкий поэт и писатель. Идеолог панславизма, один из основателей идеи славянской взаимности. Автор известного сборника сонетов «Славы Дщери» («Дочери Славы»). Собирателем словацкой народной поэзии.

⁵ Франтишек Челаковский (1799–1852) – чешский поэт, писатель, филолог, этнограф, переводчик и журналист. Один из главных идеологов панславизма. Был профессором славянской литературы университетов в Бреслау и в Праге.

⁵ Дубровницкая литература – литературное движение среди сербов Далмации и Дубровника – города на территории современной Хорватии – в XVI–XVII вв., развившееся под влиянием итальянского Возрождения. Наиболее яркие представители: М. Марулич (1450–1530), Менчетич (1475–1524), Лучич (1480–1525), Ветранич (1482–1576).

и Досифея Обрадовича⁶ до Томашича⁷ и Кукулевича-Сакцинского⁸, постоянно раздаются голоса: «Станьте самими собою, будьте славянами и вы тогда лучше научитесь уважать и ценить чужие народности». От противоположного же соблазна народной гордости и исключительности, творящей из себя кумира, выдающей себя за единого представителя человечества, спасёт нас строгое воспитание своего духа в высоких, святых, христианских началах братства и любви. Будем также для того всегда иметь в нашей памяти мудрое правило: «Не желай другому того, чего себе не желаешь», – историю и пример немцев, которые таким образом страшно исказили свой быт, – могучие слова поэта:

Не терпит Бог людской гордыни,
Не с теми он, кто говорит:
Мы соль земли, мы столб святыни,
Мы Божий мечь, мы Божий щит

Не с теми он, кто звуки слова
Лепечет рабским языком,
И, мёртвенный сосуд живого,
Душою мертв и спит умом.

Но с теми Бог, в ком Божья сила,
Животворящая струя
Живую душу пробудила
Во всех изгибах бытия;

Он с тем, кто гордости лукавой
В слова смиренья не рядил,
Людскою не хвалился славой,
Себя кумиром не творил.

Он с тем, кто духа и свободы
Ему возносит фимиам.

Он с тем, кто все зовёт народы
В духовный мир, в Господень храм.⁹

Зная даже к каким крайностям, может приводить отдельных людей и целые народы, эта единокровность или одноязычность; мы не обинуемся, однако,

⁶ Досифей (Димитрие) Обрадович (1742–1811) – сербский просветитель. Первый министр иностранных дел Сербии. Основал первую в Сербии духовную семинарию.

⁷ Николай Томашич (1802–1874) – хорватский писатель, историк и политический деятель.

⁸ Иван Кукулевич-Сакцинский (1816–1889) – хорватский поэт, историк, политический деятель и драматург. Автор известной исторической драмы «Юран и София, или турки около Сисака».

⁹ Стихотворение А.С. Хомякова

отвечать решительно отрицательно на вопрос: не должны ли мы, русские, вовсе и не думать о разработке этого начала? Иными словами, мы, русские, из боязни впасть, подобно немцам, в племенную гордость и исключительность; должны ли продолжить по-старому исповедовать совершенное безучастие и равнодушные к нашим соплеменникам? И по-прежнему вовсе не заботиться об умственном и литературном общении к южным и западным славянам? Читатель беспристрастный, конечно, не упрекнёт нас за этот ответ отрицательный. Действительно, в пренебрежении этого начала славянами едва ли не лежит корень всех их исторических несчастий и страданий. Это начало прирожденно человеческой природе; а возможно ли безнаказанно человеку и народам пренебрегать своими естественными дарами и наклонностями? Внутренние, семейные распри, раздоры и несогласия, эти незаконные дети свободы, по удачному выражению Палацкого, весьма рано появились в вольнолюбивом славянском племени. Этими несогласиями искусно всегда пользовались два давнишних противника славян – немец и азиат, в лице авара, печенега, мадьяра, половчина, татарина и турка. Тот и другой в отношении к славянам издавна и с большим успехом разрабатывали известное правило – *Divide et impera* – разделяй (сей раздор) и властвуй. Лучшими тому доказательством служит для нас самая многострадальная историческая жизнь славян, свидетельства иностранцев и голоса лучших вещей людей нашего племени. В XI в. в мусульманской Испании, в период цветущей и блестящей образованности, не перестающей и поныне удивлять постороннего наблюдателя, жил один учёный араб Абу-обеид-иллах-аль-Берки († 1094 г.)¹⁰, которого лучший знаток дела, известный голландский арабист и исторический исследователь Дози¹¹, ставит так высоко, как едва ли можно поставить многих западноевропейских людей того времени по учёности, уму и дарованиям. Этот аль-Берки в одном из сочинений своих высказал такую мысль о славянах, которая, кажется, одна может свидетельствовать о его светлом уме и проницательности. Именно он сказал: «Славяне народ страшный, могучий и пылкий. Если бы они не были разделены на великое число отдельных поколений и народцев, то ни один народ в мире не мог бы им противостоять» (во французском переводе Шармуа¹²: «Les slaves sont une nation redoutable, puissante et impétueuse. S'ils n'eussent été divisés en un grand nombre des races et des tribus différentes, aucune nation au monde ne leur eut tenu tête»). Без сомнения, под этим разделением надо разуметь не внешнее деление, вследствие которого различные славянские поколения носили различные названия и

¹⁰ Абу Убайд Абдуллах ибн Абдул-Азиз аль-Багри (1014–1094) – арабский писатель, происходил из древнего и знатного арабского рода. Известен как аль-Багри.

¹¹ Рейнхарт Дози (1820–1883) – нидерландский историк-востоковед и исламовед. Автор книги «История мусульман в Испании». Многие труды Дози не устарели и в XXI в.

¹² Франсуа Бернар Шармуа (Франц Францевич Шармуа, 1793–1868) – французский востоковед. Ученик С. Де Саси. Профессор кафедры персидского языка Петербургского университета. Переводчик Низами.

употребляли более или менее несходные наречия, а несогласие внутреннее и раздоры, которые их обессиливали. Прошло почти около 800 лет с тех пор, как были сказаны эти слова и вот в 1848 г. на сейме в Праге, где сошлись народные представители славян австрийских, великий муж и славный историк Палацкий, единогласно избранный в сеймового старосту, так между прочим говорил в своей речи, которою открывал заседание сейма: «Такой великий народ, как наш, никогда бы не лишился первобытной своей вольности, если бы сам не разбился, не расщепился, не отчудился один от другого, не пошёл бы каждый отдельно по колее своей особенной и розной политики: но, быть может, это нужно было для того, чтобы наученные многовековою и горькою опытностью, ясно мы сознали, наконец, в чём именно наша настоящая потребность. Что мы ныне снова получили старое своё наследие, что мы теперь опять свободны и навсегда ими останемся (sic!), зато прежде всего мы обязаны своему пробуждению и сознанию того, что нам одно может дать спасение, зато мы обязаны тому горячему чувству, что пробегает по всем жилам нашем собрании: чувству братской любви, братского единодушия! Славянин есть и будет непреодолимым, пока будет отзываться в его сердце единодушный крик свободы и согласия. Этим знаменьем в жизни народа нашего зачинается век новый и блестящий: счастливы мы все, что сошлись здесь на этот праздник его рожденья. Я в свою очередь, знакомый с давними его несчастьями и страданиями, проникая ясным взором в великую будущность народа, любимого мною всею душою, с благоговением взываю, подобно тому мужу в Евангелии: Ныне отпускаешь раба твоего Владыко! Ибо видели очи мои спасение, которое ты уготовил перед лицом всего мира, всеет ко откровению народам и славу племени славянского».

Один из любимейших русских поэтов, этих *зрячих* народа и передовых его, писал незадолго перед тем в альбом своему соплеменнику, земляку Яна Гуса:

Вековать ли нам в разлуке
Не пора ль очнуться нам
И подать друг другу руки
Нашим кровным и друзьям!

Веки мы слепцами были,
И как жалкие слепцы,
Мы блуждали, мы бродили,
Разбрелись во все концы.

А случалось ли порою
Нам столкнуться как-нибудь, —
Кровь не раз лилась рекою,
Меч терзал родную грудь.

И вражды безумной семя
Плод сторичный принесло:
Не одно погибло племя,
Иль в чужбину отошло.

Иноземец, иноверец
Нас раздвинул, разломил,
Тех обезьязычил немец,
Этих турок осрамил.¹³

Наконец, не случайно же, чтобы самые мрачные эпохи истории народов славянских, почти затирали в них чувство единоплеменности, сознание единства происхождения и воскресали вновь, каждый раз с новыми силами, как только очищалось небо и начинали расходиться тучи? Не случайно же, что лучшие люди из народов славянских во все времена всегда восставали против пагубных этих распрей, этой братской вражды, всегда сознавали необходимость тесного общения между славянами? Довольно указать на гусова друга и сподвижника Иеронима¹⁴, ходившего в Польшу, бывшего в Витебске и Пскове, посещавшего наши храмы, на грозного и вместе с тем добродушного *брата* Жижку¹⁵, ходившего помогать полякам против немецких крестоносцев, всегда носившего польский народный наряд, русского православного князя Корибута¹⁶ называвшего сыном, Корибута, что с православными русинами литовскими (и Галицкими) ходил на помощь гуситам чешским и жил в Праге; на хорвата Франковича (Hnyicus Flaccus), что в XVI столетии писал учёным полякам и чехам о необходимости взаимного литературного общения, на незабвенного поляка, канцлера Яна Замойского¹⁷, одного из величайших людей нашего племени; наконец, на Петра I, который, как увидим в следующих письмах, ясно понимал значение России среди славянских народов.

Противоборники и недоброхоты славян всегда опасались их дружбы, всегда радовались их вражде. То давно уже сознавалось и выражалось, как немцами, так и самими славянами. Приведём два, три примера. В 1420 г. в чехах выразилось сильное желание соединиться с единоплеменной Польшей, в которой учение Гуса, несмотря на противодействия пап и духовенства, встре-

¹³ Стихотворение Ф.И. Тютчева «К Ганке».

¹⁴ *Иероним Пражский* (1380–1416) – чешский ученый и сподвижник Я. Гуса. Обучался в Пражском университете, затем в 1399–1401 гг. посещал Оксфорд. Работал в Гейдельберге, Кельне и Париже. Участвовал в создании Краковского университета.

¹⁵ *Ян Жижка* (1360–1424) – чешский полководец и национальный герой чешского народа, участник гуситских войн. С 1421 г. лидер таборитов.

¹⁶ *Корибут Ольгердович* (ок. 1358–после 1404) – удельный князь из династии Гедиминовичей. Сын великого князя литовского Ольгерда от второго брака с тверской княжной Ульяной Александровной. Князь новгород-северский до 1393 года, затем – збаражский, брацлавский и винницкий.

¹⁷ *Ян Замойский* (1542–1605) – польский государственный деятель, гетман великий коронный.

тило во многих горячее сочувствие. Цель такого желания – усиление славянской стихии и дружный отпор немцам, подвиги которых со славянами балтийскими были в свежей памяти чехов XV в.; цель эта была хорошо понята тогдашними немцами. Так, когда по смерти императора Сигизмунда (1437 г.)¹⁸, сжегшего Гуса, в чехах сторона народная и гуситская, решительно хотела иметь королём своим Казимира Польского¹⁹, а сторона аристократическая и католическая стояла за Альбрехта Австрийского²⁰, то этот последний, через доверенного своего Каспара Шлика²¹, на сейме немецком в Нюрнберге решился указать на те опасности, которые угрожают Германии от такого соединения чехов с поляками. «Ещё недавно, – говорил он, – нам трудно было совладать и с одними чехами. Если же они соединятся с поляками, то что тогда будет с Священною Империею и со всем народом немецким»²². В настоящее время действительно трудно сказать, что случилось с Священною империею, если бы чехи-гуситы не пали, а одолели бы, но нельзя, кажется, сомневаться, что немцы избавились бы тогда от всех ужасов 30-летней войны²³, не враждовали бы теперь, а братались со славянами, сами жили бы просторнее и привольнее, и в XVIII столетии не сказал бы Фридрих Великий²⁴ о современной ему Германии: «Il n'y a pas jusqu'au cadet du cadet d'une ligne apanagée, qui ne s' imagine d'être quelque chose de semblable à Louis XIV. Il bâtit son Versailles, il a ses maîtresses, il entretient ses armées. Ils s'abiment pour l'honneur de leur maison, et ils prennent par vanité le chemin de la misère et l'hôpital»²⁵. В Польше большинство

¹⁸ Сигизмунд I Люксембург (1368–1437) – Император Священной Римской империи с 3 мая 1433 года – являлся последним императором из дома Люксембургов. Один из инициаторов гуситских войн.

¹⁹ Казимир IV Ягеллончик (1427–1492) – великий князь литовский с 29 июня 1440 года и король польский с 25 июня 1447 года.

²⁰ Альбрехт VII Австрийский (1559–1621) – штатгальтер испанских Нидерландов с 1595 г.

²¹ Каспар Шлик (1396–1449) – граф Пассау и Вайскирхена, канцлер Священной римской империи.

²² *Примечание Ламанского*: «So mag menniglich wol varsteen, die wile vormals wir und alle umblegende lannd mit den Behemen alleine gnug ze schaffin gehabt haben, solten nu Polen und Behemen miteynnander hantraichen und helfen, was unrats darusz entstunde – dem heiligen Reich und allem deutschem geczunge, das sie doch understeen ze dringen und ausz Jren landen ausztribin wo sie mogen» (См. Palacký. Dejiny nar. Česk. D. III. Č. 2. str. 427.). Ламанский цитирует работу Ф. Палацкого «История чешского народа в Богемии и Моравии». Перевод фразы: «Так что каждому хорошо понятно, что если прежде нам и всем окружающим землям достаточно было иметь дело только с чехами, то теперь поляки и чехи должны будут друг друга поддерживать и помогать в том, чтобы нанести вред Священной империи и всему немецкому народу, который они готовы теснить и изгонять из своих земель – там, где смогут».

²³ Тридцатилетняя война длилась с 1618 по 1648 гг. в основном на территории центральной Европы (территории современных Германии и Чехии) и закончилась Вестфальским мирным договором, определившим систему международных отношений в Европе до Наполеоновских войн.

²⁴ Фридрих II, или Фридрих Великий (1712–1786) – король Пруссии с 1740 по 1786 гг.

²⁵ Frédéric le Grand. L'Antimachiavel, ou examen du prince de Machiavel // Œuvres de Frédéric le Grand: Œuvres philosophiques. Tome VIII. Oeuvres philosophiques. Tome I. Berlin: Chez Rodolphe Decker imprimeur du roi successeur et véritable de Decker père et fils, MDCCCXL. P. 95.

всегда чувствовал сильное отвращение к австрийским цесарям и их политике. Так, в 1587 г. говорили воевода виленский Христофор Радзивилл²⁶ и воевода Троицкий, Ян Глебович²⁷, нашим послам: «О цесаре же брате государь бы- вать к нам не писал: если будет писать, то всех людей от себя отгонит; мы уже лучше приступим все к шведу. Цесарева брата и помянуть у нас никто не хочет, потому что он не богатый государь, да и весь в долгах; а цесарь брат его и сам должен и дань даёт турецкому султану, и как только цесарев брат у нас в госу- дарстве будет, то он тотчас захочет богатеть и долги платить, а всё это с нас же собирать станет, а своего ему на войну дать нечего: мало ли что сулит, чтобы только его выбрали, а на самом деле нет ничего. Да и потому цесарева брата не хотим: которые государства поддались цесарю и он у них все права поломал, и дань на них наложил такую, что стянуть нельзя. У нас писанное дело, что немецкий язык славянскому никакого добра не смыслить: и нам как немцы взять себе в государи? Если уже государь ваш не захочет у нас быть на госу- дарство, то написал бы в грамотах, чтобы у нас слывет Пяст; это нашим людям всем будет любо. Да и то у нас у Литвы есть в разговорах: если поляки с нами на избрание вашего государя не согласятся, то мы, Литва, Киев, Волынь, Подо- лье, Подляшье и Мазовия хотим от Польши отодратся: так государь ваш нас возьмёт ли и на одной Литве без Польши, у нас государем будет ли и за нас своею силою станет ли?»²⁸ Ян Замойский, горячий противник австрийского дома, строго осуждавший польское вмешательство в московские дела при са- мозванцах, превосходно понимал важность дружественного союза между поля- ками и чехами, о котором так выражался в XVI столетии Ян Дубровский, епи- скоп Оломуцкий, убеждая короля польского идти на турок: «Королевства

Ламанский искажает цитату, переставляя местами фразы. Видимо, он цитирует не из первоис- точника. Приводим верный вариант: «En voici les raisons: la plupart des petits princes, et nommément ceux d'Allemagne, se ruinent par la dépense, excessive à proportion de leurs revenus, que leur fait faire l'ivresse de leur vaine grandeur; ils s'abiment pour soutenir l'honneur de leur maison, et ils prennent par vanité le chemin de la misère et de l'hôpital; il n'y a pas jusqu'au cadet du cadet d'une ligne apanagée qui ne s'imagine d'être quelque chose de semblable à Louis XIV: il bâtit son Versailles, il a ses maîtresses, il entretient ses armées». Перевод: «Вот причины этого: большинство мелких князей, и в особенности германские, разоряются чрезмерными по отношению к их доходам рас- ходами, на которые их толкает опьянение их суетным величием; они портят себя, чтобы поддер- жать честь своего дома, и из тщеславия выбирают путь нищеты и больницы; нет даже младшего из младших князей в какой-нибудь удельной линии, кто бы не мнил себя чем-то вроде Людовика XIV: он строит свой Версаль, у него есть любовницы, он содержит свои армии».

²⁶ Христофор Радзивилл (Кишитоф Радзивилл) (1585–1640) – государственный деятель Речи Посполитой

²⁷ Ян Юрьевич Глебович (ок. 1480–549), государственный деятель Великого княжества Литовско- го. Канцлер великий литовский (с 1546).

²⁸ Соловьёв С.М. Избрание на польский престол наследного принца шведского Сигизмунда Вазы // Русский вестник. 1856. Сент. Т. V. Кн. I. С. 35.

Польское и Чешское, так взаимно и тесно связаны своими областями и пределами, что одно не падёт иначе, как на развалинах другого»²⁹.

В 1589 г. в Старжыне, в Силезии, съехались послы польские, австрийские для заключения договора, по которому Максимилиан³⁰ отказывался от своих притязаний на корону польскую; Ян Замоиский, представитель Польши, говорил одному из представителей Австрии Вильгельму Розенбергу, знатному и именитому чеху, что «он, как чех, больше обязан заботиться о славянах, нежели о немцах. Славяне, – говорил он, – некогда многочисленные и сильные, разбиты теперь каким-то злым роком по разным краям, и частью погружены в рабство, частью в невежество. Доказательство тому сербы, босняки, иллирийцы, москали и те, которые собственно называют себя словаками. Одни только чехи и поляки достойно поддерживают честь племени славянского. В королевстве чешском нет человека с большим, чем он (Розенберг), влиянием и более способного к умножению славы своих земляков. При его высоком положении, ему неприлично быть орудием чужих желаний и унижаться до служения чужим планам. От благоразумия послов зависят спокойствие и благосостояние государств христианских. Потомство будет судить, кто какими руководствовался побуждениями на настоящем съезде. Он (Розенберг) обязан о том заботиться, чтобы и теперь и после не говорили о нём, что он поступал против чести и свободы своего народа, отчего могли бы возникнуть бедствия, как для польской, так и для чешской земель. Надо ему помнить о тяготах войны для народов. Если бы она даже оказалась полезною для немцев, то какую из того выгоду могли бы получить чехи, кроме того, что народ, им единокровный, по их же милости, должен же бы был пасть под тяжкое иго, а Германия, через то быстро усиленная, получила бы большую возможность для отведения их в такую неволю, в какой теперь томятся другие народы славянские. По этим то причинам и советовал Замоиский Розенбергу, иметь больше ввиду любовь к своему племени, нежели подслуживание честолюбивым планам немцев». Когда же он заметил, что в грамоте, отправленной к нему Розенбергом, к числу наследственных императорских земель ошибочно были отнесены и Чешская и Угорская земли, то тотчас же послал к Розенбергу Пиотровского, чтобы предостеречь его от подобных ошибок. Розенберг исправил этот промах и просил сердечно поблагодарить Замоиского от себя и от своих земляков». (См. *Zycia slawnych polakow* – Жизнеописание Замоиского)³¹. Пишущий эти строки, постарается в ином месте поближе ознакомить читателей с множеством других подобных фактов, живо свиде-

²⁹ Duo ista regna (Bohemia et Polonia) sic invicem, provinces et finibus, sibi sunt implicita et connexa, ut alterum ruere vix queat sine alterius ruina. Oratio ad Sigismundum reg. Poloniae Ioannis Dubravii Episc. Olomucensis. Schisandner. R. Hung. Ser. I. p. 273–7. Перевод фразы: «Два этих царства (Богемия и Польша) настолько переплетены и связаны друг с другом областями и границами, что одно из них едва ли может рухнуть без обрушения другого. Речь к Сигизмунду, королю Польши, Иоанна Дубравского, епископа Оломоуца».

³⁰ Максимилиан III Австрийский (1558–1618) – император Священной римской империи. В 1589 г. после поражения в битве при Бычине отказался от претензий на польскую корону.

³¹ См.: *Mniszcha M.W. Zycia slawnych polakow*. T. 2. Warszawa: Edycja Tadeusza Mostowskiego, 1805.

тельствующих о том, как издавна лучшие люди в различных землях славянских понимали необходимость для славян братского единения и общения. Одним словом идея панславизма зародилась уже очень давно; через длинный ряд веков проходит она сквозь всю историю славянскую, постепенно светлея, очищаясь и утверждаясь в народном сознании. Конечно, надо разуместь эту идею так, как понимают её лучшие умы славянские, как она единственно может быть плодотворна для всех народов славянских и для всего человечества, а не так, как к несчастью понимал её крайности одно время сам великий поэт наш, Пушкин, который поставил такой странный, неправильный вопрос, что невольно, самую силою своего дарования, долгое время служил, а отчасти и поныне служит как бы главнейшим виновником равнодушия, безучастия большинства русских образованных людей к своим соплеменникам, к их языкам и литературам.

Славянские ручьи сольются в русском море?
Оно ль иссякнет? Вот вопрос.³²

Нам, крепко любящим родного поэта, крайне больно признаваться в том тяжёлом и скорбном чувстве, которое мы испытываем всякий раз, как только вспомним о некоторых мнениях Пушкина. Конечно, они совершенно противоречили основным и коренным его убеждениям, всегда чистым и высоким, вполне согласным с основными началами русской, славянской народности, которой он был один из благороднейших представителей. Эти мнения Пушкина были наносные; он заразился ими в тех жалких кругах, в которых, по милости судьбы, ему часто приходилось обращаться. Только благодаря своему пустому, бессодержательному, так сказать воспитанию, могла славянская душа Пушкина легко подкупаться внешним блеском, формою без содержания, внешнего красотою силы, могущества и однообразия. Вспомним стихи его: «Клеветникам России», «Медный всадник», «Люблю тебя, Петра столица», «люблю... пехотных ратей и коней однообразную красоту» и некоторые другие. Разумеется, во всём этом он и сам не отдавал себе ясного отчёта. Оттого-то и идея панславизма, в его понятиях так близко подошла к тому чудовищному призраку, который создали себе, по своим понятиям разные немцы пугливого воображения.

Славянские ручьи сольются в русском море? Оно ль иссякнет? Вот вопрос.³³

Вопрос вовсе не в этом, так как чистый панславизм стремится к взаимному духовному общению, к единству внутреннему, в то же время сохраняя и оберегая внешнее разнообразие, вытекающие из местных особенностей каждой

³² А.С. Пушкин. «Клеветникам России». Написано в 1831 г. в связи с польским восстанием.

³³ См. выше прим. 32.

славянской земли, из личных качеств, свойственных каждой славянской народности отдельно. В истинном панславизме исчезают вместе с тем племенная вражда, братские распри, частная народная исключительность. Каждый народ славянский отдельно сохраняет свою личность, в этом *духовном*, а не внешнем и материальном союзе, подобно родным братьям в общинной семье славянской. Проникнутые светлым и мирным духом панславизма, славяне представляют собою один согласный хор, в котором каждый песельник может и будет занимать место запевалы, смотря по тому, в ком явится надобность в данное время. При этом чех, серб, русский, поляк – останутся вполне чехом, сербом, русским... и в то же время все будут сознавать себя и славянами; так родные братья носят два названия: имя личное и фамилию – наружные знаки внутреннего единства, внешнего разнообразия. Братья долго жили одним хозяйством, *в одном хлебе*, потом пережились, разошлись и зажили каждый по своему. Личный эгоизм, дурные страсти, злые соседи нащёпывали им, что на этом разделе останавливаться нельзя, надо идти дальше, прервать всякие связи, бросить мысль о своём родстве... Вот и вскипели страсти и загорелась вражда, принесла свой плод... Кто из братьев погиб без следа, кто и уцелел, так обессилел и отведён в неволю.

Тех обезьязычил немец,
Этих турок осрамил.³⁴

Славяне, доведенные до крайнего положения, заметили наконец, – так как сознание общего происхождения никогда в них не вымирало окончательно, – что вина их тяжких страданий заключается главнейшее в них же самих, что своё смирение, свою восприимчивость, вечное своё искание чужих сочувствий, свои всегдашние опасения впасть в неродную исключительность и чрезмерную гордость; они сами же довели до такой крайности, как немцы своё начало личности; что отдавшись исключительно этому направлению, они впали в ужасную односторонность, дошли так сказать до полного самозабвения, которое хорошо и прекрасно, до тех пор, как ему не приносятся в жертву существенные дары духа, истина веры и народности. Отказываясь от своих племенных и народных сочувствий, славяне сами искажали свой быт, сами налагали на себя руки, сами себя уродовали... Но теперь постепенно приходят они к сознанию своих старых ошибок, проученные долгим, кровавым опытом, убеждаются в необходимости взаимного общения, духовного единения... Долго таскаясь по белу свету бобылями и бездомными, не помнящими родства, разлучённые братья вспомнили разом и о покинутом доме и друг о друге. Искренно покаявшись в своих взаимных обидах, они найдут и награду, обогатив друг друга самыми разнообразными рассказами, взаимном обмене своих разнородных впечатле-

³⁴ См. выше прим. 13.

ний. Славяне в настоящее время на заброшенный ими некогда путь самостоятельного развития, несут с собою великое понимание всех чужих народностей, богатый капитал, поныне остававшийся непроемчивым, не дававший никаких прибылей. Все почти народы азиатские, все европейцы, греки, итальянцы, испанцы, французы, англичане, скандинавы, немцы, все они имели огромное влияние на разные народы славянские, всем им подчинялись, у всех у них перенимали, всем им более или менее подражали славяне с необыкновенным увлечением, доходившем до полного самозабвения. Теперь, наступила для них пора самосознания, самобытного творчества и воздействия в свою очередь на другие народы. Они поняли наконец, что пора сводить счёты и начать уплату старых долгов, что иначе легко истощат все свои силы и сотрутся с лица земли другими народами, иноплеменными самосознания и самостоятельности. Окидывая мыслью своё многострадальное прошедшее, слегка приподымая покров с будущего, славяне собираются вознаградить потерянное, свои промахи и ошибки употребить на пользу себе и другим.

Читатель беспристрастный, верно одобрит пишущего эти строки за то, что он не усомнился решительно дать ответ отрицательный на вопрос, – останется ли в наше время русское образованное общество равнодушным по прежнему к общему движению славянскому? Наше собственное, новое и преобразовательное движение, преимущественно обнаружилось в трёх великих отныне исторических явлениях: во-первых, в увеличении и умножении источников и проводников образования; в уничтожении пагубной спячки и лени, в расширении пределов благодетельной власти печатного слова, типографского станка, этого органа общественно мнения. Во-вторых в разрыве Священного Союза (Sainte Alliance)³⁵, страшный вред которого для России был осязательно доказан последнею войною. Хитрое создание Меттерниха, этого первого вождя римско-немецкого направления в XIX в., этого злейшего неприятеля нашей веры и народности, Священный Союз, тайный смысл которого был искусно, езуитски закрыт великими святыми именами братства, любви; этот союз, к которому название *Священный* идёт также хорошо, как к Австрии название Священной Римской Империи; этот Союз теперь, слава Богу, разорван, и отныне русская грудь не обязана стоять за поддержание разврата, безнравственности, так искусно распространяемых всюду крайними папистами и езуитами, одним из замечательнейших представителей которых в наше время, по всей справедливости должен быть назван Меттерних, что всегда сильно заботился об обращении славян, наших соплеменников, в покорных, бессмысленных чад папы и езуитов, с одной, и в немцев, с другой стороны, постоянно заставляя их отрекаться от своей веры и народности. Государство Русское по первому призыву являлось в Европе на защиту законности, веры, нравственности, забывая, что

³⁵ Священный союз России, Пруссии и Австрии, образованный после Венского конгресса 1815 г. для поддержания европейской системы международных отношений.

римско-немецкие понятия о вере и нравственности совершенно противны и враждебны основным христианско-славянским началам Русской земли, что крайние социальные учения на Западе³⁶, есть прямой логический вывод из римско-немецкого учения о церкви и государстве, естественное порождение папско-феодальной Европы с езуитами, инквизициями, уродливою централизациею, бюрократией, реакциями и революциями. Мы, русские, к несчастью забывали, что историческая судьба наша была иная, что мы имеем в Европе свои задачи, что мы можем и обязаны сочувствовать бедным, угнетённым массам, но должны стоять вне партий и выше их, защищая же одну из них, мы непременно поддерживаем и увековечиваем другую. Третьим величайшим, можно сказать всемирно-историческим явлением, ознаменовавшим царствование нынешнего государя, конечно, надо назвать освобождение крестьян. Двадцать восемь миллионов с лишком людей, готовы получить гражданскую свободу, обеспеченное состояние. Не трудно усмотреть тесную, неразрывную связь во всех этих трёх явлениях и мерах; все они взаимно обуславливаются друг другом, с одной стороны, исполнены истинного христианского духа братства и любви, а, с другой, направлены в пользу народа, коренной и основной стихии России, именно славянской её народности, которая всегда сознавала естественную кровную свою связь с южными и западными славянами, а потому и питала к ним сочувствие.

Таким образом, утверждать в наше время, что в русском образованном обществе не проявятся вскоре с необыкновенною силою сочувствие к нашим соплеменникам и стремление завязать с ними тесное умственное и литературное общение, утверждать это – всё одно, что предполагать ничтожность или не

³⁶ Маколей, которого, конечно, никто не назовёт реакционером, вот что говорит в речи своим избирателям в Эдинбурге, 2 ноября 1852 г. по поводу 1848 г. и тогдашних революций на материке: «Вы помните, что с ненавистью подданных к правительству соединялась ненависть племенная и сословная. Я уже одно время сомневался, не остановится ли преуспеяние общества и даже не повернёт ли быстро и насильственно назад; не переходим ли мы из образованности девятнадцатого столетия в варварство пятого. Я вспомнил, что Адам Смит и Гиббон уверяли нас, что невежественные времена прошли безвозвратно, что новая Европа обеспечена от участи, постигшей Римскую империю. Они говорили, что этот потоп уже более не покроет земли. Казалось, они были справедливы, ибо они сравнивали громадную силу образованной части мира с слабостью другой части, оставшейся дикою; они спрашивали, откуда придти гуннам и вандалам, которые бы уничтожили образованность? Им не приходило в голову, что внутри столиц европейских, в близи великоленных дворцов, церквей, театров, книжных магазинов, музеев, разврат и невежество могли породить целое поколение гуннов ещё грознее аттиловых и вандалов, более расположенных к разрушению, чем те, которые шли за Гензерихом. Такова была опасность. Она прошла. Образованность спасена, но какою ценою!» «Всюду, – говорит Маколей, – воцарилась грубая солдатчина». Снова встало папство, столь же грубое и нетерпимое, как и во времена Гильдебранда; столь нетерпимое и грубое, что окончательно разбудило тех, что ласкали себя надеждою о том, что дух крестоносцев и инквизиторов смягчился с течением времени и с успехами знания. Во всех тех странах, где четыре года тому назад, мы напрасно стали бы искать какого-нибудь постоянного правительства, теперь мы не видим и следов свободы. Один Британский трон не был потрясён (на Западе) в 1848. Последовавшая реакция не уничтожила британской свободы.

действительность всех этих мер, или, другими словами, утверждать, что это христианско-славянское направление ложно и вредно, а потому недолговечно, на что могут решиться люди только крайне неблагонамеренные, злые недоброхоты и гасильники ума и дарований. Только они, да ещё разве люди легкомысленные, действующие наобум и бессознательно, решаться утверждать, что умственное и литературное общение наше с западными и южными соплеменниками и пробуждение в нас живого сочувствия к их судьбе, не обещают принести для России великой, громадной пользы. Усиливающееся у нас в обществе и литературе это умственное движение тесно, неразрывно связано с новым, живым преобразовательным направлением нашего времени к жизни, как естественная, неумолкаемая потребность русского народного духа, оно непременно должно укрепить и упрочить это направление и на будущие времена. России, приступившей ныне с такою энергиею к возможно-полному и всестороннему развитию своих материальных и нравственных сил, естественно желать завязать самые тесные связи со своими соплеменниками и вступить с ними в духовное общение; так как эти требования вытекают из прирождённых нашему народу племенных сочувствий и симпатий. Общность же интересов и стремлений у народа русского с его соплеменниками, может служить благонадёжнейшим ручательством в прочности наступающей для них дружбы – *id est velle atque idem nolle, ea demum firma amicitia est.*³⁷

Л. 1 – 13 об., 14 – 31, 32 – 42 об., 43.

³⁷ «Что-то хотеть и не хотеть как раз и составляет крепкую дружбу» (*Bellum Catilinae* C.Sallusti Crispi.XX, 4).

УДК 141:276 (172.3)
ББК 87.3(2)+87(0)43-282

Матвей Игоревич Рухмаков

Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, аспирант кафедры истории русской философии философского факультета, Россия, Москва, e-mail: boratdo18@gmail.com

Евгений Трубецкой как исследователь религиозно-философского наследия блаженного Августина

Аннотация. Рассматривается рецепция религиозно-философского наследия Аврелия Августина в творчестве Е.Н. Трубецкого на материале его исследований о формировании средневекового религиозно-общественного идеала западного христианства в сочинениях латинских учителей Церкви V века и католических авторов XI столетия. Освещены основные проблемы магистерской диссертации Е.Н. Трубецкого 1892 г., посвященной религиозно-философскому наследию блаженного Августина, его становлению в качестве великого христианского апологета, а также ключевым ошибкам догматического характера, совершаемым зарубежными исследователями Августина. Делается вывод о том, что интерес русского философа к наследию Гиппонского епископа сложился преимущественно под влиянием фигуры Вл.С. Соловьева и его проекта «свободной теократии». Анализируются современные оценки места монографии Е.Н. Трубецкого среди отечественных исторических исследований, посвященных отцу западной Церкви. Впервые в контексте работы Е. Трубецкого над «Миросозерцанием блаженного Августина» в статье развернуто актуализируется его переписка 1980–1990-х гг. с Сергеем Николаевичем Трубецким со ссылкой на новое издание «Философской переписки братьев Трубецких», составленное К.Б. Ермишиной.

Ключевые слова: философское наследие блж. Августина, теократический проект В.С. Соловьева, письма С.Н. Трубецкого, латинское христианство, протестантизм, Богочеловечество

Matvey Igorevich Rukhmakov

Lomonosov Moscow State University, Postgraduate Student of the Department of History of Russian Philosophy of the Faculty of Philosophy, Russia, Moscow, e-mail: boratdo18@gmail.com

Evgeny Trubetskoy as a Researcher of the Religious and Philosophical Heritage of St. Augustine

Abstract. The article examines E.N. Trubetskoy's reception of the religious and philosophical heritage of Aurelius Augustine, in the framework of his study of the formation of Western Christianity medieval religious and social ideal in the writings of the teachers Latin Church of the fifth century and Catholic authors of the eleventh century. The author determines the principal problems that Trubetskoy wanted to highlight in his 1892 master's thesis on Saint Augustine. The philosopher intended to analyze the main life milestones of becoming Augustine as a great Christian apologist, to show the key mistakes of a dogmatic nature committed by foreign researchers of Augustine. Another original task of Trubetskoy was to show the continuity of special ideas of Augustine from the achievements of the Roman jurisprudence. Finally, with its explicit task, he was going to demonstrate the significance of Augustine's

personality as the “father of medieval theocracy”. It is possible to conclude that the interest of the Russian philosopher in the legacy of the Bishop of Hippo was formed mainly under the influence of the figure of V.S. Solovyov and his project of “free theocracy”. The paper also emphasizes contemporary assessments of the place of Trubetskoy's monograph among domestic historical studies about the father of the Western Church. For the first time his correspondence of the 80-90s with Sergei N. Trubetskoy is revealed in the context of Evgeny Trubetskoy's work on the “Worldview of St. Augustine”. It refers to the new edition of the “Philosophical correspondence of the Trubetskoy brothers” prepared by K.B. Ermishina. This correspondence allows us not only to note important details about the goals and progress of Trubetskoy's research, but also to find out his elder brother's attitude towards him.

Key words: St. Augustine's philosophical legacy, V.S. Solovyov's theocratic project, S.N. Trubetskoy's letters, Latin Christianity, Protestantism, Godmanhood

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.079-091

1

В этом году исполняется 130 лет с момента публикации отдельным изданием монографии князя Е.Н. Трубецкого «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина», представленной им в 1892 г. на юридическом факультете Московского университета в качестве магистерской диссертации. Стоит отметить, что выход данной книги во многом совпал с периодом возросшего со второй половины XIX века интереса отечественных историков к изучению наследия Августина, пик которого пришелся как раз на промежуток с начала 1890-х гг. и фактически до 1917 г. В качестве возможных причин, которые могли вызвать этот подъем русской «августинианы», называют: во-первых, новое издание с апреля 1864 г. в «Трудах Киевской духовной академии» переводов сочинений блж. Августина на современный русский язык; во-вторых, ситуацию в западном августиноведении, где в конце 1880-х гг. также активизировались дискуссии относительно авторства отдельных сочинений, традиционно приписываемых Гиппонскому епископу, прежде всего в связи с выходом получивших большую известность работ немецкого историка А. Гарнака. В любом случае, как отмечает исследователь Н.Ю. Сухова, только в четырех российских духовных академиях на данном временном отрезке появляется «более 70 выпускных кандидатских работ, непосредственно посвященных творениям блаженного Августина или тесно связанных с ними»¹, что подтверждает наличие большого интереса к фигуре отца западной Церкви. И среди прочих трудов этого периода «Миросозерцание блаженного Августина» занимает достаточно видное место.

¹ См.: Сухова Н.Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М., 2017. С. 228 [1].

В большинстве русскоязычных библиографических списков об Августине книга Трубецкого и сегодня указывается в качестве одного из наиболее важных и развернутых исследований. Историк Т.В. Епифанова замечает, что подъем интереса к изучению трудов блж. Августина в отечественной историографии в конце XIX в. отчасти был вызван именно изысканиями Евгения Николаевича Трубецкого: «Открытая более 100 лет назад князем Трубецким серия исторических исследований продолжалась вплоть до 1917 года»². В свою очередь, Е.С. Федотенков указывает, что монография философа была примечательна тем, что долгое время оставалась «единственной в отечественной науке, целиком посвященной историческим и правовым воззрениям Августина»³.

При этом сегодня можно выделить две разные точки зрения в вопросе историко-богословской достоверности взглядов Трубецкого на личность отца Церкви и его оценок, далеко не всегда положительных, относительно влияния блж. Августина и его трудов на всю дальнейшую историю христианского Запада. Согласно первой, магистерская диссертация Трубецкого рассматривается чуть ли не в качестве «самого капитального вклада русской дореволюционной науки»⁴ в формирование объективной точки зрения на роль Августина в становлении христианского мировоззрения – подобную оценку, в частности, можно встретить у И.И. Евлампиева. Другого мнения придерживается прот. П.В. Хондзинский, который обращает внимание на философское своеобразие рецепции наследия Гиппонского епископа в исследовании Е. Трубецкого, более всего проявляющееся в тех местах, где автор пытается критиковать Августина за его отхождение от идеалов «истинной Церкви». В этом Хондзинский видит своеобразное сообщение, адресованное Трубецким своему старшему товарищу, философу Владимиру Соловьеву, что в результате позволяет ему говорить о том, что «перед нами, быть может, не столько беспристрастное историческое исследование, сколько облеченный в научно-историческую форму миф»⁵.

Прежде всего, стоит подчеркнуть тот факт, что основной вопрос, который философ для себя рассчитывал охватить сначала в своей магистерской, а позднее и в докторской диссертации, не исчерпывался одной конкретной исторической фигурой из истории христианства. Для Трубецкого это в первую очередь был вопрос о том, «что такое средневековая теократия»⁶. Об этом он пи-

² См.: Епифанова Т.В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М.: Международный юридический институт, 2012. С. 5 [2].

³ См.: Федотенков Е.С. Социально-политические взгляды Аврелия Августина: дис. ... канд. ист. наук. Ставрополь, 1999. С. 7 [3].

⁴ См.: Евлампиев И.И. Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е.Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. С. 16 [4].

⁵ См.: Хондзинский П.В. Мирозерцание Е.Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Мирозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 22 [5].

⁶ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. М., 2021. С. 243 [6].

шет в письме своему брату кн. С.Н. Трубецкому летом 1891 года⁷, добавляя, что V век вызывает у него интерес именно потому, «что в нем раскрываются теоретические предположения латинского христианства, и потому самому, в значительной степени, объясняется последующая его судьба»⁸. Неслучайно рабочая версия его монографии публиковалась в виде статей в «Вопросах философии и психологии» с сентября 1891 г. по сентябрь 1892 г. под общим заглавием «Философия христианской теократии в V веке».

Многие исследователи сегодня справедливо обращают внимание на то, что проблематика научных изысканий Евгения Трубецкого в 80-е и 90-е годы сложилась преимущественно под влиянием личности Владимира Соловьева и в сомнении относительно соловьевского проекта «вселенской теократии»⁹. В частности, Е.В. Бессчетнова замечает, что правовед начал активно заниматься изучением истории папства и места наследия блаженного Августина с момента личного знакомства и начала дружбы с Соловьевым осенью 1886 г. – так он пытался определить для себя «универсальное содержание основ западной христианской традиции, чтобы проследить логику проекта Соловьева»¹⁰. При этом из той же переписки братьев мы можем судить о том, что еще за несколько лет до их очной встречи на средах у Лопатина младший из Трубецких намеревался написать Соловьеву по поводу папского вопроса, однако тогда его от этого, по всей видимости, отговорил Сергей, указав на то, что Евгений не знал еще в должной мере истории Церкви и догмата, чтобы аргументированно опровергнуть соловьевскую позицию¹¹. И, вероятно, именно этот пробел тот постарался закрыть в своих магистерской и докторской диссертациях¹².

⁷ Данное письмо, как и ряд других, относящихся к периоду работы Евгения Трубецкого над «Миросозерцанием блаженного Августина», вошли в новое издание «Философской переписки братьев Трубецких», составленное К.Б. Ермашиной. Данные письма не только приоткрывают интересные подробности о ходе его работы над диссертацией, но и позволяют нам проследить отношение к ней старшего брата, который, со своей стороны, делал определенные критические замечания по ходу написания книги.

⁸ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. С. 244.

⁹ См.: Носов А.А. История и судьба «Миросозерцания Вл.С. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой. М., 2014. С. 84 [7]; Федулаев А.А. Триумф порядка и единства [Электронный ресурс]. URL: <http://russophile.ru/2018/10/21/триумф-порядка-и-единства/> [Дата обращения: 29.07.2022] [8]; Северцов А.Н. Евгений Николаевич Трубецкой как человек и мыслитель [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электрон. науч. журн. 2009. № 3(5). URL: <http://psystudy.ru> [Дата обращения: 29.07.2022] [9]; Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь. Биография. М., 2010. С. 19 [10].

¹⁰ См.: Бессчетнова Е.В. Е.Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл.С. Соловьевым // Философский журнал. 2021. Т. 14, № 1. С. 86 [11].

¹¹ См.: Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой. С. 109.

¹² О влиянии В.С. Соловьева на исследования Трубецкого о религиозно-общественном идеале см. также: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост. В.И. Кейдан. М.: Языки славянской культуры, 1997. С. 323–324 [12].

Таким образом, цели, которые ставил перед собой Трубецкой в своем исследовании о блж. Августине, не исчерпывались одной лишь задачей составить объективно-исторический портрет отца Церкви или оценить его апологетическое наследие. Прежде всего, он хотел понять мирозерцание Августина через его отношение к латинской и универсально-христианской идее (выраженной в принципе Богочеловечества), понять, что сделало того «отцом и родоначальником средневековой теократии»¹³.

