

МЕЖДУНАРОДНЫЙ ЦЕНТР ИЗУЧЕНИЯ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

# ВЕСЕ

ЕЖЕГОДНИК  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

2021



Санкт-Петербург  
2021

**ВЕЧЕ**

**Ежегодник  
русской философии  
и культуры – 2021**



СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2021. – 346 с.

---

Главный редактор

**Е.Г. Соколов**

Заместитель редактора

**А.Е. Рыбас**

Редакционная коллегия

**А.В. Малинов, Е.А. Маковецкий,  
И.И. Евлампиев, С. Г. Коленько**

Редакционный совет

**Н.И. Безлепкин, А.И. Бродский,  
В.М. Дианова, Е.А. Овчинникова, И.Д. Осипов**

Версия в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>

Адрес электронной почты: [rusphil@mail.ru](mailto:rusphil@mail.ru)

© Редколлегия номера, 2021

© Авторы статей, 2021

© Санкт-Петербургское  
философское общество, 2021

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Евлампиев И.И.</i> Русская религиозность между эсхатологией и революцией.....	6
<i>Маковецкий Е.А.</i> Триадаология и философия Другого: перспективы диахронического анализа.....	25
<i>Коробкова С.Н.</i> Атмосфера критицизма в русской философии второй половины XIX века.....	37
<i>Михайлова Е.Е.</i> К.Д. Кавелин: Заграничные поездки и встречи как способ научного сотрудничества.....	49
<i>Малинов А.В.</i> Философия в Академическом университете.....	61
<i>Пешперова И.Ю.</i> Первые опыты профессиональной философии в России.....	68
<i>Рыбас А.Е.</i> Свобода как естественный атрибут человека: идеи русских эмпириокритиков.....	76

## ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ

<i>Соловьев В.М.</i> Вячеслав Пьецух: между двумя полюсами вечности .....	92
<i>Матвеева И.Ю.</i> Образ Медного всадника и формирование имперского мифа в русской литературе XVIII – начала XX века.....	105
<i>Коленько С.Г.</i> Руководитель и его подчиненные в образах Ветхого Завета .....	127
<i>Рыбас А.Е.</i> Петербург М.С. Кагана: опыт философского осмысления .....	142

## ИСТОРИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

<i>Баринов Д.А.</i> Исаак Маркович Альтер (1892–1937) – философ, историк, оппозиционер .....	157
<i>Боднарчук Д.В.</i> Протопресвитер армии и флота Георгий Иванович Шавельский как историк .....	167
<i>Раковский Д.О.</i> Историк Григорий Ульман (1904–1988): веи жизни и научной деятельности .....	174
<i>Ростовцев Е.А.</i> Санкт-Петербургский университет в советской историографии и коммеморативных практиках (1919–1939) .....	181
<i>Сидорчук И.В.</i> История для рабочих: вечера воспоминаний рабочих Петрограда/Ленинграда 1920-х – нач. 1930-х гг. ....	197
<i>Сосницкий Д.А.</i> Публичная библиотека как «тихая гавань» для историков первых послереволюционных лет .....	207
<i>Тихонов И.Л.</i> Ленинградский историко-лингвистический институт: от кризиса к возрождению исторического образования .....	215
<i>Жуковская Т.Н.</i> Наука и политика в судьбе историка Андрея Николаевича Шебунина (1887–1942) .....	231

## ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Черных А.А.</i> Проблемы мозга и воспитания в монистическом материализме Н.А. Добролюбова .....	244
<i>Волкова Е.А.</i> Развитие геополитической мысли в научной школе В.И. Ламанского на примере работ В.П. Семенова-Тян-Шанского: от учителя к ученику .....	261
<i>Hasenaitis R.</i> The conceptualization of punishment, guilt and crime in the biography and works of F. Dostoevsky .....	270
<i>Андроханов А.А.</i> Свет истины: П.А. Флоренский и М.В. Юдина .....	281

*Володин А.В.*

Божественное и человеческое после Откровения:  
молчание как метод коммуникации .....290

## НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

*Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Карта памяти современного  
российского общества: аналитический обзор ..... 300

Восьмые международные чтения по истории русской философии  
«Русская философия на Родине и в изгнании». Тезисы докладов  
секции «Идея империи и идея революции в русской философии» .... 327

*Малинов А.В.* Стратегии определения империи:  
случай В.И. Ламанского.....327

*Матвеева И.Ю.* Образ «Медного всадника» в русской  
литературе и идея империи .....330

*Тантлевский И.Р.* Библейские пророки-«государственники»,  
явсенинская Библия Пор-Рояля и «пророческое преображение»  
А.С. Пушкина .....331

*Светлов Р.В.* Идея империума в моделях «культурно-  
исторических типов» русских философов истории .....333

*Смирнов В.Н.* Немецкий романтизм и русская общественная  
мысль: между империей и революцией .....335

*Слободковский С.В.* Место политический воззрений Вергилия  
в философии В. Соловьева .....336

*Куприянов В.А.* Механицизм и телеология в социальной  
онтологии С.Л. Франка .....337

*Шахова Д.С.* Русская либеральная мысль в лице П.И.  
Новгородцева: критика революции и поиски срединного пути ..338

*Норкина Е.С.* Русско-еврейская интеллигенция начала XX века  
о России и революции (на примере взглядов А. Идельсона).....340

*Евлампиев И.И.* Русская философия об историческом  
предназначении России: всемирная империя или всемирная  
революция .....341

АВТОРЫ НОМЕРА ..... 344

# ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

---

*И.И. Евлампиев*

## РУССКАЯ РЕЛИГИОЗНОСТЬ МЕЖДУ ЭСХАТОЛОГИЕЙ И РЕВОЛЮЦИЕЙ\*

*Аннотация.* В статье обосновывается предположение, что русская религиозная философия может быть понята как предвосхищение окончательной абсолютной религии человечества, в которой должны соединиться истинные (гностические) версии всех основных религий. Гностические версии религий отличаются от ортодоксальных тем, что здесь в центре внимания находится не Бог, а человек, и смысл жизни человека (человечества) понимается как раскрытие в нем божественной сущности и обретение способности влиять на мир ради его преобразования. Модель религиозности, впервые выраженная П.Я. Чаадаевым, получает впоследствии развитие у Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева. В начале XX в. она оказалась вытесненной на второй план марксистским мировоззрением, которое можно рассматривать как упрощенную рациональную версию той же религиозной модели, поскольку цель истории понимается здесь всего лишь как преобразование социально-политической системы в ходе революции. Осуществление революции и ее целей привело к частичному освобождению культурных, творческих сил России, но окончательное их освобождение станет возможным только после воплощения в общественном сознании той подлинной религиозности, которую выработала русская философия.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, абсолютная религия, гностическое христианство, коммунизм, революция.

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор Института философии С.-Петербургского государственного университета.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках проекта № 21-011-44093 «Формирование религиозных традиций русской культуры в конце XVIII – первой половине XIX века (на материале философии и литературы)».

### *Три этапа русских религиозных исканий*

Русская культура пронизана религиозными мотивами и немислима без связи с религией. Однако с момента принятия христианства русское религиозное сознание было подвержено мучительным исканиям, сомнениям, впадением в самые невероятные крайности. Религиозная вера не давала успокоения, а наоборот, ставила предельные задачи, заставляла всего себя отдавать достижению целей, которые были далекими от личного благополучия и счастья.

Становление национального мировоззрения в России было связано с выработкой *собственной, неповторимой* религиозной веры, которая, несмотря на свой христианский характер, должна была быть принципиально отличной от веры других народов. Именно поэтому для понимания русского религиозного сознания более важными являются еретические отклонения от «стандартного» учения православной церкви, а не само это учение; вспомним, насколько влиятельными были различные сектантские движения и какой интерес они вызвали в обществе. В определенном смысле это были не «отклонения», а пробы новых путей, необходимые для выработки собственной веры. Как совершенно правильно писал Н.А. Бердяев в книге «Истоки и смысл русского коммунизма» (1937), для русских людей слово *православие* было обозначением *русской* сущности веры; не русская вера не могла быть истинной [7, с. 10]. «Православие» нужно было в данном случае понимать не как историческую православную веру, а в буквальном смысле – как «правую веру», т.е. как истинную и абсолютную веру, не только противостоящую всем остальным верованиям, но и вбирающую в себя их подлинный, откровенный смысл.

В поисках своей собственной, неповторимой веры национальный дух пережил три особенно напряженных исторических момента, которые сформировали его религиозный характер. Первый из этих моментов – эпоха реформы Никона и Раскол, второй – мистические искания конца XVIII – начала XIX в., третий и самый трагический – поиски новой религиозности в начале XX в. На первый взгляд эти три момента истории имеют очень разный смысл, но мы рискнем утверждать, что по своим итогам они сходятся друг с другом, более того их можно понять как три этапа одного и того же процесса, который привел к революции 1917 г. и к возникновению коммунистического мировоззрения; на первый взгляд в нем нет ничего религиозного, но в действительности именно в русском коммунизме, содержится

важный ответ на вопрос о сущности русской религиозности. Здесь вновь нужно вспомнить книгу Бердяева «Истоки и смысл русского коммунизма», в ней дано подробное и точное обоснование этого парадоксального утверждения.

В Расколе впервые обнаружилось стремление огромных масс народа иметь свою собственную веру, а не принимать чужие авторитетные формы веры. Интересно, что протопоп Аввакум, будущий глава раскольников, первоначально сотрудничал с патриархом Никоном и был согласен с необходимостью исправления богослужебных книг. Но он разошелся с Никоним, как только тот решил заменить русских «справщиков» на польских, а древнерусские богослужебные книги в качестве образца для исправлений на греческие; это означало, что русская вера не будет самостоятельной и оригинальной, происходящей из нашей собственной истории и культуры.

В Расколе обнажилось то направление русской веры, в котором господствовало противостояние западным влияниям. На рубеже XVIII и XIX вв. искание своей веры происходило на пути оригинального использования всего многообразия западных мистических учений; осваивая все богатство западной религиозной мысли, в ее предельно неортодоксальном выражении, русское сознание претендовало на обретение гораздо большего откровенного знания, чем смогли найти западные мистики и визионеры. Можно сказать, что Раскол был попыткой найти новое Откровение в прошлом, в архаических формах русской православной веры; мистики начала XIX в. верили в возможность его обретения в настоящем, верили, что именно в их эпоху Бог снова, как во времена Моисея, обращается к человечеству и нужно только правильно расслышать его голос. Эти поиски стали началом процесса созревания национального сознания, но этот процесс оказался долгим и трудным и поэтому оказалась неизбежной третья попытка обрести окончательную религиозную истину: в начале XX в. русское общество попыталось сделать рывок в будущее; совершенно очевидное несоответствие традиционной церковной веры запросам духовного развития нации привело к дерзкому желанию вообще «преодолеть» христианство и найти абсолютную веру за пределами всех существовавших религиозных систем.