2

Как мы можем судить, интерес философа к самой эпохе конца IV–V вв., в частности, был вызван тем, что он был склонен особо заострять внимание на обусловленности взглядов Августина именно внешними факторам – в первую очередь, той двойственной христианско-языческой средой, в которой рос богослов. Для Трубецкого противоречивость духовного наследия отца Церкви, на которую указывают многие авторы, является продолжением переходных процессов критического характера в жизни Западной Римской империи и раздвоенности тогдашнего общества Северной Африки, где не было строгого разграничения духовной и светской сфер. Поскольку, с его точки зрения, еще в молодости Августин впитал в себя всю сложность и противоречивость своего времени, основным мотивом всех его религиозно-философских исканий стал поиск спасения от внешнего разлада мира и внутреннего разлада личности в объективном мире и единстве (П. Браун в своей известной биографии Августина обращает внимание на то, что богослов рос очень впечатлительным юношей, остро желавшим, чтобы его приняли окружающие¹⁴).

Надо сказать о том, что Трубецкой в своей монографии, помимо непосредственно латинских текстов сочинений Августина, старался активно ссылаться на актуальную зарубежную литературу – в первую очередь он опирался на труды немецких протестантских теологов Германа Рейтера, *Augustinische Studien* (1887 г.) и Адольфа Гарнака *Lehrbuch der Dogmengeschichte* (1889 г.), а также книгу французского историка Гастона Буассье *La fin du paganisme* (1891 г.). Во время увлеченной работы брата над магистерской диссертацией С.Н. Трубецкой находился в заграничной командировке в Германии, где в Берлинском университете в течение зимнего семестра 1890/1891 учеб. года слушал лекционные курсы, один из которых читал уже ранее упомянутый А. Гарнак, с которым Сергей Николаевич вскоре познакомился лично. Узнав об этом, Евгений Николаевич, который прежде регулярно просил своего брата достать для него из-за границы ту или иную литературу по церковной истории, договорился с ним о том, что Сергей в случае возникнове-

¹³ См.: Трубецкой Е.Н. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов – его современников. Киев, 1897. С. 33 [13].

¹⁴ См.: Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles, 2000. P. 23 [14].

ния по ходу написания книги соответствующих вопросов будет перенаправлять их Гарнаку за комментариями¹⁵.

Относительно русскоязычных трудов о блж. Августине правовед в своем исследовании подчеркивает, что по теме его диссертации их долгое время было совсем немного, но однако же замечает, что как раз в течение последних двух лет (1891–1892 гг.) в периодических изданиях вышел целый ряд примечательных статей об Августине, указывая на пробудившийся интерес к изучению его наследия. Среди упоминаемых Трубецким работ особенно примечательна «Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал» В.И. Герье, ввиду того что в ней христианский мыслитель представлен как олицетворение «коренного антагонизма древнего римского и христианского миров»¹⁶, что перекликается с оценками личности Августина в книге самого философа, а сам Герье позднее выступил его официальным оппонентом на докторском диспуте.

При этом в «Мирозерцании блаженного Августина» у Трубецкого нет какого-либо особого пиетета перед известными иностранными специалистами, которые, по его мнению, ввиду своего догматического интереса часто отказываются замечать в Гиппонском епископе сочетание евангелических элементов с латинскими. Если католические исследователи заинтересованы в том, чтобы затемнять антиклерикальные элементы мирозерцания отца Церкви, то протестантские, напротив, склонны умалять в нем значение церковного элемента. И в результате в августиновом учении они видят «одно лишь роковое раздвоение и необъяснимое сплетение противоречий»¹⁷. Поэтому Трубецкой настаивает на том, что только исследователь, стоящий вне вероисповедного протестантско-католического спора, сможет с исторической объективностью осознать место и значение Августина в христианской истории¹⁸.

Неудивительно, что одно из наиболее заметных расхождений Трубецкого с работами Гарнака и Рейтера касалось его стремления системно представить мировоззрение Августина. Тот же Гарнак пишет, что августинизм можно попытаться выстроить из предшествующего развития западного христианства или из хода развития самого Августина, но оба эти пути не вполне приведут нас к поставленной цели, поскольку в основе теологии христианского мыслителя, главным образом, лежит бессознательное религиозное чувство обладания живым Богом¹⁹. Е.Н. Трубецкой не спорит с тем, что во всем богатом творческом наследии Августина, действительно, можно обнаружить достаточно мно-

¹⁵ У нас нет свидетельств о том, что правовед в итоге воспользовался данной возможностью.

¹⁶ См.: Герье В.И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. № 1. С. 177 [15].

¹⁷ См.: Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Мирозерцание блаженного Августина. М., 1892. С. 197 [16].

¹⁸ В этом он видит большое преимущество отечественной литературы и своего исследования, как рассматривающего Августина с позиции Богочеловечества.

¹⁹ См.: Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М., 2001. С. 349 [17].

го непоследовательных и противоречивых мест, однако считает, что, несмотря на это, его учение может быть представлено в качестве системы, но именно апологетической системы, а не философской. Согласно ему, апологет, в отличие от философа, является защитником уже существующего и исторически независимо от него развивавшегося мирозерцания, и единство системы у него зависит от того, руководствуется ли он в своем отношении к историческому материалу, с которым имеет дело, какой-либо единой идеей. Для Трубецкого таковым единым принципом у Августина является идея всемирного Боговластия, защитником которой тот, по его мнению, выступал в разные годы, полемизируя с манихеями, донатистами и пелагианами и, наконец, с язычниками в *De Civitate Dei*, где идеал града Божия получает свое законченное выражение, как теократический идеал.

И если во введении и первой главе Е.Н. Трубецкой преимущественно дает характеристику эпохе, в которой Августин родился и жил, а также рассматривает мировоззренческий путь, который проделал отец Церкви вплоть до крещения, то последующие четыре главы книги посвящены раскрытию значения его апологетических трудов как проповеди на разных уровнях Боговластия в качестве «всеобщего закона вселенной и принципа всемирной социальной организации»²⁰. Еретические течения, против которых выступает Августин, признавая в принципе саму идею Божественного царства, восстают против какой-либо из сторон этого царства, ошибочно его ограничивая.

В результате, согласно схеме, предложенной Трубецким, Августин защищал единство Боговластия: против манихеев – как умозрительной системы, против донатистов – единство Боговластия как правового порядка, против пелагиан – как религиозного идеала и, наконец, против язычников – как *Civitas Dei*. Все основные противники Августина одновременно оказываются и врагами христианского теократического идеала, а основным принципом его апологетической системы становится признание единства всего мироздания. Но далее, подробно рассматривая решения, предложенные Августином против его оппонентов, русский философ приходит к выводу, что именно из этой абсолютизации идеи внешнего порядка вытекают и основные недостатки августиновой системы, перешедшие от него целиком в средневековое католичество. (Хорошо известно, что авторитет блаженного Августина в богословских вопросах был повсеместно признан в средние века в латинском мире и оставался практически неоспоримым в западной христианской традиции вплоть до XIX века, но при этом одним из серьезных препятствий для средневекового автора на пути к пониманию Августина был большой объем псевдоавгустинианских работ, которые научились хорошо вывешивать только к XVI веку²¹.)

²⁰ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание блаженного Августина. С. 52.

²¹ См.: Saint Augustine / The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib> [Дата обращения: 29.07.2022] [18]; Wetzel J. Augustine's City of God: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. P. 229 [19].

3

Так, в отношении антиманихейских сочинений Августина Трубецкой критикует придание нравственного характера естественному порядку природы, из-за чего у того происходит смешение небесной и земной областей. И как результат у христианского апологета царствие Божие господствовало посредством верховного закона, а не актом Божественной любви, ведь в центр своего учения он поставил «вечный порядок, закон, действующий как предопределение, а не богочеловеческую личность Христа»²². Правовед связывает это с тем, что христианский мыслитель, как и некоторые другие латинские отцы, был склонен к привнесению юридического схематизма в процесс Боговластия, что представляло собой наследие Античности и языческого Рима²³.

Полемизируя с манихейством, Августин развивает свое учение о церковном авторитете, ставшее своеобразным мостиком для перехода от преимущественно метафизических и этических вопросов, пропитанных влиянием неоплатонизма, в круг практических и социальных проблем из жизни Церкви V века – Е. Трубецкой в своем тексте рассматривает их в рамках спора епископа Гиппонского с донатистами, в котором тот выступает в качестве апологета уже конкретно римской кафедры, так как именно ею был тогда представлен принцип единства на Западе. Как известно, Августин встает на сторону насильственных мер со стороны светской власти против донатистов и даже предлагает теологическое обоснование религиозному принуждению как необходимому для борьбы с еретиками способу действия благодати Божией (Р. Маркус отмечает, что доводы Августина о необходимости принудительных мер против донатистов в корне отличались от его аргументов в пользу принуждения язычников²⁴). Для Трубецкого это еще один показательный момент смешения у Августина порядка небесного и правового, хотя он и признает, что оправдание насилия не соответствовало его внутренним убеждениям.

Но, пожалуй, наибольшее значение в «Миросозерцании» Трубецкой отдается спору блж. Августина с Пелагием. Разбирая учение последнего, русский философ приходит к выводу, что его отличали особый юридический формализм и законнический характер, унаследованный от языческого Рима. Таким образом, «истощившее свои жизненные силы латинское язычество хотело жить паразитически, чужой жизнью, привившись к Церкви»²⁵. С другой стороны, правовед критикует и учение Августина за односторонность действия у того благодати и сведение человеческой роли к пассивному автомату. Трубецкой считает, что подавление свободы индивида в августиновой теории предопреде-

²² См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина. С. 207.

²³ В VII части последней главы Трубецкой подробнее рассматривает тему преемственности блж. Августином идей римской классической юриспруденции о «естественном праве».

²⁴ См.: Markus R.A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. P. 142 [20].

²⁵ См.: Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина. С. 191.

ления несло в себе отклонение от подлинного христианства, поскольку в результате вело к отрицанию человеческой свободы во Христе. Он видит в этом сильное проявление латинского элемента системы Августина.

В этом возведении в абсолют порядка и закона, приводящем к умалению Богочеловеческого в личности Христа, Трубецкой видит принципиальное пересечение двух противников – Августина и Пелагия. Оба они демонстрируют одностороннее отражение двух необходимых сторон христианского теократического идеала – свободы и благодати. В результате правовед приходит к выводу, что победа Августина над Пелагием не была полной, поскольку и сам он не сумел вполне преодолеть влияние языческого прошлого. Признавая неудачными оба решения спора о свободе и благодати, философ заключает, что в отношении западной Церкви это имело роковое значения. И выйти из этого тупика возможно лишь встав на почву вселенской Церкви и поставив во главу принцип Богочеловечества, в котором только благодать со свободой могут найти окончательное примирение. «Без теософского Востока этот спор не может быть решен», – пишет своему брату Е.Н. Трубецкой в конце 1890 г. [6, с. 210]. Об этом же он выскажется спустя еще год в другом своем письме: «V век для меня интересен именно потому, что в нем раскрываются теоретические предположения латинского христианства, и потому самому в значительной степени, объясняется последующая его судьба» [6, с. 244–245].

Наконец, завершает Е.Н. Трубецкой свою диссертацию рассмотрением трактата *De civitate dei* и апологии Августина против язычества. Трубецкой соглашается, что именно Августину принадлежала первая попытка телеологически представить ход истории, замечая, однако, определенное сходство августинова понятия *Civitas Dei* с идеалом естественного права у римских юристов, а также с идеальным государством Платона. Это позволяет отечественному исследователю сделать вывод о всемирно-историческом значении теократического идеала Августина как о «наследнике греко-римского мира, носителе античной культуры и передаточной инстанции между древностью и средними веками»²⁶. Но в то же время, по его оценке, Августин впитал в себя многие противоречия платоновского дуализма, пессимизм манихейской картины мира и определенные стороны римского язычества – в результате, как только Августин переносился в область исторической действительности, его учение начинало двоиться и терять гармоничную целостность. Из чего Трубецкой делает следующее заключение: «Единство мирозерцания Августина – не в его воззрении на эмпирическую действительность, а в его идеале, к которому он относит все эмпирическое, временное, в идее царствия Божия, осуществляющегося во всем»²⁷, а сам Августин «гораздо симпатичнее в своей “Исповеди”, чем в своем учении: он привлекательнее в том, что он искал, чем в том, что он нашел»²⁸.

²⁶ См.: Трубецкой Е.Н. Мирозерцание блаженного Августина. С. 258.

²⁷ Там же. С. 264–265.

²⁸ Там же. С. 212.

4

Рассмотрев, таким образом, основные критические выводы, которые Е.Н. Трубецкой высказывает в сторону блж. Августина как апологета латинской теократической идеи в христианстве, мы можем вернуться к вопросу о том, как нам сегодня стоит оценивать данное, безусловно яркое и скрупулезное исследование, но, очевидно, при этом не лишенное определенного схематизма и намеренных обобщений. Как мы уже убедились, именно вопрос об истоках средневековой теократии является для Трубецкого первоочередным в диссертации, именно поэтому сама эпоха конца IV столетия имеет для философа большое значение как почва, из которой развился теократический идеал, получивший в дальнейшем свое классическое выражение в творениях Августина. Неслучайно, рассматривая в своем докторском исследовании историю борьбы папской и императорской партий в XI веке, он заявляет, что августинизм, хотя и ограниченный в своем применении, равно как и пелагианские элементы, составляет необходимую предпосылку средневекового мировоззрения.

Однако же, если рассматривать «Миросозерцание блаженного Августина» как объективный церковно-исторический труд об отце Церкви (как пишут о нем некоторые современные авторы), якобы лишенный догматической и конфессиональной односторонности, то у нас справедливо может возникнуть ряд вопросов относительно корректности выводов и утверждений, сделанных Трубецким, которые, в частности, в своей статье «Миросозерцание Е.Н. Трубецкого по его магистерской диссертации “Миросозерцание блаженного Августина”» перечисляет П.В. Хондзинский, критикуя философа за то, что тот не попытался богословски-объективно реконструировать миросозерцание Августина.

В завершение хотелось бы вновь обратиться к переписке Трубецких за 1891 г., поскольку уже в этих письмах Сергей Николаевич высказывал свои опасения относительно желания Евгения изложить учение Августина как единую философскую догматическую систему. Он обращает внимание на то, что поставленная задача определить, что из себя представляла средневековая теократия в эпоху своего генезиса, является крайне важной церковно-исторической задачей, но отнюдь не философским вопросом. «Как же ты хочешь, чтобы я не опасался, что ты отнесешься к ней слишком философски? Редко мы, философы, избегаем этой опасности – абстрактного отношения к истории» [6, с. 251]. В другом письме старший из братьев пишет, что духовно-религиозный рост Августина, несмотря на историческую точность, представлен в первой главе в виде цепочки логических умозаключений, из-за чего в глаза бросаются логические скачки, а местами проявляется излишняя абстрактность языка. Кроме того, излишне большим обобщением ему показалась попытка наложить спор Августина с Пелагием на всю дальнейшую европейскую историю. А в одном из своих самых развернутых критических комментариев

С.Н. Трубецкой указывает, что, хотя учение такого глубокого мыслителя, как Августин, несомненно должно излагаться систематически, сам Августин при этом не был подобен немецкому систематику и в необычной глубине и богатстве своего духа вмещал много живых противоположностей.

Справедливо будет привести и ответ, который на эти замечания дал в одном из писем Евгений Николаевич Трубецкой, относительно историко-догматической задачи, которую он поставил перед собой в магистерском исследовании. Философ отрицает вменяемое ему негативное отношение к теократической идее католицизма, говоря о том, что считает конструктивной и не поверхностной критику любого учения лишь с позиций его объективного идеала: «Понять идеал каждой вероисповедальной формы значит для меня то же, что понять ее в единстве со всеми другими, в идеальном единстве Церкви. <...> Богочеловечество тут является не первым звеном в цепи силлогизмов, а больше всего мерилom совести, который поэтому должен быть, прежде всего, судом над собою» [6, с. 245–246].

В целом видится, что при всех тех спорных местах, которые можно найти в монографии Е.Н. Трубецкого с историко-богословских позиций, именно его оригинальный взгляд на Августина с позиций, с одной стороны, ученого-юриста и, с другой, религиозного философа, близкого идеям Владимира Соловьева, выделил данную работу из числа прочих отечественных книг о великом христианском мыслителе. Именно поэтому на Трубецкого нередко ссылались даже те исследователи, которые были сами склонны рассматривать фигуру Августина преимущественно изнутри православной духовно-академической традиции (Н.П. Родников, И.В. Попов, П.И. Верещацкий и др.).

Список литературы

1. Сухова Н.Ю. Изучение наследия блаженного Августина в высшей духовной школе России (вторая половина XIX – начало XX в.) // Блаженный Августин и августинизм в западной и восточной традициях. М.: Изд-во ПСТГУ, 2017. С. 211–231.
2. Епифанова Т.В. Человек, общество и государство в политическом учении Августина Блаженного. М.: Международный юридический институт, 2012. 180 с.
3. Федотенков Е.С. Социально-политические взгляды Аврелия Августина: дис. ... канд. ист. наук: 07.00.03. Ставрополь, 1999. 222 с.
4. Евлампиев И.И. Проблема соединения земного и божественного в философском творчестве Е.Н. Трубецкого // Евгений Николаевич Трубецкой / под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 10–58.
5. Ходзинский П.В. Миросозерцание Е.Н. Трубецкого по его магистерской диссертации «Миросозерцание блаженного Августина» // Вестник ПСТГУ. Сер. I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 77. С. 11–25.
6. Философская переписка братьев Трубецких. Из архива кн. Ольги Николаевны Трубецкой / сост. К.Б. Ермашина. М.: Синаксис, 2021. 480 с.
7. Носов А.А. История и судьба «Миросозерцания Вл.С. Соловьева» // Евгений Николаевич Трубецкой / под ред. С.М. Половинкина, Т.Г. Щедриной. М.: Политическая энциклопедия, 2014. С. 75–114.
8. Федулаев А.А. Триумф порядка и единства [Электронный ресурс]. URL: <http://russophile.ru/2018/10/21/триумф-порядка-и-единства/> [Дата обращения: 29.07.2022].

9. Северцов А.Н. Евгений Николаевич Трубецкой как человек и мыслитель [Электронный ресурс] // Психологические исследования: электрон. науч. журн. 2009. № 3(5). URL: <http://psystudy.ru> [Дата обращения: 29.07.2022].

10. Половинкин С.М. Князь Е.Н. Трубецкой. Жизненный и творческий путь. Биография. М.: Синаксис, 2010. 176 с.

11. Бессчетнова Е.В. Е.Н. Трубецкой и его спор о теократии с Вл.С. Соловьёвым // Философский журнал / Philosophy Journal. 2021. Т. 14, № 1. С. 84–96.

12. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / сост. В.И. Кейдан. М.: Языки славянской культуры, 1997. 752 с.

13. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI-м веке. Ч. II. Идея Божеского Царства в творениях Григория VII-го и публицистов – его современников. Киев, 1897. 512 с.

14. Brown P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles, 2000. 548 p.

15. Герье В.И. Средневековое мировоззрение, его возникновение и идеал // Вестник Европы. 1891. Т. 1. Кн. 1. С. 172–196.

16. Трубецкой Е.Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Ч. 1. Миросозерцание блаженного Августина. М., 1892. 270 с.

17. Гарнак А. История догматов // Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М.: Фолио, 2001. С. 87–506.

18. Saint Augustine / The Stanford Encyclopedia of Philosophy [Электронный ресурс]. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib> [Дата обращения: 29.07.2022].

19. Wetzell J. Augustine's City of God: A Critical Guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 280 p.

20. Markus R.A. Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 284 p.

References

(Sources)

Collected Works

1. Garnak, A. Istoriya dogmatov [History of dogmas], in *Rannee khristianstvo v 2 t., t. 2* [Early Christianity in 2 vol., vol. 2]. Moscow: Folio, 2001, pp. 87–506.

Individual Works

2. Brown, P. Augustine of Hippo: A Biography. Berkeley, Los Angeles, 2000. 548 p.

3. Ermishina, K.B. (ed.) *Filosofskaya perepiska brat'ev Trubetskikh. Iz arkhiva kn. Ol'gi Nikolaevny Trubetskoy* [Philosophical correspondence of the Trubetskoy brothers. From the archive of Princess Olga N. Trubetskoy]. Moscow: Sinaksis, 2021. 480 p.

4. Keidan, V.I. (ed.) *Vzyskuyushchie grada. Khronika chastnoy zhizni russkikh religioznykh filosofov v pis'makh i dnevnikakh* [In Quest of the City. Chronicle of Private Life of Russian Religious Philosophers in Letters and Diaries]. Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 1997. 752 p.

5. Markus, R.A. (ed.) *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989. 284 p.

6. Polovinkin, S.M. Knyaz' E.N. *Trubetskoy. Zhiznennyy i tvorcheskiy put'. Biografiya* [Prince E.N. Trubetskoy. Life and creative path. Biography]. Moscow: Sinaksis, 2010. 176 p.

7. Trubetskoy, E.N. *Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v V veke. Ch. 1. Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina* [Religious and social ideal of Western Christianity at the Vth century. Part 1: The Worldview of St. Augustine]. Moscow, 1892. 270 p.

8. Trubetskoy, E.N. *Religiozno-obshchestvennyy ideal zapadnogo khristianstva v XI-m veke. Ch. II. Ideya Bozheskogo Tsarstva v tvorennykh Grigoriya VII-go i publitsistov – ego sovremennikov* [Religious and social ideal of Western Christianity in the XI century. Part 2: The idea of the divine kingdom Gregory VII and publicists of his contemporaries]. Kiev, 1897. 512 p.

9. Wetzell, J. (ed.) *Augustine's City of God: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 280 p.

(Articles from Scientific Journals)

10. Besschetnova, E.V. E.N. Trubetskoy i ego spor o teokratii s V.I.S. Solov'evym [E.N. Trubetskoy and his dispute about theocracy with V.I.S. Solov'yov], in *Filosofskiy zhurnal*, 2021, vol. 14, no. 1, pp. 84–96.

11. Guerrier, V.I. Srednevekovoe mirovozzrenie, ego vozniknovenie i ideal [Medieval worldview, its origin and ideal], in *Vestnik Evropy*, 1891, vol. 1, book 1, pp. 172–196.

12. Khodzinskiy, P.V. Mirosozertsanie E.N. Trubetskogo po ego magisterskoy dissertatsii «Mirosozertsanie blazhennogo Avgustina» [Worldview of E.N. Trubetskoy according to his master's thesis "The World View of Blessed Augustine"], in *Vestnik PSTGU. Seriya: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, issue 77, pp. 11–25.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

13. Evlampiev, I.I. Problema soedineniya zemnogo i bozhestvennogo v filosofskom tvorchestve E.N. Trubetskogo [The problem of combining the earthly and the divine in the philosophical creativity of E.N. Trubetskoy], in *Evgeniy Nikolaevich Trubetskoy*. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2014, pp. 10–58.

14. Nosov, A.A. Istoriya i sud'ba Mirosozertsaniya V.I.S. Solov'eva [The history and fate of "The World View of V.I.S. Solov'yov"], in *Evgeniy Nikolaevich Trubetskoy*. Moscow: Politicheskaya entsiklopediya, 2014, pp. 75–114.

15. Sukhova, N.Y. Izuchenie naslediya blazhennogo Avgustina v vysshey dukhovnoy shkole Rossii (vtoraya polovina XIX – nachalo XX v.) [Studying the legacy of Blessed Augustine at the Higher Theological School of Russia (the second half of the XIX – the beginning of the XX century)], in *Blazhennyy Avgustin i avgustinizm v zapadnoy i vostochnoy traditsiyakh* [Blessed Augustine and Augustinism in Western and Eastern traditions]. Moscow: Izdatel'stvo PSTGU, 2017, pp. 211–231.

(Monographs)

16. Epifanova, T.V. *Chelovek, obshchestvo i gosudarstvo v politicheskom uchenii Avgustina Blazhennogo* [Man, Society and the State in the Political Teaching of St. Augustine]. Moscow: Mezhdunarodnyy yuridicheskiy institut, 2012. 180 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

17. Fedotenkov, E.S. *Sotsial'no-politicheskie vzglyady Avreliya Avgustina*. Diss. ... kand. ist. nauk [Social and political views of Aurelius Augustine. Cand. hist. sci. diss.]. Stavropol', 1999. 222 p.

(Electronic Resources)

18. Fedulaev, A.A. *Triumf poryadka i edinstva* [The triumph of order and unity]. Available at: <http://russophile.ru/2018/10/21/триумф-порядка-и-единства/> (data obrashcheniya: 29.07.2022).

19. Saint Augustine, The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Available at: <https://plato.stanford.edu/entries/augustine/#Bib> (data obrashcheniya: 29.07.2022).

20. Severtsov, A.N. Evgeniy Nikolaevich Trubetskoy kak chelovek i myslitel' [Evgeny Nikolaevich Trubetskoy as a person and thinker], in *Psikhologicheskie issledovaniya: elektron. nauch. Zhurnal*, 2009, no. 3(5). Available at: <http://psystudy.ru> (data obrashcheniya: 29.07.2022).

ЛИТЕРАТУРА И ФИЛОСОФИЯ

LITERATURE AND PHILOSOPHY

УДК 821.161.1.0

ББК 83.3 (2Рос=Рус)

Валентина Васильевна Борисова

Государственный музей истории российской литературы имени В.И. Даля, ведущий научный сотрудник; Московский государственный лингвистический университет, доктор филологических наук, профессор кафедры русского языка и теории словесности; Башкирский государственный педагогический университет имени М. Акмуллы, главный научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: vvb1604@gmail.com

Grattez le russe, et vous verrez le tartar: перверсия французской поговорки в творчестве Ф.М. Достоевского

Аннотация. Впервые рассматривается аксиологическая трансформация знаменитой французской крылатой фразы *Grattez le russe, et vous verrez le tartare* («Поскоблите русского, и вы обнаружите татарина»), осуществленная Ф.М. Достоевским в «Дневнике писателя» и в романе «Подросток». Дается интерпретация культурно-исторического смысла этой французской поговорки, связанной с закрепившейся в Европе традицией отождествления русских с варварами, «азиатами», что подтверждается каламбурно-иронической переключкой омофонов *barbare* и *tartare*. Раскрывается значительный вклад Ф.М. Достоевского в принципиальное обновление этого стереотипного в 1870-е годы представления. Анализ соответствующих публицистических и художественных текстов Ф.М. Достоевского показывает, что, обладая опытом пребывания в сибирской Азии и общения с казахским ученым Чоканом Валихановым и другими российскими востоковедами, писатель произвел ценностную перверсию французской поговорки: от резкой критики европоцентристского взгляда на Россию к положительной интерпретации азиатского начала (наряду с европейским) в природе русского человека. В результате делается вывод о том, что у Ф.М. Достоевского сложилась тринитарная, по сути предшествующая евразийской формула определения национально-культурной сущности России, в которой, помимо собственно русского и европейского начал, присутствует, по мнению автора «Дневника писателя», и третье, не менее значимое – азиатское начало: «Европа ... такая же мать России, как и Азия».

Ключевые слова: творчество Ф.М. Достоевского, европоцентризм, национально-культурные сущности России, тринитарная формула Ф.М. Достоевского

Valentina Vasilyevna Borisova

V.I. Dahl State Museum of the History of Russian Literature, Chief Researcher, Bashkir State Pedagogical University named after M. Akmulla, Chief Researcher, State Linguistic University, Doctor of Philology, Professor of the Department of Russian Language and Theory of Literature, Russia, Moscow, e-mail: vvb1604@gmail.com

Grattez le russe, et vous verrez le tartare: Perversion of French Saying in Oeuvre of F.M. Dostoevsky

Abstract. The article considers the famous saying *Grattez le russe, et vous verrez le tartare* (*Scratch a Russian and you'll find a Tatar*) taken from *A Writer's Diary* and *The Raw Youth* by F.M. Dostoevsky. The interpretation of the cultural and historical meaning of this French saying is given, associated with the tradition of identifying Russians with barbarians, "Asians", which is confirmed by the punning and ironic roll call of homophones *barbare* and *tartare*. The major contribution into transformation of this stereotypical belief about the nation was made by Dostoevsky in the relevant journalistic and artistic texts of 1870s. He had experienced staying in the Siberian Asia and would speak to kazakh scientist Chokan Valikhanov and other Russian orientalists. The writer used to have a Europe-centric perspective of Russia. However, he gradually transformed and started from sharp criticism of the Eurocentric view of Russia to adopt a positive interpretation of the "Asian" origins (existing along with the European ones) in the Russians' nature. Eventually Dostoevsky shaped a trinitary Eurasian formula that he used to define the national and cultural essence of Russia. The essence includes not only Russian and European origins, but also the third origin which is Asian and no less substantial. This idea was fully explained by *A Writer's Diary's* author in his late days in 1881: "*Europe <...> is the mother of Russia just like Asia is*".

Key words: creative activity of F.M. Dostoevsky, eurocentrism, national-cultural essences of Russia, F.M. Dostoevsky's trinitarian formula

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.092-102

Grattez le russe, et vous verrez le tartare («Поскоблите русского, и вы увидите татарина») – это крылатое выражение, прилетевшее из Франции, приписывается разным историческим лицам: принцу де Линю, графу Жозефу де Местру, маркизу Астольфу де Кюстину, Наполеону I и др. Так с разной степенью иронии они выразили свое отношение к России, имея достаточно большой опыт пребывания в ней.

«Принц Европы» Шарль Жозеф де Линь (1735–1814), называвший себя «дипломатическим жокеем в России»¹, в 1782 году был послан императором Иосифом II с важными поручениями к Екатерине II. Во время русско-турецкой войны 1787–1791 гг. он завоевал дружбу как самой императрицы, так и ее фаворита графа Григория Потемкина, оставил после себя многочисленные сочинения, выборку из которых опубликовала в 1809 году А.-Л.-Ж. де Сталь под заглавием *Lettres et pensées du prince de Ligne* («Письма и мысли принца де Ли-

¹ Цит. по: Стрижев А.Н., Бирюкова М.А. «Принц Европы» в России // Крымский архив. 2017. № 4(27). С. 106 [1].

ня»). В 1810 году они были изданы на русском языке, обретя большую популярность в высшем свете и рассыпавшись на цитаты.

Другим автором крылатой фразы считается граф Жозеф де Местр (1753–1821). Он провел в России четырнадцать лет с 1803 по 1817 год в качестве полномочного посланника при дворе Александра I, при котором произошло его удивительное возвышение. На некоторое время он заменил даже М.М. Сперанского, став 17 марта 1812 года личным секретарем русского императора, который выдал ему двадцать тысяч рублей для осуществления замыслов. Правда, пребывание Жозефа де Местра в этом высоком статусе не продлилось более четырех месяцев. В России Жозеф де Местр написал свои основные сочинения, в том числе знаменитую книгу «Санкт-Петербургские вечера» (*Les soirées de Saint-Petersbourg, ou le gouvernement temporel de la providence*, 1821 г.). Это записки иностранца о тогдашней России, написанные в форме диалогов с русскими собеседниками, в том числе с П.Я. Чаадаевым, который, однако, в отличие от французского графа, сумел соединить критическое отношение к родине с любовью к ней, проявив солидарность с А.С. Пушкиным, который сказал: «Мы в сношениях с иностранцами не имеем ни гордости, ни стыда Я, конечно, презираю отечество мое с головы до ног – но мне досадно, если иностранец разделяет со мною это чувство» [2, с. 232].

Жозеф де Местр смотрел на Россию как на варварскую страну, нуждающуюся в европейском просвещении, и стремился утвердить в ней орден иезуитов. Известно, что под его влиянием несколько русских аристократок перешли в католичество. Дикость России граф объяснял тем, что она, как наследница Византии, совершила, по его мнению, великий грех – отпадение от католицизма. С особой обстоятельностью он писал о культурной незрелости, чужеродности России по отношению к Западу: «Это не Европа, или, по крайней мере, это азиатская раса, оказавшаяся в Европе» [3, с. 224].

Поговорка *Grattez le russe, et vous verrez le tartare* приписывается и Наполеону I, но документально его авторство не подтверждается.

Наиболее вероятным источником французской цитаты считается знаменитое сочинение маркиза Астольфа де Кюстина «Россия в 1839 году» (*La Russie en 1839*) (1843 г.), в котором русским дана, пожалуй, самая уничижительная характеристика: «Ведь немногим больше ста лет тому назад они были настоящими татарами. И под внешним лоском европейской элегантности большинство этих выскочек цивилизаций сохранило медвежью шкуру – они лишь надели ее мехом внутрь. Но достаточно их чуть-чуть поскрести – и вы увидите, как шерсть вылезает наружу и топорщится» [4, с. 105].

Русский перевод в данном случае не передает всей каламбурной переключки омофонов *barbare* и *tartare*, которой воспользовался французский автор, признанный остро слов в европейских и русских салонах. По сути, он сказал о том, что под тонкой оболочкой внешней культуры в русских по-прежнему скрываются дикари, варвары, поскольку в них много татарской крови от предков.

Культурно-историческая подоплека игры этих слов у А. де Кюстина связана с историей Византии, в которой, как в кипящем евразийском котле, оказались и варвары, и римляне. Как известно, европейцы, считая себя культурными наследниками именно «ромеев», дистанцировались от варваров-азиатов. Евразийскую природу Византии унаследовала только Россия, в истории которой «азиатский» компонент присутствовал изначально. Свидетельство тому, например, тюркские корни многих русских фамилий, в том числе писательских: Аксаковы, Булгаковы, Гаршины, Державины, Карамзины, Огаревы, Тургеневы, Чаадаевы, Языковы и др.

Европейцы неслучайно называли «москвитов» татарами. На карте XVIII века, изготовленной в Амстердаме, огромная территория восточнее Волги была обозначена крупными буквами как *Grande Tartarie*, т.е. Великая Тартария. Внутри *Grande Tartarie* указана Московская Тартария (*Tartarie Moscovite*), охватывавшая значительную часть Сибири. При этом *tatar* или *tartar* переводилось именно как «варвар», т.е. этническая принадлежность в данном случае определялась метонимически, предполагая замену прямого значения переносным по принципу *qui pro quo*. В результате отождествление «татар» с «варварами» приобрело пренебрежительный культурно-исторический смысл, а его негативная аксиология явилась закономерным отражением европоцентристского представления о России в XVIII–XIX веках.

Значительный вклад в разрушение этой стереотипной формулы внес Ф.М. Достоевский. Выражение «Поскреби русского – найдешь татарина» он неоднократно цитировал, в частности, в романе «Подросток» (1875 г.) и в «Дневнике писателя» (1877 г.). Свою статью 1877 года «Мы в Европе лишь стрючки» он начинает в чрезвычайно полемическом тоне: «Не хотели европейцы нас почтить за своих ни за что, ни за какие жертвы и ни в каком случае: *Grattez, дескать, le russe et vous verrez le tartare*, и так и доселе. Мы у них в пословицу вошли» [5, с. 22]. Французскую фразу русский писатель не случайно назвал пословицей, тем самым подтверждая ее крылатое происхождение. Тем не менее в данном случае очевидна его прямая полемика именно с Жозефом де Местром, который назвал россиян азиатами и варварами, оказавшимися в Европе.

Этот европоцентристский взгляд поначалу беспощадно критикуется на страницах «Дневника Писателя»: «европейцы ... не признают нас принадлежащими к “цивилизации”. Они видят в нас скорее варваров, шатающихся по Европе...» [6, с. 38]. Здесь опять налицо перифраза высказывания Жозефа де Местра, хотя Достоевский полемизирует не столько лично с ним, сколько с устоявшимся в Европе общим отношением к русским. Обида и сознание несправедливого унижения со стороны европейцев прорывается у Достоевского не раз: «...мы всего более боимся, что Европа не поймет нас и по-прежнему, по-всегдашнему, встретит нас высокомерием, презрением и мечом своим, все еще как диких варваров, недостойных говорить перед нею» [5, с. 198].

Такое отношение Достоевского к Европе В.К. Кантор назвал перверсной нелюбовью, скрывавшей, однако, страсть и обожание Европы как «страны культурных чудес»². Говоря об этих двух «створках» творчества Достоевского (с одной стороны, Россия и русский мир, с другой – Европа и европейская культура), ученый справедливо отмечает, что «двуединный состав внутреннего мира писателя требует отчетливой артикуляции»³.

На наш взгляд, двойственность отношения Достоевского к Европе точнее можно определить как перверсию любви и нелюбви, как «перевертыш идеи», которая, по словам Т.А. Касаткиной, «приобретает свои истинные черты одним поворотом, когда все остается таким же, тем же самым – и одновременно меняется так, что и узнать нельзя»⁴. В 1876 году писатель подчеркивал: «У нас – русских – две родины: наша Русь и Европа. <...> Против этого спорить не нужно» [6, с. 30]. В последующие годы Ф.М. Достоевский не раз повторял: «Европа, эта “страна святых чудес” необходима для России» [5, с. 198]; «Европа нам тоже мать, как и Россия, вторая мать наша» [10, с. 36]. Примечательно, что о Европе здесь говорится как о второй родине, второй матери, тем самым отмечается особый характер отношения русских к ней.

Однако целостная характеристика философии Достоевского невозможна без оценки его собственного отношения к Азии, тем более, что именно ему принадлежит «новый взгляд» на нее, ставший результатом кардинальной трансформации стереотипного представления о русских как варварах-азиатах. В конце жизни смысл французской поговорки Достоевский принципиальным образом меняет: с негативного на позитивный. В «Дневнике писателя» за 1881 год он, пытаясь образумить отечественных западников-либералов, рассуждает о том, что Россия находится не в одной только Европе, но и в Азии. И далее, вспоминая опыт, приобретенный в сибирской Азии в ходе общения с Чоканом Валихановым, много писавшим по совету писателя о степи, Достоевский утверждает, что «в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе. Мало того: в грядущих судьбах наших, может быть, Азия-то и есть наш главный исход!»⁵.

Признание важнейшего значения Азии для России стало в последний год жизни для Достоевского аксиомой. Отсюда его призыв «оздоровить» взгляд России на Азию, освободиться от стыда, что русских называют азиатами.

² См.: Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. С. 5 [7]. См. также: Карпова Е.А. Рецензия на книгу В.К. Кантора «Две родины Достоевского: попытка осмысления» // Философические письма. Русско-европейский диалог. 2022. Т. 5, № 1. С. 229–234 [8].

³ См.: Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. С. 5.

⁴ См.: Касаткина Т.А. «Идея» героя и идея автора // Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 40 [9].

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. С. 29 [10].

По мнению писателя, это ложный стыд, который возникает или по невежеству, или из лакейства перед Европой. Не призывая отворачиваться от «окна в Европу», он подчеркивает, что Азия может стать идеальным исходом для России в будущем. Со страстью Достоевский пишет, что если бы совершилось у нас хоть отчасти усвоение этой идеи, то «корень» национальной жизни был бы тогда оздоровлен: «Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш больной корень, который не то что освежить, а совсем воскресить и пересоздать надо! Принцип, новый принцип, новый взгляд на дело – вот что необходимо!» [10, с. 32].

Этот «новый взгляд» проявился в широкой почвеннической историософии Достоевского: «Европа нам почти так же всем дорога, как Россия; в ней всё Афетово племя, а наша идея – объединение всех наций этого племени, и даже дальше, гораздо дальше, до Сима и Хама» [5, с. 23]. Здесь автор «Дневника писателя» имеет в виду возвращение к библейскому единству человеческого рода как мессианскую цель России, ее великую роль как для Европы, так и для Азии. И опять, существенно трансформируя и корректируя стереотипное представление о Европе, он принципиальным образом отмечает, что не Россия слишком плоха и не доросла до Европы, напротив, она слишком велика для нее, поскольку несет в себе всечеловеческую идею. Понимая, что Европа еще не готова ее воспринять, Достоевский призывает совершить принципиально новый геополитический и культурный поворот в Азию, в которой, на его взгляд, заключено много надежд и возможностей.

Исходя из этого, он пишет, что этот поворот, который развернет Россию к Азии, будет способствовать поиску собственной идентичности, выработке целостного национального самосознания. Сам Достоевский в результате мировоззренческой эволюции, как известно, пришел к пониманию «русской идеи» как идеи универсальной и христианской. Ее глубокий комментарий представила А.Г. Гачева. По ее мнению, Достоевский вслед Чаадаевым, Хомяковым и другими русскими мыслителями верил, что «Россия должна явить народам земли тайну общей жизни, – приведя восточное начало единства ... и западное начало личности ... к плодотворному синтезу по образу и подобию Троицы» [11, с. 175]. Характеризуя философию истории Достоевского с этой точки зрения, многие исследователи справедливо отмечают, что она органично вписывается в контекст русской религиозно-философской мысли конца XIX – первой трети XX века, которая не была тогда моноцентричной, как справедливо пишет об этом Е.А. Тахо-Годи: «Отталкиваясь от Европы, ища свой собственный путь, русская мысль обращалась и на Восток» [12, с. 137]. Важным подтверждением этому является, в частности, переключка идей Достоевского с ранними идеями Вл. Соловьева, которому поначалу Россия тоже представлялась «третьей силой» – объединительницей Востока и Запада⁶, хотя в последней книге «Три раз-

⁶ См.: Соловьев Вл. С. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьева. М.: Университетская типография, 1877. С. 14 [13].

говора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе» (1990 г.) он уже предупреждал об их столкновении, о наступлении «последних времен»⁷.

Нам же важно подчеркнуть, что новая грань национально-культурной позиции Достоевского оформилась как необходимость положительной интерпретации азиатского начала в русской природе. В черновых вариантах «Дневника писателя» за 1881 год четко прослеживается развитие этой идеи: «А все от первоначальной идеи, засевшей нам в голову, что мы только Европа, а не Азия [о вовсе не Азия!] А между тем [Азия вед<ь>] мы Азия – да, Азия!» [10, с. 248].

Таким образом, благодаря Достоевскому была произведена принципиальная перверсия укоренившегося в европейском сознании историко-культурного стереотипа. Под пером писателя он наполнился новым, позитивным смыслом, расширился и контекст его словоупотребления. На смену бинарной формуле, долгое время определявшей сущность России, Достоевский выдвинул тринитарную формулу, в которой, помимо собственно русского и европейского начал, присутствует и третье, не менее значимое азиатское начало. О нем автор «Дневника писателя» вполне определенно высказался в конце жизни: «Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат» [10, с. 33].

Интерес писателя к «татарскому», «азиатскому корню» в генеалогии русского человека и народа, судя по всему, не был случайным. Известно, что предком Достоевских являлся татарский князь Арслан-Челеби-Мурза, перешедший на русскую службу в самом конце XIV века⁸. Сын Арслана носил прозвище Широкий Рот (по-татарски «Эре теш»), поэтому его потомки, русские бояре, вначале носили фамилию Иртищевы, затем – Ртищевы и служили под этими фамилиями до того времени, пока в начале XVI века боярин Даниил Ртищев не получил от князя Федора Ярославича, княжившего на белорусских землях, жалованную грамоту на имение в селе Достоево. В этом свете пословица *Grattez le russe, et vous verrez le tartare* приобретает важное генеалогическое значение для характеристики творческой индивидуальности самого Достоевского, хотя, конечно, используя ее, он имел в виду более общий, этно-культурный аспект, который показателен, например, для романа «Подросток».

В структуру романа «Подросток» французскую поговорку вводит адресат Аркадия Долгорукого, его бывший воспитатель Николай Семенович. По мнению героя, он «бесспорно умный человек». Именно в его рассуждениях Арка-

⁷ См. об этом: Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и русская религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века // Достоевский и XX век. В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96 [14]; Гачева А.Г. Россия и Запад: модели синтеза // Человек и история в зеркале русской философии и литературы. М.: Водолей, 2021. С. 382–417 [11].

⁸ См.: Игорь Волгин. Родные и близкие: Историко-биографические очерки // Хроника рода Достоевских. М.: Фонд Достоевского, 2012. С. 17–18 [15].

дий находит «некоторый общий взгляд и как бы нечто разъяснительное»⁹. К тому же Николая Семеновича можно считать *alter ego* автора. Неслучайно герой подчеркивает: «Если бы я был русским романистом и имел талант...», развивая мысль, вполне близкую «Дневнику писателя» той поры, когда Достоевский мечтал о воцарении «порядка» в России: «Хоть что-нибудь наконец построенное, а не вечная эта ломка, не летающие повсюду щепки, не мусор и сор, из которых вот уже двести лет все ничего не выходит. Не обвините в славянофильстве; это – я лишь так, от мизантропии, ибо тяжело на сердце!» [16, с. 453]. Этот крик души – вполне в духе самого Достоевского.

Европейский ярлык Николай Семенович прикладывает к «бесчисленному сброду» русских в Европе, среди которых «истинных либералов, истинных и великодушных друзей человечества ... не так много...»¹⁰. К ним он относит, прежде всего, Андрея Петровича Версилова, остающегося патриотом России, но способного отрицать и критиковать ее «по примеру множества русских европейских цивилизаторов петербургского периода русской истории»¹¹. Имеется в виду тип «русского европейца», который становится «наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец»¹².

В романе идет речь о двух вариациях этого типа – мнимом и истинном. С одной стороны, это русский варвар, «шатающийся по Европе», с другой – по-европейски окультуренный русский с татарскими корнями. Именно его Достоевский представляет как «тип всемирного боления за всех», который, с одной стороны, испытывает тоску по Европе; с другой – сознает недостаточность своего европейства, нуждающегося в восполнении азиатским началом.

Прообразом такого «полного», или восполненного, русского типа в романе является сам главный герой-подросток. Д.С. Мережковский в свое время пронизательно заметил, что в нем представлен тот «новый тип», который ищет «не только наполеоновского, западно-европейского “уединения и могущества”, но и русского, родного, самого древнего и самого нового, будущего “благолепия”»¹³. Развитием этой мысли является высказанное Т.А. Касаткиной суждение о двух «духовных отцах» Аркадия Долгорукого – старце Макаре Ивановиче и Версилоче¹⁴.

Думается, что такое метафорическое определение родителей подростка, олицетворяющего молодую Россию, имеет глубокий смысл и может быть экстраполировано на саму Россию, у которой две матери: Европа и Азия. Об Азии писа-

⁹ См.: Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975. С. 452 [16].

¹⁰ Там же. С. 454.

¹¹ Там же. С. 455.

¹² Там же. С. 377.

¹³ См.: Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. Вечные спутники: [Очерки]. М.: Республика, 1995. С. 198 [17].

¹⁴ См.: Касаткина Т.А. «Идея» героя и идея автора // Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения. С. 56.

тель говорит: «наша русская Азия»¹⁵, «Азия, азиатская наша Россия, – ведь это тоже наш ... корень»¹⁶, подчеркивая, «в Европе мы были татарами, а в Азии и мы европейцы»¹⁷. По сути? писатель обозначил роль России как фронта между Европой и Азией. По достоинству усилия автора «великого пятикнижия» были оценены в XX веке русскими евразийцами. Предвидя их появление, Достоевский пророчески сказал: «...авось прочтет кто-нибудь из подростков, из юного поколения...» [5, с. 23].

Таким образом, первоначальная резкая критика европоцентристского взгляда на русских сменилась у писателя позитивной интерпретацией азиатского начала в природе русского человека и народа, осмысленного в сопряжении с европейским. Результатом произведенной перверсии стала новая формула определения национально-культурной сущности России, в которой, помимо собственно русского и европейского начал, присутствует не менее значимое азиатское начало.

Список литературы

1. Стрижев А.Н., Бирюкова М.А. «Принц Европы» в России // Крымский архив. 2017. № 4(27). С. 103–119.
2. Пушкин А.С. Письмо П.А. Вяземскому от 27 мая 1826 г. // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М.: Гослитиздат, 1959–1962. 1962. 494 с.
3. Местр Ж. Письма в Сардинию // Русский архив. 1911. № 2. С. 183–224.
4. Кюстин А. Россия в 1839 году. В 2 т. Т. 2. М.: Захаров, 1996. 484 с.
5. Достоевский Ф.М. Мы в Европе лишь стрючки // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 25. Л.: Наука, 1983. 470 с.
6. Достоевский Ф.М. Смерть Жорж Занда // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. Л.: Наука, 1981. 423 с.
7. Кантор В.К. Две родины Достоевского: попытка осмысления. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2021. 608 с.
8. Карпова Е.А. Рецензия на книгу В.К. Кантора «Две родины Достоевского: попытка осмысления» // Философические письма. Русско-европейский диалог. М.: Высш. шк. экономики, 2022. Т. 5, № 1. С. 229–234. URL: <https://doi.org/10.17323/2658-5413-2022-5-1-229-234>.
9. Касаткина Т.А. «Идея» героя и идея автора // Роман Ф.М. Достоевского «Подросток»: современное состояние изучения. М.: ИМЛИ РАН, 2021. С. 27–67.
10. Достоевский Ф.М. Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 27. Л.: Наука, 1984. 463 с.
11. Гачева А.Г. Россия и Запад: модели синтеза // Гачева А.Г. Человек и история в зеркале русской философии и литературы. М.: Водолей, 2021. С. 382–417.
12. Тахо-Годи Е.А. Пути русской философии. Вступительное слово // Соловьёвские исследования. 2022. Вып. 2(74). 136–138.
13. Соловьев Вл.С. Три силы. Публичное чтение Владимира Соловьёва. М.: Университетская типография, 1877. 16 с.
14. Гачева А.Г. Творчество Ф.М. Достоевского и русская религиозно-философская мысль

¹⁵ Достоевский Ф.М. Геок-Тепе. Что такое для нас Азия? С. 32.

¹⁶ См.: Достоевский Ф.М. Подросток. С. 36.

¹⁷ Там же. С. 36–37.

конца XIX – первой трети XX века // Достоевский и XX век. В 2 т. Т. 1. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 18–96.

15. Волгин И.Л. Родные и близкие: Историко-биографические очерки // Хроника рода Достоевских. М.: Фонд Достоевского, 2012. С. 961–1168.

16. Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 13. Л.: Наука, 1975. 456 с.

17. Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский; Вечные спутники: Очерки. М.: Республика, 1995. 621 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dostoevskiy, F.M. Podrostok [The Adolescent], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 13* [Complete Works in 30 vol., vol. 13]. Leningrad: Nauka, 1975. 456 p.

2. Dostoevskiy, F.M. Smert' Zhorzh Zanda [Death of Georges Sand], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 23* [Complete Works in 30 vol., vol. 23]. Leningrad: Nauka, 1981. 423 p.

3. Dostoevskiy, F.M. My v Evrope lish' stryutskie [We are only stryuckie in Europe], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 25* [Complete Works in 30 vol., vol. 25]. Leningrad: Nauka, 1983. 470 p.

4. Dostoevskiy, F.M. Geok-Tepe. Chto takoe dlya nas Aziya? [Geok-tebe. What is Asia for us?], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 27* [Complete Works in 30 vol., vol. 27]. Leningrad: Nauka, 1984. 463 p.

5. Kyustin, A. Rossiya v 1839 godu. V 2 t., t. 2 [Russia in 1839. In 2 vol., vol. 2]. Moscow: Zakharov, 1996. 484 p.

6. Mestr. Zh. Pis'ma v Sardiniyu [Letters to Sardinia], in *Russkiy arkhiv*, 1911, no. 2, pp. 183–224.

7. Pushkin, A.S. Pis'mo P.A. Vyazemskomu ot 27 maya 1826 g. [Letter to P.A. Vyazemsky dated May 27, 1826], in Pushkin, A.S. *Sobranie sochineniy v 10 t., t. 9* [Complete Works in 10 vol., vol. 9]. Moscow: Goslitizdat, 1962. 494 p.

Individual works

8. Merezkovskiy, D.S. L. Tolstoy i Dostoevskiy. Zhizn' i tvorchestvo. Religiya [Tolstoy and Dostoevsky. Life and creativity. Religion], in Merezkovskiy, D.S. *L. Tolstoy i Dostoevskiy; Vechnye sputniki: Ocherki* [L. Tolstoy and Dostoevsky; Eternal Companions: Essays]. Moscow: Respublika, 1995, pp. 7–350.

9. Solov'ev, V.I.S. *Tri sily. Publichnoe chtenie Vladimira Solov'eva* [Three forces. Public reading by Vladimir Solov'yov]. Moscow: Universitetskaya tipografiya, 1877. 16 p.

10. Volgin, I.L. Rodnye i blizkie: Istoriko-biograficheskie ocherki [Family and friends: Historical and biographical sketches], in *Khronika roda Dostoevskikh* [Chronicle of the Dostoevsky family]. Moscow: Fond Dostoevskogo, 2012, pp. 961–1168.

(Articles from Scientific Journals)

11. Karpova, E.A. *Filosoficheskie pis'ma. Russko-evropeyskiy dialog*, 2022, vol. 5, no. 1, pp. 229–234.

12. Strizhev, A.N., Biryukova, M.A. *Krymskiy arkhiv*, 2017, no. 4(27), pp. 103–119.

13. Takho-Godi, E.A. *Solov'evskie issledovaniya*, 2022, issue 2(74), pp. 136–138.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

14. Gacheva, A.G. Tvorchestvo F.M. Dostoevskogo i russkaya religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy trety XX veka [The work of F.M. Dostoevsky and Russian religious and philosophical thought of the late XIX – first third of the XX century], in *Dostoevskiy i XX vek. V 2 t., t. 1.* [Dostoevsky and the twentieth century. In 2 vol., vol. 1]. Moscow: IMLI RAN, 2007, pp. 18–96.

15. Kasatkina, T.A. «Ideya» geroya i ideya avtora [The idea of the hero and the idea of the author], in *Roman F.M. Dostoevskogo «Podrostok»: sovremennoe sostoyanie izucheniya* [F.M. Dostoevsky's novel “The Adolescent”: the current state of study]. Moscow: IMLI RAN, 2021, pp. 27–67.

(Monographs)

16. Gacheva, A.G. Rossiya i Zapad: modeli sinteza [Russia and the West: Synthesis models], in Gacheva, A.G. *Chelovek i istoriya v zerkale russkoy filosofii i literatury* [Man and History in the Mirror of Russian Philosophy and Literature]. Moscow: Vodoley, 2021. 700 p.

17. Kantor, V.K. *Dve rodiny Dostoevskogo: popytka osmysleniya* [Dostoevsky's Two Homelands: an Attempt to Comprehend]. Moscow; Saint-Petersburg: Tsentr gumanitarnykh initsiativ, 2021. 608 p.

УДК 82:114

ББК 83.3(2Рос=Рус):87.3

Оу Мэнлянь

Санкт-Петербургский государственный университет, аспирант кафедры русской философии и культуры Института философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: omenglian@gmail.com

Игорь Иванович Евлампиев

Санкт-Петербургский государственный университет, доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: yevlampiev@mail.ru

Метафизический смысл образа стены в произведениях Ф.М. Достоевского¹

Аннотация. Рассматриваются символические смыслы, которые имеет образ стены в художественных произведениях Ф.М. Достоевского. На примере повести «Белые ночи» образ стены комнаты главного героя рассматривается с двух сторон: с одной стороны, стены выступают в качестве границ внутреннего, субъективного пространства личности, в котором она может свободно духовно развиваться, и, с другой стороны, ограничивают свободу, не позволяя человеку осваивать, делать своим весь бесконечный объективный мир. Особое внимание обращено на повесть «Записки из подполья», где главный герой постоянно обращается к образу «каменной стены» как к наглядному знаку ограниченности свободы человека, ее скованности законами внешнего, объективного мира. В результате обобщения всех вариантов использования образа стены выявлен его глубокий философский смысл – обозначение внутреннего, сакрального пространства, в котором человек находит своего Бога и тем самым обретает способность влиять на внешний мир, не считаясь с его законами, т.е. преодолевая все его «каменные стены». В качестве примера использования образа стены в таком глубоком философском смысле рассматривается роман Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы», где Алеша Карамазов находит свою веру в монастырских стенах и затем выходит в мир, чтобы изменить его в соответствии со своим представлением о совершенстве. Предпринята попытка сопоставления трех форм отношения героев Достоевского к окружающему миру, ограничивающему их свободу, с тремя этапами развития личности, обозначенными в философии С. Кьеркегора, – эстетическим (принятие всех границ как данности), этическим (бунт против законов и границ) и религиозным (преодоление границ в акте веры).

Ключевые слова: пространство, стена, философия, Достоевский, свобода, закон, Кьеркегор

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 21-011-41005 «Палестина – место, где человек слышит Бога: концепты пророчества, мессианизма и эсхатологии в религиозных текстах поздней античности (II в. до н.э. – V в. н.э.) и их реминисценции в русской мысли XIX–XX вв.» The reported study was funded by RFBR according to the research project No. 21-011-41005 “Palestine as the Place where Man Hears God: Concepts of Prophetism, Messianism, and Eschatology in Religious Texts of Late Antiquity (2nd century B.C. – 5th century A.D.) and Their Reminiscences in Russian Thought in the 19th and 20th Centuries”.

Ou Menglian,

St. Petersburg State University, postgraduate student, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute Philosophy, Russia, St. Petersburg, e-mail: omenglian@gmail.com

Igor Ivanovich Evlampiev,

St. Petersburg State University, Doctor of Philosophy, Professor of Philosophy, Department of Russian Philosophy and Culture, Institute Philosophy, Russia, St. Petersburg, e-mail: yevlampiev@mail.ru

The metaphysical meaning of the image of a wall in F.M. Dostoevsky's works

Annotation. The article deals with the symbolic meanings that the image of the wall has in F.M. Dostoevsky's works. It is shown that in the story "White Nights" the walls of the room of the protagonist have two opposite functions: on the one hand, they act as boundaries of the inner, subjective space of the personality in which it can freely develop spiritually, and, on the other hand, they limit freedom, do not allowing a person to master, to make the whole endless objective world his own. Particular attention is paid to the story "Notes from the Underground", where the main character constantly refers to the image of a "stone wall" as a visual sign of the limited freedom of a person, its constraint by the laws of the external, objective world. As a result of the generalization of all the options for using the image of the wall, its deepest philosophical meaning was revealed – the designation of the inner sacred space in which a person finds his God and thereby acquires the ability to influence the outside world, regardless of its laws, i.e. overcoming all its "stone walls". This meaning is most clearly realized in novel "The Brothers Karamazov", where Alyosha Karamazov finds his faith in the monastery walls and then goes out into the world to change it in accordance with his idea of perfection. The authors demonstrate the possibility of comparing the three forms of relationship of Dostoevsky's heroes to the opposition of the inner and outer space of their lives, defined by the walls of the dwelling, with the three stages of personality development in the philosophy of S. Kierkegaard – aesthetic (taking all boundaries for granted), ethical (rebellion against laws and boundaries) and religious (overcoming boundaries in an act of faith).

Key words: space, wall, philosophy, Dostoevsky, law, Kierkegaard, freedom

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.103-117

В нашей обыденной жизни стены являются одним из основных элементов пространства, в котором мы обитаем. Это настолько естественно, что мы почти не задумываемся о их значении и функциях. Но в творчестве Достоевского очень многие простые вещи получают символические смыслы, становятся важнейшими элементами сложной художественной философии. Исследователи уже выделили ряд понятий и образов, играющих особенно большую роль в художественном мировоззрении писателя, в этот ряд, безусловно, входит и образ стены. Он в целом имеет важную смысловую нагрузку в культуре, в разных контекстах выражает или смысл ограждения, защиты, укрытия, или смысл религиозного запрета и религиозного закона, или представляет творческие достижения человека (в качестве части архитектуры) и т.п. Однако, несмотря на очевидную символическую нагруженность, образ стены еще совсем не освоен культурологами, есть

только одна специальная работа на эту тему². О значении этого понятия в произведениях Ф.М. Достоевского говорится только в связи с другими темами³. Попытаемся описать самые заметные способы символического использования этого образа в произведениях писателя.

Стена прежде всего служит для отделения пространства жилища человека от всего мирового пространства. В этом проявляется субъективный смысл образа стены. Здесь уместно вспомнить, что Достоевский интересовался философией И. Канта, а именно Кант создал известную концепцию пространства как априорной (субъективной) формы нашего созерцания, определенной особенностями нашего сознания, а не самим объективным бытием вне сознания. Согласно Канту, «пространство есть ничто, как только мы отбрасываем условия возможности всякого опыта и принимаем его за нечто лежащее в основе вещей самих по себе»⁴. Для обыденного сознания утверждение о субъективности пространства является непонятной абстракцией. Обыденное сознание склонно видеть в пространстве сугубо объективное качество самой реальности. Но пространство жилища, окруженное привычными стенами, интуитивно воспринимается как «свое собственное», как принадлежащее личности и освоенное ею. В этом смысле именно к стенам и к внутреннему пространству жилища оказывается легко применимым и интуитивно понятным (даже обыденному сознанию) тезис Канта о субъективности пространства и всего мира представления, расположенного в пространстве: «...вообще ничто созерцаемое в пространстве не есть вещь в себе и ... пространство не есть форма вещей, свойственная им самим по себе, а ... предметы сами по себе отнюдь не известны нам, и те предметы, которые мы называем внешними, суть только представления нашей чувственности, формой которых служит пространство, а истинный коррелят их, т. е. вещь в себе, этим путем вовсе не познается и не может быть познан, да, впрочем, в опыте вопрос об этом никогда и не возникает» [3, с. 136].

Пространство, окруженное стенами, оказывается нагруженным дополнительным значением, целиком заданным его отношением к человеку и его действиям, в результате оно становится публичным или домашним, общим или приватным, мемориальным или криминальным, сакральным или профанным и т.д. В этом случае именно стена (стены) в значительной степени определяет порождение различных смыслов внутреннего пространства. Наглядный пример такого смыслопорождающего действия стены (стен) дают первые строки повести «Двойник», в которых передаются впечатления главного героя, господина Голядкина, после его пробуждения от сна: «Знакомо глянули на него зелено-

² См.: Домбровский Б.Т. Философия стены // Вестник славянских культур. 2011. № 2. С. 88–103 [1].

³ См.: Венедиктова Т.Д. Люди и стены: возможность человеческого взаимопонимания у Ф. Достоевского и Г. Мелвилл // Язык как инструмент понимания и непонимания: Русско-американские лингвистические и культурные сопоставления: материалы Междунар. науч.-практ. конф. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 149–156 [2].

⁴ См.: Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015. С. 135 [3].

грязноватые, закоптелые, пыльные стены его маленькой комнатки, его комод красного дерева, стулья под красное дерево, стол, окрашенный красною краской, клеенчатый турецкий диван красноватого цвета с зелененькими цветочками и, наконец, вчера впопыхах снятое платье и брошенное комком на диване» [4, с. 109]. Писатель начинает описание жилья Голядкина именно со стен и только потом показывает прочие предметы комнаты, т.е. более конкретно описывает пространство, которое эти стены огораживают. Нам передается чувство привычности, которое испытывает герой, глядя на свою комнату; в результате он из фантастической реальности, которую видел во сне, окончательно возвращается к обжитому и знакомому месту своего жительства: «Голядкин никаким уже образом не мог более сомневаться, что он находится не в тридесятom царстве каком-нибудь, а в городе Петербурге, в столице, в Шестилавочной улице, в четвертом этаже одного весьма большого, капитального дома, в собственной квартире своей» [4, с. 109]. Необъятное всемирное пространство сужается стенами до пространства комнаты, что позволяет Голядкину осознать свое конкретное существование. К нему возвращаются воспоминания о событиях, прошедших в этой комнате, и это помогает ему точно определить свое положение в мире и начать планировать свою дальнейшую жизнь.

Таким образом, стена несет положительное содержание, определяя субъективное, обжитое, привычное пространство существования человека. Но человек знает о существовании бесконечного пространства вне своего жилища, и оно не только пугает его, но и привлекает своими бесконечными возможностями: человек начинает осознавать, что подлинная свобода и, возможно, более высокая форма существования находится за пределами стен его жилища. Стена приобретает негативный смысл, становится препятствием, оградой, за которой находится что-то важное. Этот смысл образа стены является столь же понятным и часто встречающимся в культуре, как и первый, положительный смысл. Стена очень часто выступает как искусственное сооружение для ограничения пространства человека и для предписывания ему определенных функций и действий. В древности стены обладали социальной функцией, выделяя особое пространство для привилегированных сословий. Ярким примером этого служат стены дворца, конституирующие пространство особым образом: не только как личную сферу жилища, но и как сакральную сферу, из которой исходят властные повеления. В этой функции стена может рассматриваться и как противоположность природы, как способ отделить личность от целостного бытия мира. Герои Достоевского часто выражают отвращение к стенам, которые подавляют и ограничивают их: «<...> Точно я вдруг очутился в Италии, – так сильно поразила природа меня, полубольного горожанина, чуть не задохнувшегося в городских стенах»⁵.

⁵ См.: Достоевский Ф.М. Белые ночи // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 2. Л.: Наука, 1972. С. 105 [5].

Положительная и отрицательная функции стены не существуют отдельно друг от друга, они тесно взаимосвязаны в рамках диалектики, которую можно проследить на примере существования героя повести Ф.М. Достоевского «Белые ночи» (1848 г.). Стены его жилища имеют, безусловно, положительную функцию – конституируют его уединенное бытие, являющееся условием его мечтательности; при определении бытия мечтателя писатель несколько раз использует понятие «угла» (даже «неприступного»), который, безусловно, должен быть выстроен с помощью стен: «...в этих углах проживают странные люди – мечтатели. Мечтатель – если нужно его подробное определение – не человек, а, знаете, какое-то существо среднего рода. Селится он большею частью где-нибудь в неприступном углу, как будто таится в нем даже от дневного света и уж если заберется к себе, то так и прирастет к своему углу, как улитка, или, по крайней мере, он очень похож в этом отношении на то занимательное животное, которое и животное и дом вместе, которое называется черепахой» [5, с. 112]. Здесь можно вспомнить героя другого произведения Достоевского: Макар Деушкин в «Бедных людях» (1846 г.) тоже живет в «углу». В таких же «углах» живут и другие герои Достоевского; Соня Мармеладова живет в отдельной комнате, но странной, неправильной формы – с острым углом.

Главное в приведенном описании жилища героев Достоевского – мечтателей – это их замкнутость, отсутствие связей с внешним миром. Мечтатель предпочитает жить в уединении, сохраняя, однако, интерес к людям: «...вот уже восемь лет, как живу в Петербурге, и почти ни одного знакомства не умел завести. Но зачем мне знакомства? Мне и без того знаком весь Петербург» [5, с. 102]. Мечтатель обитает в темном углу и не вмешивается ни в чью жизнь. Стена для него – это инструмент отстранения от реального мира, она разделяет пространство на две части: внешнее и внутреннее. Тем не менее ему интересны и важны оба мира, его жизнь задает сложное диалектическое отношение этих пространств. Во внешнем мире мечтатель бродит и фантазирует, наблюдая прохожих, дома, скверы и все иные составляющие города. Пробродив по городу и вернувшись в свою комнату, во внутреннее пространство, он может погружаться в свои мысли, мечтать и фантазировать под охраной стены. При этом фантазирует он не произвольно, а на основании того, что видел в городе. Он вспоминает дома, людей, все схваченные им события; преображая в своей фантазии и по-новому сочетая их, он ставит себя в центр преображенного городского пространства: «Посмотрите на эти волшебные призраки, которые так очаровательно, так прихотливо, так безбрежно и широко слагаются перед ним в такой волшебной, одушевленной картине, где на первом плане, первым лицом, уж конечно, он сам, наш мечтатель, своею дорогою особою» [5, с. 115–116]. В своем замкнутом пространстве герой может не считаться с закономерностями реального мира; обыденное и вполне объективное представление о городе трансформируется при этом в субъективное и превращается в основу его собственного неповторимого бытия, собственной экзистенции. В связи с этим

можно вспомнить философию М. Хайдеггера и характерное для нее противопоставление неповторимого индивидуального бытия человека, обозначаемого термином *Dasein* («присутствие», «здесь-бытие»), и бытия ложного, навязываемого общим мнением, которое обозначается термином *Das Man* («бытие-с-другими»)⁶. Внешнее пространство за границей стены – это «бытие-с-другими», где люди ведут усредненную, «массовую», поверхностную жизнь, а внутреннее пространство – это «здесь-бытие», где герой имеет свою собственную жизнь, которую он признает истинной.

Благодаря замкнутости в «четырёх стенах», в своем «углу», герой-мечтатель испытывает состояние заброшенности, что помогает ему рефлексировать по поводу своего существования и стимулирует его внутреннюю активность, его фантазии, оправдывающие его одинокую жизнь. Такая замкнутая и обособленная жизнь позволяет ему внутренне, духовно развиваться, однако в определенный момент это развитие достигает предела, и, чтобы двигаться дальше, он должен перенести свою активность во внешний мир, начать активно взаимодействовать с людьми. Это и происходит с героем «Белых ночей» – он встречается с Настенькой, и это событие имеет чрезвычайно важное значение для него, производит переворот в его жизни. Первый раз в жизни герой чувствует настоящую связь с другим человеком и испытывает искренние чувства к нему. Граница между внутренним и внешним пространствами его бытия оказывается на время преодоленной, богатый внутренний мир мечтателя открывается в объективное внешнее пространство. После этого события он уже не может вернуться к прежней жизни, теперь для него необходимо как-то продолжить процесс соединения внутреннего, субъективного и внешнего, объективного пространств.

В повести этого не происходит в силу того, что родившаяся любовь не имеет продолжения: Настенька уходит к своему прежнему возлюбленному. После ее ухода мечтатель осознает кризис своей прежней жизни: «Не знаю отчего, мне вдруг представилось, что комната моя постарела так же, как и старуха. Стены и полы облиняли, всё потускнело; паутины развелось еще больше» [5, с. 140–141]. В повести остается неясным, как будет дальше выстраивать свою жизнь мечтатель, но к прежней жизни он уже не может вернуться. Даже однократное событие соединения внутреннего и внешнего измерений его бытия придало новый и гораздо более высокий смысл его существованию: «Боже мой! Целая минута блаженства! Да разве этого мало хоть бы и на всю жизнь человеческую?..» [5, с. 141]. Смысл стены как жесткой границы был преодолен, но это не означает, что стена исчезла или потеряла свое значение – именно она стала основанием экзистенциального акта подлинной жизни, который по своей сути есть акт преодоления отчуждения и заброшенности, акт выхода в мир, открытости миру, и он был возможен только из состояния отчуждения и заброшенности, изнутри внутреннего пространства, ограниченного стеной.

⁶ См.: Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997 [6].

Явную параллель к такому осмыслению образа стены как границы, замыкающей героя во внутреннем пространстве и тем самым способствующей духовному развитию, составляет размышление Достоевского в «Записках из Мертвого дома» (1861 г.) о бытии осужденных на каторгу. В повести «Белые ночи» герой добровольно заключал себя в «четыре стены», в «углу», чтобы создать субъективный мир своих мечтаний, который претендовал на большую реальность, чем внешний мир. Каторжан насильно заключили в стены омского острога, но их воля не была убита, она приобрела другое направление, как бы сконцентрировалась в этом внутреннем пространстве и заставила развить в себе такую же безбрежную мечтательность, как и у героя повести «Белые ночи»: «...вследствие мечтательности и долгой отвычки, свобода казалась у нас в остроге как-то свободнее настоящей свободы, то есть той, которая есть в самом деле, в действительности»⁷. Свободная воля не может быть подчинена искусственным ограничениям, накладываемым на нее, в противостоянии этим ограничениям она наполняет внутреннее пространство субъективными представлениями и превращает его в опору самобытного бытия личности, которое не считается с законами внешней реальности.

Став своего рода «мечтателями», создавшими в своем воображении фантастический мир, который они искренне считают тем миром, который ждет их на свободе, каторжане когда-то окажутся на воле и столкнутся с настоящим миром, совершенно не похожим на тот, который был создан их воображением. Вряд ли им удастся сделать то, что пытался и не сумел сделать мечтатель: заставить настоящий мир «подстраиваться» под закономерности выдуманного, чтобы в этом настоящем мире в полной мере могла проявиться свобода, раскрепощенная в фантастическом мире мечтаний. Их ждет жестокое разочарование: они будут вынуждены полностью подчиниться системе законов, определяющих существование объективной реальности, – той системе законов, о которой они забыли за долгое время пребывания в остроге.

То же самое происходит с героем в повести «Белые ночи». Встретив Настеньку и начав выстраивать с ней отношения по модели своей внутренней, субъективной реальности, мечтатель на мгновение поверил, что внешний мир можно заставить существовать по законам внутреннего, полностью подвластного ему мира. Однако это оказалось минутной иллюзией, внешний мир показал свою непокорность воле человека и свою требовательную закономерность, лишаящую нас свободы. Мечтательность оказалась качеством, не способным придать воле такую силу, чтобы она смогла подчинить себе внешний мир. Однако Достоевский и его герои не отказываются от, казалось бы, безумного желания доказать приоритет внутреннего, субъективного мира над внешним. Они продолжают упорствовать в этом желании. Наиболее наглядно это упорство демонстрирует герой «Записок из подполья» (1864 г.).

⁷ См: Достоевский Ф.М. Записки из Мертвого дома // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 4. Л.: Наука, 1972. С. 230 [7].

Он вспоминает свою молодость и в этих воспоминаниях предстает типичным мечтателем. Можно предположить, что через него Достоевский пытается увидеть продолжение истории мечтателя из повести «Белые ночи», оставшегося в одиночестве после расставания с Настенькой. Отчаявшись подчинить внешний мир своей воле, он вынужден подчиниться его законам; в результате, не надеясь больше встретить романтическую возлюбленную на улицах города, он идет туда, куда идут за любовью все «нормальные» мужчины, не отмеченные качеством мечтательности, – в публичный дом. При этом для сохранения какого-то морального баланса в своей личности ему приходится восстановить непроходимую стену между миром мечтаний и «внешней» жизнью, весьма неблагородной и не возвышенной. Но парадоксальным образом восстановление стены между двумя измерениями жизни ведет героя не к смирению, а к еще большему протесту против такого разделения, в нем неуклонно растет воля к новому преодолению стены, границы между внутренним, субъективным миром и миром внешним, подчиненным враждебной для личности закономерности.

Образ стены в этой повести приобретает характер ключевой философской метафоры, герой прямо определяет его как символ закономерности и необходимости внешнего мира: «Невозможность – значит каменная стена? Какая каменная стена? Ну, разумеется, законы природы, выводы естественных наук, математика»⁸. Смирение со «стеной» подпольный человек называет главным качеством обычных людей, не прошедших «школу» мечтательности и не видящих никакой возможности навязать миру свои собственные представления: «...перед стеной такие господа, то есть непосредственные люди и деятели, искренно пасуют. Для них стена – не отвод, как, например, для нас, людей думающих, а следственно, ничего не делающих; не предлог воротиться с дороги, предлог, в который наш брат обыкновенно и сам не верит, но которому всегда очень рад. Нет, они пасуют со всею искренностью. Стена имеет для них что-то успокоительное, нравственно-разрешающее и окончательное, пожалуй, даже что-то мистическое...» [8, с. 103–104].

Подпольный человек, в отличие от «непосредственных людей и деятелей», не желает смириться со «стеной», он хочет преодолеть ее, устранить господство закономерности и необходимости над своей личностью: «Господи боже, да какое мне дело до законов природы и арифметики, когда мне почему-нибудь эти законы и дважды два четыре не нравятся? Разумеется, я не пробую такой стены лбом, если и в самом деле сил не будет пробить, но я и не примирюсь с ней потому только, что у меня каменная стена и у меня сил не хватило.

Как будто такая каменная стена и вправду есть успокоение и вправду заключает в себе хоть какое-нибудь слово на мир, единственно только потому, что она дважды два четыре. О нелепость нелепостей! То ли дело все понимать, все сознавать, все невозможности и каменные стены; не примиряться ни с од-

⁸ См.: Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 105 [8].

ной из этих невозможностей и каменных стен, если вам мерзит примиряться ...» [8, с. 105].

Таким образом, как и герой «Белых ночей», герой «Записок из подполья» создает свою собственную реальность, свой собственный внутренний мир, который дает ему более богатую и свободную жизнь, чем реальный мир. Однако попытка распространить эту жизнь на мир реальный и стать таким же «повелителем» внешнего мира, каким он является в своем внутреннем мире, ему не удастся. Поэтому он возвращается в свой «угол», отказываясь тем не менее признать стену между внешним миром и внутренним (между своей свободой и необходимостью объективной реальности) за нечто закономерное и непреодолимое и продолжая «мечтать» о ее «отмене». И автор повести намекает на то, что это странное желание не является пустым, что есть путь к его реализации в жизни.

Чтобы понять, как это возможно, обратим внимание на то, что, хотя подпольный человек иногда называет свое жилище «углом», как и мечтатель из более ранней повести «Белые ночи», все-таки более определенно и настойчиво он его обозначает как «подполье»: вместо «горизонтального» деления пространства он выбирает «вертикальное», задающее гораздо более радикальное противопоставление внутреннего, собственного пространства и пространства внешнего, объективного. В исследовательской литературе принято оценивать «подполье», в котором пребывает герой, как нечто негативное по отношению к обыденной реальности. Однако в данном случае пишущие о Достоевском и о его известной повести попадают в ловушку, умело поставленную автором, не замечая тонкой иронии в негативных самоопределениях героя⁹. Самые искренние слова подпольный человек произносит в конце произведения, когда обвиняет «обычных людей» в том, что они живут «по книжке» и совсем не знают «живой жизни». В отличие от них, он оказывается гораздо более живым и глубоким человеком, обладающим многими недостатками, но страдающим от них и неустанно ищущим путь к совершенству: «Что же собственно до меня касается, то ведь я только доводил в моей жизни до крайности то, что вы не осмеливались доводить и до половины, да еще трусость свою принимали за благо-разумие и тем утешались, обманывая сами себя. Так что я, пожалуй, еще “живее” вас выхожу» [8, с. 178].

Смысл термина «подполье» определяется вовсе не моральной низостью героя, как это чаще всего интерпретируют исследователи; этим термином Достоевский обозначает стремление подпольного человека проникнуть в суть своей собственной, личной и нашей общей человеческой жизни. «Подполье» – это *та глубина, в которой открывается сущность жизни и человек находит Бога*. Здесь уместно напомнить горькие слова Достоевского по поводу цензурных изъятий в повести: «Свиньи цензора, там, где я глумился над всем и иногда богохульствовал *для виду*, – то пропущено, а где из всего этого я вывел потребность веры и Христа, – то

⁹ См.: Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. С. 215–240 [9].

запрещено» [10, с. 73]. Герой уходит в подполье именно для того, чтобы найти Христа, найти Бога в себе самом, в глубинном, внутреннем пространстве своей души. Он совсем близко подходит к реализации этого своего устремления, хотя того, что с ним происходит дальше, Достоевский не показывает.

Существует определенное сходство между подпольным человеком и другим известным героем Достоевского – Раскольниковым, главным героем романа «Преступление наказание» (1866 г.). В частности, это сходство проявляется в том, что тесная, маленькая комната Раскольникова вызывает ассоциации с «подпольем» из повести, написанной непосредственно перед романом. И здесь не имеет существенного значения тот факт, что «подполье» мы интуитивно мыслим как нечто, находящееся под землей, ниже уровня обычного человеческого жилища, а в «каморку» Раскольникова, наоборот, необходимо подниматься по крутой лестнице на четвертый этаж петербургского дома. Важнее этого различия здесь сходство: в обоих случаях подчеркивается радикальная замкнутость и теснота жилища, в котором человек вынужден полностью уйти в свои мысли, постоянно размышлять над смыслом своего существования. Но комната Раскольникова вызывает еще одну важную ассоциацию: несколько раз она названа в романе «гробом», здесь присутствует явный намек на гроб, в котором лежит мертвый Христос и из которого он воскресает к новой жизни. Эта ассоциация позволяет и «подполье», в котором пребывает герой повести, считать местом, обладающим сакральной, религиозной значимостью.

В Евангелии от Матфея Христос высказывает суждение о том, как можно найти Бога: «Ты же, когда молишься, войди в комнату твою и, затворив дверь твою, помолись Отцу твоему, который втайне; и Отец твой, видящий тайное, воздаст тебе явно» (Мф. 6:6). В этой фразе подлинное общение с Богом признается возможным только в уединении в собственной комнате, при этом Отец назван существующим «втайне». Это определение в приведенной фразе выглядит непонятным, но становится ясным, если вспомнить слова Иисуса Христа в более сложном варианте, сохранившемся в апокрифическом (гностическом) Евангелии от Филиппа: «Он <Христос> сказал: Отец мой, который в сокрытом. Он сказал: Войди в свою комнату, закрой свою дверь за собой (и) молись своему Отцу, который в сокрытом, то есть тому, кто внутри всех их. Но тот, кто внутри всех их, – это Плерома. За ним нет никого, кто был бы внутри. Это тот, о ком говорят: Тот, кто над ними»¹⁰. Это высказывание выглядит более полным и точным, в сравнении с краткой версией тех же слов Христа в Евангелии от Матфея, которая выглядит как результат церковной обработки очень глубокого метафизического тезиса о том, что Бог есть бытийное основание всех вещей и человеческой личности, поэтому найти его можно только в уединении собственной «комнаты», т.е. души. Отношения Бога и человека в религиозно-философском учении Достоевского точно повторяют модель, описанную в гностическом евангелии. Тот факт, что в евангельской фразе присутствует «ком-

¹⁰ См.: Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С. 284 [11].

ната», а значит, неявно и «стены», позволяет понять, почему этот образ играл такое важное значение для Достоевского.

В повести «Записки из подполья» пребывание героя в своем внутреннем пространстве (в «подполье») не обусловлено какими-то «стенами»; стена в повести выступает только в своей негативной функции запрета на полноту свободы. Однако позднее в творчестве писателя стены часто появляются именно как границы того сакрального пространства, где человек обретает Бога.

В «Записках из Мертвого дома» Достоевский приводит «чисто каторжную» песню, в которой есть такие слова:

Нас не видно за стенами,
Каково мы здесь живем;
Бог, творец небесный, с нами,
Мы и здесь не пропадем [7, с. 111].

Точно так же Дмитрий Карамазов, один из героев романа «Братья Карамазовы» (1880 г.), надеется в тюремном заключении, в стенах каторжного острога, и даже в подземном руднике, в недрах земли (аналог «подполья»!), найти Бога, которого он не смог найти в своей свободной жизни: «О, да, мы будем в цепях, и не будет воли, но тогда, в великом горе нашем, мы вновь воскреснем в радость, без которой человеку жить невозможно, а Богу быть, ибо Бог дает радость, это его привилегия великая... <...> ... если Бога с земли изгонят, мы под землей его сретим! Каторжному без Бога быть невозможно, невозможнее даже, чем некаторжному! И тогда мы, подземные человеки, запоем из недр земли трагический гимн Богу, у которого радость! Да здравствует Бог и его радость! Люблю его!» [12, с. 30–31].

Похожим смыслом обладает образ «Мейеровой стены», на которую смотрит умирающий от чахотки Ипполит Терентьев в романе «Идиот» (1868 г.): «Да, эта Мейерова стена может много пересказать! Много я на ней записал. Не было пятна на этой грязной стене, которого бы я не заучил. Проклятая стена! А все-таки она мне дороже всех павловских деревьев, то есть должна бы быть всех дороже, если бы мне не было теперь всё равно» [13, с. 326]. Удивительным образом старая и грязная стена оказывается более ценной для Ипполита, чем прекрасная природа, которой в романе восхищается князь Мышкин. Очевидно, что здесь стена снова предстает в своем символическом смысле, а именно как граница, позволяющая личности замкнуться в себе и понять собственную смертность, которая может быть преодолена только обретением Бога в себе. Стена для Ипполита – это место познания высшей истины о себе, за которой должно последовать обретение Бога: «И чего им хочется с их смешными “павловскими деревьями”? Усладить последние часы моей жизни? Неужто им непонятно, что чем более я забудусь, чем более отдамся этому последнему призраку жизни и любви, которым они хотят заслонить от меня мою Мейерову стену и всё, что на ней так откровенно и простодушно

написано, тем несчастнее они меня сделают?» [13, с. 342–343]. Ипполит так и не сумел найти своего Бога, но он не остался и в полном неверии: отвергнув формальную церковную религию, которая не дает разрешения проблемы человеческого существования, он совсем немного не дошел до той концентрации внутри себя, которая позволяет обрести Бога и преодолеть все роковые стены, ограничивающие существование человека.

Наиболее явно сакральное пространство, окруженное стенами и позволяющее обрести Бога, предстает в романе «Братья Карамазовы» в виде монастыря, куда идет Алеша, чтобы через своего наставника, старца Зосиму, обрести подлинную веру. И именно в этом случае стена, выполнив свою функцию, обозначив внутреннее пространство, необходимое для обретения Бога, затем преодолевается, «снимается» (в смысле диалектической философии Гегеля). По поучению Зосимы, русский инок не должен отгораживаться от мира стенами. Он должен выйти из монастыря и быть вместе с народом, что является его настоящим долгом. Хотя сам Зосима буквально не выходит за стены, он, по сути, пребывает одновременно и в монастыре, и вне его, поскольку к нему непрерывным потоком идут люди, получающие от него духовную помощь. И он упрекает любого инока, который не пытается преодолеть свою замкнутость: «Уединился ты, чтобы себя спасти в монастырских стенах, а братское служение человечеству забыл»¹¹. Последние слова, которые Зосима говорит Алеше, прямо предлагают ему выйти из монастырских стен, но не отрицая, а сохраняя веру и обретенные способности: «Мысль о тебе так: изыдешь из стен сих, а в миру пребудешь как инок. Много будешь иметь противников, но самые враги твои будут любить тебя» [14, с. 259]. Человек, обретший Бога, не может не получить и часть божественного могущества, и именно на этом пути разрешается та проблема, которую не мог разрешить мечтатель из повести «Белые ночи» и над которой мучился герой «Записок из подполья»: обрета в сакральном, внутреннем пространстве своего Бога, человек, выходя в мир, способен преодолеть границу между своим внутренним, божественным пространством и внешним пространством мертвой закономерности, может попытаться повлиять на всю окружающую реальность, преобразуя ее вопреки ее законам.

Таким образом, образ стены в творчестве Ф.М. Достоевского является важным элементом для понимания представлений писателя о пути человека к внутреннему, духовному совершенству – обретению Бога внутри себя и обретению божественного могущества, превращающего человека в мистика, способного влиять на мир. Этот путь включает три стадии развития личности: эстетическую, этическую и религиозную – в точном соответствии с тремя стадиями развития личности в религиозно-философском учении С. Кьеркегора¹².

¹¹ См.: Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Главы I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 285 [14].

¹² См.: Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. СПб.: Изд-во РХГА, 2011 [15].

Эстетическая стадия представлена историей мечтателя в «Белых ночах». Замыкаясь в своем «углу», в своем внутреннем мире, человек создает фантастический мир, основанный на эстетическом, художественном преобразении реальной действительности. Преодолевая стену, отделяющую внутренний мир от внешнего, выходя из уединения во внешний мир, мечтатель и в нем ищет эстетики – красоты, любви и гармонии человеческих отношений. При этом его позиция сугубо индивидуалистична, он желает выстроить прекрасный мир для себя, а не для всех.

Этическую стадию развития личности и этическое отношение к действительности можно проследить в истории героя «Записок из подполья», хотя это противоречит общепринятой интерпретации героя как крайнего эгоиста. В своих рассуждениях об идеале в конце первой части повести он выступает как человек, мечтающий о благе для всех людей. В этом смысле он отвергает эстетическую позицию мечтателя, точнее, доводит ее до логического предела, показывая ее ничтожность, – мечтатель выходит во внешний мир только ради удовлетворения своих низменных потребностей (для «разврата»). Но герой «Записок из подполья» одновременно, сохраняя веру в идеал, желает, чтобы мир стал совершенным, причем не только для него, но для всех людей. Именно в этом заключается смысл его протеста против «дважды два четыре» и «каменной стены», т.е. против законов природы, ограничивающих нашу волю. Гораздо более явно этическая стадия развития личности представлена героем повести «Слабое сердце» (1848 г.) Васей Шумковым (более сложным примером является «бунт» Ивана Карамазова). Он наиболее наглядно демонстрирует позицию мечтателя-альтруиста, который желает счастья для всех людей вокруг и страдает от невозможности повлиять на мир ради его совершенствования. Если на эстетической стадии развития человек просто выходит за пределы стен, ограничивающих его внутренний мир, не претендуя на их «разрушение», то на этической стадии он уже рассматривает их как главную помеху на пути к совершенному миру, в котором должны быть реализованы те идеальные представления, которые господствуют в его внутреннем мире. Поскольку он не в состоянии устранить стены и отрицает их «идеально», только в своем сознании, результатом становится трагическое ощущение непреодолимости «стен» и законов.

На высшей, религиозной стадии развития личность еще раз уходит внутрь себя, причем на этот раз глубже, чем на эстетической и этической стадиях, и в этой глубине находит своего Бога и приобретает божественные качества. Человек, который был мечтателем, становится мистиком, получившим божественное могущество, способным наконец преодолеть стену, отделяющую его внутренний, идеальный и совершенный мир от объективного мира, в котором существуют все остальные люди. И этот акт означает мистическое преобразование мира по законам идеала. В полной мере это реализовал только Иисус Христос, но некоторые герои Достоевского достаточно далеко проходят по этому пути, так что в конце концов они хотя бы немного приобретают способность влиять на мир и на людей, направляя их к совершенству. Это Раскольни-

ков, князь Мышкин, Кириллов, старец Зосима, герой рассказа «Сон смешного человека» (1877 г.), на этот же путь встает и Алеша Карамазов, герой последнего романа Достоевского.

Таким образом, анализ произведений Ф.М. Достоевского позволяет раскрыть метафизический смысл образа стены в его творчестве как важнейшего слагаемого философского мировоззрения писателя.