В этой последней трагической фазе исканий проявилась характерная черта русской религиозности – нежелание идти на компромисс и довольствоваться частичной истиной. Для русской души было необходимо достичь абсолютной правды, абсолютного идеала. Это отразилось в том, что даже русские запад-



ники, последнюю формацию которых представляли русские большевики, не были прагматиками, подобными западным либералам и социал-демократам, а были утопистами и искали идеального Запада, которого не было в действительности, пытаясь создать идеальную Россию по модели этого воображаемого Запада. В итоге, западники и славянофилы, либералы и консерваторы сходились в критике существующей западной цивилизации: русские мыслители не видели перспектив для ее развития, выносили ей исторический приговор за ее «умеренность», «мещанство», за господство практицизма, убивающего все духовное, творческое, устремленное к совершенству.

Как показал Бердяев, идеология социализма и коммунизма стала *естественной формой развития русской религиозности*. Основным импульсом этого движения является не желание сделать общество более развитым и более процветающим, а протест против угнетения человека, против невозможности для него в неправильно устроенном мире раскрыть в себе божественное начало. Такое понимание коммунизма ведет к отрицанию Бога, но это не то же самое, что атеизм. Атеист отрицает Бога, считая его ненужным для мира, который, по его мнению, полностью объясняется наукой с помощью законов природы. Русские социалисты и коммунисты не отрицали Бога, а протестовали против его жестокости. Бог, создавший мир и управляющий им, отрицался в качестве полновластного хозяина мира, поскольку его управление не соответствовало принципам высшей справедливости, живущим в душе каждого думающего человека. Эта тенденция в своей религиозной сути есть не атеизм, а *гностицизм*, ее предельно ясно и последовательно выразил Ф.М. Достоевский в идее «бунта» Ивана Карамазова против Творца нашего мира.

Истоки этой важнейшей тенденции русской религиозности точно выразил Бердяев: «В русском атеизме были мотивы, родственные Маркиону» [7, с. 35]. Главным пунктом религиозного учения Маркиона, первого и известного христианского гностика, было противопоставление высшего благого Бога-Отца и низшего Бога-Демииурга, творца нашего мира, который является злым богом, дьяволом. Смысл учения Христа Маркион видел в разоблачении лжи, с помощью которой Демииург заставлял людей покоряться его велениям, верить в то, что именно он является высшим благим богом. В центре системы лжи, созданной Демииургом, находится, согласно Маркиону, иудаизм и внутренне связанное с ним ортодоксальное, церковное христианство, которое, радикально искажая исходное учение Христа, выдает

его за «сына» и защитника Демиурга. Присутствие в общественном сознании такого резко негативного мифологического образа церкви помогает хотя бы частично объяснить ту невероятную жестокость, которую во время большевистской революции и Гражданской войны проявляли в отношении ее служителей не только деятели революции, но и простой народ.

В гностическом учении русская душа не только находила разоблачение Демиурга и его служителей на земле, но также видела откровение об истинном благе Боге, которого нужно найти в глубине души и сделать действенной силой личности, преобразующей ее собственное бытие и бытие окружающего мира. Не столько Бог, сколько человеческая личность и ее бесконечная, непостижимая божественная сущность является главной темой русской религиозности. Таким образом, ни отрицание Бога (Демиурга), ни нигилизм (отрицание законов, на которых построен мир зла), ни желание революции (низвержения государства и церкви как пособников бога зла) не являются свидетельствами отсутствия в русском мировоззрении религиозного измерения, напротив, они очень ясно характеризуют его смысл.

#### *Две тенденции в развитии религии*

Понять особенности русской религиозности в сравнении с традиционной христианской (католической и православной) религиозностью невозможно, если не иметь в виду, что, согласно современным представлениям, христианство в истории существовало в двух очень разных версиях – в виде ортодоксальной и гностической традиций. Христианская церковь (ортодоксальная традиция) утверждала и утверждает, что только она являлась продолжением и развитием в истории первоначального христианства, учения Иисуса Христа, а все остальные версии этого учения являются его злостными искажениями, ересями. Современный научный подход к истории христианства признает эту точку зрения ложной [5]; на самом деле уже с середины II в. христианство развивалось в двух независимых формах, причем первоначально гностическая традиция была более популярной и массовой, только после превращения христианства в государственную религию Римской империи, а ортодоксальной церкви в государственный институт, ее господство стало абсолютным и привело к уничтожению ее идейных противников, объявленных еретиками.

Самое значимое различие между двумя версиями христианства связано с противоположной оценкой значения человека в

мире. В ортодоксальной традиции главным принципом является всемогущество Бога, человек же понимается как немощное, бессильное существо, не способное к какому-либо значимому действию в мире в силу тех ограничений, которые на него наложил акт грехопадения. В этом случае человек не может повлиять ни на свою земную, историческую, ни тем более на свою мета-историческую, посмертную судьбу. Главной добродетелью человека признается смирение и покорность Богу и его главным представителям на земле (церкви и ее служителям), а также вера в то, что Бог непременно дарует нам спасение.

В гностической религиозности все акценты переносятся с Бога на самого человека и его деятельность в мире. Бог понимается как апофатический, непостижимый Абсолют, а мир – как лишь косвенно зависимый от Бога, как результат загадочного, рационально необъяснимого акта Абсолюта. Прямое действие Бога явлено только через человека, поскольку он составляет глубинную, скрытую сущность каждой личности. Раскрывая в себе эту божественную сущность человек становится божественным существом, которое обладает мистическими способностями, может по своему произволу изменять окружающий мир.

Две эти формы религиозности являются абсолютно универсальными и присутствуют в каждой мировой религии. Наиболее очевидно значение гностической версии в буддизме, где исходная, классическая версия религии описывает превращение земного человека, основателя религии Сиддхартхы Гаутамы, в божественное существо через слияние с Абсолютом (Брахманом). Развитие буддизма как влиятельной религии и земного института спасения привело к формированию его ортодоксальной версии (махаяна), где Будда (точнее совокупность всех Будд) становится Богом, господствующим над земными несовершенными людьми.

В исламе всегда преобладала первая, ортодоксальная версия религии, вторая, гностическая появилась в XII в. в форме суфизма, приверженцы которого очень часто подвергались преследованиям за их мистические представления о слиянии человека с Богом. Например, один из главных суфийских теоретиков Мансур аль-Халладж был казнен в X в. за то, что во время медитации заявил «Я есть Абсолютная Истина (Бог)».

Наиболее интересный и важный генезис проделала в истории иудейская религия. На протяжении многих столетий она существовала в отточенной ортодоксальной форме и стала основанием для ортодоксального христианства, которое взяло из иудаизма все свои ключевые представления: идею антропоморфно-

го Бога, идею Творения и идею грехопадения. Сходство ортодоксальных версий двух религий столь значительно, что церковное христианство было бы более правильным называть не собственно «христианством», а «иудео-христианством». Однако после разрушения Храма и изгнания еврейского народа из Палестины, началось активное религиозное творчество в диаспорах. Это привело к появлению в XII–XIII вв. в испанской диаспоре новой версии иудейской религии – каббалы. Согласно современным представлениям, она возникла под прямым и весьма существенным влиянием христианского гностицизма [4; 6]. Показательно, что первые богословские сочинения в новом духе появились в XII в. в Провансе одновременно с зарождением там мощной гностической ереси катаров. Вполне вероятно, что именно сочинения катаров, не дошедшие до нас, и их религиозная практика, повлияли на иудаизм и привели его к радикальной трансформации в гностическую форму [6, с. 15–16]. Благодаря бурному развитию каббалистического учения к XVI в. гностическая версия иудаизма стала господствующей и существенно потеснила ортодоксальный иудаизм.

Борьба двух тенденций в каждой из религий представляет собой интересную проблему для исследования, но общая закономерность заключается в том, что ортодоксальная религиозность всегда оказывается связанной с государственной властью, поскольку она обосновывает покорность человека как немого слабого существа Богу и его представителям на земле – церкви и государству. Гностическая религиозность, наоборот, способствует анархическим устремлениям, поскольку предполагает возможность раскрытия в человеке божественной сущности; для людей, осознавших возможность стать божественными существами и хотя бы частично реализовавших эту возможность, подчинение государственной власти становится необязательным, препятствующим раскрытию их божественного могущества, их абсолютной свободы.

В истории Европы кульминация борьбы двух версий христианства пришлась на эпоху Возрождения. В это время гностическое христианство получило преобладание и было возможным, что дальнейшее развитие европейской культуры определялось бы именно им. Но католическая церковь сумела мобилизоваться и восстановила свой жесткий диктат над европейским обществом, новая волна преследования еретиков превратила гностическое христианство в маргинальное мировоззрение. Впрочем, уничтожить его было уже невозможно, оно проявлялось в той или иной степени в самых разных культурных явле-

ниях, наиболее явно – в немецком романтизме, а затем в религиозных исканиях рубежа XIX и XX вв. (культура модерна).

Для того чтобы понять развитие Европы в последние триста лет нужно иметь в виду, что на борьбу двух версий христианства наложился еще один важный процесс – рационализация и секуляризация общества и культуры, вызванные развитием науки и научного сознания. Может показаться, что сущность этого процесса состоит просто в отрицании религии и религиозного мировоззрения, однако это далеко не так. В истории не бывает так, чтобы одно мировоззрение просто исчезло, а на его место пришло другое. Отрицание старого мировоззрения происходит из него самого, поэтому новое мировоззрение, возникающее в результате отрицания, несет в себе черты и элементы старого. Вместо собственно отрицания чаще всего происходит трансформация старого, сохраняющая его важные черты. Так и произошло в XVIII в.: отрицание католической религии идеологами Просвещения привело не к устранению старого религиозного мировоззрения, а к трансформации его в новую форму, сохранившую главные негативные черты старой.

В ортодоксальном христианстве, господствовавшем в Европе в XVII–XVIII вв., Бог выступал в качестве абсолютного управителя мира и человека, а задача человека заключалась исключительно в послушании Богу и его служителям. Развитие рационального, научного мышления сделало главной формой понимания мира *закон природы*. Накладываясь на ортодоксальную религиозность, это привело в формированию деистической версии христианства: Бог создает мир и вкладывает в него законы, а затем уже не вмешивается в ход событий, поскольку законы сами управляют всеми природными процессами и человеком. Задача человека – познавать законы и смиряться с их действием на нас, это и есть главная форма послушания Богу. Таким образом, просветительский механистический детерминизм (фатализм) стал естественным результатом многовекового господства ортодоксального христианства в Европе.