Список литературы

1. Домбровский Б.Т. Философия стены // Вестник славянских культур. 2011. № 2. С. 88–103.
2. Венедиктова Т.Д. Люди и стены: возможность человеческого взаимопонимания у Ф. Достоевского и Г. Мелвилл // Язык как инструмент понимания и непонимания: Русско-американские лингвистические и культурные сопоставления: материалы Междунар. науч.-практ. конф. М.: Изд-во РГГУ, 2008. С. 149–156.
3. Кант И. Критика чистого разума. М.: Эксмо, 2015. 784 с.
4. Достоевский Ф.М. Двойник // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 1. Л.: Наука, 1972. С. 100–229.
5. Достоевский Ф.М. Белые ночи // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 2. Л.: Наука, 1972. С. 102–141.
6. Хайдеггер М. Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 503 с.
7. Достоевский Ф.М. Записки из Мертвого дома // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 4. Л.: Наука, 1972. С. 5–231.
8. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 5. Л.: Наука, 1973. С. 99–179.
9. Евлампиев И.И. Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Изд-во РХГА, 2012. 585 с.
10. Достоевский Ф.М. Письма 1860–1868 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 28. Ч. 2. Л.: Наука, 1985. 616 с.
11. Евангелие от Филиппа // Апокрифы древних христиан. М.: Мысль, 1989. С. 274–295.
12. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Главы XI–XII. Эпilog // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 15. Л.: Наука, 1976. 624 с.
13. Достоевский Ф.М. Идиот // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 8. Л.: Наука, 1973. 512 с.
14. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы. Главы I–X // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976. 512 с.
15. Кьеркегор С. Или – или. Фрагмент из жизни. СПб.: Изд-во РХГА, 2011. 823 с.

References

(Sources)

Collected Works

1. Dostoevskiy, F.M. Belye nochi [White nights], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 2* [Complete works in 30 vol., vol. 2]. Leningrad: Nauka, 1972, pp. 102–141.
2. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Glavy I–X [The Brothers Karamazov. Chapters I–X], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 14* [Complete works in 30 vol., vol. 14]. Leningrad: Nauka, 1976. 512 p.
3. Dostoevskiy, F.M. Brat'ya Karamazovy. Glavy XI–XII. Epilog [The Brothers Karamazov. Chapters XI–XII. Epilogue], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 15* [Complete works in 30 vol., vol. 15]. Leningrad: Nauka, 1976. 624 p.

4. Dostoevskiy, F.M. Dvoynik [Double], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 1* [Complete works in 30 vol., vol. 1]. Leningrad: Nauka, 1972, pp. 100–229.
5. Dostoevskiy, F.M. Idiot [Idiot], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 8* [Complete works in 30 vol., vol. 8]. Leningrad: Nauka, 1973. 512 p.
6. Dostoevskiy, F.M. Zapiski iz Mertvogo doma [Notes from the House of the Dead], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 4* [Complete works in 30 vol., vol. 4]. Leningrad: Nauka, 1972, pp. 5–231.
7. Dostoevskiy, F.M. Zapiski iz podpol'ya [Notes from the Underground], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 5* [Complete works in 30 vol., vol. 5]. Leningrad: Nauka, 1973, pp. 99–179.
8. Dostoevskiy, F.M. Pis'ma 1860–1868 [Letters 1860–1868], in Dostoevskiy, F.M. *Polnoe sobranie sochineniy v 30 t., t. 28, ch. 2* [Complete works in 30 vol., vol. 28, part 2]. Leningrad: Nauka, 1985. 616 p.

Individual Works

9. Evangelie ot Filippa [Gospel of Philip], in *Apokrify drevnikh khristian* [Apocrypha of ancient Christians]. Moscow: Mysl', 1989, pp. 274–295.
10. K'erkegor, S. *Ili – ili. Fragment iz zhizni* [Or – or. Fragment from life]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKHGA, 2011. 823 p.
11. Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of pure reason]. Moscow: Eksmo, 2015. 784 p.
12. Khaydegger, M. *Bytie i vremya* [Being and time]. Moscow: Ad Marginem, 1997. 503 p.

(Articles from Scientific Journals)

13. Dombrovskiy, B.T. *Filosofiya steny* [Philosophy of the wall], in *Vestnik slavyanskikh kul'tur*, 2011, no. 2, pp. 88–103.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

14. Venediktova, T.D. *Lyudi i steny: vozmozhnost' chelovecheskogo vzaimoponimaniya u F. Dostoevskogo i G. Melvill* [People and walls: the possibility of human mutual understanding in F. Dostoevsky and G. Melville], in *Materialy Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Yazyk kak instrument ponimaniya i neponimaniya: Russko-amerikanskije lingvisticheskie i kul'turnye sopostavleniya»* [Materials of the International scientific-practical conference “Language as a tool for understanding and misunderstanding: Russian-American linguistic and cultural comparisons”]. Moscow: Izdatel'stvo RGGU, 2008, pp. 149–156.

(Monographs)

15. Evlampiev, I.I. *Filosofiya cheloveka v tvorchestve F. Dostoevskogo (ot rannikh proizvedeniy k «Brat'yam Karamazovym»)* [Philosophy of Man in the Works of F. Dostoevsky (From Early Works to “The Brothers Karamazov”)]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKHGA, 2012. 585 p.

УДК: 821.161.1:1(47)
ББК 83.3(2=411.2)53:87.3

Юлия Юрьевна Анохина

Институт мировой литературы им. А.М. Горького, научный сотрудник; «Дом А.Ф. Лосева» – научная библиотека и мемориальный музей», старший научный сотрудник, Россия, Москва, e-mail: jul.anokhin@gmail.com

Философская лирика Е.А. Боратынского в восприятии В.В. Зеньковского и С.Л. Франка¹

Аннотация. Рассматривается частный аспект проблемы интерференции философии и литературы. Отражены результаты изучения вопроса о восприятии поэзии Е.А. Боратынского в русской философской мысли. Впервые представлен анализ рецепции лирики Боратынского в трудах прот. В.В. Зеньковского и С.Л. Франка. Исследование осуществлено на материале и хорошо известных работ философов, и таких, которые были введены в научный оборот сравнительно недавно. В частности, анализируется статья Зеньковского «Философские мотивы русской поэзии», а также концепты докладов Франка «Смысл страдания», «О смысле страдания в русской литературе» и его «Этюды о Пушкине». Исследование этих работ позволило реконструировать конкретный пример сложного процесса взаимодействия русской поэзии и философии. Показано, что и Зеньковский, и Франк видели в Боратынском прежде всего современника А.С. Пушкина, поэта-философа, выразившего в своем творчестве пессимистические идеи. Предпринятый анализ позволил высветить и эксплицировать отличия в подходах мыслителей к творчеству Боратынского. Делается вывод, что, в отличие от Зеньковского, сосредоточившегося на определении сущности лирики Боратынского как таковой, на выявлении философских мотивов в его поэзии, Франк обратился к стихотворениям поэта для того, чтобы показать место Пушкина в русской поэзии и, с другой стороны, яснее выразить положения своей собственной концепции страдания.

Ключевые слова: философская лирика Е.А. Боратынского, рецепция поэзии в философии В.В. Зеньковского, феноменология С.Л. Франка, концепция страдания С.Л. Франка, интерференция литературы и философии, взаимодействие русской поэзии и философии, философия Русского зарубежья, романтизм, философские мотивы в русской поэзии

Yuliya Yur'evna Anokhina

Gorky Institute of World Literature, Russian Academy of Sciences, researcher, The Library-Museum "A.F. Losev House", researcher, Russia, Moscow, e-mail: jul.anokhin@gmail.com

Yevgeny A. Boratynsky's Philosophical Lyrics in the Perception of Vasily V. Zenkovsky and Semyon L. Frank

Abstract. A particular aspect of the problem of interference of philosophy and literature is considered. This article reflects the results of the ongoing study of the problem of perception of poetry by

¹ Статья подготовлена в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда (РНФ, проект №17-18-01432-П). This study was funded by a grant from the Russian Science Foundation (RSF, Project No. №17-18-01432-П).

Е.А. Boratynsky in Russian philosophical thought. For the first time, an analysis of the reception of Boratynsky's lyrics in the works of Archpriest V.V. Zenkovsky and S.L. Frank is presented. The novelty of the study is seen in the fact that the stated problem is considered for the first time. The relevance seems to lie in the interdisciplinary nature of the research being undertaken. Appeal to the method of slow reading allows us to reconstruct two specific examples of the complex process of interaction between Russian literature and philosophy. Particular attention is paid to Zenkovsky's article "Philosophical Motives of Russian Poetry", as well as Frank's abstracts "The Meaning of Suffering", "On the Meaning of Suffering in Russian Literature" and his "Etudes on Pushkin". It is shown that both Zenkovsky and Frank saw in Boratynsky, first of all, a contemporary of A.S. Pushkin, a poet-philosopher who expressed pessimistic ideas in his work. At the same time, unlike Zenkovsky, who tried to define the essence of Boratynsky's lyrics as such, Frank turned to the poet's poems in order to determine the place of Pushkin in Russian poetry and, on the other hand, in order to express the provisions of his own concept of suffering more clearly.

Key words: Evgeny A. Boratynsky's philosophical lyrics, the reception of poetry in Vasily V. Zenkovsky's philosophy, Semyon L. Frank's phenomenology, Semyon L. Frank's concept of suffering, interference of literature and philosophy, interaction of Russian poetry and philosophy, philosophy of the Russian Diaspora, romanticism, philosophical motives in Russian poetry

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.118-132

Процесс взаимодействия поэзии и философии многогранен, он включает в себя различные «инварианты». Ярчайший из них выражен в «метафизической поэзии», ставящей онтологически значимые вопросы или содержащей интенцию ответа на них. Прочтение лирики с историко-философских позиций отражается в попытках «встроить» поэтическое произведение в «канон религиозных нарративов»². При таком подходе художественный текст прочитывается как источник религиозно-философских интуиций самого поэта или как написанный под влиянием какой-либо философской традиции³. Еще одна грань процесса интерференции лирики и философии сопряжена с конкретными рецепциями, с проблемой восприятия творчества того или иного поэта отдельными философами. В числе тех поэтов XIX в., к творчеству которых русские мыслители оказались наиболее восприимчивыми, были прежде всего А.С. Пушкин, М.Ю. Лермонтов, Ф.И. Тютчев. Лирика «великого Боратынского»⁴ тоже не была оставлена без внимания философов. О ней писал В.С. Соловьев: он полагал, что рефлексия лишает лирику Боратынского гармонии, присущей, например, поэзии А.С. Пушкина или А.К. Толстого. В.В. Розанова заинтересовала личность поэта, поэтому в своих публицистических заметках, в частности в рассуждениях о задачах и

² См.: DeBlasio A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014. P. 20 [1].

³ О путях взаимопроникновения философии и поэзии см.: Левит С.Я. Поэтические интуиции и философские мотивы поэзии мысли // Вестник культурологии. 2021. № 1. С. 185–207 [2].

⁴ См.: Бродский И.А. Нобелевская лекция // Бродский И. Сочинения Иосифа Бродского. Т. I. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. С. 7 [3].

смысле воспитания, о влиянии юношеского проступка на становление личности, философ порой отсылал к биографии Боратынского – чаще всего, к драматичному эпизоду с кражей черепаховой табакерки. Привлекла внимание Розанова и предпринятая критиком И.Л. Леонтьевым-Щегловым попытка доказать, будто в «Моцарте и Сальери» Пушкина прообраз завистника – именно Боратынский. Развернувшаяся в русских журналах начала XX в. полемика по этому вопросу отозвалась и в эмигрантской периодике середины века⁵. Стремление «отстоять» Боратынского выражено в статье критика и поэта Г. Мейера «Баратынский и Пушкин (Вокруг старого спора)»⁶. А вот высланный из России на «философском пароходе» И.А. Ильин спор проигнорировал. Хотя и он, размышляя о «Моцарте и Сальери», вспомнил о Боратынском, но не в контексте межличностных отношений поэтов, а в рассуждениях о гениальности. В статье «“Моцарт и Сальери” (Гений и злодейство) Пушкина» (1941 г.) Боратынский фигурирует как поэт, в чьем творчестве во всей полноте раскрыт мотив вдохновения истинного художника – гения. В целом в работах Ильина творчество Боратынского предстает неотделимым от общего контекста «великой русской поэзии» пушкинской поры⁷.

Ильин не был единственным русским философом, вспоминая о Боратынском за рубежом. О стихотворениях поэта думалось и другим мыслителям, вынужденным эмигрировать: В. Зеньковскому и С.Л. Франку. Их философские построения (как и работы Ильина) относят к религиозному направлению философии русского зарубежья. В центре их систем находится общая тема – христиански понятая «тема о человеке», но осмысливается она различно: в богословском, феноменологическом и метафизическом ключе⁸. На этом фоне представляется интересным выявить специфику в подходах мыслителей к предмету, находившемуся на периферии их интересов, – лирике «поэта мысли» Боратынского⁹.

Наиболее полно о Боратынском Зеньковский высказался в статье «Философские мотивы русской поэзии». Зеньковский планировал включить ее в знаменитую «Историю русской философии» (1948–1950 гг.), но замысел, как он

⁵ См. об этом: Анохина Ю.Ю. Личность и поэзия Е.А. Боратынского в русской философской мысли конца XIX – начала XX века: Вл. Соловьев и В.В. Розанов о поэте // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX–первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 310–325 [4].

⁶ Мейер Г. Баратынский и Пушкин (Вокруг старого спора) // Возрождение. 1956. № LIV. С. 104–113 [5].

⁷ См.: Анохина Ю.Ю. Поэзия Боратынского в восприятии И.А. Ильина // Литература и философия: От романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В.Ф. Одоевского. М.: Водолей, 2019. С. 480–489 [6].

⁸ Такая классификация предлагается в работе: Ермишин О.Т. С.Л. Франк, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский // Ермишин О.Т. Философия религии: Концепции религии в зарубежной и русской философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 200–208 [7].

⁹ Поскольку в статье Зеньковского представлен более общий взгляд на поэзию Боратынского, сначала рассматривается именно она, а уже потом конспекты Франка, которому стихотворения поэта были интересны только с одной точки зрения – выражения в них философии страдания.

сам свидетельствовал, не удался «по разным условиям»¹⁰. Статья «Философские мотивы русской поэзии», как известно, выходила в 1959 году отдельными частями в разных номерах журнала «Вестник русского студенческого христианского движения» (Париж – Нью-Йорк)¹¹. Впервые в России статья была опубликована И.Н. Сиземской в составе антологии «Поэзия как жанр русской философии»¹², а позднее без сокращений включена О.Т. Ермишиным в собрание сочинений философа¹³. Разделив статью на части, Зеньковский посвятил Боратынскому небольшой фрагмент второй главы – «Пушкин и его современники (Баратынский и Веневитинов)». Объединяющим Боратынского и Веневитинова началом оказывается представление о том, что из всех функций поэзии для них наиболее существенна именно «гносеологическая»: для обоих, как пишет философ, «поэтическое творчество было средством мышления»¹⁴.

Характеристика поэзии Боратынского начинается цитатой из его программного стихотворения «Не ослеплен я музою моею...» (1829 г.): «*Но поражен бывает мельком свет / Ее лица **необщим** выраженьем*». Внимание философа привлекло слово «необщий». В статье слово выделено жирным шрифтом неслучайно – в нем Зеньковский увидел ключ к пониманию лирики Боратынского. По мнению философа, это слово верно определяет место поэта в контексте истории русской лирики: «У него и стиль свой, – писал Зеньковский, – особенный» [8, с. 368]. Возникновение слова «стиль» свидетельствует о том, что философу в равной степени важны и идеи стихотворений Боратынского, и формы их выражения. Выступив апологетом «школы гармонической точности», Зеньковский подчеркнул, что именование «поэт мысли» – характеристика несколько уничижительная, так как она нивелирует художественную ценность стихотворений, и поэтому к Боратынскому, согласно философу, это словосочетание применимо лишь отчасти.

Парадоксально, что, отметив самобытный характер поэзии Боратынского, Зеньковский между тем спутал его с К.Н. Батюшковым. В подтверждение мысли о том, что наполненность поэзии Боратынского идеями не лишает ее художественной ценности, философ процитировал стихотворения Батюшкова «Мой гений». Путаница, вероятно, объясняется влиянием лирики Батюшкова на

¹⁰ Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Зеньковский В.В. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). М.: Русский путь, 2008. С. 353 [8].

¹¹ См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии. Гл. II: Пушкин и его современники (Баратынский и Веневитинов) // Вестник русского студенческого христианского движения. 1959. № 4. С. 12–22 [9].

¹² См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской философии // Поэзия как жанр русской философии. М.: ИФ РАН, 2007. С. 29–58 [10].

¹³ См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии. С. 353–394.

¹⁴ Там же. С. 368.

творчество младшего современника¹⁵ или порождена тем, что Зеньковский, не имея в доступе источников, цитировал стихотворения по памяти – отсюда же и возникающие порой неточности в цитатах. Неточности, допущенные философ, отмечены О.Т. Ермишиным в комментариях к последнему собранию сочинений философа, но в данной статье строчки из стихотворений Боратынского цитируются именно по Зеньковскому, без исправлений, потому что это, думается, позволит нагляднее проиллюстрировать то, как философ воспринял творчество поэта, какой он запомнил его лирику.

Кроме стихотворения «Не ослеплен я музою моей...», в фокусе внимания Зеньковского – еще 8 лирических произведений Боратынского: «Отрывки из Поэмы: Воспоминания» (1819 г.), «Финляндия» (1820 г.), «Богдановичу» (1824 г.), «Смерть» (1828 г.), «Рим» (1821 г.), «Буря» (1824 г.), «Последняя смерть» (1827 г.) и «Последний поэт» (1835 г.). Каждое из этих произведений рассматривается философом в качестве источника представлений о мирозерцании Боратынского.

Зеньковского как историка философии заинтересовали истоки пессимистического мировоззрения Боратынского, но он обнаружил их не в опоре поэта на философские традиции, а в его болезненном психологическом состоянии, выразившемся в раннем стихотворении «Отрывки из Поэмы: Воспоминания». Не назвав это стихотворение, философ писал: «Его душа ранена сознанием бренности всего, – и оттуда глубокая печаль о нем:

Познай же тления незыблемый закон –

Все гибнет, все падет – и грады и державы» [7, с. 368].

У Боратынского: *«Познайте тления незыблемый закон! / Из-под развалин сих вещает глухо он: / “Все гибнет, все падет – и грады и державы”...»* [12, с. 314]. Пропуск строки (возможно сознательный) и употребление формы императива в единственном числе, а не во множественном влекут изменения главным образом в изобразительном плане стихотворения (олицетворение «закон вещает» снимается) и в меньшей степени трансформируют его содержание. В стихах поэта философ увидел свидетельство взаимосвязи между душевной скорбью Боратынского и представлением поэта о скоротечности сущего. Пессимистичные настроения, продиктованные «той же тоской сердца»,¹⁶ философ почувствовал в знаменитой элегии «Финляндия». Любопытно, что современные литературоведы прочитывают это стихотворение иначе: так, Е.П. Кларк видит в «Финляндии» выражение «счастья и душевного спокойствия»¹⁷ (перевод наш. – Ю.А.). В отличие от американской исследовательницы, русский фи-

¹⁵ См.: Рудакова С.В. К вопросу о влиянии Батюшкова на Е.А. Боратынского // Фундаментальные исследования. Филологические науки. 2013. № 10 (часть 7). С. 1617–1620 [11].

¹⁶ См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии. С. 368.

¹⁷ См.: Clark E.P. Sharp rays of Thought: Psychological Conflict in The Poetry of E.A. Baratynsky. PhD Thesis. Chapel Hill, 2012. P. 195 [13].

лософ полагал, что пессимизм – свойство, органически присущее поэзии Боратынского, и что сам поэт это осознавал, о чем, по Зеньковскому, свидетельствует и послание «Богдановичу».

Еще один парадокс в интерпретации Зеньковским лирики Боратынского заключается в том, что философ, как было отмечено выше, посчитав неверным «клеить» Боратынского определением «поэт мысли», при этом отказал ему в способности видеть красоту внешнего мира. Примером стало стихотворение «Рим», о котором философ писал так: «Когда Боратынский попал в Италию, то он просто не заметил, не почувствовал красоты Италии, но остановился вниманием лишь на руинах Рима:

К немym развалинам твоим

Подходит с грустью чуждый посетитель» [7, с. 369]. (В оригинале – *Подходит с грустью их чуждый навеститель* [12, с. 15].)

Философ, как представляется, «попал в ловушку» поэта, воссоздавшего в стихотворении образ римских руин, исходя из впечатлений от прочитанного, а не основываясь на опыте непосредственного созерцания. К моменту создания стихотворения Боратынский еще не видел Италии, оно написано в 1821 году, а поэт впервые оказался в этой стране в конце жизни, в 1844 году¹⁸. Тем не менее для философа мысль о нечувствительности Боратынского к внешним проявлениям красоты стала существенной. Подтверждением этой мысли Зеньковский считал и стихотворение «Буря», о котором писал: «Так и остался Боратынский “чужд” красоте мира» [7, с. 369].

Атрофированность у Боратынского чувства красоты не абсолютизирована: в статье философа поэт предстает «очарованным» другой красотой – той, которой наделена смерть. «Философия смерти» Боратынского, по Зеньковскому, наиболее полно выразилась в стихотворении, которое так и называется – «Смерть». Философ заметил: «Он [Боратынский] приветствует смерть:

О светозарная краса!

В руке твоей олива мира,

А не губящая коса» [7, с. 369].

В статье жирным шрифтом набрано обращение к смерти: так акцентируется внимание на антитезе: *краса далеких стран* (то есть красота мира, жизни) противопоставлена *светозарной красе-смерти*. Главная мысль стихотворения – в том, что красота смерти состоит в ее очищающем, освобождающем и примиряющем началах. Такую «танатологию» Боратынского Зеньковский считал причиной одиночества поэта: «оно [понимание смерти] делает его, как выра-

¹⁸ См.: Летопись жизни и творчества Е.А. Боратынского. М.: Новое литературное обозрение, 1998. С. 409 [14].

зился Гоголь “чуждым” всему»¹⁹. Слова Зеньковского отсылают к известному суждению Н.В. Гоголя в статье «В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность»: «Баратынский, строгий и сумрачный поэт, который показал так рано самобытное стремление мыслей к миру внутреннему и стал уже заботиться о материальной отделке их, тогда как они еще не вызрели в нем самом; темный и неразвившийся, стал себя выказывать людям и сделался чрез то для всех чужим и никому не близким» [15, с. 386–387].

Историософский аспект мотива смерти у Боратынского Зеньковский рассмотрел на примере стихотворения «Последняя смерть». В нем, по словам философа, «поэтическая характеристика разных исторических эпох кончается картиной всеобщей смерти»²⁰. Эсхатологические мотивы, «интуиция всеобщего умирания»,²¹ предстают связанными с неприятием поэтом прогресса и «так называемой цивилизации, успехи которой так раздражают его»²². Иллюстрацией к этим рассуждениям философа служит пространная цитата из стихотворения «Последний поэт», которое Зеньковский оценил высоко, назвав «замечательным».

Стихотворение «Последний поэт» Зеньковский считал показательным с точки зрения отношения Боратынского к духу современной поэту эпохи. Мотив неприятия прогресса, по мысли философа, менее существенен, чем интуиция поэта о духовном упадке современников: важной признается выраженная в стихотворении мысль о том, что «уходит от людей правда, исчезают “ребяческие сны поэзии” и сухая проза царит над всем»²³. Завершая рассуждения о «поэте мысли», Зеньковский сопоставил лирику Боратынского с пушкинской: главный мотив поэзии Боратынского – «неприятие современности и бытия вообще»²⁴ – предстает «остро противостоящим» светлому восприятию мира Пушкина. Такое представление о соотношении поэтических миров Боратынского и Пушкина соответствует взгляду на это соотношение В.С. Соловьева, которого Зеньковский, как известно, считал своим учителем.

С.Л. Франк – мыслитель, обладавший «космическим виденьем»²⁵, – тоже стремился постичь философское содержание лирики русских поэтов, в частности А.С. Пушкина²⁶ и Ф.И. Тютчева. Однако, как и Зеньковский, ничего специ-

¹⁹ См.: Ермишин О.Т. С.Л. Франк, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский // Ермишин О.Т. Философия религии: Концепции религии в зарубежной и русской философии. С. 369.

²⁰ См.: Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии. С. 369.

²¹ Там же.

²² Там же.

²³ Там же. С. 370.

²⁴ Там же.

²⁵ См.: Boobbyer Ph. Semyon Frank // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 507 [16].

²⁶ См.: Даренский В.Ю. Пушкин как предмет философской рефлексии: персонологический метод С.Л. Франка // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 123–137 [17]; Петрова Т.Г. Семён Франк об А.С. Пушкине // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и

ального не написал о Боратынском. Тем ценнее те чрезвычайно редкие упоминания имени поэта и цитаты из его стихотворений, которые можно обнаружить в обширном наследии философа. Ведь по ним можно составить картину рецепции Боратынского в наследии Франка, точнее – набросок к этой картине.

Интерес к Боратынскому у Франка возник, по-видимому, на фоне пристального внимания философа к творчеству Пушкина и историко-культурному контексту пушкинской эпохи. Поэтому в статье «О задачах познания Пушкина» характеристика творчества Боратынского появляется в качестве «апофатического» определения пушкинской лирики: показав, в чем заключается разница между поэзией Пушкина и Боратынского, философ выразил свой взгляд на сущность пушкинского творчества. Лирика Боратынского полна «тяжеловесно-угрюмой философской рефлексией»²⁷, что, как считал Франк, не свойственно стихотворениям Пушкина. Аналогичную характеристику Боратынскому философ дал во фрагменте «О смысле страдания в русской литературе»: поэт здесь назван «пессимистичным философом русской литературы»²⁸.

Разоблачая распространенное представление о Пушкине как приверженце «легкой поэзии», Франк отмечал, что в эстетических построениях поэта метафизической лирике отводится существенная роль. Основным аргументом, доказывающим эту идею философа, оказывается высокая оценка Пушкиным творчества Боратынского как «поэта мысли». Франк писал, что Пушкин «исключительно высоко – может быть, даже чрезмерно высоко! – ценил стихи Боратынского, именно потому, что Боратынский “всегда мыслит”»²⁹. В этих словах – отсылка к знаменитому пушкинскому высказыванию из неоконченной статьи о Боратынском: «Он у нас оригинален, ибо мыслит»³⁰. Обращает на себя внимание, что пушкинская оценка творчества «поэта мысли» представлялась Франку «чрезмерно» высокой. Благодаря этому замечанию становится понятно, что сам философ в творчестве «поэта мысли» не находил эстетического совершенства.

Определяя место Пушкина в русской поэзии, Франк выдвинул классификацию русских поэтов. Среди них философ выделил два типа – субъективные и объективные. К первым он отнес М.Ю. Лермонтова, А.А. Блока и С.А. Есенина: им свойственно «исповедание личных душевных переживаний»³¹. Боратынского философ определил ко второму типу – «объективных» поэтов, в творче-

зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: Реферативный журнал. 2019. № 3. С. 103–115 [18].

²⁷ См.: Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957. С. 67 [19].

²⁸ См.: Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 107 [20].

²⁹ Франк С.Л. Этюды о Пушкине. С. 67.

³⁰ См.: Пушкин А.С. <Баратынский> // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 7. Критика и публицистика. 1978. С. 153 [21].

³¹ См.: Франк С.Л. Этюды о Пушкине. С. 81.

стве которых раскрываются «объективные тайны бытия»³². В этом, по мысли Франка, поэзия Боратынского особенно близка тютчевской. В лирике такого типа раскрывается «философская система»³³, мирозерцание поэта. Франк, как и Зеньковский, отметил, что мировоззрение Боратынского пессимистично: художественная философия поэта представлялась мыслителю «философией бессмыслия жизни и обреченности человеческого духа»³⁴. И все же пессимизмом, по Франку, миропонимание поэта не исчерпывается. В финальном этюде о Пушкине «Светлая печаль» философ заметил, что в творчестве Боратынского выразилось «умудренное восприятие трагизма жизни»³⁵. «Мудрость» Боратынского по отношению к драматическим противоречиям бытия сближает его не только с Пушкиным и Тютчевым, но и с таким, казалось бы, далекими от «поэта мысли» творцами, как А.П. Чехов, И.А. Бунин и А.А. Ахматова.

Франк обратился к Боратынскому не только как к современнику Пушкина, но и как к самобытному поэту, в творчестве которого воплотились оригинальные философские идеи – относительно природы страдания. Неслучайно цитаты из стихотворений Боратынского появляются в конспекте доклада философа «Смысл страдания», а прозаический пересказ некоторых произведений содержится в немецкоязычном фрагменте тезисов «О смысле страдания в русской литературе». Г.Е. Аляев и Т.Н. Резвых, опубликовавшие в 2017 году конспект «Смысла страдания», предположительно датируют его 1932–1933 гг.³⁶ Немецкоязычный фрагмент «О смысле страдания в русской литературе» опубликован и сопровождается переводом на русский язык А.С. Цыганкова и Т. Оболевич в 2019 г.³⁷ Как полагают публикаторы, немецкий вариант тезисов «может относиться ко второй половине 20-х – самому началу 30-гг.»³⁸. Отразившаяся в тезисах концепция страдания получила развитие и оформление в более позднем «Непостижимом», однако уже в тезисах прослеживается связь между феноменом страдания и особенно значимой для философа проблемой существования зла³⁹.

Франк в отрывке «Смысл страдания» показал, что в стихотворениях Боратынского, как и в ряде примеров из произведений Пушкина, Тютчева, Некрасова, Достоевского, выражено специфично русское отношение к страданию. Франк выявил три типа различного понимания страдания. Первый – европей-

³² См.: Франк С.Л. Этюды о Пушкине. С. 81.

³³ Там же. С. 82.

³⁴ Там же. С. 81.

³⁵ Там же. С. 126.

³⁶ См.: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекции С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 67. С. 109–110 [22].

³⁷ Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе. С. 102–108.

³⁸ Там же. С. 103.

³⁹ Проблема зла рассматривается как одна из наиболее значимых проблем «Непостижимого» в статье: Swoboda Ph. J. Semën Frank's expressivist humanism // A History of Russian Philosophy: 1830–1930. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 217 [23].

ский – «отрицает нормальн<ость> стр<адания>»⁴⁰, отсюда стремление западной цивилизации к созданию условий, исключающих страдание. При втором типе – «индусском» – «жизнь целиком есть страдание»⁴¹. Третий тип – «русский» – представляется философу более сложным, и, для того чтобы точнее определить его сущность, он обратился к русской поэзии и к Боратынскому в том числе. Апеллирование к поэзии не является уникальной чертой рассматриваемой работы философа. Г.Е. Аляев и Т.Н. Резвых поясняют: «Обращение к русской литературе, особенно к поэзии ... как ретранслятору глубинных философских смыслов, а также зеркалу национального духа – вообще одна из характерных черт практически всего творчества Семена Франка» [22, с. 114]. Можно предположить, что обращение к поэтическим произведениям не было для Франка модернистской интеллектуальной игрой, а было связано, прежде всего, с его представлением о единстве эстетического, религиозного и философского поиска⁴².

Интересно при этом, что появление имени Боратынского в опубликованных работах Франка, как отмечают исследователи, – почти исключение⁴³. Философ, видевший в Боратынском «певца смерти»⁴⁴, вспомнил о его стихотворениях в процессе разъяснения своего представления о «русском» восприятии страдания. Наиболее показательными, с точки зрения отношения Боратынского к страданию, Франк считал стихотворения «Поверь, мой милый друг, страданье нужно нам...» («К Коншину», 1820 г.; 1823–1826 гг.), «Дало две Провиденья...» (1821–1822 гг.), послание «Дельвигу» (1820–1821 гг.) и «Смерть» («О смерть! Твое именованье...», 1828 г.) – отрывки именно из этих произведений содержатся в конспекте «Смысл страдания». В другой работе, в немецком фрагменте «О смысле страдания в русской литературе», философ пересказал прозой только два из упомянутых произведений – «Две доли» и «Смерть».

Полноценно реконструировать то, как Франк интерпретировал названные стихотворения Боратынского, вряд ли возможно, хотя бы уже потому, что фрагменты из текстов поэта расположены на отдельном листе: не вплетаются в тезисы, но к ним примыкают. Видимо, этот листок должен был стать подспорьем в ходе устного выступления. Представляется, что «намек на индусское

⁴⁰ См.: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекции С.Л. Франка). С. 125.

⁴¹ Там же.

⁴² О концепции культуры Франка см.: Obolovitch T. The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World // Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016. P. 210–224 [24].

⁴³ См.: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекции С.Л. Франка). С. 114.

⁴⁴ См.: Франк С.Л. <Достоевский и кризис гуманизма (конспект лекции)> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. С. 115 [25].

настроение»⁴⁵ философ обнаружил именно в стихотворении «Дельвигу» (строчки из которого выписаны отдельно), поскольку из всех стихотворений, приведенных философом, только в послании «Дельвигу» звучит мысль о том, что страдание неизбежно, но нет и намека на возможность его преодоления.

В строчках из стихотворения «Дало две доли провиденье...» Франк, вероятно, увидел «предупреждение» поэта об иллюзорности «прельстительных» надежд. Фрагмент «О смысле страдания в русской литературе» несколько дополняет представление философа об этом произведении, в нем показано, что стихотворение «Две доли» выражает тоску поэта и объясняет психологическое состояние философически: «Не только охвачен меланхолией, разочарован в жизни (захватывающе отделен), но и дает этому разочарованию философское выражение» [20, с. 103].

И хотя Франк отметил, что лирике Боратынского присущи черты, свойственные «восточному» типу пессимизма, все же философ считал поэта преимущественно выразителем русского типа отношения к страданию. «Высшим» проявлением такого отношения Франк считал идею очищения страданием: «просветление, химическое очищение страдания и превращение его в радость»⁴⁶. Именно такое представление о страдании – как пути к истинной радости, полноте бытия выразилось, по Франку, в послании Боратынского «К Коншину»: *«Поверь, мой милый друг, страданье нужно нам! / Не испытай его, нельзя познать и счастья...»*. В этом Боратынскому оказывается близок Рильке, которого Франк считал русским по духу⁴⁷.

Анализ напечатанных работ С.Л. Франка показывает, что «поэт мысли» был интересен Франку в двух отношениях: как современник А.С. Пушкина и как самобытный поэт-мыслитель, в чьем творчестве отразилась специфичная концепция страдания. При этом в центре внимания Франка оказываются главным образом ранние стихотворения поэта. В отличие от Франка, Зеньковский останавливается и на ранних произведениях поэта (например, «Финляндия», «Рим»), и на стихотворениях, ставших плодами его уже зрелого творчества («Последняя смерть» и «Последний поэт»). Боратынский в статье Зеньковского «Философские мотивы русской поэзии» предстает поэтом-романтиком, в произведениях которого отразилась идея недолговечности земного бытия. Главными мотивами поэзии Боратынского Зеньковский считал очарованность красотой смерти, а также критику прогресса и цивилизации. Вместе с тем оба мыслителя подчеркивали философичность поэзии Боратынского, а в пессимизме видели доминанту его художественной философии.

Случаи обращения Зеньковского и Франка (как и Ильина) к Боратынскому не были инспирированы специальным интересом философов к его поэзии.

⁴⁵ См.: Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекции С.Л. Франка). С. 125.

⁴⁶ Там же. С. 129.

⁴⁷ Там же.

Однако анализ этих случаев показывает, что лирическое наследие одного из ярчайших представителей пушкинской эпохи было освоено русскими философами глубоко и оригинально. Системность, присущая историко-философским трудам Зеньковского, отразилась и на его восприятии творчества Боратынского. Недаром, анализируя стихотворения, Зеньковский сосредоточился в первую очередь на раскрытых в них религиозно-философских интуициях, и вместе с тем поэзия Боратынского встраивается им в контекст русской лирики, выражающей именно метафизические искания авторов. В рассмотренных трудах Франка (особенно в конспектах о страдании) проявляется феноменологическая установка философа на определение сущности явления (страдания) как такового, а стихотворения Боратынского (наряду с поэтическими произведениям других авторов) ему «нужны» как выражающие своеобразный подход к этому явлению. Исследование прагматики обращений философов к поэту позволяет на конкретном примере увидеть, что поэтические интуиции и философские построения представляют собой единый процесс постижения истины.

Список литературы

1. DeBlasio A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21th Century. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014. 216 p.
2. Левит С.Я. Поэтические интуиции и философские мотивы поэзии мысли // Вестник культурологии. 2021. № 1. С. 185–207.
3. Бродский И.А. Нобелевская лекция // Бродский И. Сочинения Иосифа Бродского. Т. I. СПб.: Пушкинский фонд, 2001. 304 с.
4. Анохина Ю.Ю. Личность и поэзия Е.А. Боратынского в русской философской мысли конца XIX – начала XX века: Вл. Соловьев и В.В. Розанов о поэте // Литература и религиозно-философская мысль конца XIX – первой трети XX века. К 165-летию Вл. Соловьева. М.: Водолей, 2018. С. 310–325.
5. Мейер Г. Баратынский и Пушкин (Вокруг старого спора) // Возрождение. 1956. № LIV. С. 104–113.
6. Анохина Ю.Ю. Поэзия Боратынского в восприятии И.А. Ильина // Литература и философия: От романтизма к XX веку. К 150-летию со дня смерти В.Ф. Одоевского. М.: Водолей, 2019. С. 480–489.
7. Ермишин О.Т. С.Л. Франк, И.А. Ильин, В.В. Зеньковский // Ермишин О.Т. Философия религии: Концепции религии в зарубежной и русской философии. М.: Изд-во ПСТГУ, 2009. С. 200–208.
8. Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии // Зеньковский В.В. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). М.: Русский путь, 2008. С. 353–394.
9. Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской поэзии. Гл. II: Пушкин и его современники (Баратынский и Веневитинов) // Вестник русского студенческого христианского движения. 1959. № 4. С. 12–22.
10. Зеньковский В.В. Философские мотивы в русской философии // Поэзия как жанр русской философии. М.: ИФ РАН, 2007. С. 29–58.
11. Рудакова С.В. К вопросу о влиянии Батюшкова на Е.А. Боратынского // Фундаментальные исследования. Филологические науки. 2013. № 10 (часть 7). С. 1617–1620.
12. Баратынский Е.А. Стихотворения. Поэмы. М.: Изд-во «Наука», 1982. 738 с.

13. Clark E.P. Sharp rays of Thought: Psychological Conflict in The Poetry of E.A. Baratynsky. PhD Thesis. Chapel Hill, 2012. 286 p.
14. Летопись жизни и творчества Е.А. Боратынского. М.: Новое литературное обозрение, 1998. 496 с.
15. Гоголь Н.В. В чем же наконец существо русской поэзии и в чем ее особенность // Гоголь Н.В. Полное собрание сочинений: в 14 т. Т. 8. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1937–1952. Статьи. 1952. С. 369–409.
16. Boobbyer Ph. Semyon Frank // The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020. P. 495–509.
17. Даренский В.Ю. Пушкин как предмет философской рефлексии: персонологический метод С.Л. Франка // Парадигма: философско-культурологический альманах. 2017. № 27. С. 123–137.
18. Петрова Т.Г. Семён Франк об А.С. Пушкине // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Сер. 7. Литературоведение: Реферативный журнал. 2019. № 3. С. 103–115.
19. Франк С.Л. Этюды о Пушкине. Мюнхен, 1957. 127 с.
20. Франк С.Л. О смысле страдания в русской литературе // Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019. С. 102–108.
21. Пушкин А.С. <Баратынский> // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений: в 10 т. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1977–1979. Т. 7. Критика и публицистика. 1978. С. 153–155.
22. Аляев Г.Е., Резвых Т.Н. Человек в глубинах смыслов (три конспекта лекции С.Л. Франка) // Вестник ПСТГУ. Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 67. С. 107–133.
23. Swoboda Ph. J. Semën Frank's expressivist humanism // A History of Russian Philosophy: 1830–1930. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 205–223.
24. Obolovitch T. The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World // Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016. P. 210–224.
25. Франк С.Л. <Достоевский и кризис гуманизма (конспект лекции)> // Аляев Г.Е., Оболевич Т., Резвых Т.Н., Цыганков А.С. С.Л. Франк о Ф.М. Достоевском: новые материалы. М.: ИФ РАН, 2021. С. 110–118.

References

(Sources)

Collected Works

1. Brodskiy, I.A. Nobelevskaya lektsiya [Nobel Lecture], in Brodskiy, I.A. *Sochineniya Iosifa Brodskogo, t. 1* [Joseph Brodsky's writings, vol. 1]. Saint-Petersburg: Pushkinskiy fond, 2001. 304 p.
2. Gogol', N.V. V chem zhe nakonets sushchestvo russkoy poezii i v chem ee osobennost' [What is the essence of Russian poetry and what is its peculiarity], in Gogol', N.V. *Polnoe sobranie sochineniy v 14 t., t. 8: Stat'i* [Collected Works in 14 vol., vol. 8: Articles]. Moscow; Leningrad: Izdatel'stvo AN SSSR, 1952. 816 p.
3. Pushkin, A.S. <Baratynskiy>, in Pushkin, A.S. *Polnoe sobranie sochineniy v 10 t., t. 7: Kritika i publitsistika* [Collected Works in 10 vol., vol. 7: Critical and journalistic works]. Leningrad: Nauka, 1978. 543 p.
4. Zen'kovskiy, V.V. Filosofskie motivy v russkoy poezii [Philosophical motives in Russian poetry], in Zen'kovskiy, V.V. *Sobranie sochineniy v 4 t., t. 1: O russkoy filosofii i literature: Stat'i, ocherki i retsenzii (1912–1961)* [Collected works in 4 vol., vol. 1: On Russian Philosophy and Literature: Articles, Essays and Reviews]. Moscow: Russkiy put', 2008, pp. 353–394.

Individual Works

5. Baratynskiy, E.A. *Stikhotvoreniya. Poemy* [Poems]. Moscow: Izdatel'stvo «Nauka», 1982. 738 p.
6. Ermishin, O.T. S.L. Frank, I.A. Il'in, V.V. Zen'kovskiy [S.L. Frank, I.A. Il'in, V.V. Zen'kovskiy], in Ermishin, O.T. *Filosofiya religii: Kontseptsii religii v zarubezhnoy i russkoy filosofii* [Philosophy of Religion: Concepts of Religion in Foreign and Russian Philosophy]. Moscow: PSTGU, 2009, pp. 200–208.
7. Frank, S.L. <Dostoevskiy i krizis gumanizma (konspekt lektsii)> [Dostoevsky and the crisis of humanism (lecture summary)], in Alyaev, G.E., Obolovich, T., Rezvykh, T.N., Tsygankov, A.S. *S.L. Frank o F.M. Dostoevskom: novye materialy* [S.L. Frank about F.M. Dostoevsky: new materials]. Moscow: IF RAN, 2021, p. 110–118.
8. Frank, S.L. *Etyudy o Pushkine* [Essays on Pushkin]. Myunkhen, 1957. 127 p.
9. Frank, S.L. O smysle stradaniya v russkoy literature [On the meaning of suffering in Russian literature], in Tsygankov, A.S., Obolovich, T. *Nemetskiy period filosofskoy biografii S.L. Franka (novye materialy)* [The German period of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: IF RAN, 2019, pp. 102–108.
10. *Letopis' zhizni i tvorchestva E.A. Boratynskogo* [Chronicle of the life and work of E.A. Boratynsky]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 1998. 496 p.
11. Meyer, G. Baratynskiy i Pushkin (Vokrug starogo spora) [Baratynsky and Pushkin (Around the old dispute)], in *Vozrozhdenie*, 1956, no. LIV, pp. 104–113.
12. Zen'kovskiy, V.V. Filosofskie motivy v russkoy filosofii [Philosophical motives in Russian poetry], in *Poeziya kak zhanr russkoy filosofii* [Poetry as a genre of Russian Philosophy]. Moscow: IF RAN, 2007, pp. 29–58.
13. Zen'kovskiy, V.V. Filosofskie motivy v russkoy poezii. Glava II: Pushkin i ego sovremenniki (Baratynskiy i Venevitinov) [Philosophical motives in Russian poetry. Chapter II: Pushkin and his contemporaries (Baratynsky and Venevitinov)], in *Vestnik russkogo studentcheskogo khristianskogo dvizheniya*, 1959, no. 4, pp. 12–22.