Гностическая религиозность, неизменно присутствовавшая в мировоззрении европейской культуры, хотя часто только в скрытом виде, также подверглась процессу рационализации, в результате чего она также оказалась искаженной, трансформированной. Главной идеей гностической религиозности является мысль о раскрытии в человеке божественной сущности, которая позволяет ему влиять на мир, изменять его по своей воле. Если божественная сущность человека сводится к научному разуму, результат ее раскрытия должен мыслиться в ра-

ционально-ограниченной форме, хотя и по той же гностической модели: радикальная переделка мира человеком теперь представляется возможной с помощью научного знания. Таким образом, рационализация гностического мировоззрения ведет к порождению на его основе радикальных научно-технических и социальных утопий; наиболее развитой их формой, сохраняющей в своей сущности религиозное измерение, и стал марксизм, особенно в его выразительной русской версии.

#### *Формирование зрелой русской религиозности*

Главное отличие русской религиозности, из которого можно объяснить все ее остальные черты, – это безусловное господство в ней гностической составляющей. После принятия ортодоксального византийского православия на Руси получили распространение гностические ереси, которые не в меньшей степени формировали религиозное сознание народа, чем церковная пропаганда. Степень влияния гностической религиозности на Древнюю Русь еще предстоит выяснить, но наиболее наглядно она проявилась в существенном значении образа Софии в культуре, здесь можно вспомнить большое количество древних софийных храмов и распространенность иконописного изображения Софии. Вероятно, гностический миф, в центре которого находились София и ее «сын», злой бог Демиург, сотворивший земной мир, в первые века религиозного развития России был чрезвычайно известен и популярен [2, с. 76–103]. Именно в это время сформировалось то представление о «страшном» мире, наполненном злом и управляемом злыми властителями, которое будет играть столь большое значение в позднейшем развитии нигилистических и революционных идей и которое наиболее ясно выразил Достоевский в «бунте» Ивана Карамазова. Но русское сознание не утратило и дохристианского, языческого преклонения перед земной природой, придания природе потенциального совершенства. В сумме эти два представления подводили к мысли об особой роли человека, который должен преодолеть свою покорность Богу-Творцу и освободить природу из-под власти злых сил, помочь ей раскрыть все свои божественные потенции.

К сожалению, об особенностях и структуре религиозного сознания до XVII в. мы можем говорить только гипотетически, поскольку до нас дошло не так много памятников культуры, которые давали бы представление об этом. По-настоящему осознанными религиозные искания становятся только в XVIII в. вместе с появлением первых масонских лож, перенесенных из

Европы. Православная церковь в это время окончательно становится консервативной и почти анти-религиозной силой, если понимать термин «религиозный» в содержательном, а не формальном смысле. После Раскола она заняла охранительную позицию и все больше превращалась в государственный институт; Петр I только юридически завершил и закрепил этот процесс.

Масонское движение было подражательным и всецело вторичным по отношению к своему западному прототипу, но в конце XVIII в. и особенно в начале XIX в. начинается оригинальное развитие, основанное на усвоении и творческой переработке всего богатства религиозно-философской литературы мистического и гностического толка, прежде всего немецкой. Основной процесс становления *истинной русской религиозности* проходил не в церкви, а в литературе и философии, и эта истинная религиозность имела ярко выраженный гностический характер. Масоны первыми попытались создать внецерковную абсолютную религию, которая синтезировала бы в себе зерна истины, содержащиеся во всех религиях. Поскольку особый акцент они ставили на человеке, этот синтез должен был охватить именно гностические версии всех религий. Им не удалось реализовать этот замысел, но он был успешно осуществлен в русской философии на протяжении XIX в.

Русская философия очень быстро прошла курс обучения у немецких учителей и усвоила все важнейшие гностико-христианские интуиции, возрожденные и актуализированные масонами. Лаконичную, но ясно выраженную программу дальнейшей философской работы мы находим в творчестве П.Я. Чаадаева, который является подлинным родоначальником русской религиозно-философской традиции. Подводя в «Философических письмах» итог своих размышлений над историей Европы, Чаадаев формулирует антипросветительский и антилиберальный манифест, которому русская философия будет верна вплоть до революции 1917 г.: «...все назначение человека состоит в разрушении своего отдельного существования и в замене его существованием совершенно социальным, или безличным» [13, с. 417]. Чаадаев задает себе самому вопрос о том, возможна ли радикальная трансформация мировоззрения современного человека, устраняющая чрезмерное превознесение им своего Я: «...сможет ли когда-либо человек на месте того совсем личного, совсем обособленного сознания, которое он в себе находит теперь, приобрести такое общее сознание, которое заставило бы его постоянно чувствовать себя частью великого нравственного целого?» [13, с. 416]. Он не сомневается, что это

не только возможно, но непременно произойдет в истории: «...зародыш высшего сознания, несомненно, в нас пребывает, он составляет даже самую сущность нашей природы; теперешнее Я вовсе не вложено в нас каким-то непреложным законом, мы сами внесли его в свою душу» [13, с. 417].

Условием такого преобразования европейского мировоззрения является развитие и распространение истинной, абсолютной религии, основу которой составляет христианство и которая постепенно вберет в себя истины всех иных религий. В двух последних письмах своего сочинения Чаадаев указывает на тех великих религиозных пророков, который несли людям частицы божественного откровения. Он с удивительной резкостью отвергает «материалистическое» мировоззрение древних греков (созданное, по его мнению, Гомером, Сократом и Аристотелем) и превозносит истинную единую религию человечества, основателями которой он считает ветхозаветных пророков, Моисея и Давида. Однако мы бы ошиблись, если бы предположили, что здесь Чаадаев воспроизводит традиционную точку зрения на историю христианства, что под откровением он имеет в виду ортодоксальный иудаизм и основанное на нем ортодоксальное христианство. В числе великих пророков, которые помогали человечеству двигаться к окончательной религии он далее называет Эпикура (!) и Магомета. Вопреки традиционному противопоставлению материализма и гедонизма Эпикура христианскому мировоззрению, Чаадаев видит в его учении «нечто сродни нравственности христианской», а именно «элемент единения, связи, благорасположения между людьми» [13, с. 427]. Магомет дал новый важный импульс развитию той абсолютной религии, к которой идет человечество: «В великом историческом развитии религии откровения религия Магомета должна быть непременно рассматриваема как одно из ее разветвлений» [13, с. 429].

Но решающий шаг к раскрытию смысла абсолютной религии, конечно, сделал Иисус Христос. В интерпретации смысла и значения учения Христа наиболее наглядно проявляется расхождение Чаадаева с церковью и ортодоксальным христианством. Он резко отвергает формализм и догматизм церковного христианства (нужно «говорить с веком языком века, а не устарелым языком догмата, ставшим непонятным» [13, с. 436]), его привязанность к «слову» и «книге», т. е. к тексту Нового Завета. «В религиозной жизни все теперь основано на букве, и подлинный голос воплощенного разума пребывает немым. С амвона истины раздаются только лишённые силы и авторитета слова» [13, с. 437]. Христос хотел, чтобы люди подражали его



образу жизни и пытались стать такими же, как он, а вместо этого, утверждает Чаадаев, в христианстве господствует поклонение мертвой букве, в которой давно не осталось духа Христова: «Мог ли он полагать, что эта книга увековечит его учение на земле? Конечно, не такова была его мысль. Он хотел сказать, что после него явятся люди, которые так вникнут в созерцание и изучение его совершенств, которые так будут преисполнены его учением и примером его жизни, что нравственно они составят с ним одно целое; что эти люди, следуя друг за другом из поколения в поколение, будут передавать из рук в руки всю его мысль, все его существо: вот что он хотел сказать и вот именно то, чего не понимают. Думаают найти все его наследие в этих страницах, которые столько раз искажены были различными толкователями, столько раз сгибались по произволу... Воображают, что стоит только распространить эту книгу по всей земле, и земля обратится к истине: жалкая мечта, которой так страстно предаются отколовшиеся <протестанты>. Его божественный разум живет в людях, таких, каковы мы и каков он сам, а вовсе не в составленной церковью книге» [13, с. 438–439].

Чаадаев дает гностическую интерпретацию учения и образа Иисуса Христа: Христос не является Богом и не должен быть предметом поклонения, как этого требует церковь; он один из великих пророков человечества, т.е. *обычный человек*, отличие которого только в том, что он сумел глубоко и полно воспринять божественное откровение, постоянно идущее от Бога к людям. Под влиянием этого откровения он полностью изменил свою жизнь, сделал ее образцом истинной жизни, направленной к той высшей цели, которую Бог поставил пред человечеством в истории. Смысл учения Христа не в догматах и не в моральных тезисах евангелий, а в необходимости для каждого, следующего за Христом, стать подобным и даже тождественным ему, точно так же подчинить себя высшим целям истории, как это сделал он. Такое понимание образа Христа очень близко к точке зрения И.Г. Фихте, изложенной в работе «Наставление к блаженной жизни» (1807), которая получила чрезвычайную популярность в России, начиная с 1830-х гг. (М.А. Бакунин даже хотел перевести ее на русский язык) [1, с. 7–18]. В начале своего главного сочинения Чаадаев негативно отзываясь о субъективно-идеалистической системе раннего Фихте, однако в его записной книжке есть весьма положительное суждение о том, что он называет «второй его <Фихте> манерой» [9, с. 481], т.е. о позднем учении Фихте. В связи с этим выглядит вполне вероятным, что интерпретация Чаадаевым

образа Христа в последнем из философических писем была заимствована из философии немецкого мыслителя, который, как и Чаадаев, был известным масоном и в своем учении развивал гностическую версию христианства.

Рассматривая Христа как одного из великих пророков человечества, Чаадаев не предполагает, что он является последним из таких пророков: Бог продолжает обращаться к людям, и должны появляться новые пророки, которые завершат дело созидания окончательной и абсолютной религии. Более того, Чаадаев высказывает убеждение, что именно эпоха, в которую он живет, должна принести нечто важное для этого: должно произойти какое-то великое событие, подобное явлению Иисуса Христа; как он пишет, «именно в наше время... и разум, и наука и даже искусство страстно рвутся навстречу новому нравственному перевороту, как это было и в великую эпоху Спасителя» [13, с. 436].