(Articles from Scientific Journals)

14. Alyaev, G.E., Rezvykh, T.N. Chelovek v glubinakh smyslov (tri konspekta lektsii S.L. Franka) [A Man in the depths of meaning (three Simon Frank's lecture notes)], in *Vestnik PSTGU. Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2017, issue 67, pp. 107–133.
15. Darenskiy, V.Yu. Pushkin kak predmet filosofskoy refleksii: personologicheskiy metod S.L. Franka [Pushkin as a subject of philosophical reflection: the personology method of S. Frank], in *Paradigma: filosofsko-kul'turologicheskiy al'manakh*, 2017, no. 27, pp. 123–137.
16. Levit, S.Ya. Poeticheskie intuitsii i filosofskie motivy poezii mysli [Poetic intuitions and philosophical motives of poetry of thought], in *Vestnik kul'turologii*, 2021, no. 1, pp. 185–207.
17. Petrova, T.G. Semen Frank ob A.S. Pushkine [Semyon Frank about A.S. Pushkin], in *Sotsial'nye i gumanitarnye nauki. Otechestvennaya i zarubezhnaya literatura. Ser. 7. Literaturovedenie: Referativnyy zhurnal*, 2019, no. 3, pp. 103–115.
18. Rudakova, S.V. K voprosu o vliyaniy Batyushkova na E.A. Boratynskogo [To the question about the influence of K.N. Batyushkov on E.A. Boratynsky], in *Fundamental'nye issledovaniya. Filologicheskie nauki*, 2013, no.10, issue 7, pp. 1617–1620.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

19. Anokhina, Yu.Yu. Lichnost' i poeziya E.A. Boratynskogo v russkoy filosofskoy mysli kontsa XIX – nachala XX veka: VI. Solov'ev i V.V. Rozanov o poete [Personality and poetry of E.A. Boratynsky in Russian philosophical thought of the late XIX – early XX century: VI. Solovyov and V.V. Rozanov about the poet], in *Literatura i religiozno-filosofskaya mysl' kontsa XIX – pervoy trety XX veka. K 165-letiyu VI. Solov'eva* [Literature and religious and philosophical thought of the late 19th –

first third of the 20th century. To the 165th anniversary of V.I. Solovyov]. Moscow: Vodoley, 2018, pp. 310–325.

20. Anokhina, Yu.Yu. Poeziya Boratynskogo v vospriyatii I.A. Il'ina [The poetry of Boratynsky in the perception of I.A. Ilyin], in *Literatura i filosofiya: Ot romantizma k XX veku. K 150-letiyu so dnya smerti V.F. Odoevskogo* [Literature and Philosophy: From Romanticism to the 20th Century. To the 150th anniversary of the death of V.F. Odoevsky]. Moscow: Vodoley, 2019, pp. 480–489.

21. Boobbyer, Ph. Semyon Frank. The Oxford Handbook of Russian Religious Thought. Oxford: Oxford University Press, 2020, pp. 495–509.

22. Obolevitch, T. The Philosophy of Culture of Semen Frank and its Significance for the Post-Secular World, in *Beyond Modernity. Russian Religious Philosophy and Post-Secularism*. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2016. P. 210–224.

23. Swoboda, Ph. J. Semën Frank's expressivist humanism, in *A History of Russian Philosophy: 1830–1930*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 205–223.

(Monographs)

24. DeBlasio, A. The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century. Basingstoke and New York: Palgrave Macmillan, 2014. 216 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

25. Clark, E.P. Sharp rays of Thought: Psychological Conflict in The Poetry of E.A. Baratynsky. PhD Thesis. Chapel Hill, 2012. 286 p.

УДК 141:82(47)
ББК 87.3(2)6:83.3

Артём Андреевич Гравин

Институт мировой литературы имени А.М. Горького РАН, кандидат технических наук, старший научный сотрудник, Россия, Москва; Социологический институт РАН – филиал Федерального научно-исследовательского социологического центра РАН, научный сотрудник, Россия, Санкт-Петербург, e-mail: nagval_89@mail.ru

Символизм Вячеслава Иванова и Андрея Белого в свете предикативной концепции Людмилы Гоготишвили¹

Аннотация. Дан анализ теоретических подходов русских религиозных мыслителей (Вячеслав Иванов и Андрей Белый) к лингвистическому и метафизическому осмыслению символа. Показано, что данные подходы могут быть рассмотрены в связи с лингвофилософской концепцией предикативности. В качестве методологического инструментария использована предикативная концепция символа Людмилы Гоготишвили. Обосновано, что в рамках данной концепции принципиальным оказывается выражение трансцендентного смысла в имени через предикацию в мифе. Выдвинута гипотеза, что модель данного выражения может позволить оценить лингвофилософские особенности различных подходов к определению символа в рамках традиции русского символизма. Осуществлена экстраполяция лингвофилософского подхода Гоготишвили на сравнительный анализ символизма Вячеслава Иванова и Андрея Белого, различающихся в оценке онтологического статуса выражаемого посредством символа смысла. На основании проведенного анализа делается вывод, что символизм Вячеслава Иванова связан с предикативным выражением трансцендентного смысла в языке посредством неконвенционального мифа, а символизм Андрея Белого связан с субъектно-предикативным конвенциональным соединением языковых единиц посредством метафоры. На основании рассматриваемой методологии Гоготишвили также показано, что символизм Андрея Белого, в отличие от символизма Вячеслава Иванова, не склонен к выражению трансцендентного смысла, но обозначает имманентное присутствие смысла в пространстве языка.

Ключевые слова: символизм, предикативность, энергийность, категории явленного и неявленного

Artyom Andreevich Gravin

A.M. Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences, PhD in Technical Sciences, senior researcher officer, Russia, Moscow; Sociological Institute of the Russian Academy of Sciences – Branch of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences, researcher officer, Saint Petersburg, e-mail: nagval_89@mail.ru

Symbolism of Vyacheslav Ivanov and Andrey Bely in Context of Lyudmila Gogotishvili's Predicative Concept

¹ Исследование выполнено в Институте мировой литературы имени А.М. Горького РАН за счет гранта Российского научного фонда № 22-28-01832, <https://rscf.ru/project/22-28-01832/>. The research was carried out in A.M.Gorky Institute of World Literature of the Russian Academy of Sciences with the support of the Russian Science Foundation grant No. 22-28-01832 <https://rscf.ru/project/22-28-01832/>.

Abstract. This article analyzes theoretical approaches of Russian religious thinkers (Vyacheslav Ivanov and Andrey Bely) to the linguistic and metaphysical comprehension of symbol. It is shown that this approaches to the symbol can be considered in view of the linguo-philosophical concept of predicativity. In this regard, Lyudmila Gogotishvili's predicative concept of the symbol is used in the article as a methodological toolkit. It has been substantiated that, within the framework of this concept, the expression transcendental sense in the name and by myth predicativity turns out to be fundamental. A hypothesis is put forward that these corrections make it possible to evaluate the linguo-philosophical features of various approaches to the symbol within the tradition of Russian symbolism. The article carries out an extrapolation of Gogotishvili's linguo-philosophical approaches to a comparative analysis of Vyacheslav Ivanov and Andrey Bely's symbolism, which differ primarily in their evaluation of ontological status of sense expressed by symbol. On the basis of the analysis carried out, it is concluded that Vyacheslav Ivanov's symbolism is associated with the predicative expression of transcendent sense in language through an unconventional myth, and Andrey Bely's symbolism is associated with the subject-predicative conventional connection of linguistic units through a metaphor. On the basis of methodology in question it is also shown that Andrey Bely's symbolism, in contrast to Vyacheslav Ivanov's symbolism, is not inclined to expressing the transcendent sense, but designates an immanent presence of the sense in the language space.

Key words: symbolism, predicativity, energeticity, revealed and implicit categories

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.133-147

Неявленное и явленное бытие в символе

Проблема соотношения трансцендентного и имманентного бытия возникала в различные периоды истории европейской мысли. Так, в рамках византийского богословия она была особенно остро акцентирована в период паламитских споров XIV в. о божественных энергиях, предметом которых стал вопрос о различении в Боге явленной энергии и неявленной сущности². В силу культурно-исторических связей между поздневизантийским богословием и русской религиозной философией, отголоски данных дискуссий явили себя и в рамках отечественной интеллектуальной культуры начала XX в.³: учение о различении онтологических энергий и сущности Григория Паламы и лингвистические концепции гносеологических энергий и эргона Вильгельма Гумбольдта и Александра Потебни в разной степени повлияли на формирование у мыслителей Серебряного века самобытных теорий символа⁴ и философии имени⁵.

² См.: Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. С. 874 [1].

³ См.: Бирюков Д.С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник ВолГУ. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения, 2018. Т. 23. №5. С. 34–47 [2]; Coates R. Religious Renaissance in the Silver Age // A History of Russian Thought. Cambridge: CUP, 2010. P. 169–194 [3]; Coates R. Deification in Russian Religious Thought Between the Revolutions, 1905–1917. Oxford university press, 2019. 232 p. [4].

⁴ См.: Goering L.L. Andrei Bely and the Humboldtian tradition of language philosophy (A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). Cornell University, 1989. P. 14 [5].

С лингвистической точки зрения важным оказывался вопрос о границах языка и его способности к выражению (выявлению) вне- и над-языковых реалий в символе⁶. По сути своей данный процесс связан с концептуализацией трансцендентного по отношению к языковым реалиям бытия. Исследованию данной проблематики посвящены одноименные лингвофилософские работы отечественных мыслителей Алексея Лосева и отца Сергея Булгакова с названием «Философия имени» (1927 г. и 1920 г.). С опорой во многом на работы этих мыслителей (в первую очередь на Лосева), а также на работы Михаила Бахтина) в конце XX – начале XXI в. сформировался лингвофилософский проект Людмилы Гоготишвили (1954–2018), включающий в себя исследование и концептуализацию символизма, а также построение теории употребления языка (феноменология непрямого говорения).

При проблематизации символа как связи трансцендентного и имманентного бытия оказывается возможным лингвофилософский анализ концепций русского символизма, позволяющий выявить лингвистическую природу символа и оценить логику становления отечественной интеллектуальной и художественной культуры XX века в перспективе философии языка⁷.

Ниже рассмотрены два подхода к символизму, которые могут быть зафиксированы на примере творчества младосимволистов Вячеслава Иванова и Андрея Белого. При этом в качестве методологического инструментария использована предикативная концепция символа Людмилы Гоготишвили.

Применение данной концепции при анализе творчества Вячеслава Иванова осуществлялось Людмилой Гоготишвили в работах «Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия)» (1999 г.)⁸ и «Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова» (2002 г.)⁹. Однако отсутствие у Гоготишвили отдельного исследования символизма Андрея Белого компенсируется возможностью экстраполяции ее лингвофилософских подходов на прове-

⁵ См.: Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. С. 60 [6]; Kuße H. Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte // Name und Person, München: Sagner, 2006. S. 77–110 [7]; Лосев А.Ф. Философия имени. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2016. С. 233 [8]. О влиянии антично-средневековой метафизики энергий на гумбольдтианство см. также: Voss J. Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt // Revue philosophique de Louvain. QUATRIÈME SÉRIE. 1974. Vol. 72, No. 15. P. 482–508 [9].

⁶ См.: Мельникова И.В. Природа символа в модусе эссенциально-энергийного единства: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Омск, 2006. С. 28–38 [10].

⁷ Обоснование необходимости концептуальной рецепции русского символизма см.: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература. М.: Языки славянских культур, Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175 [11].

⁸ Первая публикация: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 303–382 [12].

⁹ Первая публикация: Гоготишвили Л.А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов. Между Святым Писанием и поэзией. Europa Orientalis. Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari Università di Salerno. 21 (2002): 1, 2004. С. 213–250 [13].

дение сравнительного анализа символизма Вячеслава Иванова и Андрея Белого. Следует отметить, что сравнение символизма Вячеслава Иванова и Алексея Лосева в интерпретации Людмилы Гоготишвили проведено в статье Светланы Федотовой «Лингвофилософские новации русского символизма в интерпретации Л.А. Гоготишвили (Вяч. Иванов и А.Ф. Лосев)», представляющей собой единственное на данный момент подобное исследование¹⁰.

Особенности предикативной концепции символа Людмилы Гоготишвили

Одним из базовых аспектов творчества Людмилы Гоготишвили является теоретическое осмысление понятия символа. Данное исследование развивалось ею от коммуникативной концепции (раннее творчество) через предикативную (средний период творчества, книга «Непрямое говорение» (2006 г.)¹¹) к концепции символических слоев (поздний период творчества, книга «Лестница Иакова» (2021 г.)¹²).

Предикативная концепция символа разрабатывалась Гоготишвили в ряде теоретических и историко-философских работ: по большей части это работы, собранные в книге «Непрямое говорение»¹³, среди которых представлены тексты, посвящённые Вячеславу Иванову, Михаилу Бахтину и Алексею Лосеву. Можно также упомянуть и ряд более ранних её работ, таких как «Лосевская концепция предикативности» (1999 г.)¹⁴, «Лингвистический аспект трёх версий имяславия» (1997 г.)¹⁵, а также обобщающую статью «Рецепция символизма в гуманитарных науках» (2004 г.)¹⁶.

Данная концепция чаще всего ассоциировалась у Гоготишвили с наследованием идей русского символизма и постсимволизма¹⁷, в рамках которых ею выделялась своеобразная линейка «героев» (помимо упомянутых выше, это

¹⁰ См.: Федотова С.В. Лингвофилософские новации русского символизма в интерпретации Л.А. Гоготишвили (Вяч. Иванов и А.Ф. Лосев) // *Studia Litterarum*. 2019. Т. 4, № 2. С. 252–273 [14].

¹¹ Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. 720 с. [15].

¹² Гоготишвили Л.А. Лестница Иакова: архитектура лингвофилософского пространства. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. 616 с. [16].

¹³ Это в первую очередь следующие работы: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // *Непрямое говорение*. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 15–103 [17]; Гоготишвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // *Непрямое говорение*. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–415 [18]; Гоготишвили Л.А. К феноменологии непрямого говорения // *Непрямое говорение*. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 416–696 [19].

¹⁴ Гоготишвили Л.А. Лосевская концепция предикативности // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 684–701 [20].

¹⁵ Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алетея, 1997. С. 580–614 [21].

¹⁶ Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 148–175.

¹⁷ См.: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия). С. 139–220.

еще Андрей Белый, Густав Шпет, Павел Флоренский и Сергей Булгаков), концептуально повлиявших на лингвофилософский проект Гоготишвили. Однако отдельного исследования этой концептуальной линии преемственности, обозначенной в рамках творчества Гоготишвили, и, как следствие, оценки его эвристического потенциала по отношению к исследованиям символизма на данный момент осуществлено не было. Попытку частично устранить этот пробел представляет собой настоящее исследование.

По своему определению, предикат есть функциональный признак (процессуальное «как») предмета (субъекта как «что»)¹⁸. Как показывает Гоготишвили в работе «Рецепция символизма в гуманитарных науках», в приложении к русскому символизму субъект и предикат следует рассматривать в феноменологическом смысле, то есть шире их привычного логического понимания. Поэтому получаемое в результате их соединения высказывание подразумевает референцию не к трансцендентному предмету (денотату), но к эйдосу как элементу феноменологического сознания. В связи с этим Гоготишвили отстаивает тезис о неизоморфности предметной и языковой действительностей¹⁹, представляя первую апофатически-недостижимой, но выразимой через символ. Данную схему Гоготишвили разрабатывает на основании лингвофилософской интерпретации Лосевым паламизма, в частности на различении сущности и энергии²⁰.

В основе конвенциональной по отношению к трансцендентному (апофатическому) предмету высказывания²¹ структуры языка лежит неконвенциональная прагматическая связь с этим предметом²²: предмет при этом обретает личностные черты (в религиозном смысле речь может идти о Боге), а подразумеваемая связь сводится к общению интенций говорящего и слушающего²³.

Предикат оказывается связанным с операциональной (в онтологической перспективе – энергийной²⁴) функцией символа, то есть с процессом становления и выражения предметного смысла (трансцендентного субъекта) в эйде-

¹⁸ См.: Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии и искусства). М.: Наука, 1985. С. 130 [22].

¹⁹ См.: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 164.

²⁰ См.: Лосев А.Ф. Философия имени. С. 292.

²¹ Под «конвенциональностью» здесь следует «понимать свободу взаимоотношений отдельного языкового знака (имени) с внеположным предметным денотатом»: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 157.

²² Там же. С. 160. Одним из источников идеи коммуникативности нозтической сферы является лосевское понимание нозмы как коррелята предмета в сфере понимания: Лосев А.Ф. Философия имени. С. 65, 75.

²³ См.: Гоготишвили утверждает коммуникативность в качестве общей фундаментальной установки символизма и имяславия: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 164.

²⁴ См.: Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 89 [23].

тическом сознании²⁵ (явление (само)предикации эйдосов по отношению к трансцендентному предмету) («Эйдос есть генетический предикат»). Первичный предикат (или самопредикат²⁶) трансформируется в эйдетический субъект, который синтаксически выражается новым предикатом. При этом в случае допущения возможности «идеального» языка («первослова» философии имени Булгакова и Лосева²⁷) позиции субъекта и предиката в высказывании оказываются между собой в неконвенциональных отношениях онтологической субординации (субъект выражается предикатом) и грамматически независимыми от лексической семантики высказывания. Эйдос (или элемент «идеального» языка) неконвенционально занимает позицию синтаксического субъекта, который также неконвенционально устанавливает связь с синтаксическим предикатом²⁸. При дальнейшей выразительной предикации в рамках высказывания естественного языка происходит синтаксическое «скрещивание» субъекта и предиката²⁹, обладающих статичной грамматической позицией (подлежащее и сказуемое).

Соединение неконвенциональных и конвенциональных отношений в языке осуществляется, по Гоготишвили, при помощи категории мифа³⁰. Предполагается, что миф как элемент символа причастен к эйдетическому бытию, прагматически сообщающемуся с апофатическим предметом, синтаксически определяющему форму сочетания языковых единиц и практически не влияющему на лексическую семантику получаемого высказывания³¹.

Таким образом, с лингвистической точки зрения миф воплощает собой синтаксический принцип соединения языковых единиц, а с метафизической

²⁵ См.: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература. С. 160. Гоготишвили здесь проводит напрашивающуюся аналогию с богословием неявленной сущности и явленной энергии в Боге Григория Паламы (см.: Гоготишвили Л.А. Лосевская концепция предикативности. С. 685).

²⁶ Там же. С. 686.

²⁷ Подробнее о философских «версиях» имяславия см.: Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский). С. 580–614.

²⁸ Два данных действия, по Гоготишвили, составляют два «адреса» лингвистической неконвенциональности (см.: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 160); третьим «адресом» является упоминаемая выше прагматическая связь говорящего и слушающего (там же. С. 165).

²⁹ См.: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия). С. 64.

³⁰ Осмысление данной категории в русском символизме выражалось в виде формирования онтологии мифа (см.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М.: Издательский Дом ЯСК: М.: Гнозис, 2022. 696 с. [24]) и своеобразной мифопоэтики (см.: Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с. [25]). Гоготишвили утверждает принципиальную значимость данной категории для символизма (Белый, Иванов, Булгаков, Флоренский, Лосев) (см.: Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 148, 153).

³¹ Там же. С. 155.

точки зрения – форму становления трансцендентного предметного смысла в имманентном естественном языке³².

Обозначим несколько основных положений предикативной концепции символа Гогтишвили:

1) символ обеспечивает выражение/отображение предметного смысла в языковых структурах; связь языковой и предметной действительности неизоморфна, но по своему содержанию и структуре предметно-конвенциональна, по прагматической интенции – предметно-неконвенциональна;

2) выражение через символ основывается на неконвенциональном соединении субъекта и предиката: в рамках «идеального» языка (если таковой допускается) данное соединение грамматически независимо, в рамках естественного языка – грамматически детерминировано;

3) референция в символе осуществляется посредством мифа, обеспечивающего синтаксическую связь составляющих его предикатов и субъектов естественного языка;

4) символ в своём основании обладает коммуникативной природой, что позволяет рассматривать его в персоналистической и феноменологической перспективах.

Вариативными в рамках данной концепции остаются онтологический и феноменологический статусы имени как единицы языка и мифа как его структурной модели³³. Исходя из этого, оказывается возможным обозначить типологию различных подходов к символу. Проблема имени включает в себе возможность включённости/невключённости в язык эйдетического измерения (вопрос о возможности «идеального» языка). Проблема символического мифа в данном случае включает в себе характеристику его как исключительно языкового или допускающего внеязыковое измерение, а также особенности его связи (или отсутствия оной) с предметным смыслом.

Бытие же предметного смысла может быть описано в виде трёх возможных вариантов:

1) невыразимое в языке, но косвенно связанное с ним посредством эйдетического измерения языка («идеального» языка);

2) невыразимое в языке, но косвенно связанное с ним посредством структур естественного языка (словесный миф);

3) отображаемое в языке как имманентное естественному языку понятие.

³² Там же.

³³ См.: Гогтишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект). С. 155.

Лингвофилософские особенности символизма Вячеслава Иванова и Андрея Белого

Рассмотрим два подхода к символизму в свете описанной предикативной концепции.

На наш взгляд, одним из примеров концептуализации рассматриваемого выше образа предметного смысла является «реальнейшее» (*realiora*) Вячеслава Иванова. Обобщённо говоря, оно представляет собой «внутреннюю» и «более реальную» по отношению к данной в языке реальность³⁴. При этом, по замечанию Дениса Мицкевича, соотношение реальнейшего и реального оказывалось у Иванова двунаправленным³⁵: гносеологическое «восхождение» от осязаемого к интуитивному (*a realia ad realiora*) и онтологическое «присутствие» сверхъестественного в естественном (*realiora in rebus*)³⁶. Таким образом, реальнейшее являет себя в виде феноменологического символа, сочетающего онтологическую и гносеологическую функции.

Согласно интерпретации Гоготишвили, реальнейшее семантически (через естественные «имена») не явлено³⁷. Его явленность (энергийность) через символ в этом случае оказывается синтаксической и прагматической («неименной»).

По своей структуре символ представляет собой синтаксическое сочетание («скрещивание») субъекта («что») и предиката («как») с превалирующей ролью глагольного предиката в референции к реальнейшему³⁸. Глагольность предиката в данном случае оказывается способом грамматического усиления его позиции. Согласно описанной выше предикативной концепции, данная конструкция указывает на ограниченность ивановского символизма сферой естественного языка (например, в отличие от подходов Лосева и Булгакова³⁹). Отчасти в связи с этим процесс предикации предполагает два этапа⁴⁰:

³⁴ См.: Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме // Вяч.И. Иванов. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 571 [26].

³⁵ См.: Мицкевич Д.Н. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова (Избранные этюды) // Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 221–255 [27].

³⁶ В рамках такого подхода данность реальнейшего в естественном языке осуществляется непрямо и требует оценки её адекватности. Это положение отсылает к феноменологии с тем дополнением, что редукция в случае символизма оказывается связанной с практикой личного «приближения» к этому самому реальнейшему (*a realibus ad realiora*).

³⁷ См.: Гоготишвили Л.А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 109 [28].

³⁸ См.: Иванов Вяч. И. Экскурс: Основной миф в романе «Бесы» // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1987. С. 437 [29]; West J. Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic. London: Methuen, 1970. P. 93–95 [30]; Wachtel M. Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 1994. 256 p. [31].

³⁹ См.: Гравин А.А. Осмысление имяславия в современной отечественной лингвофилософии // Платоновские исследования. № 16.1 Платоновское философское общество. 2022. С. 266–285 [32].

⁴⁰ См.: Иванов Вяч.И. Forma formans e forma formata (Форма зиждущая и форма созижденная) // Собрание сочинений. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 675 [33]; Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом... С. 89.

1) «зизждущее» (или «дионисийское») «как» – предикат реальнейшего⁴¹, формирующий синтаксическую структуру символа;

2) «созижденное» (или «аполлоническое») «как» связывает «зизждущий» предикат с субъектом и формирует семантику символа.

Наличие «зизждущего» предиката «как» связывает язык непосредственно с реальнейшим; наличие «созижденного» предиката «как» обосновывает конвенциональный характер отношений языка и реальнейшего⁴².

Следует отметить, что описываемая таким образом референция к реальнейшему связывается Ивановым с понятием мифа, понимаемого как как «*синтетическое суждение*»⁴³. Можно предположить, что миф здесь предстаёт как априорное синтетическое суждение, определяющее знание о реальнейшем.

Используя феноменологическую терминологию, можно сказать, что реальнейшее через миф подразумевается («зизждущая» предикация), а само это подразумевание «описывает» реальнейшее в языковых формах («созиженная» предикация).

Гогтишвили отмечает, что синтетический миф реализуется в синтаксическом «снятии» языковых антиномий, базирующихся на скрещивании противопоставленных предиката и соответствующего ему субъекта. Ввиду феноменологического характера символа⁴⁴, предполагаемое к прочтению интуитивно («между строк») реальнейшее представляется интенциональной целью сознания, переживающего антиномическое единство противоположностей в символическом мифе.

В чистом виде миф оказывается связанным с мистическим созерцанием реальнейшего как события и не связанным с каким-либо семантическим именем (и, как следствие, с естественным «именным» субъектом). Поэтому Гогтишвили делает вывод: опыт реальнейшего для Вячеслава Иванова представлялся внесловесным (или, выражаясь религиозным языком, до-откровенным⁴⁵), но возможным к оформлению через символические фигуры речи (мифоиды). Данный до-откровенный символизм оказывается, с одной стороны, в религиозном смысле мистичным⁴⁶, с другой стороны, в лингвистическом смысле реалистичным: «Если возможен символизм реалистический, возможен и миф»⁴⁷.

Данная версия символизма (в призыве «верности вещам»⁴⁸) предполагает «до-откровенное» выражение трансцендентного реальнейшего (как образа

⁴¹ В случае допущения «идеального» языка (символизм Булгакова и Лосева) данная предикация осуществляется на эйдетическом уровне.

⁴² См.: Гогтишвили Л.А. Между именем и предикатом... С. 96.

⁴³ См.: Иванов Вяч.И. Заветы символизма // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 594 [34].

⁴⁴ См.: Гогтишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках... С. 154.

⁴⁵ См.: Гогтишвили Л.А. Между именем и предикатом... С. 91.

⁴⁶ См.: Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. С. 561.

⁴⁷ Там же. С. 554.

⁴⁸ Там же. С. 539.

предметного смысла) через словесный миф предикативно: последовательно через переход от «зизждущего» к «созижденному» измерению предиката и «скрепление» предиката с субъектом.

Однако данной языковой практике может быть противопоставлен «имманентный» её антипод. Так, в работе «Между именем и предикатом» Гоготишвили анализирует символизм Вячеслава Иванова, прибегая к сравнительным оценкам его с символизмом Андрея Белого, специально не рассматривая подробно особенности подхода последнего.

В работе «Две стихии в современном символизме» (1924 г.)⁴⁹ Иванов противопоставляет реалистическому символизму идеалистический, где подход к языку оказывается связанным не с трансцендентным реальнейшим, а с имманентными структурами сознания. В этом случае реальнейшее, по Иванову, перестаёт «говорить» в предметах, за него «говорит» тот, кто приписывает им те или иные смыслы.

Так, «идеалистическим идолотворчеством»⁵⁰ Вячеслав Иванов обозначал подход к символизму Андрея Белого, которого в определённой мере можно назвать лингвофилософским антагонистом Иванова.

Предметная реальность (в рассматриваемом выше понимании), по Андрею Белому, «отображается» в имманентном сознанию образе: «в глубочайшей сущности моего творческого самоутверждения не могу не верить в существование некоторой реальности, символом или отображением которой является метафорический образ, мною созданный» [36, с. 327]; «...живое, изреченное слово не есть ложь. Оно – выражение сокровенной сущности моей природы» [36, с. 316]. Сама категория до-откровенного реальнейшего здесь была бы избыточной ввиду особенностей подхода Белого: «Процесс познания есть установление отношений между словами, которые впоследствии переносятся на предметы, соответствующие словам» [36, с. 316].

Лингвофилософский символ в данном случае представляет собой не выразительную по отношению к предметной реальности категорию (как это было у Иванова и, например, у поздних имяславцев), а конвенциональное соединение двух высказываний (то есть двух лингвистических субъектов) посредством предикации. Каждый из субъектов оказывается предикатом другого, а их сочетание порождает новый «мифологический» субъект (также представляющий собой элемент естественного языка⁵¹). Гоготишвили отмечает, что «символ-метафора Белого самолично осуществляет референцию к некоему объективируемому “третьему”»⁵². Данный подход к символу подразумевает избыточность как реальнейшего, так и коммуни-

⁴⁹ См.: Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме. С. 561.

⁵⁰ См.: Иванов Вяч.И. Б.Н. Бугаев и “Realiora” // В.И. Иванов: pro et contra, антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2016. С. 158 [35].

⁵¹ См.: Goering L.L. Andrei Bely and the Humboldtian tradition of language philosophy (A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). P. 78.

⁵² См.: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом.... С. 45.

кативной интенции к выражению до-откровенного бытия (в связи с этим в данном подходе понятие мифа оказывается не связанным с коммуникативностью и прагматикой). Элементы естественного языка «отображают» («именуют»⁵³) предметный мир. Предикация по сути своей оказывается связанной с синтактикой, указывающей на мифологическую семантику «живых» слов, представляющую собой «выражение сокровенной сущности моей [то есть имманентной сознанию] природы»⁵⁴. Таким образом, в свете рассматриваемой предикативной концепции символизм Белого, в отличие от символизма Иванова, оказывается не связан с референцией к реальному и коммуникативным «восхождением» от реального к реальному⁵⁵ (a realibus ad realiora), но основан на предикации символических метафор, синтаксически соединяющих различные языковые элементы. При этом синтаксическая связь субъекта и предиката в символе оказывается конвенциональной, а связь языка и предметной действительности – изоморфной с приматом языка по отношению к «именуемым» предметам.

Заключение

Если обобщить выявленные согласно концепции Гоготишвили лингвофилософские сходства и различия двух подходов к символу (Иванов, Белый), то можно сделать следующий вывод.

Лингвистические субъект и предикат в символизме Иванова выполняют функцию выражения доязыкового реальнейшего в рамках естественного языка через предикацию и синтаксическую фиксацию этого выражения в субъекте. Лингвистический предикат в символизме Белого выполняет функцию метафорического соотнесения символизирующего и символизируемого субъектов для получения нового символического субъекта.

Концептуализация рассматриваемых подходов позволяет зафиксировать две различные лингвофилософские стратегии, выражающие эвристический потенциал концепции Гоготишвили (следует отметить, что Людмила Гоготишвили концептуально экстраполирует эти стратегии за границы русского символизма и находит их основание в творчестве Фёдора Тютчева и Александра Пушкина в свете их влияния на формирование русской философии имени⁵⁶). Обе рассматриваемые стратегии (Иванова и Белого) объединяются предикативным и энергийным характером символа, различаясь по типу референции: к внеязыковому трансцендентному реальнейшему посредством неконвенцио-

⁵³ См.: Гоготишвили Л.А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова. С. 25.

⁵⁴ См.: Белый А. Магия слов // Белый А. Собрание сочинений. Символизм. Кн. статей. М.: Культурная революция; Республика, 2010. С. 316 [36].

⁵⁵ Характерен в этом смысле ответ Белого на критику Иванова (см.: Белый А. Realiora // Собрание сочинений. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012. С. 242 [37]).

⁵⁶ См.: Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом... С. 94.

нального мифа в первом случае и к иной имманентной языковой единице посредством конвенциональной метафоры во втором⁵⁷.

Список литературы

1. Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
2. Бирюков Д.С. Исследование рецепции паламизма в русской мысли начала XX в.: вопрос о философском статусе паламизма и варлаамизма, его решения и контекст // Вестник ВолГУ. Сер. 4: История. Регионоведение. Международные отношения. 2018. Т. 23, № 5. С. 34–47.
3. Coates R. Religious Renaissance in the Silver Age // A History of Russian Thought. Cambridge: CUP, 2010. P. 169–194.
4. Coates R. Deification in Russian Religious Thought Between the Revolutions, 1905–1917. Oxford university press, 2019. 232 p.
5. Goering L.L. Andrei Bely and the Humboldtian tradition of language philosophy (A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). Cornell University, 1989. 258 p.
6. Бибихин В.В. Внутренняя форма слова. СПб.: Наука, 2008. 420 с.
7. Kuße H. Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte // Name und Person. München: Sagner, 2006. S. 7–110.
8. Лосев А.Ф. Философия имени. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2016. 672 с.
9. Voss J. Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt // Revue philosophique de Louvain. QUATRIÈME SÉRIE. 1974. Vol. 72, No. 15. P. 482–508.
10. Мельникова И.В. Природа символа в модусе эссенциально-энергийного единства: дис. ... канд. филос. наук: 09.00.01. Омск, 2006. 151 с.
11. Гоготишвили Л.А. Рецепция символизма в гуманитарных науках (лингвофилософский аспект) // Литературоведение как литература. М.: Языки славянских культур, Прогресс-традиция, 2004. С. 148–175.
12. Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 303–382.
13. Гоготишвили Л.А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // Вячеслав Иванов. Между Святым Писанием и поэзией. Europa Orientalis. Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari Università di Salerno. 21 (2002): 1, 2004. С. 213–250.
14. Федотова С.В. Лингвофилософские новации русского символизма в интерпретации Л.А. Гоготишвили (Вяч. Иванов и А.Ф. Лосев) // Studia Litterarum. 2019. Т. 4, № 2. С. 252–273.
15. Гоготишвили Л.А. Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. 720 с.
16. Гоготишвили Л.А. Лестница Иакова: архитектура лингвофилософского пространства. М.: Изд. Дом ЯСК, 2021. 616 с.
17. Гоготишвили Л.А. Между именем и предикатом (символизм Вяч. Иванова на фоне имяславия) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 15–103.
18. Гоготишвили Л.А. «Эйдетический язык» (реконструкция и интерпретация радикальной феноменологической новации А.Ф. Лосева) // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 220–415.
19. Гоготишвили Л.А. К феноменологии непрямого говорения // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 416–696.

⁵⁷ Если в свете предикативной концепции Гоготишвили допустить некоторые методологические обобщения, то символизм Иванова оказывается лингвофилософским предвестником метафизических направлений в лингвофилософии (прежде всего, позднего имяславия и постсимволизма), символизм же Андрея Белого в свете предикативной концепции Гоготишвили предстаёт близким формалистской лингвофилософии: (см.: Ханзен-Лёве О.А. Русский формализм. Методологическая реконструкция на основе принципа остранения. М., 2001. С. 47 [38]).

20. Гоготишвили Л.А. Лосевская концепция предикативности // Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. С. 684–701.
21. Гоготишвили Л.А. Лингвистический аспект трех версий имяславия (Лосев, Булгаков, Флоренский) // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб.: Алтейя, 1997. С. 580–614.
22. Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка (Семиотические проблемы лингвистики, философии и искусства). М.: Наука, 1985. 335 с.
23. Хоружий С.С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80–94.
24. Лосев А.Ф. Диалектика мифа. Дополнение к «Диалектике мифа» (новое академическое издание, исправленное и дополненное). М.: Изд. Дом ЯСК; Гнозис, 2022. 696 с.
25. Ханзен-Лёве А. Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм. Космическая символика. СПб.: Академический проект, 2003. 816 с.
26. Иванов Вяч.И. Две стихии в современном символизме // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 536–561.
27. Мицкевич Д.Н. «Реалиоризм» Вячеслава Иванова (Избранные этюды) // Философия. Литература. Искусство: Андрей Белый – Вячеслав Иванов – Александр Скрябин. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. С. 221–255.
28. Гоготишвили Л.А. Антиномический принцип в поэзии Вяч. Иванова // Непрямое говорение. М.: Языки славянских культур, 2006. С. 104–138.
29. Иванов Вяч.И. Экскурс: Основной миф в романе «Бесы» // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 4. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1987. С. 437–444.
30. West J. Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic. London: Methuen, 1970. 250 p.
31. Wachtel M. Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 1994. 256 p.
32. Гравин А.А. Осмысление имяславия в современной отечественной лингвофилософии // Платоновские исследования. № 16.1 Платоновское философское общество. 2022. С. 266–285.
33. Иванов Вяч.И. Forma formans e forma formata (Форма зиждущая и форма созижденная) // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 3. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1979. С. 675.
34. Иванов, Вяч.И. Заветы символизма // Иванов Вяч.И. Собр. соч. Т. 2. Брюссель: Foyer Oriental Chretien, 1974. С. 588–603.
35. Иванов Вяч.И. Б.Н. Бугаев и “Realiora” // В.И. Иванов: pro et contra, антология. Т. 1. СПб.: РХГА, 2016. С. 155–159.
36. Белый А. Магия слов // Белый А. Собр. соч. Символизм. Книга статей. М.: Культурная революция; Республика, 2010. С. 316–328.
37. Белый А. Realiora // Белый А. Собр. соч. Арабески. Книга статей. Луг зеленый. Книга статей. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2012. С. 239–242.
38. Ханзен-Лёве О.А. Русский формализм. Методологическая реконструкция на основе принципа остранения. М., 2001. 672 с.

References

(Sources)

Individual Works

1. Belyy, A. Magiya slov [The Magic of Words], in Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Simvolizm. Kniga statey* [Collected Works. Symbolism. Book of articles]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya; Respublika, 2010, pp. 316–328.
2. Belyy, A. Realiora, in Belyy, A. *Sobranie sochineniy. Arabeski. Kniga statey. Lug zelenyy. Kniga statey* [Collected Works. Arabesque. Book of articles. The green meadow. Book of articles]. Moscow: Respublika; Dmitriy Sechin, 2012, pp. 239–242.

3. Gogotishvili, L.A. Retseptsiya simvolizma v gumanitarnykh naukakh (lingvofilosofskiy aspekt) [Reception of Symbolism in the Humanities (linguophilosophical aspect)], in *Literaturovedenie kak literatura* [Literary criticism as literature]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur; Progress-traditsiya, 2004, pp. 148–175.

4. Gogotishvili, L.A. Mezhdru imenem i predikatom (simvolizm Vyach. Ivanova na fone imyaslaviya) [Between the name and the predicate (symbolism of Vyach. Ivanov against the background of name-glory)], in Ivanov, Vyach.I. *Arkhivnye materialy i issledovaniya* [Archival materials and research]. Moscow: Russkie slovari, 1999, pp. 303–382.

5. Gogotishvili, L.A. Antinomicheskiy printsip v poezii Vyach. Ivanova [Antinomic principle in the poetry of Vyach. Ivanov], in Ivanov, Vyacheslav. *Mezhdru Svyatym Pisanem i poeziei* [Between Holy Scripture and Poetry]. Europa Orientalis. Dipartimento di Studi Linguistici e Letterari Università di Salerno, 21 (2002): 1, 2004, pp. 213–250.

6. Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006. 720 p.

7. Gogotishvili, L.A. *Lestnitsa Iakova: arkhitektonika lingvofilosofskogo prostranstva* [Jacob's Ladder: Architectonics of the Linguophilosophical Space]. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK, 2021. 616 p.

8. Gogotishvili, L.A. Mezhdru imenem i predikatom (simvolizm Vyach. Ivanova na fone imyaslaviya) [Between the name and the predicate (symbolism of Vyach. Ivanov against the background of name-glory)], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 15–103.

9. Gogotishvili, L.A. «Eydeticheskiy yazyk» (rekonstruktsiya i interpretatsiya radikal'noy fenomenologicheskoy novatsii A.F. Loseva) [“Eidetic language” (reconstruction and interpretation of the A.F. Losev's radical phenomenological innovation)], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 220–415.

10. Gogotishvili, L.A. K fenomenologii nepryamogo govoreniya [On the Indirect Speaking Phenomenology], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 416–696.

11. Gogotishvili, L.A. Losevskaya kontseptsiya predikativnosti [Losev's predicativity concept], in Losev, A.F. *Lichnost' i absolyut* [Personality and the Absolute]. Moscow: Mysl', 1999, pp. 684–701.

12. Gogotishvili, L.A. Lingvisticheskiy aspekt trekh versiy imyaslaviya (Losev, Bulgakov, Florenskiy) [Linguistic aspect of three versions of onomatodoxy (Losev, Bulgakov, Florensky)], in Losev, A.F. *Imya. Izbrannye raboty, perevody, besedy, issledovaniya, arkhivnye materialy* [Name. Selected works, translations, conversations, studies, archival materials]. Saint-Petersburg: Aleteya, 1997, pp. 580–614.

13. Gogotishvili, L.A. Antinomicheskiy printsip v poezii Vyach. Ivanova [Antinomic principle in the poetry of Vyach. Ivanov], in Gogotishvili, L.A. *Nepryamoe govorenie* [Indirect speaking]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2006, pp. 104–138.

14. Ivanov, Vyach.I. Dve stikhii v sovremennom simvolizme [Two Elements in Modern Symbolism], in Ivanov, Vyach.I. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1974, pp. 536–561.

15. Ivanov, Vyach.I. Ekskurs: Osnovnoy mif v romane «Besy» [Excursion: The main myth in the novel “Demons”], in Ivanov, Vyach.I. *Sobranie sochineniy T. 4* [Collected works. Vol. 4]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1987, pp. 437–444.

16. Ivanov, Vyach.I. Forma formans e forma formata (Forma zizhdushchaya i forma sozizhden-naya) [Forma formans e forma formata (Form create and form created)], in Ivanov, Vyach.I. *Sobranie sochineniy. T. 3* [Collected works. Vol. 3]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1979, pp. 675–686.

17. Ivanov, Vyach.I. Zavety simvolizma [Testaments of Symbolism], in Ivanov, Vyach.I. *Sobranie sochineniy. T. 2* [Collected Works. Vol. 2]. Brussels: Foyer Oriental Chretien, 1974, pp. 588–603.

18. Ivanov, Vyach.I. B.N. Bugaev i «Realiora» [B.N. Bugaev and “Realiora”], in *V.I. Ivanov: pro et contra, anthology. Vol. 1*. Saint-Petersburg: RKhGA, 2016, pp. 155–159

19. Losev, A.F. *Dialektika mifa. Dopolnenie k «Dialektike mifa» (novoe akademicheskoe izdanie, ispravlennoe i dopolnennoe)* [Dialectic of myth. Supplement to the “Dialectic of Myth” (new academic edition, corrected and enlarged)]. Moscow: Izdatel'skiy Dom YaSK; Gnozis, 2022. 696 p.

20. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays on ancient symbolism and mythology]. Moscow: Mysl', 1993. 959 p.

21. Losev, A.F. *Filosofiya imeni* [Philosophy of the name]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko, 2016. 672 p.

(Articles from Scientific Journals)

22. Biryukov, D.S. *Vestnik of VolSU. Vestnik VolGU. Seriya 4: Istoriya. Regionovedenie. Mezhdunarodnye otnosheniya*, 2018, vol. 23, no. 5, pp. 34–47.

23. Coates, R. Religious Renaissance in the Silver Age. A History of Russian Thought. Cambridge: CUP, 2010, pp. 169–194.

24. Fedotova, S.V. *Studia Litterarum*, 2019, vol. 4, no. 2, pp. 252–273.

25. Gravin, A.A. *Platonovskie issledovaniya*, 2022, no. 16.1 Platonovskoe filosofskoe obshchestvo, pp. 266–285.

26. Kuße, H. Von der Namensverehrung zur Namensphilosophie. Ihre zeichentheoretischen Konzepte. Name und Person. München: Sagner, 2006. S. 77–110.

27. Khoruzhiy, S.S. *Voprosy filosofii*, 1995, no. 9, pp. 80–94.

28. Mitskevich, D.N. «Realizorizm» Vyacheslava Ivanova (Izbrannye etyudy) [“Realiorism” by Vyacheslav Ivanov (Selected sketches)], in *Filosofiya. Literatura. Iskusstvo: Andrey Belyy – Vyacheslav Ivanov – Aleksandr Skryabin* [Philosophy. Literature. Art: Andrei Bely – Vyacheslav Ivanov – Alexander Scriabin]. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN), 2012, pp. 221–255.

29. Stepanov, Yu.S. *V trekhmernom prostranstve yazyka (Semioticheskie problemy lingvistiki, filosofii i iskusstva)* [In the three-dimensional space of language (Semiotic problems of linguistics, philosophy and art)]. Moscow: Nauka, 1985. 335 p.

30. Voss, J. Aristote et la théorie énergétique du langage de Wilhelm von Humboldt. Revue philosophique de Louvain. QUATRIÈME SÉRIE, 1974, vol. 72, no. 15, pp. 482–508.

(Monographs)

31. Bibikhin, V.V. *Vnutrennyaya forma slova* [The internal form of the word]. Saint-Petersburg: Nauka, 2008. 420 p.

32. Coates, R. Deification in Russian Religious Thought Between the Revolutions, 1905–1917. Oxford university press, 2019. 232 p.

33. Goering, L.L. Andrei Bely and the Humboldtian tradition of language philosophy (A Dissertation for the Degree of Doctor of Philosophy). Cornell University, 1989. 258 p.

34. Khanzen-Leve, A. *Russkiy simvolizm. Sistema poeticheskikh motivov. Mifopoeticheskiy simvolizm. Kosmicheskaya simbolika* [Russian symbolism. The system of poetic motives. Mythopoetic symbolism. Space symbolism]. Saint-Petersburg: Akademicheskii proekt, 2003. 816 p.