Хотя в первом философическом письме Чаадаев дает известную негативную оценку русскому национальному характеру и не признает существенного исторического значения России, позже он меняет свое мнение на прямо противоположное: именно Россию он видит той страной, в которой придет новое откровение и будет завершено созидание окончательного религиозного мировоззрения человечества. Например, в письмах к Ф.И. Тютчеву Чаадаев высказывается положительно о работе «Россия и Революция» (1848), в которой Тютчев утверждал, что спасти западные страны от неминуемого революционного разрушения сможет только их вхождение в Российскую империю: «Как вы очень правильно заметили, борьба, в самом деле, идет лишь между революцией и Россией: лучше невозможно охарактеризовать современный вопрос. Но, признаюсь вам, меня повергает в изумление не то, что умы Европы под давлением неисчислимых потребностей и необузданных инстинктов не постигают этой столь простой вещи, а то, что вот мы, уверенные обладатели святой идеи, нам врученной, не можем в ней разобраться. А между тем, ведь мы уже порядочно времени этой идеей владеем. Так почему же мы до сих пор не осознали нашего назначения в мире?» [12, с. 212]. В унисон с размышлениями поэта Чаадаев еще в 1847 г. пишет, что у России достаточно времени, «чтобы достойно готовиться, в качестве нового народа божия, к великой предназначенной нам миссии, руководить умственным и общественным движением человеческого рода» [11, с. 205].

Нелепое мнение о Чаадаеве как «западнике» и «либерале», имеющее в основании только высказывания из его первого письма, легко опровергается его многочисленными суждениями и в следующих философических письмах (написанных позже первого), и в письмах к разным корреспондентам. Переписка Чаадаева с Хомяковым особенно наглядно свидетельствует о единстве взглядов двух русских мыслителей, которых часто помещают в противоположные идейные лагеря. В одном из писем Хомякову Чаадаев, откликаясь на ходившее в списках письмо сербского офицера, соглашается с высказанным в этом письме пренебрежительной оценкой дел в «так называемой Европе», и по своему повторяет мысль Тютчева о том, что только Россия может спасти Запад: «Вражда ее <Европы> не должна нас лишать нашего высокого призвания спасти порядок, возратить народам покой, научить их повиноваться властям так, как мы сами им повинемся, одним словом внести в мир, преданный безначалию, наше спасительное *начало*» [10, с. 225].

Различие в воззрениях Чаадаева и Хомякова заключается только в разном понимании сущности религиозной веры: Хомяков пытался быть в согласии с ортодоксальным, церковным христианством (хотя и ему это не вполне удавалось), а Чаадаев почти не скрывал своих «еретических» верований, которые сильно расходились и с традиционным католицизмом, и с традиционным православием. Помимо уже отмеченных выше черт религиозного мировоззрения, которые свидетельствуют о гностическом характере его верования, можно упомянуть и его представление о цели истории, которую должна раскрывать людям окончательная религия: в качестве такой цели Чаадаев видел *создание царства Божьего на земле*. Достижение этой цели должно осуществляться через соединение всех людей в нерасторжимое духовное единство, окончательно преодолевающее их индивидуальную обособленность, а также через слияние человечества с природой, приводящее все мировое бытие к состоянию, которое «есть предел и цель всего, последняя фаза человеческой природы, разрешение мировой драмы, великий апокалипсический синтез» [13, с. 440].

Выраженное Чаадаевым представление об абсолютной религии человечества и о ее значении для достижения конечной цели истории было конкретизировано и развито в творчестве Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого и В.С. Соловьева [2; 3]. В результате к концу XIX в. русское религиозное мировоззрение получило вполне последовательное и ясное выражение, его главным признаком было представление о человечестве как

мистической силе, постепенно преобразующей мировое бытие, и о движении истории к эсхатологическому финалу – к преображению всего мироздания к синтетической, божественной форме. В начале XX в. русская философия завершила оформление этого мировоззрения, но этот итог был искажен из-за действия параллельно развивавшегося процесса рационализации и упрощения основной религиозной парадигмы.

#### *От эсхатологии к революции*

О необходимости для человечества обрести новую абсолютную религию, которая спасет его от нарастающего духовного кризиса, говорили в начале века очень многие русские мыслители, особенно известна в этом контексте концепция Д.С. Мережковского о религии Третьего Завета и начале новой эпохи истории – Царства Святого Духа, в котором человечество должно преодолеть господство материальных ценностей и полностью подчинить жизнь целям духовного творчества и преображения бытия. Очень близкими к этим представлениям были взгляды Бердяева, который называл свою позицию «христианским гнозисом».

Не менее интересный пример синтеза разных религиозных традиций дает философия Л.П. Карсавина. Будучи по образованию историком-медиевистом, он изучал гностические ереси XII–XIII вв. (катары, вальденсы и др.), но затем стал развивать собственную философскую систему в том же средневеково-еретическом духе, наглядно доказывая актуальность традиции древнего гностицизма для современной философии. При этом помимо христианских ересей он интересовался и средневековой гностической версией иудаизма – каббалистическим учением. В одной из своих работ он высказал парадоксальную мысль об идейной близости русской философии к учению каббалы (буквально он говорит даже о *слиянии* «этой философии с мистическими идеями каббалы» [8, с. 462]). В этом тезисе заключена мысль о внутреннем единстве гностических версий двух великих религий, о чем уже говорилось выше, а также еще более смелая мысль о том, что русская религиозная философия является прообразом той абсолютной религии, которая призвана синтезировать истинные (гностические) версии всех прежних, несовершенных религий.

Можно привести множество других примеров того, как русские философы осуществляли синтез различных религиозных традиций и выражали в своих философских системах отдельные фрагменты будущей абсолютной религии. Но этот

процесс был прерван революцией, а еще раньше само это религиозное движение было оттеснено на второй план в общественном сознании революционным мировоззрением, ядром которого был русский марксизм. Это произошло потому, что жесткий диктат церкви, реализуемой весьма суровыми средствами (цензурой и судебными преследованиями «еретиков») не позволил развивающейся свободной религиозности стать массовой, проникнуть в народ, она оставалась уделом интеллигентского слоя. В среде крестьян и разночинцев она стала проникать только в упрощенной, рационализированной форме, в форме русского утопического социализма и коммунизма, до полного идей революции – последняя очень хорошо сочеталась с мифологической концепцией мира как «вотчины» злого Демидурга, власть которого поддерживают самодержавное государство и официальная православная церковь.

Этот процесс очень хорошо описан в уже упоминавшейся книге Бердяева. Здесь приведено множество наглядных примеров, демонстрирующих глубокую религиозную основу народнического, нигилистического и марксистского движений в России. Как указывает Бердяев, многие виднейшие деятели этих движений были безусловно религиозными людьми, выходцами из духовных семинарий, некоторые даже готовились стать священниками, как Ф.М. Дзержинский. Руководитель террористической организации «Народная воля» А.И. Желябов на следствии по делу об убийстве императора Александра II убежденно говорил о том, что признает высокий смысл учения Христа и не отрицал, что является убежденным христианином [7, с. 51, 61].

В народном сознании сложная философская идея грядущей (через столетия или даже тысячелетия истории) переделки всего мироздания, *апокалиптическая и эсхатологическая*, трансформировалась в более простую и понятную идею немедленного преобразования «злого земного царства» через всеобщий народный бунт, т.е. превратилась в *революционную* идею. Этот финал религиозного развития русского сознания точно выразил Бердяев: «В ней <в петербургской империи> произошло окончательное раздвоение. Мессианская идея русского народа приняла или апокалиптическую форму или форму революционную. И вот произошло изумительное в судьбе русского народа событие. Вместо Третьего Рима, в России удалось осуществить Третий Интернационал и на Третий Интернационал перешли многие черты Третьего Рима» [7, с. 117–118]. Из двух слагаемых религиозности более доступным и массовым оказалось то, которое

предлагало немедленное разрешение всех проблем через революцию.

Тем не менее Бердяев не признает идею революции, в той форме, какую она приобрела в русском сознании XX в., негативной: упрощение глубокой религиозной идеи все-таки не сделало ее ложной, поэтому реализация именно революционной идеи, а не ее сложного и глубокого прообраза, принесло России множество бед, но дало и определенный положительный результат. Национальное сознание было освобождено от диктата ложных идей и ценностей, и у него появилась возможность свободного развития. Впрочем, по мере реализации позитивных аспектов идеи революции, в ней все более очевидными становились отрицательные моменты, все более очевидной становилась необходимость преодоления этой идеи, точнее, замена ее той истинной религиозной идеей, которая была выработана на протяжении XIX и начала XX в.

Революция, которая в начале XX в. была итогом развития русской религиозности, не была обычной революцией, заканчивающейся после слома старой политической системы и рождения новой. Она должна была переделать все сферы бытия общества, радикально изменить жизнь людей, подобно тому как это происходило в эпоху рождения и становления христианства; этот весьма болезненный процесс, осложненный трагедией Великой Отечественной войны, продолжался до конца XX в. Только в начале нового века идея революция исчерпала свой потенциал, и началось формирование окончательного и плодотворного мировоззрения, с которым Россия сможет осуществить свое великое историческое предназначение.

## *Литература*

### Исследования

1. *Евлампиев И.И.* Гегель и его русские последователи и критики в поисках смысла истории // Г.В.Ф. Гегель: pro et contra, антология. СПб.: Изд-во РХГА, 2021. С. 7–49.
2. *Евлампиев И.И.* Образ Иисуса Христа в философском мировоззрении Ф.М. Достоевского. СПб.: Изд-во РХГА, 2021.
3. *Евлампиев И.И., Матвеева И.Ю.* Религиозные учение Л. Толстого и Вл. Соловьева и проблема единства русской религиозной философии // Историко-философский ежегодник – 2019. Т. 34. М., 2019. С. 222–249.
4. *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2004.

5. *Ehrman B.D.* The Orthodox Corruption of Scripture: The Effects of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament. New York: Oxford University Press, 1993.
6. *Scolem G.* Origins of the Kabbalah. Ed. By R.J. Zwi Werblowsky, transl. From German by A. Arkush. Princeton: Princeton University Press, 1987.

#### Источники

7. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. Париж: YMCA-Press, 1955.
8. *Карсавин Л.П.* Малые произведения. СПб.: Алетейя, 1994.
9. *Чаадаев П.Я.* Отрывки и разные мысли // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 441–511.
10. *Чаадаев П.Я.* Письмо А.С. Хомякову [26 сентября 1849 г.] // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. С. 224–226.
11. *Чаадаев П.Я.* Письмо Ф.И. Тютчеву [10 мая 1847 г.] // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. С. 204–206.
12. *Чаадаев П.Я.* Письмо Ф.И. Тютчеву [июль 1848 г.] // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 2. С. 212–214.
13. *Чаадаев П.Я.* Философические письма // Чаадаев П.Я. Полное собрание сочинений и избранные письма. В 2 т. М.: Наука, 1991. Т. 1. С. 320–440.

### ***Igor I. Evlampiev***

#### **Russian religiosity between eschatology and revolution**

*Abstract.* The article shows that the basic model of Russian religiosity was developed at the beginning of the 19th century thanks to the development of philosophy and literature; it was first clearly expressed by P.Ya. Chaadaev. The assumption is made that Russian religious philosophy can be understood as an anticipation of the final absolute religion of mankind, in which the true (gnostic) versions of all major religions should be combined. Gnostic versions of religions differ from orthodox ones in that the emphasis is shifted from God to man; the meaning of human life and humanity is understood as the disclosure of the divine essence in them and the acquisition of the ability to influence the world for the sake of its transformation to a perfect state. The model of religiosity formulated by Chaadaev was developed by the main Russian thinkers of the 19th century F.M. Dostoevsky, L.N. Tolstoy,

V.S. Solovyov. At the beginning of the 20th century it became generally accepted for Russian philosophers, but in the public consciousness it was pushed into the background by the Marxist, revolutionary worldview, which can be regarded as a simplified rational version of the same religious model. In the Russian gnostic religiosity the goal of history is understood as the transformation of the universe to a perfect state; in a simplified version this eschatological goal is replaced by a more understandable historical goal – the requirement for the transformation of the social and political system of society by means of the revolution. The implementation of the revolution and its goals led to a partial liberation of the cultural, creative forces of Russia, but their final liberation will become possible only after the acceptance by the public consciousness of the genuine religiosity that Russian philosophy developed.

*Keywords:* Russian religious philosophy, absolute religion, Gnostic Christianity, communism, revolution.

**Evlampiev Igor Ivanovich** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.



*Е.А. Маковецкий*

## **ТРИАДОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ ДРУГОГО: ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАХРОНИЧЕСКОГО АНАЛИЗА**

*Аннотация.* Сопоставительный анализ теоретических оснований триадологии и философии Другого важен как для понимания концепций, возникших в рамках философии Другого, так и для определения места византийской философии в истории философии. В статье выявляются точки концептуальных пересечений триадологии и философии Другого, формулируются предпосылки диахронического анализа, описываются его перспективы. Объединяющим эти два направления мысли методом исследования является «апофатизм». Если в триадологии апофатическая установка господствует при описании сущности и ипостасей Бога, то в философии Другого она используется для описания свободы человека. Например, в концепции первичного отношения к Другому Ж.-П. Сартра Другой оказывается за непреодолимой границей свободы, переход которой означает исчезновение Другого; кроме того, Другого нельзя вообразить, он конкретен, и эта его конкретность никак от меня не зависит; наконец, нельзя быть одновременно собой и Другим. Как Троица в триадологии, так и Другой в философии Другого наделяются чрезвычайно высоким онтологическим статусом. Подобно тому, как Бог в богословии мыслится источником всяческого бытия, в философии Другого Другой является источником определенных разделов бытия и без него бытие оказывается невозможным. Так, невыносимым является одиночество у Э. Левинаса, а отношение к Другому становится источником и основанием такой фундаментальной онтологической структуры, как время. Кроме того, ключевой как для триадологии, так и для философии Другого является концепция личности.

*Ключевые слова:* философия Другого, история византийской философии, триадологическое богословие, современное общество, концепция личности.

*Маковецкий Евгений Анатольевич* – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

### *Введение*

Сегодня, по прошествии двух десятилетий с конца XX в., можно достаточно уверенно определить интеллектуальные и культурные доминанты ушедшего столетия. На наш взгляд, одним из самых заметных явлений в философии прошлого века стала философия Другого.

Такая уверенность обусловлена множеством обстоятельств: многие выдающиеся философы ушедшего столетия так или иначе приняли участие в разработке вопросов философии Другого; концепции этого направления мысли на протяжении столетия находились в эпицентре социально-философских, психологических и социологических исканий, их социальная значимость для XX в. несомненна; у философии Другого нашлись ресурсы и для разработки традиционных философских вопросов (например, проблематика времени, личности, смерти) и т.д.

Сейчас мы можем лишь весьма приблизительно оценивать, в каких направлениях приложение результатов философии Другого окажется наиболее плодотворным: в социально-антропологическом, социально-политическом или, возможно, даже онтологическом, как предполагал Э. Левинас? Ответ на этот вопрос можно будет получить уже в недалеком будущем. Сейчас же важнее, на наш взгляд, понять, какое место философия Другого занимает в историко-философском процессе, определить основные источники концептуальных инвестиций в философию Другого.

Можно достаточно уверенно говорить о том, например, что, с одной стороны, важнейшими теоретическими основаниями философии Другого являются феноменологическая концепция интерсубъективности, а также экзистенциалы отчаяния и одиночества, описанные в рамках экзистенциализма. Но, с другой стороны, при всей очевидности богословских инвестиций в философию Другого, очевидность эта за редкими исключениями не разрабатывается систематически в плане терминологического и особенно концептуального анализа заимствований и пересечений. Поэтому мы стремимся определить степень близости концепций философии Другого с теми идеями, которые возникали в рамках триадологического богословия на протяжении поздней Античности и всего Средневековья. Представляется, что только обращение к этому теоретическому истоку философии Другого позволит глубже понять ее концептуальную структуру.

Чтобы увидеть перспективы диахронического анализа, в рамках которого предполагается сопоставление терминологий и концептуальных аппаратов триадологии и философии Другого, необходимо, на наш взгляд, решить три задачи.

Во-первых, необходимо убедиться в существовании концептуальной близости между триадологией и философией Другого.

Во-вторых, следует оценить те потенциальные перспективы, которые открываются при проведении названного диахронического анализа для развития концепций философии Другого и шире – современных социальных и антропологических концепций.

В-третьих, если подобный сравнительный анализ концепций вряд ли может оказаться продуктивным для триадологии, являющейся ядром христианского богословия, то для истории позднеантичной, а особенно византийской, философии такой анализ может оказаться чрезвычайно насущным. Это связано с тем, что история византийской философии изучается сравнительно недавно и основные открытия здесь еще впереди. Философия Другого дает нам прекрасный историко-философский шанс проникнуть в основание философской проблематики поздней Античности и Восточного Средневековья. Философская сторона триадологии, даже редуцированная до проблем аргументации и концептуальных заимствований, представляется чрезвычайно выразительной и вполне репрезентативной для византийской философии. Сама перспектива обнаружения содержательной близости концепций, расстояние между которыми измеряется столь огромным диахроническим шагом, способна придать устойчивый импульс историко-философским изысканиям. Коротко говоря, принять возможность видеть византийскую философию в свете философии Другого, попытаться обосновать уместность такого историко-философского ракурса – в этом и состоит третья из перспективных задач, которую мы стремимся сформулировать в статье.

Новизна сопоставительного анализа концептуально-методологических оснований триадологии и философии Другого видится нам в двух следующих аспектах.

Во-первых, начиная с XIX в. исследования философского содержания триадологии и других богословских направлений византийской мысли велись по очень простой схеме: платонизм–аристотелизм. Такая идентификация философских подходов имеет под собой несомненное историко-философское основание. Однако и сами эти традиции древнегреческой философии понимаются предельно широко, а значит, используются

крайне условно, и, самое главное, при таком разборе ускользает само существо рассматриваемых богословских концепций. Например, триадологическая проблема соотношения сущности и ипостаси может быть разобрана на фоне аристотелевского понимания первой и второй сущности, но при этом главное – генезис понятия личности – от внимания исследователей ускользает, поскольку ни Платон, ни Аристотель о личности в нашем понимании этого термина ничего не говорили. В этой ситуации необходимо расширение спектра подходов к философской проблематике той же триадологии. Так, мы не отказываемся от применения традиционной схемы «платонизм–аристотелизм», но дополняем ее диахронической схемой: триадология–философия Другого. И уже применение этой схемы позволяет «замечить» и проанализировать генезис концепции личности в триадологии.

Второй аспект новизны, возникающий при сопоставительном анализе триадологии и философии Другого, заключается в появляющейся возможности применения триадологических установок к философии Другого. В самом деле, если религиозный контекст в самом широком смысле не раз становился фоном для исследования концепций некоторых интересующих нас авторов (в первую очередь М. Бубера и Э. Левинаса), то другие авторы (Ж. Делез, Ж.-П. Сартр) достаточно редко рассматривались в этом контексте. Но сам по себе этот путь анализа может оказаться весьма продуктивным, поэтому им не стоит пренебрегать. Но, главное, у авторов философии Другого мы встречаем ряд концепций, прямо восходящих к триадологической проблематике, например концепцию двойной внутренней негации в «Бытии и ничто» Ж.-П. Сартра, концепцию образа и подобия в «Симулякре и античной философии» Ж. Делеза, концепцию гипостазирования во «Времени и Другом» Э. Левинаса. Разумеется, для анализа этих концепций необходимо применение тех методологических установок, в которых они возникли. В нашем случае необходим сопоставительный анализ концепций триадологии и философии Другого. Итак, второй аспект новизны состоит в следующем: прочитать «триадологические» концепции философии Другого, пользуясь адекватным методом.

### *Двойная актуальность диахронического исследования*

За полтора века своего существования византистика как междисциплинарная наука, предметом которой являются история и культура средневековой Римской империи, достигла

впечатляющих результатов. Однако результаты эти принадлежат, главным образом, историкам, археологам, филологам и богословам. К сожалению, для философов Византия продолжает по преимуществу пребывать в статусе *Terra incognita*. Одной из причин такого положения дел являются своего рода междисциплинарные трения, возникающие между философией и другими науками за право распоряжаться «интеллектуальной собственностью» средневековых римлян. Однако спор этот малопродуктивен, особенно для философии. Как справедливо заметил современный историк средневековой философии К. Иерадиакону, во-первых, система аргументации, содержащаяся даже в исключительно богословских трудах, ни в чем не уступает той, которую мы встречаем у признанных философов, во-вторых, практически все философские доктрины в той или иной степени связаны с богословием, и византийская философия не является здесь исключением, наличие в ней религиозного содержания не может, поэтому служить основанием для ее исключения из историко-философского процесса, наконец, в-третьих, сами византийские богословы и философы достаточно четко видели границу философии и богословия, различая мудрость церковную (богословие) и мудрость внешнюю (философию), никогда не отказывая последней в ее высоком статусе и уж тем более в праве на существование [1, с. 2–3]. И если даже византийские богословы отдавали должное современной им философии, то тем более философия вызывала уважение внутри «светской», или гуманистической части византийской культуры.

В результате изучения философского наследия Византии возникло понимание того факта, что византийская философия сыграла решающую роль в трансляции античного философского наследия. Между тем, невозможно говорить о византийской философии как о самобытном явлении, пока не будет установлен ее содержательный вклад в историю философии. На наш взгляд, обеспечить обоснование византийской философии как целостного историко-философского явления можно путем выявления влияния оригинальных философских концепций этого периода на развитие философии. В качестве стратегии решения этой задачи и может быть избран анализ влияния философского содержания триадологических концепций на концепции Другого.