35. Khanzen-Leve, O.A. *Russkiy formalizm. Metodologicheskaya rekonstruktsiya na osnove printsipa ostraneniya* [Russian formalism. Methodological reconstruction based on the principle of defamiliarization]. Moscow, 2001. 672 p.

36. Wachtel, M. Russian Symbolism and Literary Tradition: Goethe, Novalis, and the Poetics of Vyacheslav Ivanov. Madison: University of Wisconsin Press, 1994. 256 p.

37. West, J. Russian Symbolism: A Study of Vyacheslav Ivanov and the Russian Symbolist Aesthetic. London: Methuen, 1970. 250 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

38. Melnikova, I.V. *Priroda simvola v moduse essentsial'no-energiynogo edinstva*. Diss. ... kand. filos. nauk [The nature of the symbol in the mode of essential-energy unity. Cand. philos. sci. diss]. Omsk, 2006. 151 p.

УДК 821.161.1:1

ББК 87.3:83.3(2Рос:5Кит)

Цуй Лу

Даляньский университет иностранных языков, кандидат филологических наук, старший преподаватель, КНР, Далянь, e-mail: cuilujiaoyou@mail.ru

Рецепция китайской культуры и отражение идеи «всемирности» в поэзии В.Ф. Перелешина¹

Аннотация. Рецепция китайской культуры в творчестве представителя русского дальневосточного зарубежья В.Ф. Перелешина (В.Ф. Салатко-Петрище) (1913–1992) ещё мало изучена с точки зрения отражения идеи «всемирности». Вместе с тем анализ этой рецепции важен для понимания «консервативной поэтики» Перелешина и его амбивалентного отношения к стране проживания и Родине. С использованием сравнительно-исторического метода, транснациональной теории и имагологии рассматриваются стихотворения, созданные поэтом не только в Китае, но и в Бразилии. Показано, что эволюция Перелешина в восприятии китайской культуры не только выявляет желание поэта освоить «другое» культурное пространство, но и соотносится с процессом формирования его транснационального сознания. Отмечается, что китайские темы в творчестве Перелешина связаны с мотивом создания и открытия мира и мотивом всемирности и всечеловечности, который явился историософской идеей всей русской литературы XIX века. Утверждается, что обращение Перелешина к восточному типу духовности обусловило развитие «русской отзывчивости» в творчестве бразильского периода и его размышления о новой идентичности человека, живущего на грани двух миров. Делается вывод, что мотив «вечного скитальца» открыл поэту новые возможности сохранить «русскость», одновременно выходя за рамки мононациональности за счёт трансгисторического и метафизического расширения границ поэтического сознания.

Ключевые слова: поэзия В.Ф. Перелешина, русское дальневосточное зарубежье, имагология, идея всечеловечности, транснациональное сознание, русский литературный канон, восточный тип духовности

¹ Основу статьи составил доклад, представленный на 50-й Международной научной филологической конференции имени Л.А. Вербицкой, прошедшей 15–23 марта 2022 года в Санкт-Петербургском государственном университете.

Исследование подготовлено в рамках проекта научных исследований 2021 года Департамента образования провинции Ляонин КНР (грант № LJKR0402) «Исследование литературных журналов русского дальневосточного зарубежья 1920–1945 гг. в контексте теории поля литературы». (The reported study was funded by the Department of Education of Liaoning Province of China, project number № LJKR0402 «The research of literary journals of the Russian Far Eastern abroad from 1920 to 1945 in the context of the theory of literary field»).

Cui Lu

Dalian University of Foreign Languages, PhD (Philology), Senior Lecturer, China, Dalian,
e-mail: cuilujayou@mail.ru

The reception of Chinese Culture and Reflection of the Idea of "Worldliness" in V. Pereleshin's Poetry

Abstract. The reception of Chinese culture in the works of V.F. Pereleshin (V.F. Salatko-Petrishche) (1913–1992), a representative of the Russian Far Eastern abroad, has not yet been studied enough in terms of reflecting the idea of "universality". It is important for understanding Pereleshin's "conservative poetics" and his ambivalent attitude to the country of residence and the Homeland. Using the comparative historical method, transnational theory and imagology, the poems created by the poet not only in China, but also in Brazil are considered. It is shown that the evolution of Pereleshin's perception of Chinese culture not only reveals the poet's desire to master the "other" cultural space, but also correlates with the formation of his transnational consciousness. The motif of creation and discovery of the world, the motif of universality and all-humanity, which was the historiosophical idea of all Russian literature of the XIX century, shine through Chinese themes within the framework of the Russian literary canon. It is argued that Pereleshin's appeal to the eastern type of spirituality determines the development of "Russian responsiveness" in the works of the Brazilian period and reflection on the new identity of a person living on the edge of two worlds. It is concluded that the motif of the "eternal wanderer" opened up new opportunities for the poet to preserve "Russianness", at the same time going beyond mononationality due to the transhistorical and metaphysical expansion of the boundaries of poetic consciousness.

Key words: V.F. Pereleshin's poetry, Far Eastern emigration, imagology, the idea of all-humanity, transnational consciousness, Russian literary canon, oriental spirituality

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.148-161

Творчество поэта-эмигранта Валерия Перелешина тесно связано с его уникальным опытом проживания в «трёх родинах» – России, Китае и Бразилии. К настоящему времени в науке накоплен небольшой опыт изучения его творчества. Внимание сосредоточено на вопросах литературной преемственности в поэзии Перелешина² и на проблемах его восприятия иной, или «чужой», культуры, и прежде всего китайской³. На основе анализа биографических материалов исследовательница Ли Мэн отмечает, что его нападки на «нечистый русский язык» русских эмигрантов показывают ограниченность его видения мира⁴. Как нам представляется, без рассмотрения проблемы «русской отзывчивости» в более широком историко-культурном контексте русской эмиграции невоз-

² См., например: Жебит А. Он пел «в тоске, на незабытом языке». Поэт Валерий Перелешин и Россия // Родина. 2013. № 10. С. 55–61 [1].

³ См., например: Ли М. Валерий Перелешин и его Китай // Проблемы Дальнего Востока. 2007. № 3. С. 135–152 [2].

⁴ См.: Ли М. Цюэ ши дэ и хуань (Пропущенное звено: литература русского зарубежья в Китае). 李萌. 缺失的一环：在华俄国侨民文学. Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2007. С. 378–379 [3] (на кит. яз.).

можно понять амбивалентное отношение Перелешина к России и к стране его проживания. А неустойчивые позиции поэта на пути поиска собственной идентичности обусловили предпринятый нами детальный анализ творчества Перелешина с учётом присущего ему транснационального начала. Цель исследования – проанализировать идею «всемирности» в творчестве Перелешина, рассматриваемом в контексте истории русской дальневосточной эмиграции первой волны, и его опыт пересоздания себя в окружении «чужой» культуры. Это важно не только для выявления особенностей рецепции «чужой» культуры в творчестве дальневосточных эмигрантов в целом, но и для понимания художественной индивидуальности поэта. В основу методологии нашего исследования положен культурно-исторический, сравнительно-типологический и компаративный методы с использованием принципов имагологии.

Понятия «всемирная отзывчивость» и «всечеловечность» были осмыслены Ф.М. Достоевским в его публицистике еще в 1860-х гг. и были окончательно оформлены писателем в его «Речи о Пушкине», произнесенной в 1880 г., которая вызвала бурное обсуждение среди русских мыслителей. Публичное выступление Достоевского не только закрепило имя Пушкина как величину мирового художественного значения, но и представило идеи Достоевского о национальной самобытности и исторической роли России и её всечеловеческом предназначении. Эти концепции и евразийский метод познания поликультурной и полиэтнической России были особенно актуальны в среде русской диаспоры, когда было необходимо мифологизировать прошлое и вырабатывать стратегию дальнейшего диалога Востока и Запада.

Жизнь русских писателей в эмиграции открыла новые возможности представлять литературу в ее взаимодействии с другими культурами, размышлять о разных способах «быть русским» и тем самым проверить способность русской культуры к «всечеловечности». Вынужденным пересечением границ, смешиванием культурных представлений и традиций обусловлено переосмысление «своего» в «чужом», русской истории в отдалении от Родины. В этом плане роль русской литературы, развивающейся за рубежом, эмигранты осознанно связывали с мессианством русского народа. З. Гиппиус так писала об идее обогащения русской культуры всем тем, что может предложить мир: «Откроются когда-нибудь двери в Россию; и литература вернется туда. Бог даст, с большим, чем прежде, сознанием всемирности» [4, с. 373].

Безусловно, эмиграция актуализировала вопрос диалога разных культур и самоопределения человека на новой территории, в «третьем пространстве». При рассмотрении непрерывного процесса культурного обмена, возникшего в результате передвижения, Х. Бхабхи вводит понятие «гибридности», которое обозначает деконструкцию привычной бинарной оппозиционной модели национального нарратива, построенного на четком противопоставлении «своих» и «чужих». Формируется особая гибридная идентичность, которая отличается

амбивалентностью, транснациональностью и процессуальностью⁵. Подход к литературе русского зарубежья с позиции транснациональной теории находим и в трудах М. Рубинс, в которых подчеркивается гибридная и бикультурная природа, свойственная литературе русских эмигрантов на Западе. На примере анализа прозы представителей «Русского Монпарнаса» исследовательница показывает, что «национальная и транснациональная модели могут сосуществовать в рамках одного культурного поля в любой момент времени»⁶.

Однако не всем эмигрантам первой волны удалось найти баланс между «национальным» и «транснациональным», между развитием «всемирности» и чуткости к другой культуре и сохранением «русскости» на чужбине. На практике, с одной стороны, цель сохранения классической русской культуры нередко воспринималась эмигрантами старшего поколения первой волны как изоляция от современного искусства других народов, что приводило к формированию относительно консервативного стиля творчества и даже специфической орфографии. С другой стороны, бывает, что во время проживания в чужой стране человек переходит на другой язык и отходит от первоначального ностальгического чувства к своей родине, одновременно обитая в несколько мирах или ни в одном вообще, если мы не говорим об ассимиляции. При анализе и сравнении антологий поэзии русского зарубежья К. Ходжсон сделала акцент на внутреннем разнообразии эмигрантской литературы, утверждая, что модель «всечеловечности» России Достоевского, вдохновлявшая на восприятие и трансформацию иностранной культуры, работала более эффективно в метрополии, чем в диаспоре. «Проживающие в диаспоре русские обнаружили себя в роли "другого", а не в образе отзывчивого и преобразующего "я"», – пишет К. Ходжсон [7, с. 218].

Однако, как нам представляется, дело обстоит немного иначе на Дальнем Востоке, где литераторы подчеркивали единообразие внутри русского сообщества, члены которого были связаны общим языком и культурным наследием и не были особенно вовлечены в культуру принимающих их стран. А русским поэтам, живущим в восточной стране, было труднее найти соответствие образности и версификационной технике и тем самым отразить трансформацию идентичности в области поэтического языка.

У писателей дальневосточного зарубежья сложилось ощущение двойной маргинальности не только относительно страны пребывания, но и относительно русской диаспоры на Западе. Русские харбинцы и шанхайцы восприняли Париж как «культурную столицу» русского зарубежья и пытались опублико-

⁵ См.: Bhabha H. The Location of Culture. London: Routledge, 1994. Цит. см.: Чемякин Е.Ю. Концепция культурной идентичности в постколониальной литературе // *Studia Culturae*. 2020. № 45. С. 205–206 [5].

⁶ См.: Рубинс М. Русский Монпарнас: Парижская проза 1920–1930-х годов в контексте транснационального модернизма / пер. с англ. М. Рубинс, А. Глебовской. М.: Новое литературное обозрение, 2017. С. 19 [6].

ваться в эмигрантских журналах, издававшихся в Европе, чтобы, по крайней мере, косвенно поддерживать свою связь с предполагаемыми «цивилизационными истоками».

Например, в Институте мировой литературы им. А.М. Горького сохранилась тетрадь в 625 страниц, в которую двадцатилетний поэт Перелешин переписывал стихотворения, статьи, рецензии из эмигрантских книг и журналов. В частности, здесь содержится немало материалов из парижского журнала «Числа». В. Перелешин писал: «Для нас важнее всего то, что мы осознали *культурное единство* эмиграции, в котором видим залог ее будущего, осознали и то, что мы – частица этого единства» (курсив наш. – Л.Ц.) [8]. Тем самым молодой поэт ставит перед литературным сообществом дальневосточной диаспоры цель – «продолжить пушкинско-блоковскую традицию русской литературы» и «преодолеть увлечение дикарскими приманками в словесности»⁷. Можно допустить, что призыв к «национальному нарративу» на Дальнем Востоке является собой поэтическую стратегию и поведенческий принцип эмигрантов, желающих участвовать в «воображаемом сообществе», основанном на общем историческом опыте и культурных кодах.

С конца 1920-х годов начал проявляться повышенный интерес дальневосточных эмигрантов к стране пребывания и к культурным ценностям Востока. Динамика ценностных ориентаций была во многом связана с осознанием собственного предназначения русских беженцев, живущих на Востоке, и «региональной самооценности» не только по отношению к Советской России, но и по отношению к западной «столице» русского зарубежья. Во многих публикациях статей эмигрантов находит отражение идея евразийства. Например, в журнале «Врата», издававшемся в «русском» Шанхае, дальневосточные эмигранты откровенно заявили, что они «поставлены в особо выгодные условия для продолжения культурно-исторической роли нашей Родины – связующего и связывающего звена между Востоком и Западом, черпающего и сплавляющего в себе лучшее, что есть в обоих, для создания чего-то Третьего»⁸. Заметим, что осмысление традиционной темы «Восток–Запад» в условиях эмиграции было не только проявлением самобытности дальневосточной диаспоры, но и способом выхода за рамки оппозиции «столица–провинция» и реализации идеала русской отзывчивости.

Трудно сказать, в какой степени Перелешин оказался под влиянием идеи евразийства. Как важный член «Чураевки» (1926–1934 гг.) – самого известного русского литературного объединения в Харбине, поэт-эмигрант активно участвовал в создании относительно консервативной поэтики поэтов-харбинцев и тем самым пытался вписаться в основной дискурс русской диаспоры того времени. Но в то же время произведения Перелешина как поэта, а также как пере-

⁷ См.: Перелешин В. Восьмая годовщина Чураевки // Чураевка. 1934. № 6, Май. С. 3 [9].

⁸ См.: От содружества // Врата. Шанхай: 1934. Книга 1. С. 2 [10].

водчика реально демонстрировали творческий отклик на окружающую среду. В этой перспективе экзистенциональный опыт Перелешина как «растворение» в «чужой» культуре в рамках русского литературного канона представляется нам особым примером развития на практике способности русской культуры ко «всемирности».

Не следует забывать о том, что Китай долго не входил в литературный мир Перелешина. Первые две книги поэта насыщены «холодными» религиозными и философскими размышлениями без рефлексии «чужой» культуры. Еще в 1934 году начинающий поэт манифестом «Мы» показал свою восприимчивость к определению «своего» и «чужого», к конструированию «коллективной идентичности»: «Мы – государство в государствах, / Сплотившееся навсегда. / Разбросанные по чужбинам, / Встречаемые здесь и там, /... Мы обрели тебя, Россия, / Мы обрели самих себя!» [11, с. 49].

Но с 1940-х годов в его творчестве появляются новые черты, говорящие о связи с чужой культурой. Вышла третья книга поэта под названием «Звезда над морем» (1941 г.), в которой он пишет: «Новый, новый над миром⁹ старым / Мир откроется впереди» [11, с. 80]. В это же время поэт-эмигрант уже не довольствовался лишь «воссозданием России в миниатюре». Впервые появились такие стихи о Китае, как «Поездка в Дунлин» (1940 г.) и «Картина» (1941 г.), которые вводят читателей в мир древнекитайской культуры. В них Китай «говорит» языком истории и колоритно выражена тема диалога русского человека с древней восточной страной, что и обусловило «расширение» панорамы «иной» реальности в поэзии Перелешина.

Причина такого поворота состоит в его переезде в Пекин и «пекинском» этапе творчества, который, в отличие от периода «русского» Харбина, где он прожил почти 20 лет, открыл эмигранту совсем новый мир. В 1938 году русский поэт принял монашеский постриг и в следующем году с Русской Духовной миссией переехал в древнюю столицу Китая. Знакомство с китайским языком и культурой снимает у Перелешина чувство отчаяния, связанное с жизнью на чужбине. В конце 1941 года поэт-монах так писал матери: «В общем, чувствую себя превосходно..., хочется пожить свободным человеком, почитать и подумать. Но главное – китайский язык. С каким нетерпением я жду того радостного дня, когда смогу, наконец, снова погрузиться в него!» [12].

В это же время в его стихах усиливается противоречие между стремлением к духовному идеалу и привязанностью к мирской суете. Четвертый сборник был назван Перешиним «Жертва» (1944 г.). В нем отражается борьба между двумя «я», что выражает раздвоенность сознания лирического субъекта: выбор одного означает жертву другого. Поэтому создаваемый «китайский текст» важен для поэта как путь к поиску собственной идентичности.

⁹ Слово «мир» вместо «миръ» (по правилам дореволюционной орфографии) употребляется Перелешиним везде, даже в его переводе «Дао дэ цзин».

Например, в стихотворении «Предел» (1941 г.) он пишет: «Смолою почек пахнет прелый воздух / Белеет поздний парус вдалеке, / Но не сумею рассказать о звездах / Я на твоём чудесном языке» [11, с. 99]. В переключке с Лермонтовым поэт раскрывает проблему общения русского беженца с «чужим». Предел – это не только национальная граница, но и языковые барьеры. В любом случае можно отметить неоднозначную природу понимания «иной» культуры в стихах Перелешина.

В книгу «Жертва» входят еще такие стихотворения, как «Чжунхай» (1943 г.), «В Шанхайгуане» (1943 г.), «Вид на Пекин из Би-Юнь-Сы» (1943 г.), «Хуцинь» (1943 г.), отмеченные знаками «иной» реальности, в которых образ «другого» Перелешина проступает на фоне восточных садов и храмов. Хотя сюжет обретения духовной безмятежности и образы буддийского храма как тихого прибежища не сильно отличают «китайский текст» эмигранта от экзотизма в западном представлении, а восточное настроение иногда пронизано лиризмом, сквозь китайские темы просвечивает открытость русского поэта и мотив «всемирной отзывчивости»: «И каждый прохожий мне дорог, и каждый мне нужен, / И память хранит вечера, города, переулки» («В Шанхайгуане»)¹⁰; «Так сердце легкое изменится: / Я слез невидимых напьюсь / И с музой, благодарной пленницей, / Чужой печалью поделюсь»¹¹. В стихотворении «Ностальгия» (1944 г.) обобщено отношение эмигранта к «чужому»: «Все страны вселенной я сердцем широким люблю, / Но только, Россия, одну тебя больше Китая»¹². В сборнике деконструируется эмигрантский миф о Родине и уже не скрывается желание поэта познать новую реальность и осознать самого себя в системе ценностей этой реальности.

В конце 1943 года поэт переехал в другой город Китая – Шанхай, и тем самым его отношения с «Китаем» перешли на новый этап. Потом эмигрант писал о своей жизни в Шанхае (1943–1950 гг.), указывая, что «это были годы выработки мировоззрения, впитывания мистического христианства, а также и усиленного изучения китайского языка, вникновения в китайскую поэзию и философию» (курсив наш. – Л.Ц.)¹³ [13]. Его переводы с китайского на русский язык стали уже достаточно зрелыми. В этот период Перелешин начал переводить поэму «Ли Сао» (1974 г.), философский трактат «Дао дэ цзин» (1994 г.), которые ему удалось опубликовать только после 1970-х годов. Поэту принадлежит ещё антология переводов «Стихи на веере», вышедшая в 1970 году, которая включает в себя стихотворения таких китайских классиков, как Мэн Хаожань, Бай Цзюйи, Ван Вэй, Ли Бай и др. Мотивацией для занятия такой слож-

¹⁰ См.: Перелешин В.Ф. Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. М.: Престиж Бук, 2018. С. 121 [11].

¹¹ Там же. С. 119.

¹² Там же. С. 118.

¹³ См.: Перелешин В.Ф. Предисловие В. Перелешина к письмам Кирилла Батурина // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 22. Ед. хр. 6. Л. 1 [13].

ной работой оказывается не только увлечение Перелешина восточной культурой, но и осознание своего предназначения как поэта-переводчика – оживление и обогащение национальной литературы, как сам Перелешин пишет о своей мечте: «Представим себе, что я переведу двадцать стихотворений в форме “пу-са-мань”, а потом стану применять ее и для своих обычных стихов, а затем форма “привьется” и ею станут пользоваться многие поэты, – не будет ли это означать, что русское стихосложение обогатится новой формой, которая займет в нем такое же положение, как импортированная из Персии газелла?» [14, с. 10]

Для Перелешина важнее всего создать «адекватность впечатления» у русских читателей при воссоздании поэтического мира Китая. Именно в этом переводе он создаёт себе «третье пространство» между далекой Родиной и страной своего проживания, в котором эмигрант может себя познать. Неслучайно Г. Адамович высоко оценил эти переводные произведения, которые, по его словам, сроднились «с духом Востока»: «Слова наши, русские, но будто произнесены на луне, когда нас и на свете еще не было» [15].

В пятой книге Перелешина «Южный дом» тема Китая стала преобладающей. В таких стихах, как «Ночь на Сиху» (1947 г.), «Красные листья под инеем» (1947 г.), «Сянтаньчэн» (1948 г.), «Хусиньтин» (1951 г.), закодированы разнообразные отсылки к китайской культурной традиции, реминисценции из восточных классиков. Иногда при изображении Китая как модели утопического рая Перелешин даже позволял себе неточные рифмы и вольные ямбы, а также рифмовки со словами-китаизмами, например такими, как «вверху-Сиху», «Гуаньинь-пустынь». Внимательный читатель заметит, что в стихотворении «Издалека» (1952 г.) повторяется мотив «возвращения в Китай после перевоплощения», который появился ещё в таком произведении, как «Китай» (1942 г.). Если в последнем «чужой» Китай воспринимается еще как «золотая и голодная» страна, «странный и шумный» рай, то через 10 лет ракурс повествования поменялся, о чем поэт написал в своей работе «Издалека»: «Это будет простое, туманное утро в Китае. / Прокричат петухи. Загрохочет далёкий трамвай» [11, с. 150]. Сцены, связанные с вхождением в бытовую культуру Китая, носят в себе даже черты модернизма. Эволюция восприятия образа Китая выявляет желание поэта освоить «другое» культурное пространство и сформировать новый тип идентичности. О рецепции Китая как «своего» поэт-эмигрант говорил: «По основному замыслу, “Южный дом” – в противовесе “Ностальгии”¹⁴ – это принятие Китая как окончательного “дома”» [3, с. 144].

Итак, декларация «Все страны вселенной я сердцем широким люблю, / Но только, Россия, одну тебя больше Китая» превращалась в признание «Россия, только имя, придуманное бытие» («Россия», 1944 г.), в котором проявление национального уже мало уловимо. В этом плане нельзя не вспомнить стихотворение «Заблудившийся аргонавт» (1947 г.), в котором отчётливо просту-

¹⁴ У Перелешина есть стихотворение «Ностальгия», написанное в 1943 году.

пает мотив открытия мира: «Все заветы и все знамена, / Целый мир вбираю в себя...»¹⁵. Однако в конце стихотворения автор подчеркивает свою национальную принадлежность и как бы оправдывает свою причастность к чужой культуре мифом об аргонавтах, которые устремлены вдаль и скитаются в поисках истины. Тем самым мотив «вечного скитальца» является показательным с точки зрения творческой преемственности поэта образам и мотивам русской литературы XIX–XX вв. Этот мотив получил развитие в поздних произведениях эмигранта, открыл ему новые возможности сохранять «русскость».

Образ скитальца, связанный с преобразованием идентичности поэта, ярко отражен в стихотворении «Ночь на Сиху», написанном Перелешиним перед отъездом из Китая. В нем взаимодействуют различные культурные коды и границы между ними почти стерты. Автор воплотил в стихах опыт пересоздания себя в инокультурном контексте. При этом фокусом воплощения культурного диалога для поэта стал образ луны. Мифологемой луны объединяются образы пророка Моисея и поэтов-скитальцев Китая Цюй Юаня (340–278 до н.э.)¹⁶ и Ли Бай (701–762/763)¹⁷. Луна не только вызывает ностальгию, но и соотносится с мотивом единой судьбы человечества: «Шестнадцатого – каждый месяц лунный – / Как говорят, “окно полно луной” / Луна везде! И я, отныне юный, / Впадаю в мир уже почти родной»¹⁸. Это художественный мир взаимопроникновения и слияния разных культур, где поэт-эмигрант как человек-маргинал мог соотнести себя с каждой из них. Тем самым стихи придают традиционному культурному пространству Сиху новые смыслы, связанные с транснациональным сознанием, в отличие от экзотической стилизации. Перелешин воплощает общее настроение, общий опыт маргинальности, соединяющий интеллигентов-изгнанников, представляющих цивилизации Востока и Запада. Можно сказать, что общечеловеческое при этом предстает как результат осмысления судьбы вечного скитальца.

На самом деле жизнь эмигранта в условиях диаспоры может привести его к ощущению беспочвенности. Как ни парадоксально, это и позволяет Перелешину осознать ценность идеала «всечеловечности» и выйти за рамки мононациональности за счет расширения границ сознания. Например, поэт отвечал в письме подруге по поводу идентичности эмигранта: «...почему нельзя человеку позволить любить весь мир, все страны, все цвета кожи, все “касты и веры” одинаково или почти одинаково? Неужели обязательны “перегородки” и “решетки”? <...> человечество шире и больше “своей страны”» [16].

¹⁵ См.: Перелешин В.Ф. Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. С. 138–139.

¹⁶ Цюй Юань – автор «Ли Сао», одной из самых больших и сложных поэм, дошедших до нас из Древнего Китая.

¹⁷ Ли Бай (или Ли Бо) – один из самых знаменитых китайских поэтов династии Тан. Луна – один из важнейших образов в стихах Ли Бай.

¹⁸ См.: Перелешин В.Ф. Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. С. 140.

Стоит отметить, что во время проживания в Китае Перелешин принял монашество, как уже указывалось выше, но через восемь лет отказался от него, что показывает реально неустойчивую позицию русского беженца, оказавшегося на грани двух миров. В конце 1960-х годов, через 20 лет после отъезда из Китая, Перелешин выпустил еще 8 книг стихов, живя уже в третьей стране – Бразилии. Полвека жизни беженца привели поэта к осмыслению вопросов, связанных с осознанием своей идентичности: «Кто я?», «Откуда я?», «Кто меня слушает?» Если произведения Перелешина китайского периода насыщены противоречиями и оппозициями «свой–чужой», «Восток–Запад», «духовность–бездуховность», то в его позднем творчестве уже не так выраженно звучат мотивы ностальгии, связанные с чувством отчуждения. Здесь прослеживается философская тема взаимосвязи различных культур, которая ведет к повторяемости мотивов существования человека во всех мирах¹⁹.

О синкретизме культур на уровне мировоззрения и духовного познания Перелешин откровенно писал в бразильский период. Например, в письме в редакцию *Russian Language Journal* он сообщал, что цельное мировоззрение в современную ему эпоху утрачено: «Мы и христиане, и агностики, мы и идеалисты, и материалисты, мы и космополиты, и националисты. И не в разные сроки, а в один и тот же момент» [19, с. 32–33].

Интересно, что о «пути синкретизма» Перелешин писал в своих научных статьях, посвященных восточной культуре, в том числе буддизму, таких как «Созерцательная школа буддизма», «Поэты и буддизм», «Мысли о буддизме», «Остров Пу-то». В этих текстах, написанных в 1970-х годах, изучение и анализ философии буддизма направлены в конечном счете на осмысление тем культурной идентичности. По мнению Перелешина, в буддизме (точнее, в законе кармы) более «мудрено» дана интерпретация вопроса обреченности судьбы человека. А терпимость буддистов, «их готовность сблизиться с любой другой верой» созвучны сознанию эмигрантов, которые стремились к новой культурной идентичности в окружении «чужого» и «не нашли в христианстве ответов на все свои вопросы, и поэтому были вынуждены вступить на путь синкретизма», как писал Перелешин²⁰. Осмысление буддийской философии позволяет Перелешину не переходить в другую веру, не отказываться от изначальной

¹⁹ В этом плане стихи Перелешина также близки к концепции «гетеротопии» (в терминологии М. Фуко), обсуждаемой авторами книги «Век диаспоры. Траектория зарубежной русской литературы (1920–2020)» (см. подробнее: Век диаспоры. Траектория зарубежной русской литературы (1920–2020): сб. статей / под ред. Марии Рубин. М.: Новое лит. обозрение, 2021. 333 с. [17]). В рецензии на эту книгу исследователи истолковали идею «гетеротопии», представленную в литературе диаспоры, как «воображаемое пространство, в котором соединяются национальное и глобальное» (см.: Бугаева Л.Д., Титаренко С.Д. Литература диаспоры как феномен транснациональной культуры // Русская литература. 2022. № 2. С. 258 [18]).

²⁰ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 39 [20].

культуры, а учиться принимать другие религии, которые, говоря его словами, «стали частью нашего мировоззрения»²¹.

В произведениях Перелешина можно проследить сложный путь самопреодоления и процесс «расширения» границ сознания поэта, в котором, на наш взгляд, очень важную роль играет процесс сближения с восточной культурой. Обращение Перелешина к восточному типу духовности определяет развитие идеи «русской отзывчивости». Например, для его творчества бразильского периода характерны мотивы существования в сознании противоположных картин мира – буддизма и христианства: «Наш суеверно-скептический / (Зачем? Почему? Откуда?) / Путь лежит эклектический: / Христос, Моисей и Будда»²².

В связи с этим стоит обратить внимание на антологию «Три родины», вышедшую в 1987 году в Париже, в которой уже сложнее найти мотивы и образы, связанные с китайской темой. Но уже в названии книги раскрывается транснациональная идентичность автора. Сборник пронизывает характерный для поэзии эмигранта образ кочевника-странника-скитальца, который «не одинок», прячет «Шекспира, Корнеля в сундуки» и «мешает языки», как он писал в стихотворении «Гражданин мира?» (1983 г.)²³. В нем воплощается миф о себе как о продолжателе традиций русской культуры, который пытался наполнить русскую поэзию энергетикой иностранного языка: «Стихи пишу без ошибок / По-португальски я. / Но дело не только в этом: / Путь в солнечную страну / Открыл я русским поэтам – / Себе и Кузмину...» («В Бразилии», 1981 г.)²⁴.

Нужно подчеркнуть, что все 13 книг стихов Перелешин написал на русском, позволяя иноязычной реальности «просвечивать» сквозь русскую словесную ткань. Это не просто творческий поиск или художественный акт самореализации в новой среде, но и экзистенциальный выбор. З. Заховская в эмиграции так оценила способность Перелешина «соединять» «все миры»: «Вы удачно соединили не только два мира, а все миры, вам открывшиеся, а над ними филигранью наша, уже мифическая, но для нас вечно живая Россия» [21].

Подводя итог, можно сказать, что поэзия Перелешина характеризуется развитием культурфилософских мотивов идентичности человека как основы его существования, в которых отражается опыт пересоздания себя как продолжение традиции «всемирной отзывчивости» русской культуры. Но дар поэта проникаться духом чужой культуры отражает отнюдь не тип абстрактного космополита, лишённого национального лица. Перелешину близка интерпретация образа «русского скитальца» Достоевского в его «Речи о Пушкине» – человека, испытывающего мучительный выбор в поисках высшего идеала. В данном случае творчество Перелешина продолжает пушкинский тип идентичности – его «касание мирам иным», «именно не прикосновение, а касание,

²¹ См.: Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме. Л. 39.

²² Там же. Л. 40.

²³ См.: Перелешин В.Ф. Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. С. 437.

²⁴ Там же. С. 436.

стыдливое, сдержанное приближение, в котором нет никакого упоения или опьянения, где ясность не утрачивается», как отмечал П. Струве²⁵.

Список литературы

1. Жебит А. Он пел «в тоске, на забытом языке». Поэт Валерий Перелешин и Россия // Родина. 2013. № 10. С. 55–61.
2. Ли М. Валерий Перелешин и его Китай // Проблемы Дальнего Востока. 2007. № 3. С. 135–152.
3. Ли М. Цюэ ши дэ и хуань (Пропущенное звено: литература русского зарубежья в Китае). 李萌.缺失的一环：在华俄国侨民文学. Пекин: Изд-во Пекинского ун-та, 2007. 483 с. (на кит. яз.)
4. Крайний А. (Гиппиус З.) Полет в Европу // Литература русского зарубежья. Антология в 6 т. / под ред. А. Афанасьев. Т. 1. Кн. 2. М.: Книга, 1990. С. 366–373.
5. Чемякин Е.Ю. Концепция культурной идентичности в постколониальной литературе // Studia Culturae. 2020. № 45. С. 192–207.
6. Рубинс М. Русский Монпарнас: Парижская проза 1920–1930-х годов в контексте транснационального модернизма / пер. с англ. М. Рубинс, А. Глебовской. М.: Новое литературное обозрение, 2017. 328 с.
7. Ходжсон К. Возвращение на родину литературы диаспоры: роль поэтической антологии в конструировании диаспорального канона // Век диаспоры. Траектория зарубежной русской литературы (1920–2020): сб. ст. / под ред. Марии Рубинс. М.: Новое лит. обозрение, 2021. С. 212–250.
8. Перелешин В. О бразильском архиве Валерия Перелешина // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1.
9. Перелешин В. Восьмая годовщина Чураевки // Чураевка. 1934. № 6. Май. С. 3.
10. От содружества // Врата. Шанхай: 1934. Кн. 1. 206 с.
11. Перелешин В.Ф. Три родины: Стихотворения и поэмы. Т. 1. М.: Престиж Бук, 2018. 608 с.
12. Перелешин В.Ф. Письма к матери (Письмо СХХIII. 28 Мая. 1941) // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2. Ед. хр. 100. Л. 163.
13. Перелешин В.Ф. Предисловие В. Перелешина к письмам Кирилла Батурина // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 22. Ед. хр. 6. Л. 1.
14. Перелешин В.Ф. Упадок формы в поэзии // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 10–11.
15. Адамович Г.В. Письмо Перелешину (28 Марта. 1970) // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.2. Ед. хр. 100. Л. 4.
16. Перелешин В.Ф. Письмо В. Перелешина Л.Ю. Хаиндровой за 1948–1949 годы // ГАРФ. Ф.10247. Оп. 1. Д. 48. Л. 2. Авторизованная машинопись, ксерокопии.
17. Век диаспоры. Траектория зарубежной русской литературы (1920–2020): сб. ст. / под ред. Марии Рубинс. М.: Новое лит. обозрение, 2021. 333 с.
18. Бугаева Л.Д., Титаренко С.Д. Литература диаспоры как феномен транснациональной культуры // Русская литература. 2022. № 2. С. 257–258.
19. Перелешин В.Ф. Письмо в редакцию // Russian Language Journal. 1971. № 90. С. 32–33.
20. Салатко-Петрище В.Ф. Мысли о буддизме // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 1.2.2. Ед. хр. 1. Л. 39
21. Заховская З. Письмо Перелешину (7 Октября. 1987) // Отдел Рукописей ИМЛИ РАН. Ф. 608. Оп. 2.2. Ед. хр. 100. Л. 4.
22. Струве П.Б. Patriotica. Россия. Родина. Чужбина. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. 349 с.

²⁵ См.: Струве П. Б. Patriotica. Россия. Родина. Чужбина. СПб.: Изд-во РХГИ, 2000. С. 139 [22].

References

(Sources)

Collected Works

1. Ot sodruzhestva [From the commonwealth], in *Vrata* [Gates]. Shanghai, 1934, book 1. 206 p.
2. *Vek diaspy. Traektoriya zarubezhnoy russkoy literatury (1920–2020): sbornik statey* [Redefining Russian Literary Diaspora, 1920–2020]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021. 333 p.

Individual Works

3. Adamovich, G.V. Pis'mo Pereleshinu (28 Marta. 1970) [Letter to Pereleshin (March 28. 1970)], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 2.2. Unity of storage 100. Sheet 4.
4. Pereleshin, V. O brazil'skom arkhive Valeriya Pereleshina [About the Brazilian archive of Valery Pereleshin], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory. 1.2.2. Unity of storage 1.
5. Pereleshin, V.F. Pis'ma k materi (Pis'mo CXXIII. 28 Maya. 1941) [Letters to the Mother (Letter CXXIII. May 28, 1941)], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 2. Unity of storage 100. Sheet 163.
6. Pereleshin, V.F. Predislovie V. Pereleshina k pis'mam Kirilla Baturina [Preface by V. Pereleshin to the letters of Kirill Baturin], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 22. Unity of storage 6. Sheet 1.
7. Pereleshin, V.F. Upadok formy v poezii [The decline of form in poetry], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 1.2.2. Unity of storage 1. Sheet 10–11.
8. Pereleshin, V.F. Pis'mo V. Pereleshina L.Yu. Khaindrovoy za 1948–1949 gody [Letters to V. Pereleshina L.Yu. Khaindrova for the years 1948–1949], in *GARF*. Fund. 10247. Inventory 1. Case 48. Sheet 2.
9. Pereleshin, V.F. *Tri rodiny: Stikhotvoreniya i poemy. T. 1* [Three Homelands: Poems. Vol. 1]. Moscow: Prestizh Buk, 2018. 608 p.
10. Salatko-Petrishche, V.F. Mysli o buddizme [Thoughts on Buddhism], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 1.2.2. Unity of storage 1. Sheet 39.
11. Zakhovskaya, Z. Pis'mo Pereleshinu (7 Oktyabrya. 1987) [Letter to Pereleshin (October 7. 1987)], in *ORIMLI RAN*. Fund. 608. Inventory 2.2. Unity of storage 100. Sheet 4.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

12. Krayniy, A. (Gippius, Z.) Polet v Evropu [Flight to Europe], in *Literatura russkogo zarubezh'ya. Antologiya v 6 t., t. 1, kn. 2* [Literature of the Russian abroad. Anthology in 6 vol., vol. 1, book 2]. Moscow: Kniga, 1990, pp. 366–373.
13. Khodzhson, K. Vozvrashchenie na rodinu literatury diaspy: rol' poeticheskoy antologii v konstruirovanii diasporal'nogo kanona [Repatriation of diasporic literature and the role of the poetry anthology in the construction of a diasporic canon], in *Sbornik statey «Vek diaspy. Traektoriya zarubezhnoy russkoy literatury (1920–2020)»* [Redefining Russian Literary Diaspora, 1920–2020]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2021, pp. 212–250.

(Monographs)

14. Li, M. *Propushchennoe zveno: literatura russkogo zarubezh'ya v Kitae* [The Missing Link: Literature of the Russian diaspora in China]. Pekin: Izdatel'stvo Pekinskogo universiteta, 2007. 483 p.
15. Rubins, M. *Russkiy Montparnas: Parizhskaya proza 1920–1930-kh godov v kontekste transnatsional'nogo modernizma* [Russian Montparnasse: Transnational Writing in Interwar Paris]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie, 2017. 328 p.

16. Struve, P.B. *Patriotica. Rossiya. Rodina. Chuzhbina* [Patriotica. Russia. Homeland. Foreign land]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo RKhGI, 2000. 349 p.

(Articles from Scientific Journals)

17. Bugaeva, L.D., Titarenko, S.D. Literatura diaspory kak fenomen transnatsional'noy kul'tury [Diaspora literature as a phenomenon of transnational culture], in *Russkaya literatura*, 2022, no. 2, pp. 257–258.

18. Chemyakin, E.Yu. Kontseptsiya kul'turnoy identichnosti v postkolonial'noy literature [The concept of cultural identity in postcolonial literature], in *Studia Culturae*, 2020, no. 45, pp. 192–207.

19. Li, M. Valeriy Pereleshin i ego Kitay [Valery Pereleshin and his China], in *Problemy Dal'nego Vostoka*, 2007, no. 3, pp. 135–152.

20. Pereleshin, V. Vos'maya godovshchina Churaevki [The eighth anniversary of Churaevka], in *Churaevka*, 1934, no. 6, May, p. 3.

21. Pereleshin, V.F. Pis'mo v redaktsiyu [Letter to the editor], in *Russian Language Journal*, 1971, no. 90, pp. 32–33.

22. Zhebit, A. On pel «v toske, na nezabytom jazyke». Poet Valeriy Pereleshin i Rossiya [He sang “in anguish, in an unforgettable language”. Poet Valery Pereleshin and Russia], in *Rodina*, 2013, no. 10, pp. 55–61.

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

CRITICISM AND BIBLIOGRAPHY

УДК 271.2-76

ББК 86.372.24-683

Дмитрий Леонидович Шукуров

Ивановский государственный химико-технологический университет, доктор филологических наук, доцент, заведующий кафедрой истории и культурологии, Россия, Иваново, e-mail: shoudmitry@yandex.ru

Российская Православная Урмийская Духовная Миссия (обзор исследовательской литературы)¹

Аннотация. Статья посвящена историческому изучению опыта просветительской деятельности русских православных миссионеров среди ассирийских христиан персидской провинции Урмия в конце XIX – начале XX в. и включает полноценный обзор научно-исследовательской литературы по данной теме. Обзор основан на материале научных публикаций отечественных и зарубежных авторов. В исследовании используется сравнительно-исторический метод, позволяющий сопоставить и обобщить результаты научных поисков в предшествующих научных работах. Рассмотрены исторические аспекты деятельности Российской православной духовной миссии в Урмии в начале XX века, благодаря которой стало возможно сближение (в ряде случаев юрисдикционное соединение) ориентальных (дохалкидонских) ортодоксальных церквей (Ассирийской Церкви Востока, Сирийской /сиро-яковитской/ православной Церкви) с Российской православной церковью. Исследование имеет фундаментальную научную значимость, так как актуализирует вопросы культурного сближения и международного сотрудничества Ирана (Персии) и России на основе нравственно-религиозных ценностей, культурных традиций, исторических связей посредством восполнения исторических лагун в научном изучении трудов Урмийской православной миссии, учрежденной в 1898 году. В исследовательском фокусе настоящей статьи – малоизвестные и неизвестные факты взаимодействия между нашими странами, связанные с опытом православного миссионерства на территории Персии, изучение которого обладает безусловной научной новизной. Изучение деятельности Российской православной духовной миссии в персидской Урмии является актуальной задачей современной гуманитарной науки. История русского присутствия в Персии становилась предметом отдельных немногочисленных исследований, однако до сих пор не проводилась работа, выявляющая на основе анализа всей совокупности выходящих в свет исследований, посвященных деятельности урмийских миссионеров. Проведение

¹ Настоящая статья подготовлена на основе материала научного доклада «Миссионерская публицистика начала XX века: журнал “Православная Урмия”», представленного автором в рамках работы Международной научно-практической конференции «Журналистика в 2017 году: творчество, профессия, индустрия» (факультет журналистики МГУ им. М.В. Ломоносова, 5–7 февраля 2018 г., секция «Литературный процесс и журналистика в России XVIII – начала XX в.: новые материалы и интерпретации»).

такой работы обеспечивает получение и распространение в обществе новых фундаментальных научных знаний по актуальной проблеме межконфессиональных отношений Русской православной церкви на Ближнем Востоке в историческом прошлом и современности.

Ключевые слова: православная духовная миссия, Ассирийская Церковь Востока, Российская Православная Церковь, восточное христианство, миссионерство, Первая мировая война, Урмийская православная миссия

Dmitry Leonidovich Shukurov

Ivanovo State University of Chemistry and Technology, Doctor of Philology, Associate Professor, Head of the Department of History and Cultural Studies, Russia, Ivanovo, e-mail: shoudmitry@yandex.ru

Russian Orthodox Spiritual Mission of Urmia (Review of Research Literature)

Abstract. The work is devoted to the historical study of the experience of Russian Orthodox missionaries educational activities among the Assyrian Christians of the Persian province of Urmia in the late 19th – early 20th century and includes a comprehensive review of the research literature on the topic. The review is based on the material of scientific publications of domestic and foreign authors. The study uses a comparative-historical method that allows you to compare and summarize the results of scientific research in previous scientific papers. The paper considers the historical aspects of the activities of the Russian Orthodox Spiritual Mission in Urmia at the beginning of the 20th century, due to which there was a rapprochement (in some cases, jurisdictional connection) of the Eastern (pre-Chalcedonian) Orthodox Churches (Assyrian Church of the East, Syrian/Syro-Jacobite/Orthodox Church) with the Russian Orthodox Church. The study has a fundamental scientific significance, as it actualizes the issues of cultural rapprochement and international cooperation between Iran (Persia) and Russia on the basis of moral and religious values, cultural traditions, historical ties by filling in historical gaps in the scientific study of the works of the Urmian Orthodox Mission, established in 1898. The research focus of this article is the little-known and unknown facts of interaction between our countries, related to the experience of Orthodox missionary work in Persia, the study of which has unconditional scientific novelty. The study of the activities of the Russian Orthodox Spiritual Mission in Persian Urmia is an urgent task of modern humanities. The history of the Russian presence in Persia has become the subject of a few separate studies, but so far, no work based on an analysis of the entire set of published research works on the activities of the Urmian missionaries has been carried out. Carrying out such work ensures the acquisition and dissemination in society of new fundamental scientific knowledge on the topical issue of interfaith relations of the Russian Orthodox Church in the Middle East in the historical past and present.