Другой – не менее значимый ракурс актуальности диахронического исследования – мы видим в следующем. Эпоха Гуманизма, в свое время кардинально преобразившая европей-

скую культуру, базировалась на том понимании человека, которое было сформировано в рамках античной философии и христианской антропологии. Гуманизм, в конечном счете, стал источником новоевропейской культуры и нового мирового уклада: развития естественных наук, техники, либерального устройства общества и пр. Только поняв природу гуманизма, мы можем дать философскую оценку всем этим явлениям, а понять его природу мы можем только благодаря изучению античной философии и христианской антропологии. Расцветшая же в XX в. философия Другого имеет своими основаниями не только феноменологию и экзистенциализм, но также и ряд рациональных оснований триадологического богословия. Так, образ человека в философии Другого существенно отличается от того, который предстает перед нами в трудах тех же гуманистов. Этот образ требует своего исследования и описания. Если понимание философии Другого невозможно без анализа ее триадологических предпосылок, значит, без этих предпосылок мы не имеем возможности приступить и к анализу тех новых явлений, которые сейчас формируют новый образ человека.

#### *Обзор исследовательской литературы*

Существует совсем не много исследований, в которых изучаются триадологические предпосылки философии Другого или хотя бы формируется перспектива подобного диахронического анализа. Однако такие работы есть, мы их приведем ниже. Но прежде необходимо кратко описать то уже возделанное исследовательское поле, которое касается нашей темы лишь косвенно, но без которого ни о каком диахроническом анализе не может быть и речи. Это поле сформировано тремя группами публикаций: в первую группу входят работы, содержащие анализ триадологической проблематики, за редкими исключениями это работы богословов и историков церкви; вторую группу составляют философские публикации по философии Другого; к третьей группе исследований относятся историко-философские работы по византийской философии.

Прошло уже более столетия с тех пор, когда в трудах выдающихся византинистов XIX в. были впервые глубоко изучены отдельные аспекты истории философии христианской Римской империи, или Византии [2; 3]. Научные исследования по триадологической проблематике были продолжены на рубеже XIX–XX вв. в период т.н. «золотого века» русской патрологии трудами ученых-богословов и историков церкви. Среди этих авторов следует выделить А.А. Спасского, поскольку в своем исследова-

нии [4] он рассматривает богословские положения в тесной связи с философскими концепциями. Эта традиция была продолжена в патрологических сочинениях тех авторов, которые принадлежали русскому зарубежью: арх. Киприан (Керн), прот. И. Мейендорф, арх. Василий (Кривошеин), прот. Георгий Флоровский. Большой вклад в аналитику триадологической проблематики, разумеется, внесли и зарубежные патрологи: М. Жюжи (Martin Jugie), А. фон Гарнак (Adolf von Harnack), Ж. Даниэлу (Jean Daniélou), Г. Подскальски (Gerhard Podskalsky), А.-М. де Любак (Henri-Marie Joseph Sonier de Lubac), А. Риго (Antonio Rigo), Ж.-К. Ларше (Jean-Claude Larchet), Дж. Бэр (John Behr), Иоанн Зизиулас (John Zizioulas). Несмотря на то, что интерпретации богословских вопросов всегда осуществляются с конфессиональных позиций, тем не менее, за прошедший век патрология достигла впечатляющих научных результатов, которые невозможно не учитывать.

Основными источниками по философии Другого можно считать тексты Ж.-П. Сартра «Бытие и ничто», М. Бубера «Я и Ты», Э. Левинаса «Время и Другой», поэтому в состав литературы в этой группе войдут философские комментарии к названным работам. Среди последних по времени зарубежных работ по этой теме выделим следующие [5–9]. Проблема Другого глубоко разрабатывается в феноменологической традиции. Здесь в первую очередь следует отметить труды Б. Вальденфельса и А. Шюца, а также богатую комментаторскую литературу, посвященную этим авторам. Необходимый ракурс философии Другого раскрывается в трудах по теории идентичности. В концептуальном отношении важны также работы по диалогизму и философии персонализма. Наконец, последний блок литературы, в которой раскрываются образы Другого и Чужого в культуре, представляют исследования главным образом историков и филологов. Среди такого рода книг выделим сборник статей под редакцией Р.М. Шукурова [10].

К группе исследований по истории византийской философии относятся сравнительно немногочисленные, но чрезвычайно остребованные в рамках нашего исследования публикации. На русском языке был издан ряд статей, монографий по вопросам византийской философии. Среди авторов этих публикаций есть имена выдающихся отечественных ученых: С.С. Аверинцев, А.Ф. Лосев, В.В. Бибихин, В.В. Бычков, И.П. Медведев, Я.Н. Любарский, В.М. Живов, В.М. Лурье и др. Из основных зарубежных работ, посвященных византийской философии, выделим следующие книги [11–15]. Весьма авторитетной мо-

нографией по истории византийской философии по-прежнему остается указанная книга Василия Татакиса, вышедшая во Франции еще в 1949 г., на испанском языке – в 1952 г., на греческом языке – в 1977 г., на сербском языке – в 1996 г., а на английском – в 2003 г.

Наконец, назовем и те работы, в которых исследуются вопросы христианской антропологии, а их выводы могут быть непосредственно использованы при проведении диахронического анализа [16–18]. Отметим важность последней книги: авторы исследуют степень и направления влияния каппадокийского богословия на формирование представления о человеке, характерного для христианской антропологии, при этом существенную роль в анализе играет концепция Другого.

### *Концептуальные параллели*

Сравнивая философские подходы участников триадологических дискуссий и авторов философии Другого, необходимо отметить следующее.

Во-первых, то, что объединяет эти два направления мысли в методах исследования, можно охарактеризовать как «апофатизм». Разумеется, апофатическая установка господствует в триадологии по отношению к сущности, но точно так же и по отношению к ипостасям богословы руководствуются апофатическими принципами, давая характеристики ипостасям через ипостасные различия. Этот подход понятен в рамках христианского богословия, поскольку Бог непознаваем. Но установку такого же апофатического характера мы встречаем и в философии Другого. Например, в концепции первичного отношения к Другому Ж.-П. Сартра Другой оказывается за непреодолимой границей свободы, переход которой означает исчезновение Другого; кроме того, Другого нельзя вообразить, он конкретен, и эта его конкретность никак от меня не зависит; наконец, нельзя быть одновременно собой и Другим. Так же «апофатически» определяет Другого и Э. Левинас, давая ему отрицательные определения по сравнению с «существующим».

Во-вторых, этот апофатизм в методологических подходах, присущих как триадологии, так и философии Другого, объясняется характером их «предметов». И параллелизм этих характеров является вторым сходством триадологии и философии Другого. Речь идет о том, что как Троица в триадологии, так и Другой в философии Другого наделяются чрезвычайно высоким онтологическим статусом. Понятно, что в богословии Бог является источником всяческого бытия, но интересно, что



и в философии Другого Другой является, во-первых, источником определенных разделов бытия, а во-вторых, без Другого бытие оказывается невозможным. Так, невыносимым является одиночество у Э. Левинаса, а отношение к Другому становится источником и основанием такой фундаментальной онтологической структуры, как время. Другой является оправданием и истиной бытия личности у Сартра. У М. Бубера, Ж.-П. Сартра, Э. Левинаса, Ж. Делеза мы встречаем описание стратегий конституирования бытия Другого или Другим, а также стратегий конституирования определенных разделов бытия, применяемых в отношении к Другому.

В-третьих, в равной мере ключевой как для триадологии, так и для философии Другого является концепция личности, начало формированию которой как раз и было положено в рамках триадологических дискуссий, развито внутри христологии и христианской антропологии, приняло привычный вид благодаря Гуманизму и Просвещению и, наконец, в настоящее время претерпевает значительные трансформации и требует серьезного анализа. На наш взгляд, философия Другого является прекрасным полем для исследования современной концепции личности, поскольку именно в рамках этой философии наиболее очевидно осуществляется возврат к историческим истокам этой концепции, разработанным еще в триадологии.

### *Выводы*

Приведенные параллели указывают на методологическую, концептуальную и отчасти терминологическую близость триадологии и философии Другого. Сравнительная разработка проблематики двух этих направлений мысли требует аналитики их методологий, концепций и терминологических аппаратов, т.е. она требует разработки как раз тех «частностей», в которых эти теоретические области демонстрируют наибольшую близость. На какие результаты можно рассчитывать при проведении подобного диахронического анализа? Разумеется, сейчас трудно перечислить все возможные перспективы и предстоящие разочарования, однако некоторые обстоятельства вполне различимы. Например, выявление философского содержания триадологических сочинений позволяет существенно расширить проблемное поле византийской философии, а история философии этого периода получает соответствующий философский контекст.

Другой пример: анализ общих методологических предпосылок, концепций, терминологических аппаратов, принятых в

триадологии и философии Другого, разумеется, позволит углубить понимание концепций как триадологии, так и философии Другого. Наконец, что нам представляется наиболее актуальным: выявление социально-антропологических следствий того факта, что и в триадологии, и в философии Другого применяются общие методологические принципы, дает возможность уточнить представления о генезисе концепции личности от поздней Античности до современности. На этом же пути мы находим необходимый материал для дескрипции и аналитики современной концепции личности.

Итак, оптимистично оценивая перспективы исследования, предпринимаемого с целью выявления и анализа общих теоретических оснований триадологии и философии Другого, можно ожидать следующих результатов. Это, во-первых, укоренение философских изысканий XX в. в истории теоретической мысли IV в., во-вторых, совершенствование стратегии историко-философского изучения философских концепций и философского содержания богословских теорий IV в., наконец, в третьих, анахроническое привлечение триадологического теоретико-методологического аппарата к анализу предпосылок философии Другого позволит в новом ракурсе исследовать современные антропологические концепции.

### *Литература*

1. Byzantine Philosophy and its Ancient Sources / Ed. by K. Ierodiakonou. Oxford: Clarendon Press, 2004.
2. *Успенский Ф.И.* Очерки по истории Византийской образованности. СПб.: Типография В.С. Балашева, 1891.
3. *Krumbacher K.* Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des Oströmischen Reiches. München: Beck, 1891.
4. *Спасский А.* История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Т. 1. Сергиев Посад, 1906.
5. Dialogue as a Trans-disciplinary Concept: Martin Buber's Philosophy of Dialogue and its Contemporary Reception / Ed. by P. Mendes-Flohr. Berlin/Boston: De Gruyter, 2015.
6. *Riessen R.* Man as a place of God Levinas' Hermeneutics of Kenosis. Dordrecht: Springer Netherlands, 2007.
7. *Sealey K.* Moments of disruption: Levinas, Sartre, and the question of transcendence. Albany: State University of New York Press, 2013.
8. *Strhan A.* Levinas, subjectivity, education towards an ethics of radical responsibility. Hoboken: Wiley-Blackwell, 2012.