Key words: Orthodox Spiritual Mission, Assyrian Church of the East, Russian Orthodox Church, Eastern Christianity, missionary work, World War I, Urmian Orthodox Mission

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.162-178

Урмия – название иранского города и прилегающей к нему территории западного берега одноимённого озера. Город является ныне административным центром остана Западный Азербайджан Исламской Республики Иран. Урмия имеет богатейшую историю, истоки которой уходят в эпоху Древней Месопотамии. Однако ниже речь пойдет о новейшей истории Урмии – о драматиче-

ском периоде, связанном с явно наметившимися, но исторически неосуществившимися в начале XX в. возможностями религиозного, политико-экономического, культурного и геостратегического взаимодействия России и Персии именно в данном регионе.

Особый интерес представляет обращение к богатейшему историческому опыту так называемой Российской Православной Урмийской Духовной Миссии, действовавшей среди ассирийских христиан на территории Персии (современного Ирана) в начале XX в. (официально с 1898 по 1918 г.).

Отметим, что благодаря российской миссионерской деятельности в персидской провинции Урмия был практически урегулирован вопрос о присоединении к Православной Российской Церкви (полное название в ту эпоху – Православная Кафолическая Греко-Российская Церковь) Ассирийской Церкви Востока, возглавляемой Католикосом-Патриархом Мар-Шимуном XIX (по иной нумерации – XXI) Беньямином (1887–1918).

Обратимся к историческим фактам. Официальное учреждение Миссии Святейшим Правительствующим Синодом состоялось в 1898 г. Этому предшествовало присоединение делегации ассирийских христиан во главе с епископом Супурганским в Урмии Ионой (Мар-Ионаном) к Православию. По согласованию с Министерством иностранных дел Св. Синодом было удовлетворено прошение о присоединении его с паствой (около 8 тысяч верующих) к Российской Православной Церкви (Указ Святейшего Синода от 17 марта 1898 г.)².

Выдающийся знаток христианской традиции, филолог, языковед, богослов, профессор Санкт-Петербургской Духовной Академии В.В. Болотов подготовил особый чин присоединения урмийских несториан к Православной Церкви на церковнославянском и классическом сирийском (древне-сиро-халдейском) языках³.

Чин присоединения к Православию епископа Ионы и других членов делегации (трёх священников и дьякона: архимандрита Илии Армудачагского, священника Давида Вениаминова, священника Георгия Беджианова, священника Сергия Бадалова и дьякона Якова Бабаханова), прибывших специально для этого из Урмии в Санкт-Петербург, был совершён 25 марта 1898 года в Свято-Троицком соборе Александро-Невской лавры. Епископ Иона стал членом российского епископата, ему было назначено жалование из казны. Урмийская и Супурганская епархия обрела статус православной⁴. Определением Св. Синода от 26.03.1898 № 1121 для утверждения в Православии новых чле-

² Определение Святейшего Синода от 17–21 марта 1898 г. № 1017 о воссоединении сирохалдеев-несториан с Православной Церковью // Церковные ведомости. 1898. № 13. С. 67–70 [1].

³ Исповедание веры, произнесенное в присутствии Святейшего Синода епископом Супурганским Ионою // Церковные ведомости. 1898. С. 70 [2].

⁴ См.: Стефан (Садо), игумен. Иона // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXV. С. 437–438 [3].

нов и ведения религиозно-просветительской и миссионерской деятельности и была официально учреждена Урмийская Духовная Миссия.

Однако начавшаяся в 1914 г. Первая мировая война и предательское убийство восточного Патриарха Мар-Шимуна XIX Бенъямина курдами сделали акт присоединения Ассирийской Церкви на уровне юрисдикции неосуществимым, а стратегическую задачу сближения России с ближневосточным регионом (страны Передней Азии, прежде всего Персия) в ту эпоху невыполнимой.

Тем не менее деятельность российских миссионеров на протяжении 20 лет существования официально учреждённой Миссии (с 1898 по 1918 г.), а также в предшествующий период (с середины XIX в.) принесла беспрецедентные результаты: образовательно-просветительские, нравственно-педагогические, переводческие труды архиепископа Софонии (Сокольского) (1799–1877), протоиерея Иоанна Восторгова (1864–1918; ныне причислен к лику святых новомучеников Российских), протоиерея Виктора Синадского (1861–1898), архимандрита Кирилла (Смирнова) (1863–1937; ныне причислен к лику святых новомучеников Российских), епископа Пимена (Белоликова) (1879–1918; ныне причислен к лику святых новомучеников Российских), епископа Сергия (Лаврова) (1878–1937), в разные годы осуществлявших миссионерскую работу или возглавлявших Миссию, и некоторых других сотрудников обусловили переход нескольких тысяч ассирийских христиан в Православие.

В 2020 году «урмийская тема» прозвучала в статье И.Ю. Смирновой и З.Б. Шавлидзе⁵, где тема российского церковного присутствия в Урмии представляет лишь один из многочисленных аспектов масштабной проблематики, рассматриваемой в ракурсе дипломатических отношений России, Великобритании, Франции и США на «персидском» участке взаимного политического влияния в ближневосточном регионе. В статье дана ссылка на опубликованную нами ранее работу⁶. Авторы впервые вводят в научный оборот данные сохранившейся в Архиве внешней политики Российской империи (АВП РИ, г. Москва) переписки российских дипломатов, касающейся деятельности протестантских и католических миссионерских представительств в Урмийском и других округах Персидского Азербайджана. Сама статья, ценная во многих отношениях, в большей степени относится к предыстории Урмийской Миссии в Персии (что отражено в названии) и совсем не освещает фактографию и хронологию непосредственно после ее официального учреждения. Кроме того, ак-

⁵ См.: Смирнова И.Ю., Шавлидзе З.Б. К предыстории Русской духовной миссии в Урмии (вторая половина XIX в.): по документам Архива внешней политики Российской империи // Отечественные архивы. 2020. № 4. С. 61–68 [4].

⁶ Шукуров Д.Л. Исторический опыт Урмийской духовной миссии и вызовы современности (по материалам журнала «Православная Урмия») // На пути к гражданскому обществу. 2018. № 4(32). С. 59–66 [5]. Дополнительный материал на эту тему см: Шукуров Д.Л. Миссионерская публицистика начала XX века: журнал «Православная Урмия» // Журналистика в 2018 году: творчество, профессия, индустрия: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. М.: МедиаМир; Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019. С. 193–194 [6].

цент в работе сделан именно на изучении политико-дипломатического контекста, в поле притяжения которого оказалась и миссионерская деятельность русских, американцев, французов и англичан в этом регионе. Причем собственно «духовно-религиозное», «миссионерское» служение представителей различных христианских конфессий рассматривается авторами как некоторого рода прикрытие для политических игр и интриг и даже разведывательной деятельности правительств во второй половине XIX века и перед самым началом Первой мировой войны. С таким историческим подходом мы можем согласиться лишь отчасти, поскольку убеждены в том, что духовно-нравственное служение не может и не должно быть «ширмой», за которой скрываются политические намерения. Да, политика влияния на Ближнем Востоке, в том числе и в Персии, не могла обойтись без «мягкой силы» культурных и религиозных «инвестиций» со стороны заинтересованных государств. Но все же мы должны отдавать дань уважения духовному деланию и чтить память жертвенного подвига искренне убеждённых российских православных миссионеров, послуживших делу христианской проповеди и приобщения к Русской Церкви разноплеменного народа Урмии в ту далекую эпоху.

Пожалуй, принципиально противоположной прагматико-прикладному методологическому подходу, охарактеризованному выше, является историческая методология, используемая в фундаментальной работе архимандрита Дамаскина (Орловского) «Урмийская трагедия», вышедшей также в 2020 г.⁷ Историческое исследование в данном труде вступает в противоречие с жанровой «агиографической» формой, что отчетливо осознает и сам автор: «С наивозможной тщательностью мы старались при написании жития священномученика Пимена избегать мифологического подхода» [7, с. 7]. Под знаком этого противоречия и разворачивается историческое повествование авторитетнейшего церковного историка, являющегося признанным специалистом в области документальной истории российских православных новомучеников и исповедников в XX веке.

Особенность исследования состоит в том, что оно концентрируется вокруг фигуры причисленного ныне Русской Православной Церковью к лику святых новомучеников Российских епископа Пимена (Белоликова), возглавлявшего Миссию с 1916 по 1917 г. Автор работы, широко трактуя жанровые границы жития, создает, по сути, обширную историческую панораму деятельности урмийских миссионеров от начала учреждения Миссии в 1898 году до ее уничтожения в 1918 году, формального упразднения в 1920-х годах и до смерти последнего Урмийского православного епископа в 1962 году. В книге архимандрита Дамаскина (Орловского) также значительное внимание уделено изучению

⁷ Дамаскин (Орловский), архимандрит. Урмийская трагедия. Житие священномученика Пимена (Белоликова), епископа Семиреченского и Верненского. М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2020. 511 с. [7].

связей Миссии с дипломатическими и другими государственными ведомствами Российской империи, приводятся редкие архивные материалы. При всех достоинствах и безусловной научной ценности этого труда, который может стать важным подспорьем в дальнейшей научной работе, следует заметить, что названное нами выше жанровое противоречие вносит оценочный дисбаланс в историческое повествование. Автор сконцентрирован на жизнеописании одной, пусть и знаковой для урмийского миссионерства личности (отца Пимена (Белоликова)). Кроме того, агиографический дискурс направляет интерпретацию исторических фактов в особое русло, заведомо отдалённое от научно-исторической объективности.

Автором первой научно-исследовательской работы по истории Урмийской духовной миссии на рубеже XIX–XX вв. является архимандрит Стефан (Садо)⁸. Все прочие работы современных отечественных авторов, посвящённые деятельности урмийских миссионеров, так или иначе опираются на данный труд и, как правило, имеют научно-популярный или публицистический характер.

В работах О.И. Ходаковской представлено документальное исследование жизни и служения епископа Пимена (Белоликова), одной из главных фигур Урмийской миссии, возглавлявшей ее с 1916 по 1917 г.⁹. Документальное исследование О. И. Ходаковской проведено на основе редких архивных материалов и имеет безусловную научную ценность.

Книга протоиерея Аркадия Маковецкого «Белая Церковь: Вдали от атеистического террора»¹⁰ отражает политический пафос революционной эпохи и затрагивает некоторые исторические моменты существования Урмийской миссии.

Митрополит Константин (Горянов) в широком историческом контексте рассмотрел хронологию и основные этапы российско-персидских религиозных отношений и достаточно подробно остановился на анализе деятельности Урмийской миссии в начале XX века¹¹.

⁸ Стефан (Садо), игумен. Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73–112 [8]. Указанная работа основана на материалах его кандидатской диссертации, защита которой состоялась в Ленинградской (ныне – Санкт-Петербургской) духовной академии в 1990 г.

⁹ См.: Ходаковская О.И. Священномученик Пимен (Белоликов), епископ Семиреченский и Верненский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. 432 с. [9]; Ходаковская О.И. Там, где сияют горные вершины. Документальное исследование жизни и трудов преосвященного Пимена, епископа Семиреченского и Верненского, священномученика (1879–1918). Алма-Ата, 2012. 246 с. [10].

¹⁰ Маковецкий А., прот. Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. СПб.: Изд-во «Питер», 2009. 336 с. [11].

¹¹ Константин (Горянов), архиепископ. История православной миссии в Иране // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 2(4). С. 12–39 [12]; Константин (Горянов), митрополит Петрозаводский и Карельский. «Осолить Вселенную»: История православной миссии в Иране [Электронный ресурс]. URL: <http://rodnayaladoga.ru/index.php/istoriya-i-sovremennost/440-osolit-vselennuyu-istoriya-pravoslavnoj-missii-v-irane> (дата обращения: 27.10.2021) [13].

В монографии и диссертации игумена Александра (Заркешева), современного представителя РПЦ МП в Тегеране, также подробно охарактеризованы факты исторических контактов между Россией и Персией, прежде всего, в курсе православного присутствия в Персии в разные исторические эпохи и затронут ряд важных аспектов православной миссионерской работы в Урмии¹².

История Урмийской миссии доселе не становилась объектом развёрнутого исследования. В XX веке отдельные статьи и публикации авторов русской эмиграции были посвящены этой теме. Однако они имеют достаточно скудную эмпирическую базу в силу объективной оторванности от основных архивных источников¹³.

В завершение обзора современного состояния исследований, касающихся религиозной миссионерской деятельности в Урмии, следует назвать несколько важных зарубежных научных работ. Существует фундаментальный труд английского учёного Джеймса Ф. Коукли (J.F. Coakley)¹⁴ из Ланкастерского университета, в котором исследуется история английской епископальной миссии («миссии архиепископа Кентерберийского»), осуществлявшей деятельность в Урмии с середины 1880-х гг. и в начале XX в. В данном исследовании подробно рассматривается история ассирийцев в XIX и XX вв., описан трудный путь древней Ассирийской Церкви Востока с её иерархией, литургией и специфическими богословскими формулами. Иллюстрации и карты повышают ценность данного научного труда как исторического источника. Это первое исследование отношений между Англиканской церковью и Ассирийской Церковью Востока, основанное на изучении ранее неопубликованных документов на английском и сирийском языках. Автор рассматривает сложные отношения английских миссионеров с персидским и российским правительствами, с соперничающими американскими и французскими миссиями, а также с самими ассирийцами, доверие которых оказалось трудно завоевать.

Действительно, наряду с указанной англиканской миссией в Урмии присутствовали и вели активную работу также американская пресвитерианская

¹² Александр (Заркешев), игумен. Русская православная церковь в Персии – Иране (1579–2001). СПб.: Сатис, 2002. 208 с. [14]; Александр (Заркешев), игумен. Русская православная церковь в Персии – Иране (1579–2001). Курсовое сочинение выпускника 1990 г. СПбДА, 2001 [15].

¹³ В этом ряду выделим работы архимандрита Виталия (Сергиева) (1874–1946) – последнего начальника Российской духовной миссии в Урмии (см.: Vital (Sergueiev), archim. Mission orthodoxe de Perse // *Irenikon*, 1931, i. 8, P. 21–26 [16]); С. Большакова, опубликовавшего исследование зарубежных (внешних) православных миссий Русской Церкви, в числе которых представлена и Урмийская Миссия (см.: Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London; New York: Society for Promoting Christian Knowledge, 1943. 120 p. [17]); священника Давида Абрамцова, посвятившего свою статью обзору исторических контактов ассирийцев с представителями русского Православия в Персии (см.: Abramtsov David, priest. The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church // *One Church* (publ. by the Exarchate of the Moscow Patriarchate in USA). 1960. Vol. 14. P. 155–169 [18]).

¹⁴ Coakley J.F. The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission. Oxford, 1992. 422 p. [19].

миссия и французская католическая миссия конгрегации лазаристов, о непростых моментах взаимодействия с которыми свидетельствуют многие русские миссионеры в официальных документах, публицистических статьях и личной переписке.

В исследовании Дэвида Уилмшерста (David Wilmshurst) детально рассмотрены принципы церковной организации Ассирийской Церкви Востока, ее историческая судьба с XIV по XX в.¹⁵ Автор опирается на мемуары европейских и американских миссионеров и другие источники. В частности, им используются материалы рукописных каталогов, многие из которых доступны только в арабских источниках. В работе содержится ряд подробных карт, которые локализуют сотни восточно-сирийских селений в Курдистане, сопредельном с территорией персидской Урмии. Данное исследование, действительно, может служить незаменимым справочным пособием для изучающих историю Ассирийской Церкви Востока.

Эвристический интерес представляют труды немецкого лингвиста словацкого происхождения Рудольфа Макуха (Rudolf Macuch)¹⁶. Его научная работа охватывает широкий спектр арабистики и иранистики, а также вопросов теологии и истории религий. Большинство монографий и многочисленных статей автора посвящены изучению языков и литературы этнических и религиозных групп Ближнего Востока, в частности несторианских христиан. Работа ученого основана была главным образом на обширных полевых исследованиях в различных странах Ближнего Востока, где он лично собирал материал, что во многих случаях сохраняло культурное наследие этих групп от полного исчезновения.

Нами охарактеризованы наиболее заметные исследования в области изучения истории Урмийской миссии. Перечисленные работы сосредоточены на изучении широких исторических масштабов в российско-персидских отношениях (либо на документальном анализе биографии того или иного представителя Урмийской миссии, как это сделано в замечательном труде О.И. Ходаковской). Однако наиболее фактографически обстоятельной является, безусловно, названная выше работа архимандрита Стефана (Садо).

В исследовании отца Стефана (Садо) представлен исторический обзор зарождения и развития Ассирийской Церкви Востока, условий её формирования на территории персидской Урмии, особенностей вероисповедной доктрины ассирийских христиан-несториан и сиро-яковитов. На основе изучения архивных данных автором охарактеризован непосредственно предшествующий официальному учреждению миссии период с середины XIX века (и даже ранее),

¹⁵ См.: Wilmshurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Louvain: Peeters Publishers, 2000. 855 p. [20].

¹⁶ См.: Macuch R. Geschichte der spätund neusyrischen Literatur. XXV. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976. 511 s. [21].

связанный с деятельностью отдельных русских православных миссионеров в Персии и на пограничных с Российской Империей территориях Закавказья.

Процессы сближения ассирийских христиан-несториан Урмии с Русской церковью в XIX веке развивались достаточно активно. Об этом свидетельствуют результаты миссионерской деятельности архиепископа Софонии (Сокольского) (1799–1877), вклад которого в дело церковного объединения также проанализирован в исследовании отца Стефана¹⁷. Архиепископ Софония (Сокольский) в результате длительных миссионерских поездок (с ноября 1861 по август 1862 г., с августа 1864 по март 1865 г.) собрал ценные сведения о быте и литургических особенностях восточных христиан Персии, на основе которых издал фундаментальный труд¹⁸. Впоследствии результаты миссионерского путешествия архиепископа Софонии подытожит работа протоиерея Фёдора Титова¹⁹.

О. Стефан (Садо) цитирует уникальные архивные документы, благодаря которым восстанавливается историческая хронология официального учреждения Урмийской миссии Св. Синодом в 1898 году. Так охарактеризована миссионерская поездка священников Виктора Синадского и Симона Алаверанова по урмийским несторианским селениям (с мая по ноябрь 1897 г.), которая оказала решающее влияние на официальное решение Св. Синода. В докладе и материалах, собранных священником Виктором Синадским²⁰, представлена информация о контактах русских миссионеров с епископом Супурганским в Урмии Ионой (Мар-Ионаном) и другими представителями несториан, о численности айсоров (ассирийцев) и других местных народов, о деятельности в Урмии западных инославных миссий (французские католики, американские пресвитериане, англикане), об особенностях богослужения и священной иерархии Церкви Востока: «Синадский в докладе Синоду, – отмечает о. Стефан, – подготовил даже переводы исследований различных таинств и других текстов из несторианских богослужебных книг для суждения о вопросе, заключают ли они следы несторианской ереси. Повсюду в Урмии двух миссионеров принимали восторженно, несмотря на негласный характер их миссии. В конце 1897 – начале 1898 г. документы и материалы, представленные при докладе Синадского, рассматривались в Синоде. По результатам этого рассмотрения и по согласовании с Министерством иностранных дел было принято решение удовлетворить про-

¹⁷ В работе цитируются сведения из главного отчета архимандрита Софонии, хранящегося в архиве Св. Синода (РГИА. Ф. 796. Оп. 140. Д. 968; а также: Ф. 797. Оп. 29. Д. 347).

¹⁸ Софония (Сокольский), епископ. Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии, с присовокуплением переводной записки о несогласии церкви армянской со вселенской православною. М., 1876. 504 с. [22].

¹⁹ Титов Ф.И. К вопросу о присоединении сиро-халдейских несториан к русской православной церкви. Киев: тип. И. И. Горбунова, 1900. 63 с. [23].

²⁰ Архив Св. Синода – РГИА. Ф. 796. Оп. 165. Д. 1663.

шение епископа Мар-Ионана и паствы его о воссоединении их с Православной Церковью» [8, с. 79–80].

Собственно официальное учреждение русской Урмийской миссии последовало сразу после состоявшегося факта перехода в православие епископа Ионы (Мар-Ионана) и представителей его епархии с целью закрепления дела присоединения несториан, утверждения новой паствы в Православии, организации школ и введения православного богослужения в Урмии.

В работе о. Стефана охарактеризованы также основные периоды деятельности русских православных миссионеров в Урмии с 1898 по 1918 г., история формирования состава миссионерских групп, хронология смены официальных начальников миссии; представлены архивные материалы некоторых отчетов, отдельных официальных документов, личной переписки членов Миссии с представителями Св. Синода.

Урмийскими миссионерами, несмотря на объективные трудности, велась активная деятельность по многим направлениям. С 1898 по 1914 г. обустроены и построены десятки православных храмов (к 1914 г. в Урмии насчитывалось до 40 храмов ведения русской миссии), в которых осуществлялись регулярные православные богослужения. Священнослужителями велась проповедь в самых отдаленных урмийских селениях.

В самой Урмии, на городском участке, полученном миссией в дар от персидских властей (дар персидского правителя Музаффара ад-Дин-шаха в 1900 г.), был выстроен целый комплекс зданий: главный корпус миссии, православный храм, пансион для учащихся городского училища, архиерейские покои. Все эти строения были разрушены или серьезно пострадали при турецкой агрессии в декабре 1914 – мае 1915 г., затем после прихода русского военного гарнизона частично восстановлены и занимались миссией до окончания ее фактического существования в 1918 году. (По большевистскому договору с Персией в феврале 1921 г. все российские владения и недвижимость в Урмии были переданы Персидскому государству на безвозмездной основе²¹.)

Важное значение имела переводческая и издательская работа Урмийской миссии. Переводческие труды урмийских миссионеров представляют научный интерес не только для современных церковных, но и для светских учёных и требуют тщательного изучения, поскольку в них представлен широкий спектр беспрецедентных этнографических, богословских, литургических, историко-культурных, языковедческих данных, до сегодняшнего дня не получивших должного научно-исследовательского внимания.

Миссионерами была организована специальная переводческая комиссия для перевода православных богослужебных книг на классический сирийский язык, в которую входили сотрудники, хорошо владевшие древними, в том чис-

²¹ О. Стефан (Садо) ссылается на журнал «Новый Восток», в котором опубликована соответствующая информация (см.: Новый Восток. Кн. 3. М., 1923. С. 110).

ле сирийским, языками, а также перешедшие в православие ассирийские священники.

С 1903 г. были переведены и благодаря налаженной типографской работе изданы Чин Божественной литургии св. Иоанна Златоуста (отпечатан в 1907 г.), последования Служебника, Требника, книги молебных пений, службы Октоиха, праздничной Минеи. Перевод Божественной литургии с церковнославянского на классический сирийский сделан под руководством иеромонаха (чуть позднее – архимандрита) Сергия (Лаврова) и уже в 1903 г. представлен на рассмотрение в Св. Синод²².

Усилиями членов «Кирилло-Сергиевского Урмийского Братства», официально зарегистрированного в Санкт-Петербурге в 1904 г.²³, в Берлинской библиотеке и во Французской Национальной библиотеке в Париже в 1905 г. были заказаны снимки с православных сирийских (мелькитских) рукописей с целью пересылки их в Урмийскую миссию для работы указанной переводческой комиссии.

Сотрудниками миссии в Урмии было открыто семиклассное училище, образовательный процесс в котором был организован по программам Духовных семинарий России, конечно, с некоторой местной спецификой. До 1914 г. в училище состоялось шесть выпусков. Более 40 выпускников получили право по направлению Св. Синода поступать сразу в 5 и 6 классы российских Духовных семинарий. «Из выпускников училища, – подчёркивает о. Стефан (Садо), – получались ревностные работники миссии, образованные священники и учителя» [8, с. 91].

Кроме того, урмийскими миссионерами с 1903 г. было открыто трёхклассное училище для девочек, предназначенное для подготовки учительниц в сельские школы и просто для образования будущих христианских супругов и матерей. В урмийских православных селениях открывались церковные школы. Отец Стефан приводит сведения о более чем 60 школах с 1500–2000 учащимися²⁴. Известно, что для образовательного процесса, налаженного в городском училище и открытых миссионерами сельских школах, были изданы православный Катехизис, учебники по догматике и нравственному богословию, различного рода назидательная и полемическая литература. Большинство этих изда-

²² В 2012 году тщанием о. Стефана (Садо) обнаружена и опубликована положительная рецензия на этот перевод, подготовленная профессором Санкт-Петербургской духовной академии И.Г. Троицким и профессором Санкт-Петербургского университета П.К. Коковцовым: Стефан (Садо), игумен. Сирийские переводы Русской Урмийской миссии // История древней Церкви в научных традициях XX века: Материалы научно-церковной конференции, посвящённой 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской духовной академии члена-корреспондента Императорской академии наук В.В. Болотова. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2000. С. 110–123 [24].

²³ Открытие Кирилло-Сергиевского Урмийского братства // Церковные Ведомости, прибавл. СПб., 1904. № 5. С. 177–179.

²⁴ См.: Стефан (Садо), игумен. Российская православная миссия в Урмии (1898–1918). С. 91.

ний недоступны в наши дни. Особое значение имела богословская и катехизаторская деятельность миссии, которая касалась главным образом богословских трактатов и богослужебных литургических текстов.

В течение 1905–1906 гг. и 1911–1914 гг. урмийские миссионеры издавали уникальный двуязычный (на русском и ассирийском языках) журнал «Православная Урмия», в котором публиковались актуальные материалы из жизни православной миссии в Персии. Журнал «Православная Урмия» отразил драматическую историю русско-персидских отношений в эту историческую эпоху в полной мере. Материалы журнала включали официальную информацию и сведения из жизни миссии, очерки по истории христианства в Персии, переводы назидательной литературы с классического сирийского языка на современный.

Журнал издавался как орган русской духовной миссии среди ассирийцев, имел задачей «утверждать в православии членов сирийской церкви», знакомить их с учением православия «через выяснение основных его догматических и нравственных истин», «развивать в них живое церковное сознание и тем способствовать полному и тесному слиянию их со св. Церковью» [25, с. 2]. Журнал предназначался также и для русского православного общества, чтобы знакомить его с жизнью Урмийской Ассирийской Церкви Востока.

Журнал издавался, как уже было отмечено, на ассирийском (новоарамейская группа языков) и русском языках.

В издании на ассирийском языке ставилась цель возвещать догматическую и историческую правду Православия как путем раскрытия положительно-го учения Церкви, так и путем разъяснения и опровержения религиозных заблуждений. На родном для ассирийского населения языке проповедовалась правота русского православного дела, предоставлялось назидательное чтение по обозрению церковных, государственных и политических событий из жизни России и Ближнего Востока.

Русскоязычное издание печаталось, так же как и ассирийское, один раз в месяц. В русском издании давалось достаточно полное освещение местной церковной жизни и жизни общественной. Здесь были представлены публицистические статьи, посвященные заметным явлениям местной церковно-общественной жизни; очерки по истории прошлой и современной жизни ассирийской церкви, в которых нашла свою историю и Православная Урмийская Миссия; миссионерские письма, представляющие в географических и этнографических очерках положение Миссии в Урмии; известия и заметки, содержащие разнообразное сведения.

На страницах журнала находило отражение религиозное, политическое, миссионерское и культурно-просветительское взаимодействие России и Персии.

Немалую часть публикаций в журнале занимали переводы богословских трактатов или посланий. Публикация этих текстов проясняла суть разногласий между христианскими церквями, чтобы снять существующие противоречия путем уточняющих переводов. Так, публикации «Части послания блаженного

Раббулы, которое было написано к блаженному Кириллу» и *«Послания Блаженного Кирилла к Блаженному Раббуле»* (переводы с древнего сирийского языка) служили «ясным доказательством того глубокого уважения, которое питал св. Кирилл Александрийский к блаженному Раббуле за его стойкость в Православии»²⁵. Публикация двух посланий призвана была показать отношение почитаемых на православном Востоке отцов к учению патриарха Нестория.

Полемика с несторианской ересью и непосредственно учением патриарха Нестория, духовным наследием которого питались ассирийские христиане в течение многих веков, становилась ключевой темой многих публикаций журнала «Православная Урмия». Нашло отражение на страницах журнала и обсуждение одного из главных вопросов, связанного с несторианской ересью, – учения о термине «Богородица» (Θεοτόκος).

Христианам сиро-яковитам и несторианам необходимо было объяснять традицию почитания святых икон и святого креста.

Журнал «Православная Урмия» был основным источником культурно-просветительской деятельности в Урмии. Здесь публиковались материалы о строительстве русскими нескольких школ, ремесленного и духовного училищ, о быте, нравах и культуре всего региона. Обобщение публицистического и переводческого опыта сотрудников редакции журнала «Православная Урмия», изучение на его основе исторических, политических и религиозных реалий в Персии в начале XX в., безусловно, дело будущего, которое принесет в наше понимание далекой исторической эпохи много нового. Миссионерская работа сотрудников журнала была сопряжена с огромными трудностями, но не осталась бесплодной.

Курдская агрессия вызвала два потока беженцев – в сторону иракского Мосула и в сторону Российской Империи (в Эриванскую губернию и на Кавказ). Причем в числе населения, бежавшего от войны, были представители всех иранских народов (и ассирийцы, и персы, и армяне, и турки, и азербайджанцы). По особому императорскому распоряжению беженцы в 1914 г. были взяты под охрану русскими войсками и выведены из Урмии перед вторжением сюда курдов (участь тех, кто не успел покинуть Урмию, была не просто печальна, а катастрофична – вырезались целые сёла и деревни урмийцев).

История Урмийской Православной Духовной Миссии описана ещё недостаточно. Настал новый этап ее научного освоения и изучения, связанный с необходимостью проведения архивных разысканий, анализа, систематизации и концептуального описания образовательно-педагогических, нравственно-педагогических и переводческих трудов Миссии, оказавшихся в историческом забвении. Архимандрит Стефан (Садо), изложивший исторические обстоятельства деятельности Урмийской Миссии, резонно отмечал: «Хотя внешне не яркая и не сопровождавшаяся блестящим успехом, Урмийская миссия заслужива-

²⁵ См.: Православная Урмия. Джульфа. 1913. № 18. С. 3 [25].

ет внимательного изучения и осмысления, как и всякое иное событие в истории Христианской Церкви, в котором явлен был Божий промысл. Миссия эта – неотъемлемая часть истории Русской Церкви конца XIX – начала XX в., так же как и особенный и единственный эпизод в истории всей Православной Церкви, а потому опыт ее работы и труды миссионеров не должны быть преданы забвению» [8, с. 101].

Богатейший исторический опыт Урмийской православной духовной миссии и труды ее представителей необходимо изучать и осваивать, имея в виду также и чрезвычайную сложность современной религиозной и политической ситуации на Ближнем Востоке. Построение прочного культурного фундамента для стратегического сближения стран Ближнего Востока, Передней Азии и России возможно только на основе общих духовных и нравственных ценностей, объединявших наши народы в историческом прошлом.

Список литературы

1. Определение Святейшего Синода от 17–21 марта 1898 г. № 1017 о воссоединении сирохалдеев-несториан с Православной Церковью // Церковные ведомости. 1898. № 13. С. 67–70.
2. Исповедание веры, произнесенное в присутствии Святейшего Синода епископом Супурганским Ионою // Церковные ведомости. 1898. С. 70.
3. Стефан (Садо), игумен. Иона // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2011. Т. XXV. С. 437–438.
4. Смирнова И.Ю., Шавлидзе З.Б. К предистории Русской духовной миссии в Урмии (вторая половина XIX в.): по документам Архива внешней политики Российской империи // Отечественные архивы. 2020. № 4. С. 61–68.
5. Шукуров Д.Л. Исторический опыт Урмийской духовной миссии и вызовы современности (по материалам журнала «Православная Урмия») // На пути к гражданскому обществу. 2018. № 4(32). С. 59–66.
6. Шукуров Д.Л. Миссионерская публицистика начала XX века: журнал «Православная Урмия» // Журналистика в 2018 году: творчество, профессия, индустрия: сб. материалов Междунар. науч.-практ. конф. М.: МедиаМир; Факультет журналистики МГУ имени М.В. Ломоносова, 2019. С. 193–194.
7. Дамаскин (Орловский), архимандрит. Урмийская трагедия. Житие священномученика Пимена (Белоликова), епископа Семиреченского и Верненского. М.: Региональный общественный фонд «Память мучеников и исповедников Русской Православной Церкви», 2020. 511 с.
8. Стефан (Садо), игумен. Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. 1996. № 13. С. 73–112.
9. Ходаковская О.И. Священномученик Пимен (Белоликов), епископ Семиреченский и Верненский. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2000. 432 с.
10. Ходаковская О.И. Там, где сияют горные вершины. Документальное исследование жизни и трудов преосвященного Пимена, епископа Семиреченского и Верненского, священномученика (1879–1918). Алма-Ата, 2012. 246 с.
11. Маковецкий А., прот. Белая Церковь: Вдали от атеистического террора. СПб.: Изд-во «Питер», 2009. 336 с.
12. Константин (Горянов), архиепископ. История православной миссии в Иране // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2012. Вып. 2(4). С. 12–39.
13. Константин (Горянов), митрополит Петрозаводский и Карельский. «Осолить Вселенную»: История православной миссии в Иране [Электронный ресурс]. URL:

<http://rodnayaladoga.ru/index.php/istoriya-i-sovremennost/440-osolit-vseennuyu-istoriya-pravoslavnoj-missii-v-irane> (дата обращения: 27.10.2021).

14. Александр (Заркешев), игумен. Русская православная церковь в Персии–Иране (1579–2001). СПб.: Сатис, 2002. 208 с.

15. Александр (Заркешев), игумен. Русская православная церковь в Персии–Иране (1579–2001). Курсовое сочинение выпускника 1990 г. СПбДА. СПб., 2001.

16. Vital (Sergueiev), archim. Mission orthodoxe de Perse // *Irenikon*, 1931, issue 8, pp. 21–26.

17. Bolshakoff S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London; New York: Society for Promoting Christian Knowledge, 1943. 120 p.

18. Abramtsov David, priest. The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church // *One Church* (publ. by the Exarchate of the Moscow Patriarchate in USA). 1960. Vol. 14. P. 155–169.

19. Coacley J.F. The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission. Oxford, 1992. 422 p.

20. Wilmshurst D. The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913. Louvain: Peeters Publishers, 2000. 855 p.

21. Macuch R. Geschichte der spätund neusyrischen Literatur. XXV. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976. 511 s.

22. Софония (Сокольский), епископ. Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии, с присовокуплением переводной записки о несогласии церкви армянской со вселенской православною. М., 1876. 504 с.

23. Титов Ф.И. К вопросу о присоединении сиро-халдейских несториан к Русской православной церкви. Киев: тип. И.И. Горбунова, 1900. 63 с.

24. Стефан (Садо), игумен. Сирийские переводы Русской урмийской миссии // История древней Церкви в научных традициях XX века: материалы научно-церковной конференции, посвящённой 100-летию со дня кончины доктора церковной истории, профессора Санкт-Петербургской духовной академии члена-корреспондента Императорской академии наук В.В. Болотова. СПб.: Изд-во Государственного Эрмитажа, 2000. С. 110–123.

25. Православная Урмия. № 18. Джульфа, 1913. С. 3.

References

(Articles from Scientific Journals)

1. Konstantin (Goryanov), arkhiepiscope. Istoriya pravoslavnoy missii v Irane [History of the Orthodox Mission in Iran], in *Vestnik Ekaterinburgskoy dukhovnoy seminarii*, 2012, issue 2(4), pp. 12–39.

2. Smirnova, I.Yu., Shavlidze, Z.B. K predystorii Russkoy dukhovnoy missii v Urmii (vtoraya polovina XIX v.): po dokumentam Arkhiva vneshney politiki Rossiyskoy imperii [On the Prehistory of the Russian Ecclesiastical Mission in Urmia (Second Half of the 19th Century): According to the Documents of the Archive of the Foreign Policy of the Russian Empire], in *Otechestvennye arkhivy*, 2020, no. 4, pp. 61–68.

3. Stefan (Sado), igumen. Rossiyskaya pravoslavnaya missiya v Urmii (1898–1918) [Russian Orthodox mission in Urmia (1898–1918)], in *Khristianskoe chtenie*, 1996, no. 13, pp. 73–112.

4. Shukurov, D.L. Istoricheskiy opyt Urmyskoy dukhovnoy missii i vyzovy sovremennosti (po materialam zhurnala «Pravoslavnaya Urmiya») [The historical experience of the Urmian spiritual mission and the challenges of our time (based on the materials of the journal “Orthodox Urmia”)], in *Na puti k grazhdanskomu obshchestvu*, 2018, no. 4(32), pp. 59–66.

(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)

5. Abramtsov, David, priest. The Assyrians of Persia and the Russian Orthodox Church. *One Church (publ. by the Exarchate of the Moscow Patriarchate in USA)*, 1960, vol. 14, pp. 155–169.
6. Исповедание веры, произнесенное в присутствии Святейшего Синода епископом Супурганским Ионую [Confession of Faith Delivered in the Presence of the Holy Synod by Bishop Jonah of Supurgan], in *Tserkovnye vedomosti*, 1898, p. 70.
7. Opreделение Святейшего Синода от 17–21 марта 1898 г. № 1017, о воссоединении сирокхалдеев-несториан с Православной Церковью [Decisions of the Holy Synod of March 17–21, 1898, no. 1017, on the reunification of the Nestorian Syrochaldeans with the Orthodox Church], in *Tserkovnye vedomosti*, 1898, no. 13, pp. 67–70.
8. Православная Урмия. № 18. Дзхул'фа, 1913, p. 3.
9. Stefan (Sado), igumen. Iona [Jonah], in *Pravoslavnyaya entsiklopediya*, 2011, vol. XXV, pp. 437–438.
10. Stefan (Sado), igumen. Siriyskie perevody Russkoy Urmiyskoy missii [Syriac translations of the Russian Urmia Mission], in *Istoriya drevney Tserkvi v nauchnykh traditsiyakh XX veka: materialy nauchno-tserkovnoy konferentsii, posvyashchennoy 100-letiyu so dnya konchiny doktora tserkovnoy istorii, professora Sankt-Peterburgskoy dukhovnoy akademii chlenn-korrespondenta Imperatorskoy akademii nauk V.V. Bolotova* [The History of the Ancient Church in the scientific traditions of the XX century: proceedings of the scientific-church conference dedicated to the 100th anniversary of the death of Doctor of Church History, Professor of the St. Petersburg Theological Academy corresponding member of the Imperial Academy of Sciences V.V. Bolotov]. Saint-Petersburg, 2000, pp. 110–123.
11. Shukurov, D.L. Missionerskaya publitsistika nachala XX veka: zhurnal «Pravoslavnyaya Urmia» [Missionary journalism of the beginning of the 20th century: the magazine “Orthodox Urmia”], in *Sbornik materialov Mezhdunarodnoy nauchno-prakticheskoy konferentsii «Zhurnalistsika v 2018 godu: tvorchestvo, professiya, industriya»* [Journalism in 2018: creativity, profession, industry: collection of materials of the International Scientific and Practical Conference]. Moscow, 2019, pp. 193–194.
12. Vital (Sergueiev), archim. Mission orthodoxe de Perse, in *Irenikon*, 1931, issue 8, pp. 21–26.

(Monographs)

13. Aleksandr (Zarkeshev), igumen. *Russkaya pravoslavnyaya tserkov' v Persii–Irane (1579–2001)* [Russian Orthodox Church in Persia–Iran (1597–2001)]. Saint-Petersburg: Satis, 2002. 208 p.
14. Bolshakoff, S. The Foreign Missions of the Russian Orthodox Church. London; New York: Society for Promoting Christian Knowledge, 1943. 120 p.
15. Coacley, J.F. The Church of the East and the Church of England. A History of the Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission. Oxford, 1992. 422 p.
16. Damaskin (Orlovskiy), arkhimandrit. *Urmiyskaya tragediya. Zhitie svyashchennomuchenika Pimena (Belolikova), episkopa Semirechenskogo i Vernenskogo* [Urmian tragedy. Life of Hieromartyr Pimen (Belolikov), Bishop of Semirechensk and Vernensky]. Moscow: Regional'nyy obshchestvennyy fond «Pamyat' muchenikov i ispovednikov Russkoy Pravoslavnoy Tserkvi», 2020. 511 p.
17. Khodakovskaya, O.I. *Svyashchennomuchenik Pimen (Belolikov), episkop Semirechenskiy i Vernenskiy* [Hieromartyr Pimen (Belolikov), Bishop of Semirechensk and Vernensky]. Izdatel'stvo «Svyato-Troitskaya Sergieva Lavra», 2000. 432 p.
18. Khodakovskaya, O.I. *Tam, gde siyayut gornye vershiny. Dokumental'noe issledovanie zhizni i trudov preosvyashchennogo Pimena, episkopa Semirechenskogo i Vernenskogo, svyashchennomuchenika (1879–1918)* [Where the mountains shine. Documentary study of the life and labors of the Right Reverend Pimen, Bishop of Semirechensky and Vernensky, Hieromartyr (1879–1918)]. Alma-Ata, 2012. 246 p.

19. Makovetskiy, A., prot. *Belaya Tserkov': Vdali ot ateisticheskogo terror* [Bila Tserkva: Far from Atheistic Terror]. Saint-Petersburg: Izdatel'stvo «Piter», 2009. 336 p.

20. Macuch, R. *Geschichte der spätund neusyrischen Literatur*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 1976. 511 s.

21. Sofoniya (Sokol'skiy), episkop. *Sovremennyy byt i liturgiya khristian inoslavnykh iakovitov i nestorian s kratkim ocherkom ikh ierarkhicheskogo sostava, tserkovnosti, bogoslužheniya i vsego, chto prinadlezhit k otpravleniyu ikh tserkovnykh sluzhb, osobenno zhe ikh liturgii, s prisovokupleniem perevodnoy zapiski o nesoglasii tserkvi armyanskoy so vselenskoy pravoslavnoyu* [The modern life and liturgy of Christians of the non-Orthodox Jacobites and Nestorians with a brief outline of their hierarchical composition, churchliness, worship and everything that belongs to the administration of their church services, especially their liturgy, with the addition of a translated note about the disagreement of the Armenian Church with the universal Orthodox]. Moscow, 1876. 504 p.

22. Titov, F.I. *K voprosu o prisoedinenii siro-khaldeyskikh nestorian k russkoy pravoslavnoy tserkvi* [On the issue of joining the Syro-Chaldean Nestorians to the Russian Orthodox Church]. Kiev: tip. I.I. Gorbunova, 1900. 63 p.

23. Wilmshurst, D. *The Ecclesiastical Organisation of the Church of the East, 1318–1913*. Louvain: Peeters Publishers, 2000. 855 p.

(Thesis and Thesis Abstracts)

24. Aleksandr (Zarkeshev), igumen. *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v Persii-Irane (1597–2001). Kursovoe sochinenie vypusknika 1990 g. SPbDA* [Russian Orthodox Church in Persia-Iran (1597–2001). Course essay of a 1990 SPbDA graduate]. Saint-Petersburg, 2001.

(Electronic Resources)

25. Konstantin (Goryanov), mitropolit Petrozavodskiy i Karel'skiy. «*Osolit' Vselennuyu*»: *Istoriya pravoslavnoy missii v Irane* [“Salting the Universe”: The History of the Orthodox Mission in Iran]. Available at: <http://rodnayaladoga.ru/index.php/istoriya-i-sovremennost/440-osolit-vselennuyu-istoriya-pravoslavnoj-missii-v-irane> (data obrashcheniya: 04.10.2022).

УДК 82:13
ББК 83.3:87.3(2)

Владимир Владимирович Варава

Московский государственный институт культуры, заведующий кафедрой философии, доктор философских наук, Россия, Москва, e-mail: vladimir_varava@list.ru

«Какой родной до невозможности человек!»

[Рец. на:] Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика
и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. 624 с.

Vladimir Vladimirovich Varava

Moscow State Institute of Culture, Head of the Department of Philosophy, Doctor of Philosophy, Russia, Moscow, e-mail: vladimir_varava@list.ru

«What an Impossibly Native Person!»

[Review on:] Semenova S.G. The foolishness of preaching:
Metaphysics and Poetics of Andrei Platonov. Moscow:
IMLI RAS Publ., 2020. 624 p.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.179-186

Обращение к творчеству А.С. Пушкина, Н.В. Гоголя, Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и подобным им «вечным спутникам» не может иссякнуть. Никогда нельзя сказать, что все известно и изучено, что поставлена точка в исследованиях творчества какого-то автора. И вообще большие авторы даны не столько для изучения, сколько для вдохновения и в конечном счете обогащения духовной культуры и просветления самой жизни. Это кажется самоочевидным, но порой приходится слышать, что вот опять про Достоевского, опять про Пушкина, сколько можно...

В случае с Андреем Платоновым ситуация непростая. Кажется, что еще совсем недавно это имя вообще было в небытии, но уже появились горы солидного платоноведения, которое как бы все уже изучило. Интенсивность исследования творчества Платонова, действительно, превышает интенсивность исследований других именитых авторов. Это, безусловно, оправдано, поскольку Платонов – ни с чем не сравнимое явление в мировой и отечественной словесности.

Книга Светланы Семеновой, известного отечественного литературоведа и философа, «Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова» – настолько значительное явление не только в платоноведении, но и вообще в современной философии, что нуждается в особо внимательном и даже трепетном прочтении. Это собрание работ автора об Андрее Платонове, чьи личность и творчество были в центре ее исследовательского внимания практически в течение всей жизни. Первые работы Семеновой, посвященные А. Платонову, в которых были заложены *основы философского платоноведения* в России, появились в конце 70-х годов XX века. И они сразу же были отмечены ярким авторским подходом, в котором писатель предстал как самобытнейшее явление отечественной словесности и в целом духовной традиции.

Писатель и мыслитель в Платонове нераздельны; и на философские аспекты творчества писателя, конечно, всегда обращено исследовательское внимание¹. Книга С.Г. Семеновой заметно выделяется, поскольку в ней и показано, и доказано, что путь к художественным откровениям писателя лежит через его метафизику. «Юродство проповеди» раскрывает не отдельные философские мотивы в творчестве Платонова, которых всегда достаточно у любого серьезного автора, но дает целостную систему философских взглядов писателя, помогающую понять своеобразие его художественного мира.

Подзаголовок книги раскрывает авторскую методологию изучения литературы как образно-художественной формы философского освоения реальности. Метафизика и поэтика – два полюса творческой вселенной Платонова, которые находятся в неслиянно-нераздельном состоянии. Это особенно важно для отечественной философской культуры и вообще для национального сознания в целом, поскольку вопрос «Где искать русскую философию?» не сходит с повестки дня, часто приобретая крайне неприятную форму отрицания и самоотрицания философских начал в отечественной культуре.

Книга «Юродство проповеди» открывается главой «Где у Андрея Платонова искать его философию?». Здесь и ставится, и решается в положительном ключе вопрос о том, насколько художественное воплощение философских идей в литературе равнозначно философскому тексту. Автор убеждает, привлекая и доказательно-аргументированную базу, и силу собственного яркого слова («женского Логоса», по определению Георгия Гачева), что литературное произведение может быть полноценным источником для выражения философских идей.

На примере творчества Андрея Платонова это выглядит наиболее показательно. Следующие слова С.Г. Семеновой можно воспринимать как некоторый канон философского прочтения писателя: «Творец предельно сознательный и аналитичный, Платонов сумел воплотить свои намерения, свои *однообразные* и

¹ См.: Андрей Платонов. Философское дело: сб. науч. ст. / под ред. В.В. Варавы, С.А. Никольского; Воронежский государственный университет. Воронеж: Изд. дом ВГУ, 2014. 352 с.

постоянные идеалы (как он их сам называл) в глубинно клеточном слое текста, не греша ни на йоту риторикой, даже самой утонченно-художественной. Можно сказать, что он мыслит в грамматике, передавая многомерный взгляд, парадоксальную, антиномичную логику, сверхумное видение неожиданным подбором и сочетанием слов, лексических и синтаксических конструкций, взрывающих норму, но разящих по смыслу»².

Мышление в грамматике – это принципиально новый взгляд на традиционную тему философичности литературы, поскольку речь идет не о вкраплении философских рассуждений в художественную ткань текста, что, как правило, и является традиционным маркером его «философичности», но о такой организации самого текста, при которой философствование происходит на его «клеточном уровне». Это уникальнейший феномен, возможно в какой-то мере даже и единственный в своем роде, когда сам язык начинает философствовать.

Но это не литературные эксперименты с языком, которые всегда имеют место и которые были особенно популярны в эпоху, когда работал Платонов. Такие социальные интерпретации языковых трансформаций – общее место в традиционном литературоведении. Как это ни парадоксально, общий мировоззренческий контекст эпохи оказал лишь периферийное влияние на его творческий метод. Эпоха ушла, Платонов остался, остался со своими вечными вопросами, а не с сиюминутной злобой дня. И эти вопросы Платонова понятны и актуальны сегодня, когда уже не осталось ни капли того соцреализма, в контексте которого он волею судеб вынужден был творить. И пытаться понять дух социализма через дух Платонова неправильно. Все дело в том, что его поэтика метафизична, как показывает в своих работах Светлана Семенова, а не социалистична. Конечно, как любой сын своего времени он несет на себе его приметы, но его задания уходят гораздо дальше и глубже. Можно даже сказать, что социализм оказался слишком мал, чтобы вместить Платонова, несмотря на то, что он на него в определенный период возлагал большие надежды.

Поэтому исследователь озабочен выявлением «постоянных философских составляющих» художественного мира Платонова, которые являются и его жизненными установками. Это очень важно, поскольку Платонов относится к такому типу творцов, у которых зазор между жизнью и искусством минимален. Что это за установки? Прежде всего, это «идея жизни», которая, по мнению С.Г. Семеновой, является основополагающей «генетической программой» всего творчества писателя и которая связана «с тем новым сознанием, стремящимся свести человечество с орбиты дурной бесконечности рождений, вытеснения и смерти, с тем онтологическим заданием преобразить природу мира и самого себя, которые ярко обнаружили себя и в активно-христианской мысли

² Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. М.: ИМЛИ РАН, 2020. С. 21.

Н.Ф. Федорова и Вл. Соловьева, и в прометеистском варианте пролетарской идеологии. И к обеим традициям тесно причастен Платонов»³.

Как только взгляд приобретает эту *федоровскую метафизическую оптику*, уже ни следа не остается от той социальной физики, которая стремится во что бы то ни стало вогнать автора в одномерно-линейный исторический контекст, заковав его творчество в броню своего времени. Работы С.Г. Семеновой освобождают Платонова от этого. Это в подлинном смысле слова «освобождение Платонова», который, не успев появиться, сразу был погружен в контекст своей эпохи, из которой он, увы, видится пускай и видным, но всего лишь представителем мировой традиции утопического мышления с ее жанрами утопии и антиутопии.

Необходимо сказать несколько слов об идейной эволюции самой Светланы Семеновой, в результате которой был выработан метафизический взгляд на творчество Платонова. Это весьма примечательная эволюция – от соблазнительных в 1970-е годы исследований французского экзистенциализма до трудного, непопулярного и непонятного для многих погружения в глубь корневой отечественной литературно-философской традиции. Это путь довольно редкий. Как правило, те, кто увлечен западной философией, вообще не замечают русской. А литературу наотрез отказываются воспринимать как форму философского выражения.

Уже в своих ранних исследованиях, посвященных французскому экзистенциализму, С.Г. Семенова сделала ощутимым философский роман как жанр, как систему идей в их взаимосвязи с художественным воплощением. Перенос этого метода на почву русской культуры дал потрясающие результаты. В дневниках С.Г. Семеновой, которые входят в данную книгу и охватывают период с 1969 по 2010 г., множество пронзительных, очень интимных и одновременно глубочайших прозрений, откровений, интуиций, сомнений, восторгов, разочарований... одним словом, здесь явлена живая поступь «сердечной мысли» Светланы Семеновой, которая привела ее к русской философии⁴.

И это не только теоретический выбор, но подлинно экзистенциальный, метаноия, говоря христианским языком, свершившаяся под влиянием решающей встречи с Николаем Федоровым: «Только с него я, по существу, стала серьезно относиться к своей жизни»⁵.

Читая дневник С.Г. Семеновой, видишь, как Платонов, этот «вечный спутник», следует с автором по тропам ее сердечной мысли начиная с 1975 года. И с первого знакомства с ним – глубинное духовное родство, до конца. Вот запись, в которой слова, вынесенные в заголовок: «Вчера прочла “Эфирный тракт”», какой родной до невозможности человек!», и далее объяснение сокро-

³ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 325.

⁴ См.: Семенова С. Тропами сердечной мысли: Этюды, фрагменты, отрывки из дневника. М.: Изд. дом «ПоРог», 2012. 720 с.

⁵ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 368.

венных мыслей писателя, которые были постигнуты с ходу, на лету, моментально, – объяснение, связавшее воедино Федорова, Платонова и ее собственные чаяния, надежды, устремления: «Он ведь прекрасно понимает, какие потери ждут людей, если они возмущаются радикально весь мир перекручивать, дерзнут покуситься на самый природный закон, способ существования природы, какие могут явиться “революционные” перекосы, свои боль и страдания. Но вместе с тем *чает* и знает, что иначе человеку нельзя, *не может* он примириться с таким порядком вещей, где неизбежны пожирание, вытеснение, смерть и финальное самоуничтожение такого кричаще противоречивого, несовершенного и отравленного смертным трагизмом существа!»⁶

И еще: «Андрей Платонов – самый родной и учитель думать в самой фразе, ее словами их неожиданными сцеплениями»⁷. Эта идея, высказанная в 1975 году, в дальнейшем станет целостной методологией постижения философии Платонова через его язык, что станет вообще парадигмальным принципом тождества литературы и философии в русской культуре. А следующая запись 1976 года показывает, насколько искренним и глубоким был порыв Семеновой к Платонову: «К черту все лишнее! Успеется Толстой. Берусь за Платонова»⁸.

Представляемая книга во многом и является результатом этого «взятия» Платонова, творчество которого представлено во всем многообразии тем, идей, концептов, во всем внутреннем драматизме его духовной эволюции. Глава «“Тайное тайных” Андрея Платонова» посвящена одной из наиболее важных тем его жизни и творчества, неверное представление о которой дает сильнейшее искажение всего его миропонимания. Речь идет о вопросах эроса, любви и пола, взятых не сами по себе, но в контексте главной проблемы – проблемы смерти.

Исследователь показывает, какой путь прошел молодой писатель в этом вопросе – от интуиций древнейшей натурфилософии с ее космологизацией эроса до «положительного целомудрия» Николая Федорова и «смысла любви» Владимира Соловьева. «Река Потудань», безусловно, вершинное произведение на тему любви у Платонова, в котором отношения любящих героев «идут на высотах пронзительной душевности двух смертных»⁹. Анализируя этот рассказ, С.Г. Семенова демонстрирует, как у писателя происходит возрастание любви как нравственного чувства, рождающегося из глубочайшего чувства жалости и достигающего своей метафизической вершины.

В главе «“Тайное тайных” Андрея Платонова» речь идет о детях, «спасителях вселенной», и о той уникальной метафизике детства, автором которой был Платонов. Эта метафизика, как показывает исследователь, основывается на близком писателю христианском критерии «будьте, как дети».

⁶ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 365.

⁷ Там же. С. 366.

⁸ Там же. С. 369.

⁹ Там же. С. 87.

Статья «Религиозно-философский контекст и подтекст “Чевенгура”» посвящена самому гениальному, но и самому сложному произведению автора. Почти при полной стилистической, идейной и философской равноценности основных произведений Платонова «Чевенгур» все же нечто особенное. Он дает возможность множественных, если не бесконечных интерпретаций, создающих подчас непреодолимый герменевтический барьер на пути к самому писателю. Семенова выбирает возможно наиболее рискованный, но, как представляется, единственно верный путь понимания этого произведения. Это религиозный путь, предполагающий, конечно, не ортодоксальное понимание религии, но то, прежде всего, душевное видение мира, в котором христианское мировидение оказывается наиболее уместным. С.Г. Семенова пишет: «Вступает, хоть и попорченный в революционное время, христианский душевный подтекст, натурально живущий в народном человеке Платонова: острое ощущение какого-то недолжного, *падшего* состояния мира, в котором неумолимо действуют энтропийные силы, стоит тоска и скука бытия, подчиненного временности и смерти»¹⁰.

Эта «парадигма недолжного», по сути, есть исходное мироощущение Платонова, которому противостоит как раз «идея жизни», которая как бы исправляет это состояние, показывая прежде всего его ущербность, неполноценность. Отсюда и тоска – не как унылое психологическое состояние, вызываемое множеством частных причин, но как своего рода *нравственная скорбь по истине*. Это и есть исконное христианское мировидение – тоска по утраченному раю.

При обзоре главных идей книги невозможно не сказать о военных рассказах Андрея Платонова, которым автор исследования посвящает главу «Россия и русский человек в пограничной ситуации». Кто хоть немного знаком с биографией Платонова, то знает, чем явилась война для него. Военные рассказы – это гимн подлинной народности, которая проявила высочайшие нравственные качества в наиболее трагический момент истории. «Военные рассказы Платонова, – пишет С.Г. Семенова, – особая страница в его творчестве; рождена она самой жизнью, непосредственно коснувшейся каждого, жизнью, вставшей под знак смертельной беды и предельного испытания. <...> Под определенным углом зрения эти рассказы – этюды о русской душе в ее извечных и кровавых измерениях»¹¹.

Крестьянин и воин – две охранительные и спасительные силы, проявившиеся перед лицом смерти наиболее сильно. Как показывает исследователь, военные рассказы – это рассказы о ненапрасных смертях, которые продолжают жертвенный подвиг предков. Это своего рода долг перед умершими отцами – спасти жизнь, сохранить народ во имя их памяти. И в этом христианская инту-

¹⁰ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 105–106.

¹¹ Там же. С. 223.

ияция Платонова и такое важное наблюдение исследователя: «Может быть, отсюда это предпочтение понятия и образа “сердца” – понятию “души”: сердце как раз средостение между материальным и духовным, оно, с одной стороны, буквально физично и имеет прямое отношение к телесной стороне нашего существования: его надо подкреплять едой, питьем, давать ему отдых... с другой – оно наиболее глубокий и таинственный нравственный и религиозный, духовный центр человека»¹².

Выделяется здесь, конечно же, анализ рассказа «Взыскание погибших», который является апофеозом идеи неприятия смерти, усиленной тем, что она исходит из сердца матери, потерявшей своих детей: «из того же смертельно раненого погибелью детей материнского сердца, из стонущей ее души исторгается глубочайше эмоциональный импульс: неприятие вечной разлуки с любимыми, вера в воскрешение и будущую встречу»¹³.

Возвращаясь к дневникам Светланы Семеновой, находим в них разъяснение самому названию книги «Юродство проповеди»: «Платонов активное христианство нес, и как его ни сгибали, да еще в эпоху торжества такого языческого варварства, где культ молодости и жизни, бодро спортивной, брызжущей здоровьем, и как можно при этом о гробах и покойниках, о прахе и старых родителях, – остался верен своему “юродству проповеди”, уйдя под конец в совсем малое, чистое пространство, к детским душам и их великим незамысловатостям: “мама”, “не умирай”, пень-человек, умерший дедушка на солнышке, “все живыми будем”...»¹⁴. Это было сказано 31 января 1990 года. И еще – важные слова в самом конце дневниковых записей 3 октября 2010 года: «Еще раз об юродстве проповеди – как трудно на него идти, вставать со своим необычным, шокирующим, прущим против устоявшихся привычек мышления словом, призывом... Как надо себя взнуздывать! <...> Вот и под покровом своей уникальной художественной *косвенности* проповедовал и Платонов!»¹⁵.

Немногие согласятся с тем, что писательская работа Платонова – проповедь, да еще юродивая. Но именно в этом тот корень всего его творчества, который, совершенно не отменяя всех художественных достоинств платоновского текста, возводит его на новый уровень, просто-напросто не доступный многим писателям, так и оставшихся в своем времени и не поднявшихся над ним, чтобы обозреть с высоты метафизической истины истину самого бытия.

Дневники С.Г. Семеновой погружают читателя в дух эпохи, в ее атмосферу; в них ценные свидетельства об этом важном периоде отечественной истории, периоде слома и перехода с множеством имен, известных и неизвестных, фактов, интереснейших встреч, ситуаций. Именно тогда автор осознала свою миссию. В записи 20 августа 1978 года передается разговор с мужем:

¹² См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 230–321.

¹³ Там же. С. 232.

¹⁴ Там же. С. 504.

¹⁵ Там же. С. 555.

«Вчера долго не спали. Говорили с мужем. Планы, я про то, что чувствую себя призванной вывести на свет незнаемый пока миром, теряющийся в русском тяжком историческом грунте ручеек федоровского духа, всех следовавших за ним, думавших, писавших, погибших... Сколько имен, судеб, рукописей!»¹⁶.

В дневниках же мы находим и такие, воистину дерзновенные (любимое слово Семеновой) мысли, раскрывающие глубочайший слой души их автора, ее нравственных чаяний и стремлений, как желание написать «катехизис активного христианства, Дела Дел, Царствия Небесного»; или: «Я все говорю, что хочу написать “Евангелие”, убеждающее, страстное, входящее в душу и ум»¹⁷.

Кроме этого, в дневниках множество интереснейших наблюдений и размышлений: о болезни и ее достоинстве; о нравственных проблемах технического прогресса; о кризисе цивилизации; о смертности как причине зла; о смерти и смысле жизни; о России и русском; о человеке и человеческом; о первоначальном грехе; о любви, эросе и сексе; о страхе; о детях; о природе; о войне и мире; о чтении и литературе и т.д.

Поразительно это тематическое разнообразие мысли, которую волнует все, буквально все, все духовные запросы жизни культуры. И все эти высшие вопросы бытия вплетены в повседневность, переплетены с бытом, с походами в инстанции в борьбе за издание сочинений Федорова и уходами в лес, с жизнью в деревне Новоселки и городке писателей Переделкино, которая представляет собой отдельный, очень важный пласт в судьбе Светланы Семеновой и ее творческой семьи.

Заканчивается книга интервью Светланы Семеновой для сербского журнала «Русија» (2009 г.), которое в совокупности со статьями и дневником дает достаточно полное представление об авторе, о ее сокровенных идеях и идеалах. Важными являются такие этические постулаты, которые раскрывают глубину личности Светланы Семеновой: «Я не люблю отчаяния... Я всегда хочу *невозможно-го*... И еще самое дорогое – спасение всех до единого»¹⁸.

¹⁶ См.: Семенова С.Г. Юродство проповеди: Метафизика и поэтика Андрея Платонова. С. 403.

¹⁷ Там же. С. 435.

¹⁸ Там же. С. 604.

УДК 1(051)
ББК 87.3(2)

Александр Александрович Ермичев

Русская христианская гуманитарная академия, доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и религиоведения Россия, Санкт-Петербург, e-mail: 7723516@gmail.com

**Наш первый журнал,
посвященный истории русской философии**

[Рец на:] Максимов М.В. Библиографический указатель статей, обзоров и рецензий, опубликованных в журнале «Соловьёвские исследования» (2001–2021 гг. Вып. 1–72) / сост., вступ. ст. М.В. Максимов. СПб.: Алетейя, 2022. 416 с.

Alexander Alexandrovich Ermichev

Russian Christian Humanitarian Academy, Doctor of Philosophy, Professor, Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies, Russia, St. Petersburg, e-mail: 7723516@gmail.com

**Our First Journal
Devoted to the History of Russian Philosophy**

[Review on:] Maksimov M.V. Bibliographic index of articles, surveys and reviews published in the journal “Solovyov Studies” (2001–2021, Issues 1–72) / comp., intro. M.V. Maksimov. St. Petersburg: Aleteya, 2022. 416 p.

DOI: 10.17588/2076-9210.2022.4.187-190

Серьезные исследования истории русской философии начались в конце XIX – начале XX века. Советские историографы поддержали этот интерес уже с 1920-х годов – с первых номеров журнала «Под знаменем марксизма», который толковал о содержащихся в ней предпосылках позитивного восприятия победоносного марксизма. В 1930-е годы, даже в условиях НКВД-шного безумия, изучение русской философии разворачивалось довольно широко с захватом больших проблем. В 1940-е, годы Великой Отечественной войны, перед историками была поставлена задача уяснения роли русской философии в развитии «великого русского народа и мировой цивилизации». С конца 1950-х годов

предпринимались попытки предложить, наконец-то, полную историю русской философии, но удачной среди них была одна – ленинградских авторов Анатолия Андриановича Галактионова и Петра Федотовича Никандрова, которые в 1961 году выпустили свою «Историю русской философии» в двадцать два печатных листа. Потом было многотомье «голубого неба» В.Е. Евграфова и прочее – вплоть до перестройки, когда стали появляться множество малых и монументальных описаний русской философии – и несть им числа!

Не будет неверным говорить, что столь долгое отсутствие удовлетворительной «истории русской философии» обусловлено было – помимо идеологическо-террористических причин – еще и отсутствием журнала или периодического издания, которое бы собирало историков русской философии, устанавливало связи между ними, воспитывало их к большим исследованиям, как в свое время это делали журналы «Вопросы философии и психологии» и «Логос».

Такой журнал появился лишь после перестройки. При этом инициатива его принадлежала не шустрым и деловым москвичам и не надменным и медлительным петербуржцам, а скромным провинциалам из Иваново. То были «Соловьёвские исследования», первый номер которых вышел в свет 30 сентября 2001 года. Первоначально они задумывались как объединение любителей и исследователей творчества Владимира Сергеевича Соловьёва – для недавно еще советских читателей фигуры полузапретной, притягательной и даже таинственной. При этом занимаемое Соловьёвым центральное место в истории русской религиозной философии и трезвая оценка ее статуса в русском мышлении стали понемногу превращать «Соловьёвские исследования» в журнал по истории русской философии. Превращение такое еще не завершилось, но настолько много сделано в этом отношении, что «Соловьёвские исследования» можно смело именовать нашим первым журналом, посвященным истории русской философии.

За двадцать лет подвижнической работы бессменного реджктора журнала М.В. Максимова и возглавляемой им редакционной коллегии появились 72 выпуска, в которых свои соображения о различных аспектах русского мышления высказали более четырехсот пятидесяти авторов – не только отечественных, но и зарубежных, как из ближнего, так и из более отдаленного зарубежья. Эти выпуски дополнили собою ту полноту историко-философских исследований, которая была достигнута за сто лет после первых номеров журнала «Под знаменем марксизма», и особенно за последние тридцать лет. Но спросим себя – востребована ли эта полнота российским читателем так, как им востребовано богатство русской литературы? Наслышаны ли школьники о мыслителях, украсивших своими трудами русскую культуру? Нет. Преподается ли в гуманитарных вузах курс истории русской философии? Нет. Имеется ли у историков русской философии «управляющий» ими центр, каким для историка русской литературы является Пушкинский Дом или Институт мировой литературы? Нет. Пушкинский Дом и Институт мировой литературы, а также кафедры русской литературы в педаго-

гических и иных вузах сделали из «историка русской литературы» специальность. А действительно специалистов готовят на специальных кафедрах кафедры для работы по специальности! Является ли сегодня историк русской философии специалистом – профессионалом?

И вот, наперекор этим обстоятельствам, постепенно, от года к году, «Соловьёвские исследования» приобретали для специалистов по истории русской философии такое же значение, как для философов журнал «Вопросы философии», для историков – «Вопросы истории», а для историков литературы – журнал «Русская литература». Если исходить из того, что средний размер одного выпуска «Соловьёвских исследований» составляет 15 печатных листов, то за двадцать лет существования журнала образовалось более тысячи печатных листов добротной философской и историко-философской литературы. Усилиями М.В. Максимова и его коллег образован настоящий материк интереснейших и глубоких соображений об истории русского самосознания.

Однако совершенно понятно, что путешествовать по такому большому матерiku невозможно без проводника, то есть без указателя статей, обзоров и рецензий, опубликованных в 72 выпусках нашего издания. Без проводника материк остается terra incognita. Можно с тоской смотреть на долгий ряд журналов, стоящих на книжной полке, и не знать, в каком из номеров имеется нужный тебе материал. В самом деле, как можно пользоваться журналом «Вопросы философии и психологии» без указателей А.П. Примаковского или И.В. Боровой и А.С. Давыдова?

Сейчас с изданием предложенного М.В. Максимовым «Библиографического указателя статей, обзоров и рецензий, опубликованных в журнале “Соловьёвские исследования”» главное препятствие к продуктивному их использованию исчезает и они становятся вполне доступными для ученого.

В отличие от большинства привычных журнальных указателей, максимовский сразу заявляет о своей особенности. Хочу обратить на это самое пристальное внимание. Указатель М.В. Максимова – особенно сложный, особенно трудоемкий. Он является *тематически-предметным* указателем по современному состоянию отечественного соловьевоведения. Помимо того, он дает подсказки к пониманию современного состояния историографии русской философии в целом.

В качестве примера укажем на раздел «В.С. Соловьев и русская философия», где предложены отечественные исследования творчества нашего мыслителя. Здесь же подразделами выделены направления русской мысли, генетически или функционально связанные с идеями В.С. Соловьёва, например: «Академическая философия», «Анархизм», «Гностицизм» и так далее по алфавиту. Далее следует раздел «В.С. Соловьев и зарубежная философия», который, в свою очередь, имеет разные подразделы – от античной философии до зарубежной философии наших дней.

Совершенно замечателен предметный указатель к разделу об изучении собственно философии В.С. Соловьева. Во всем объеме его философского наследия М.В. Максимов увидел, по меньшей мере, двадцать пять его содержания и аспектов, к которым было привлечено внимание исследователей творчества русского гения: «Учение о бытии», «Софиология», «Учение о Богочеловечестве», «Этика», «Философская антропология и аксиология» и так далее до «Эстетики и философии искусства».

Не осталась без внимания составителя тема общекультурного значения творчества В.С. Соловьева, восприятия его идей в мире. Раздел «Personalia» очень важен. Переключка В.С. Соловьева с учителями и предшественниками, друзьями и последователями, врагами и соседями уточнит и углубит Наше понимание его творчества.

В указателе имеются разделы, которые отсылают читателя к современному состоянию философской жизни в России (работа известного «Соловьёвского семинара» в Иванове, отклики на журнал «Соловьёвские исследования», «Книжная полка» с информацией о новинках философской литературы и др.).

Снова вглядываясь в содержание указателя, перечитывая его страницы, невольно начинаешь понимать, что он является плодом самостоятельного и кропотливого научного исследования, которое подробно и, скажем так, рельефно представило современное состояние соловьевоведения в России. М.В. Максимовым подведен некоторый итог современному этапу русской историко-философской науки. По качеству исполнения указателя, я осмеливаюсь поставить его на один уровень с библиографическими работами В.Э. Богграда.

Уверен, что историки русской философии получили очень ценное научное издание и признательны петербургской «Алетейе» – изданию, которое его превосходно подготовило.

О ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ» “Solov’evskie issledovaniya” (ISSN 2076-9210)

Журнал «Соловьёвские исследования» является научным изданием, освещающим актуальные вопросы отраслей гуманитарного знания – философии, филологии, культурологии. На страницах журнала публикуются результаты исследований российских и зарубежных учёных. Материалы принимаются на русском, английском, немецком и французском языках.

Журнал издаётся с 2001 г., в состав его редколлегии входят специалисты философских и научных центров России, Германии, Франции, Великобритании, Нидерландов, Польши, Болгарии, Украины, Соединённых Штатов Америки, Италии.

Периодичность журнала – 4 выпуска в год: март, июнь, сентябрь, декабрь.

Информация о журнале представлена на сайте <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на сайте Ивановского государственного энергетического университета: <http://www.ispu.ru/node/8026>

Полнотекстовые электронные версии всех номеров журнала с 2001 г. доступны по адресам:

<http://solovyov-studies.ispu.ru/ru/archive>

<http://www.ispu.ru/node/6623>

Журнал включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

- 09.00.01 – Онтология и теория познания (философские науки)
- 09.00.03 – История философии (философские науки)
- 09.00.04 – Эстетика (философские науки)
- 09.00.05 – Этика (философские науки,
- 09.00.11 – Социальная философия (философские науки)
- 09.00.13 – Философская антропология, философия культуры
(философские науки)
- 09.00.14 – Философия религии и религиоведение (философские науки)
- 10.01.01 – Русская литература (филологические науки)
- 10.01.03 – Литература народов стран зарубежья (с указанием страны)
(филологические науки)
- 10.01.08 – Теория литературы. Текстология (филологические науки)
- 24.00.01 – Теория и история культуры (культурология)

Адрес редакции:

153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, д. 34, ИГЭУ,
Межрегиональный научно-образовательный центр исследований наследия
В.С. Соловьёва – Соловьёвский семинар
т. (4932) 26-97-70, 26-98-57
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru
koroleva@ispu.ru

Сайт Соловьёвского семинара: <http://solovyov-studies.ispu.ru>

Информацию о текущей деятельности Соловьёвского семинара смотрите также
на: <http://www.ispu.ru/taxonomy/term/1071>

Главный редактор:

Максимов Михаил Викторович, д-р филос. наук, профессор
т. (4932) 26-97-70
факс: т. (4932) 38-57-01; 26-97-96
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

О ПОДПИСКЕ НА ЖУРНАЛ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

Подписка на печатную версию ежеквартального научного журнала «Соловьёвские исследования» производится на сайте Объединенного каталога «Пресса России» www.pressa-rf.ru, а также через интернет-магазин «Пресса по подписке» <https://www.akc.ru>

Индекс для подписчиков 37240

Копию квитанции о подписке необходимо выслать на адрес редакции: 153003, Россия, г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34, ИГЭУ, Максимову М.В., или по E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaximov@yandex.ru

ИНФОРМАЦИЯ ДЛЯ АВТОРОВ

Журнал «Соловьёвские исследования» включен в Перечень ведущих рецензируемых научных журналов и изданий, рекомендованных ВАК Министерства науки и высшего образования РФ для публикации основных научных результатов диссертаций на соискание ученых степеней доктора и кандидата наук.

Для публикации в «Соловьёвских исследованиях» принимаются научные статьи, обзоры, рецензии и другие материалы, соответствующие тематике журнала и научным направлениям – философия, филология, культурология.

Плата за публикацию статьи в журнале не взимается.

Аспиранты, магистранты и студенты предоставляют на присылаемые статьи отзыв научного руководителя.

ТРЕБОВАНИЯ К ОФОРМЛЕНИЮ СТАТЕЙ, ПУБЛИКУЕМЫХ В ЖУРНАЛЕ «СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ»

1. *Объем статьи* – до 1 п.л. (40000 знаков с пробелами, включая аннотацию, список литературы и References), рецензий – до 0,5 п.л. Текст предоставляется на электронном носителе в редакторе WORD либо по электронной почте maximov@philosophy.ispu.ru (файлы с материалами должны быть названы по фамилии автора). Шрифт Times New Roman, формат страницы А4. Поля: верхнее – 1,5 см; нижнее, правое и левое – 2 см. Размер бумаги: ширина – 16,5 см; высота – 23,5 см.

2. *Структура статьи* должна быть следующей:

- в верхнем левом углу проставляются УДК и ББК;
- через 1.0 интервал ФИО автора/авторов полностью (на русском языке); полное название места работы, звания, занимаемая должность, страна, город, (на русском языке) и адрес электронной почты автора, кегль 9;
- через 1.0 интервал печатается название статьи по центру, строчными буквами, шрифт полужирный, кегль 13, перенос запрещен (на русском языке);

- через 1.0 интервал печатается аннотация (от 200 до 250 слов (1500–1800 знаков без пробелов)), кегль 9, курсивом (на русском языке);
- через 1.0 интервал печатаются ключевые слова (от 10 до 15 слов), кегль 9, курсивом (на русском языке).

Далее все эти же сведения даются на английском языке.

- через 1.0 интервал печатается текст статьи, кегль 11, межстрочный интервал по всему тексту – одинарный, отступ абзаца – 1 см (5 знаков), автоматический перенос слов включён, кавычки по всему тексту *только* угловые, *внутри цитаты* использовать кавычки другого вида: «”.....”»;

- через 1.0 интервал печатается библиографический список на русском языке (название «Список литературы») и список литературы на латинице (название References) (включают использованную литературу; в библиографическом описании указываются все авторы).

3. Содержание и структура аннотации.

Аннотация должна отражать основное смысловое содержание статьи и её характеристику. Структура аннотации должна включать следующие разделы: состояние вопроса (степень изученности вопроса в науке и литературе, обоснование актуальности выбранной темы); материалы и методы (на каком материале и с помощью каких методов рассматривается обозначенная проблема); результаты проведенного исследования (с использованием глагольных форм и словосочетаний следующего типа: рассматриваются..., излагаются..., утверждается..., предлагается..., обосновывается...; используются методы..., обосновываются положения (концепции, идеи) ..., дается обзор ...; рассмотрены..., изложены..., выявлены..., предложены...; дан анализ..., изложена теория (концепция)... и т. п.); выводы.

Редколлегия журнала просит уделять особое внимание составлению аннотации в соответствии с особенностями этого жанра.

Аннотация на английском языке должна составляться с соблюдением грамматики и стилистики английского языка, с использованием принятой в англоязычных изданиях специальной терминологии; не должна выполняться при помощи автоматических переводчиков (не обязательно должна быть дословным переводом аннотации на русском языке).

В соответствии с требованиями Scopus, не допускается вынесение развернутых комментариев в сноски; необходимый комментарий следует давать в тексте статьи либо в скобках внутри текста.

Ключевые слова должны отражать основное содержание статьи; определять предметную область исследования; встречаться в тексте статьи (имена собственные, общие понятия и общенаучные термины ключевыми словами не являются).

4. Требования к оформлению разделов «Список литературы» и References.

После статьи отдельными разделами оформляются «Список литературы» и References (шрифт Times New Roman, кегль 9). В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. В списке литературы должно быть не менее 20 позиций. Из них не менее 80% источников должны составлять работы, опубликованные за последние 5 лет, если такие имеются. Рекомендуется, чтобы не менее 30% источников, включенных в библиографический список, составляли работы, опубликованные на английском и других иностранных языках. Нумерация *Списка литературы* и ссылки на нее в тексте выполняются **без применения автоматической расстановки ссылок**.

Согласно требованиям Scopus, раздел References должен иметь следующую структуру:

- ссылки на источники (**(Sources)**)
 - *Collected Works* (Собрания сочинений)
 - *Individual Works* (Индивидуальные сочинения)
- ссылки на статьи в научных журналах (**(Articles from Scientific Journals)**);
- ссылки на статьи в сборниках научных трудов (**(Articles from Proceedings and Collections of Research Papers)**);
- ссылки на монографии (**(Monographs)**);
- ссылки на диссертации и авторефераты (**(Thesis and Thesis Abstracts)**);
- ссылки на электронные ресурсы (**(Electronic Resources)**)

В библиографическом описании в разделе References заглавия статей из журналов и сборников опускаются (при сохранении заглавий статей необходимо включать в описание их перевод на английский язык); оригинальные названия книжных источников (монографии, сборники, материалы конференций), изданных на кириллице, даются в транслитерации (курсивом) и на английском языке (в квадратных скобках); выходные данные (город (для книжных изданий), том (vol.), номер (no.), страницы (pp., p.)) переводятся на английский язык. Обязательные выходные данные: для статей из журналов – год, том, номер, страницы; для книжных изданий – место издания, год, количество страниц. Место издания, включая Moscow и Saint-Petersburg, пишется полностью.

Применяется одна система транслитерации, которая доступна по адресу <http://translit.ru> (в раскрывающемся списке «Варианты» выбираем вариант BGN). Примеры оформления библиографических описаний в разделах «Список литературы» и References размещены на сайте журнала: <http://solovyov-studies.ispu.ru> и на странице журнала на сайте ИГЭУ: <http://www.ispu.ru/node/6623>

В текстах, набранных *латиницей*, используется вариант кавычек "...".

5. *Оформление ссылок*. Ссылки на цитируемую литературу при использовании *прямого цитирования* (если цитата представляет собой развернутое, законченное высказывание с указанием автора и источника цитаты) оформляются в тексте в квадратных скобках. Например: В работе «Диалектика мифа» (1930 г.) А.Ф. Лосев пишет: «*Текст цитаты*» [1, с. 15] (первая цифра обозна-

чает порядковый номер в Списке литературы, вторая – страницу цитируемого источника). Если используются приемы *непрямого цитирования* или *частичное цитирование* (т.е. отдельные слова, словосочетания, обороты речи), то ссылка оформляется как подстрочная (в тексте – верхним индексом; внизу страницы дается библиографическое описание цитируемого источника – под сплошной чертой, отделяющей основной текст, шрифт Times New Roman, кегль 9). Например: ¹См.: Игошева Т.В. Ранняя лирика А.А. Блока (1898–1904): поэтика религиозного символизма. М.: Глобал Ком, 2013. С. 15–25 [1]. Так же, как подстрочная ссылка (верхним индексом), оформляются и *авторские примечания*.

При повторной ссылке в постраничной сноске используется сокращенный вариант библиографического описания источника (допускается сокращение длинных названий источников; опускаются выходные данные). Если повторная ссылка идет сразу ниже ссылки с библиографическим описанием источника, то используется следующая запись: Там же. С.

Ссылки на электронные ресурсы допускаются только при отсутствии их «бумажных» аналогов, с правильным указанием адреса веб-страницы и даты обращения к ней.

6. Авторы статей, публикуемых на языке оригинала (английском, немецком, французском), дополнительно предоставляют реферат статьи объемом 4500 знаков без учета пробелов (700 слов) на русском языке.

7. Отдельным файлом предоставляется Авторская справка по следующей форме:

– ФИО полностью;

- ученая степень и ученое звание;
- должность, название кафедры, отдела, сектора и др.;
- название организации (полное) / места работы;
- почтовый индекс и адрес организации / места работы;
- почтовый индекс и адрес для переписки;
- телефон;
- E-mail.

Редакционная коллегия оставляет за собой право на редактирование статей.

При отклонении материалов рукописи не возвращаются.

Гл. редактор, профессор Михаил Викторович Максимов
E-mail: maximov@philosophy.ispu.ru; mvmaksimov@yandex.ru

REQUIREMENTS TO MANUSCRIPTS

1. *The length of papers* is up to 1 print sheet (40,000 characters with spaces, including an abstract, a list of references and References), reviews - up to 0.5 printed sheet. The text is provided on electronic medium in Microsoft WORD or by e-mail maximov@philosophy.ispu.ru (files with materials must be titled by author's surname). Times New Roman font, A4 page size. Margins: head – 1.5 cm; bottom, right and left-2 cm. Paper size: width – 16.5 cm; height – 23.5 cm

2. *The structure of the manuscript must be:*

- UDC (Universal Decimal Classification) and LBC (Library-Bibliographical Classifications) are in upper left-hand corner;
 - author's/authors' full name (in Russian) with line interval 1.0, the name of the organization, degree, position, country, city (in Russian), and e-mail of the author, body-size 9;
 - the title of the manuscript is centrally with line interval 1.0, lowercase letters, bold-faced font, body-size 13, (word break is prohibited in Russian);
 - abstract must be given with line interval 1.0 (200-250 words (1500-1800 characters with no spaces)), body-size 9, italic (in Russian);
 - key words must be given with line interval 1.0 (10-15 words), body-size 9 italic (in Russian);
- Further, all the same information is given in English.
- the text of the manuscript must be written with line interval 1.0, body-size 11, line-spacing 1.0, paragraph indentation 1 cm (5 characters), automatic hyphenation is on, quotes throughout the text are only angular, use quotes of a different type inside the quote: «"....."»;
 - reference list is typed with line interval 1.0 in Russian (the title «Список литературы») and references in Latin characters (the title References) (includes cited books; in bibliography list all authors are included)
 - information about funding (grants, etc.) is given in Russian and English.

3. *Contents and structure of abstract*

Abstract must reflect main semantic content of the manuscript and its characteristic. The abstract must include following parts: the state of the issue (the degree of study of the issue in science and literature, the justification of the relevance of the chosen topic); materials and methods (on what material and with what methods the designated problem is considered); the results of the research (using verb forms and phrases of the following type: are considered..., are stated..., is approved..., is proposed..., is justified...; methods are used..., provisions (concepts, ideas) are justified..., overview is given...; are considered..., are stated..., are identified..., are proposed...; analysis is given..., theory (concept) is presented..., etc.); conclusions.

In connection with the preparation of the journal for index-linking in the international analytical system Sciverse Scopus editors of the journal ask to pay special attention to abstract composing in correspondence with peculiarities of this genre.

The abstract in English must be written in compliance with the grammar and style of the English language, using the special terminology used in English-language publications; it must not be performed with the help of automatic translators (it does not have to be a literal translation of the Russian variant of abstract).

In accordance with the requirements of Scopus, it is not allowed to make detailed comments in footnotes; the necessary comment must be given in the text of the article or in brackets inside the text.

Keywords must reflect the main content of the article; determine the subject area of the study; occur in the text of the article (proper names, general concepts and general scientific terms are not keywords).

4. Guidelines to sections «Bibliography list» and References

The sections «Bibliography list» and References are arranged below the article separately (Times New Roman, body-size 9). «Bibliography list» must contain no less than 20 items. It is recommended that at least 30% of the sources included in the bibliographic list must be works published in English and other foreign languages. Numbering of Bibliography list and its reference in the text are performed without automatic arrangement of references.

According to the requirements of Scopus, the References section must have the following structure:

- references to sources (Sources):
 - Collected Works
 - Individual Works
- references to the articles in scientific journals (Articles from Scientific Journals);
- references to the articles in collections of scientific works (Articles from Proceedings and Collections of Research Papers);
- references to monographs (Monographs);
- references to theses and abstracts of theses (Thesis and Thesis Abstracts);
- references to electronic resources (Electronic Resources).

In bibliography list in the section References the titles of the articles from journals and information packages are omitted (in case the titles are written the description must include their English variant); original titles of book publications (monographs, information packages, conference proceedings), published in Cyrillic characters must be given in transliteration (in italics) and in English (in square brackets); the date-line (city (for book publications), volume (vol.), number (no.), pages (pp., p.)) are translated into English. The necessary date-line: for journals articles – year, volume, issue number, pages; for books – place of publication, year, number of pages. Place of publication including Moscow and Saint-Petersburg is written in full.

One system of transliteration must be applied available at <http://translit.ru> (in the list «Variants» choose variant BGN). Samples of bibliography descriptions arrangement

in sections «Bibliography list» and References are at journal's site <http://solovyov-studies.ispu.ru> and at journal's page <http://www.ispu.ru/node/6623>

In texts typed in Latin, the quotation mark variant "...” is used.

5. Reference arrangement

References to the cited literature when using direct quoting (if the quote is a detailed, complete statement with an indication of the author and the source of the quote) are made in the text in square brackets. For example: In the work "Dialectics of Myth" (1930), A. F. Losev writes: " The text of the quotation" [1, p. 15] (the first digit indicates the ordinal number in the List of References, the second -the page of the cited source). If indirect quoting or partial quoting techniques are used (i.e., individual words, phrases, turns of speech), then the link is made out as a subscript (in the text – an upper index; at the bottom of the page, a bibliographic description of the cited source is given-under a solid line separating the main text, Times New Roman font, size 9). For example: See: Igoshcheva T.V. The early lyrics of A.A. Blok (1898-1904): poetics of religious symbolism. Moscow: Global Com, 2013. Pp. 15-25 [1]. Just like a subscript link (with an upper index), author's notes are also drawn up.

When repeating reference in a page-by-page footnote, an abbreviated version of the bibliographic description of the source is used (it is allowed to shorten long names of sources; date-line is omitted). If the repeated link goes immediately below the link with the bibliographic description of the source, the following entry is used: Ibid. P. ...

References to electronic resources are allowed only in the absence of their "paper" counterparts, with the correct indication of the address of the web page and the date of access to it.

6. *Authors of the articles published in source language* (English, German, French), must submit a report of the article in 4500 characters with no spaces (700 words) in Russian.

7. *Author's reference is submitted in separate file in the following way:*

- full name;
- scientific degree and academic rank;
- position, department, sector etc.;
- full name of organization / place of work;
- postcode and address of organization / place of work;
- postcode and address for correspondence;
- phone number;
- E-mail

Главный редактор
МАКСИМОВ Михаил Викторович

СОЛОВЬЁВСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ
2022. Вып. 4(76)

Редактор С.М. Коткова
Компьютерная верстка и макетирование
М.А. Баркова

Обложка А. Лебедев

Издание зарегистрировано в Федеральной службе по надзору
в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций.
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС77-64667 от 22.01.16 г.

Подписано в печать 21.11.2022. Дата выхода в свет 28.12.2022.
Формат 70х100 1/16. Печать плоская. Усл. печ. л. 16,25.
Тираж 70 экз. Цена свободная. Заказ №

Адрес редакции и издательства:
ФГБОУ ВО «Ивановский государственный энергетический
университет имени В.И. Ленина»,
153003, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Рабфаковская, 34.

Типография «ПресСто»,
153025, Ивановская обл., г. Иваново, ул. Дзержинского, 39, строение 8