9. Wang S. Aquinas and Sartre: On Freedom, Personal Identity, and the Possibility of Happiness. Washington, D.C.: Catholic University of America Press, 2009.
10. Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / Ред. Р.М. Шукуров. М.: Алетея, 1999.
11. Benakis L. Byzantine Philosophy B. Athenai: Parousia, 2013.
12. Hunger H. Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner. München: Beck, 1978.
13. Nigel G.W. Scholars of Byzantium. Cambridge, Mass.: The Medieval Academy of America, 1996.
14. Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. Der Streit um die theologische Methodik in der spatbyzantinischen Geistesgeschichte (14–15 Jahr.). München: Beck, 1977.
15. Tatakis B. La philosophie Byzantine. Paris: Presses universitaires de France, 1949.
16. Behr J. Becoming Human: Meditations on Christian Anthropology in Word and Image, New York: St Vladimir's Seminary Press, 2013.
17. Panayiotis N. Deification in Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. Crestwood, New York: St Vladimir's Seminary Press, 1987.
18. Zizioulas J.D., McPartlan P., Williams R. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London, New York: T&T Clark, 2009.

***Evgeny A. Makovetsky***

### **Triadology and the Philosophy of the Other: Perspectives for Diachronic Analysis**

*Abstract.* A comparative analysis of the theoretical foundations of triadology and philosophy of the Other is important both for understanding the concepts that emerged within the philosophy of the Other and for determining the place of Byzantine philosophy in the history of philosophy. The article reveals the points of conceptual overlap between triadology and the philosophy of the Other, formulates the preconditions of diachronic analysis, and describes its perspectives. The method of research that unites these two schools of thought is "apophaticism". While in triadology the apophatic attitude dominates the description of the essence and the hypostases of God, in the philosophy of the Other it is used to describe human freedom. For example, in J.P. Sartre's conception of the primary relation to the Other, the Other is beyond the insurmountable boundary of freedom, beyond which the Other disappears; besides, the Other cannot be imagined, it is concrete, and this concreteness is in no way dependent on me; finally, one cannot be self and

Other simultaneously. Both the Trinity in triadology and the Other in the philosophy of the Other are endowed with an extremely high ontological status. Just as God in theology is thought of as the source of all being, in the philosophy of the Other the Other is the source of certain sections of being, and without it, being is impossible. Thus loneliness is unbearable in E. Levinas while the attitude to the Other becomes the source and basis of such fundamental ontological structure as time. Besides, the key concept for both triadology and philosophy of the Other is the concept of personality.

*Keywords:* philosophy of the Other, history of Byzantine philosophy, triadological theology, modern society, concept of personality.

**Makovetsky Evgeny Anatolyevich** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

С.Н. Коробкова

## АТМОСФЕРА КРИТИЦИЗМА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX ВЕКА\*

*Аннотация.* Русская мысль второй половины XIX в. отмечена активными мировоззренческими дискуссиями на фоне рецепции проблематики науки и идей европейской философии в попытке определить собственные «умственные движения», продуктивные пути познания действительности. Неотъемлемым свойством отечественной мысли является ее стремление постоянно удерживать в фокусе своего внимания вопросы этики и морали, свободы личности, духовных качеств человека, необходимых для «формирования» души. Одним из самых влиятельных направлений обозначенного периода в русской философии является позитивизм – как первый, так и второй. Закономерно, что отечественные мыслители знакомы с позитивистскими концепциями сквозь призму своих мировоззренческих доминант. В этом аспекте интересна серия работ публициста и историка К.Д. Кавелина, объединенных в издании 1904 г. в один том под общим названием «Наука, философия и литература». В данной статье автор обращает внимание на расстановку смысловых акцентов в трудах К.Д. Кавелина на пути рефлексии от первого позитивизма ко второму. Делается вывод о том, что к началу XX в. в русской философии утвердилась атмосфера критицизма с ярким сциентистским оттенком, что впоследствии способствовало восприятию и творческому развитию идей эмпириокритицизма сквозь призму критического реализма.

*Ключевые слова:* позитивизм, критический реализм, эмпириокритицизм, наука, сознание, психика, опыт.

*Коробкова Светлана Николаевна* – доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

Вторая половина XIX в. русской философии отмечена активной рецепцией доминантных идей науки и европейской философии, среди которых безусловное значение имеют «первый» и «второй» позитивизм [3].

Специфика этой рефлексии обуславливается целостным взглядом на систему позитивизма и эстетикой философского высказывания, заключающейся в эмоциональной наполненности и искреннем переживании диалога философских систем. Принимается общая значимость научного знания, необходимость критического осмысления опыта познания, однако на базовых позитивистских принципах возводятся самобытные теории, сквозь которые «проступает» типичное для русской мысли этико-антропологическое воззрение.

Самым явным результатом рецепции «второго позитивизма» был поворот отечественной философии к вопросам гносеологии (см., напр., «Очерки реалистического мировоззрения», СПб., 1904.). И тем не менее, кредо русского стиля мышления можно было бы сформулировать следующим образом: теория познания ничего не значит без соотнесения ее с этической целью познания, и определение получаемого блага для человека – без соотнесения с духом личностного развития [2; 4].

Русского историка, правоведа и публициста К.Д. Кавелина привыкли «читать» в контексте идей консервативного либерализма, а вне этого контекста он заслужил имя «полупозитивист» [1, с. 136]. И, как нам кажется, напрасно.

Верность «русскому духу» весьма эстетично проявилась в целой серии работ К.Д. Кавелина, связанных с критическим осмыслением основ позитивизма.

Свои полемические статьи 60–80 гг. XIX в. он публиковал в таких журналах, как «Вестник Европы» и «Неделя». В его работах значимым является не то, насколько прочно он занимает ту или иную философско-мировоззренческую позицию, а демонстрация самой рецепции инсайтов европейской философии – путь кристаллизации собственных продуктивных идей русской мысли к началу XX в., когда уже господствовали эмпириокритицизм и марксизм.

Говоря о критическом отношении к различным философским системам на пути самоопределения, Кавелин высказывает такую мысль: «Исходная точка каждого философского воззрения, как известно, непременно лежит в той или другой постановке вопроса о бытии и знании и об отношении знания к познаваемому. Ум человеческий не успокоится, новые философские системы не перестанут создаваться, пока не будет

окончательно решен вопрос, *что* человек познает и *как* познает» [7, с. 288].

Обозревая литературно-философские просторы русской мысли, Кавелин весьма положительно оценивает книгу В. Лесевича «Опыт критического исследования основначал позитивной философии», обращая внимание на два существенных момента: а) Лесевич является сторонником позитивизма по причине того, что позитивизм в России «закладывает основы *критического реализма*» в противоположность признания «призраков обыденного мышления и марева метафизики» [10, с. 340]; б) Лесевич рассматривает позитивизм не как высшую мудрость, наиглавнейшую догму, а как ступень философского развития, необходимый этап развития философского мышления в России, который принес свои плоды. Наше время по преимуществу положительное и критическое, скажет Кавелин в самом начале «Задач психологии» [11].

Высказывая общую оценку «плодов позитивизма», Кавелин пишет: «...прочные и блистательные завоевания положительного научного знания, распространяющегося теперь... и на область духовных, нравственных и общественных явлений, не оставляют ни малейшего сомнения в том, что научному знанию... будет отныне принадлежать последнее слово в разрешении всякого рода общих и частных теоретических и практических вопросов» [10, с. 340]. К практической области он традиционно относил этику и психологию. Естественнаучный подход к решению практических вопросов закономерно вызывал у него беспокойство, и вот почему: «Посреди современного, великого движения умов, посреди великих событий, которые коренно пересоздают быт, нравы и верования европейских народов, все слышнее и слышнее звучит одна зловещая нота – упадающий интерес к лицу как к нравственной личности... Нравственная личность как будто сходит со сцены... И великие утешители жизни, поэзия и искусство, заметно падают; быстро исчезает та добродушная веселость; то радостное настроение, та беззаботная бодрость, которые сближают людей, устанавливают между ними прочные связи, подымают общежитие и общественность и с которыми живет так легко, даже при самых трудных и прискорбных обстоятельствах... Действительное одиночество, при кажущейся общительности, сушит и портит людей. Цвет, краски и благоухание жизни теряются; даже потребность в них, смысл к ним, постепенно вымирают из поколения в поколение. Оттого нравы, при видимой утонченности,

на самом деле грубеют; самый горизонт воззрений суживается, мысль теряет размах и полет, а с утратой широты мысли и убеждения человек мельчает характером» [11, с. 207–208]. Ошибочно, считает Кавелин, при развитии положительного знания, человека ставить в один ряд со всеми другими явлениями природы. Дух, душа – не препарированные научными инструментами, а только «посаженные» на научную основу – должны оставаться целью всякого познания.

Самым «нашумевшим» заочным диалогом в контексте освоения сциентистско-позитивистских веяний был спор Кавелина и Сеченова: «Кому и как разрабатывать психологию» (1873) vs. «Задачи психологии» (1872).

Предметом спора стал феномен сознания, который по «русской традиции» должен «отвечать», прежде всего, за нравственные чувства и свободу выбора. Механизм сознательной деятельности и в настоящее время в профессиональном сообществе когнитивистов вызывает горячие дискуссии, а «научно-философское оформление» этот спор получил в связи с теорией эмпириокритицизма – дискуссионной стала тема «принципиальной координации» субъекта и объекта (Авенариус).

В «Задачах психологии» Кавелин писал, что наука есть свойство человеческой психики, любое знание есть результат мыслительной деятельности человека: «Без психической жизни нет науки, нет и личности» [11, с. 10]. Фактически это означает, что объективное порождается субъективным. Возможно ли это? Объективное знание не исчерпывается эмпирическим уровнем, но требует теоретического обобщения. Теория есть понятийное и категориальное оформление опыта. Возникает вопрос об истинности и основаниях самого познавательного процесса, который, по сути, является субъективным, а также, об адекватности отражения опыта в категориях рассудка. Казалось бы, возникает конфликт между желанием иметь объективное знание и априорной субъективностью процесса познания. Однако, считает Кавелин, пройдя через осознание (через «психическую среду»), знание «внешнего мира» сохраняет объективность и лишь получает специфически человеческую ценностную окраску – отвечает на «смыслосложившие вопросы»: для чего, зачем, почему.

Наукообразно эту мысль он попытался сформулировать в другой работе: «Сознание не есть орган новых истин и новых фактов, но оно дает человеку возможность знать психические факты, совершающиеся в нас, а не вне нас, и которых он, не имея сознания, не мог бы знать, как не имея глаз мы бы не по-



лучали впечатлений света, не имея ушей оставались бы нечувствительными к звукам и т.п. Сознание не творит нового, несуществующего материала знания, но оно дает человеку возможность создавать из существующего психического материала новые комбинации, недоступные для организмов, которым сознания недостает. В этом значении, оно есть характеристический признак человека» [10, с. 342]. Кавелин соглашается, что корни сознания – в физиологии, в нервной системе, но против того, чтобы сводить сознание к нервным возбуждениям (выпад против Сеченова). В то же время Кавелин убежден, что только с научным объяснением сознания, психической жизни «падут окончательно перегородки, отделяющие физиологию от психологии, философию от положительной науки» [10, с. 342–343].

И все-таки наука, быстро занявшая прочное положение в умах современников благодаря именно влиянию позитивизма, стремилась к получению объективного знания, не зависящего от субъекта познания.

Сеченов предпринимает попытку «вырвать» психологию из замкнутого мира внутреннего сознания и объяснить, как происходят психические процессы, проследить становление сознания в онтогенезе. Теоретическая разработка категории «психического» осуществляется им, в частности в статье «Кому и как разрабатывать психологию». Здесь И.М. Сеченов сформулировал «свою» задачу психологии: «Научная психология... не может быть ничем иным как рядом учений о происхождении психических деятельностей». Объяснить происхождение – значит показать протекание психического акта: его начало, центральную фазу и конец. В такой трактовке задачи психологии заключено требование выйти за пределы сознания в систему объективных отношений человека с миром, раскрыть условия, определяющие тот или иной характер действий человека, описать внешние проявления психических явлений, т.е. отнестись к фактам сознания научно, объективно.

При этом Сеченов требует не ограничиваться описанием, как это случилось впоследствии у эмпириокритиков, а искать «реально-психическую подкладку» изучаемых явлений сознания.

Отвечая Кавелину на реплики о «нравственной пустоте», физиолог указывает на то, что умственная деятельность и проявления воли – определенная степень свободы человека, которую еще необходимо достичь путем «тренировки» психической деятельности (читай: воспитания, «взрачивания» ума). Суть этой стадии заключается в том, что человек постепенно осво-

бождается от зависимости от материальной среды и из элементарных размышлений складывается цепочка знаний: «в основу действий кладутся уже не одни чувственные побуждения, но мысль и моральное чувство; самое действие получает через это определенный смысл и становится поступком. Для человека является возможность выбора между способами действия, и в этом смысле его называют в теории всегда нравственно свободным существом» [12, с. 268].

Таким образом, во 2-й пол. XIX в. вопросы сознания и познания заняли одно из центральных мест в философии и естествознании, но, в противоположность западным учениям, в отечественной мысли на первый план выходят науки, связанные с изучением естественной природы человека: физиология, биология и, позже, психология. Последняя объясняет мышление как высшую духовную способность человека, благодаря чему человек заслуживает исключительное и уникальное положение в природе. Из такого его положения следует и его моральная ответственность за все, что есть. В психологии заключаются научные основания этики, – утверждал Кавелин.

Непосредственный участник борьбы «за истинное воззрение на жизнь», Н.Я. Грот, в своем журнале «Вопросы философии и психологии» в 90-х гг. XIX в. писал: «...не только в нынешней новокантианской метафизике немцев, но и... в новейших трансформациях позитивизма легко обнаружить глубокое влияние кантовской философии, которая стала атмосферой нашего века, и основной дух которой вдыхается многими мыслителями бессознательно, произвольно, – вопреки их желанию» [6, с. 89].

Безусловно, одним из инсайтов европейской философии был метод критицизма и, конкретнее, критика опыта. На первый взгляд – мало общего между критической философией Канта и положительной философией эмпириокритиков. Однако их внешняя несовместимость в русской философии «снимается» в понятии «критического реализма», «легализованного» для мыслящей публики последним отечественным ученым-энциклопедистом М.М. Филипповым. Но еще ранее, чем Филиппов дает определение критического реализма в научно-энциклопедическом словаре, в своей работе «Эм. Кант» из серии «Жизнь замечательных людей» отечественный мыслитель указывает на то, что идеализм Канта «совершенно особенного рода» [13, с. 55] и суждения Канта подобно такому как «всякое познание вещей только из чистого рассудка или из чистого разума есть ни что иное как призрачность, и только в опыте за-

ключается истина» прямо указывают на основной принцип философского реализма [13, с. 59]. Исходя из объяснений самого Канта, его «так называемый критический идеализм» имеет своей целью «...понять возможность априорного познания предметов *опыта*» [13, с. 60]. Таким образом, и у Канта, и у эмпириокритиков объект исследования – опыт, в контексте чего критический реализм предлагает согласиться с тем, «что наши восприятия не дают понятия о вещах в себе...», но вместе с тем признать «независимое от нас существование этих вещей» [14, стлб. 2849], откуда вытекает необходимость положительными методами науки изучать связь того и другого, связь наших внутренних чувств и предметов, вызывающих разного рода переживания, а именно: интеллектуальные, эмоциональные, моральные.

В этом контексте напомним работу Кавелина «Априорная философия или положительная наука?», где подчеркивается ценность попытки В.С. Соловьева предложить своей вариант развития новейшей философии: универсальный синтез науки, философии и религии; интегральное объединение факта, мысли и веры в результате диалектического развития рационального и эмпирического. Т.е. русская мысль была теоретически готова к интервенции «второго позитивизма» с его лимитированием опыта, идеей энергетизма и искала свой «третий путь», чтобы с одной стороны не быть плененной «иллюзиями ума», с другой – прочно держаться морально-нравственных ориентиров, духовности как цели всякого познания.

Полемизируя с Соловьевым о том, «возможно ли метафизическое знание», т.е. знание сущего, Кавелин отвергает с объективной точки зрения представление о возможности непосредственного знания как совпадении субъекта и объекта в одном. Выступая против суждения, что за внешним видом предмета, доступного чувствам, есть некая внутренняя сторона, суть предмета, недоступная чувствам, но реально существующая, доступная только особому, метафизическому знанию, он рассуждает: «Представление это не сочинено, не выдуманно произвольно, а передает психический факт, действительно совершающийся в нас при рассмотрении внешнего предмета; мы только неправильно объясняем себе этот факт, переносим его из себя во внешний мир и приурочиваем к внешнему предмету, который рассматриваем. Так происходит иллюзия, мираж ума, который мы ошибочно принимаем за действительность» [8, с. 328]. И далее: «Между действительным миром, который нас окружает, и нами всегда непременно стоит наше представление

о нем, которое мы рассматриваем, воображая, что видим самый предмет» [8, с. 329].

Сущность предмета, по мнению Кавелина, такая же необходимая иллюзия ума, как и другие представления, вроде бесконечного времени, беспредельного пространства и др. Ум не может без них обходиться по причине своеобразной психической организации познающего субъекта, но для адекватного познания действительности, при научном ее изучении, «иллюзии ума должны быть вычитаемы из суммы наблюдений и опытов...» [8, с. 335]. Кавелин отмечает, что иллюзии сами могут стать объектами познания как психические явления, ибо психические факты такая же реальность, как и материальные факты, но реальность другого порядка.

«Знание, – пишет Кавелин, – есть не иное что, как психическое состояние, в котором действительность представлена соответствующими ей значками и символами, выработанными сообразно с свойствами и особенностями нашей психической природы» [8, с. 337]. «Цель его – возможное соответствие между психическими состояниями и действительными фактами, между идеалом и действительностью» [8, с. 338].

Кавелин рассматривает перспективу философии как такой положительной науки, задачей которой является узнать: «Какие представления создаются мышлением, помимо впечатлений, и какие соответствуют реальной, психической или материальной, действительности? Где оканчивается знание и начинаются миражи ума?» [8, с. 338]. В новой интерпретации этот вопрос звучит так: где и как обнаруживаются границы реального, это архиважный вопрос для современной когнитивной науки. До тех пор, пока на этот счет не будут проведены точные исследования, считает Кавелин, «мы все будем колебаться между крайним материализмом и крайним идеализмом» [8, с. 338].

С этой позиции Кавелин критикует позитивизм, как «положительное» философское направление: его ошибка была в том, что за действительные реальности он признает только материальное, и не берет в расчет психическое – лимитирует реальность. А между тем, явления материального мира и психического (духовного мира) одинаково реальны<sup>1</sup>.

Соглашаясь с позитивистом Лесевичем, Кавелин пишет: «Блистательные открытия, громадные успехи по всем отрас-

---

<sup>1</sup> О реализме как методологической основе философских воззрений К.Д. Кавелина см. также [5].

лям были результатом исканий истины на этом пути. Позитивизм подвел им итоги, взвел их в теорию, и в этом смысле есть последнее, заключительное слово длинной эпохи развития» [10, с. 347]. Точка. Далее не предполагалось каких-либо продуктивных инсайтов в этом направлении.

Рассуждая о будущности русской мысли («Наш умственный строй», 1876), Кавелин говорит о двух господствующих мирозерцаниях, колебания между которыми определяют теоретические воззрения в отечественной философии – материализме и метафизике. Эти доктрины, по мнению Кавелина, взаимоисключают друг друга по своим основным посылкам и выводам, и одновременно являются абстрактными теориями, не отвечающими интересам действительности, поскольку «теряют» Личность. Историк-публицист характеризует эти системы таким образом: «По одному из них, – условиями материального мира определяются явления мира духовного. Как первый, так и последний одинаково подчинены закону роковой связи условий и их неизбежных последствий» [9, с. 875]. Здесь самостоятельная и действующая по своей воле личность отрицается в принципе. Противоположное мирозерцание «существенным, имеющим действительное бытие, считает один духовный мир, выносит его за пределы материальной природы и признает недоступным положительному научному исследованию, которому... подлежат только явления материальной природы. По этому воззрению, знание явлений духовного порядка может быть лишь непосредственным, а не результатом индукции, потому что знание основано на личном, субъективном сознании, факты которого не подлежат *критической* проверке. Положительная наука, по тому же взгляду, ограничена пределами естествоведения и не в состоянии подняться до анализа и критики явлений духовного мира» [9, с. 875]. Деятельностное начало человека, личность отрицается косвенно, поскольку источником деятельности, творчества, является не реальный человек (реальная сущность), а метафизическая сущность.

Однако, считает Кавелин, «везде и всегда господствующие мирозерцания, строй убеждений, течение мыслей отвечали живым потребностям времени... Всякая мысль, по существу своему, есть как бы пятка, на которую человек опирается в борьбе с окружающей действительностью и с самим собой. Мыслью определяются его внутренние и внешние отношения, и в этом заключается великое творческое значение теории» [9, с. 877].

Общество будет развиваться только в том случае, когда от пустых «умствований», рассуждений о том, что было и есть, ду-

мающие люди перейдут к рассуждениям и действиям относительно того, что должно быть. Кавелин констатирует: «...у нас наступает... один из таких фазисов развития, когда мыслящее отношение к действительности, к себе и окружающим, стремится перейти в деятельное, творческое» [9, с. 874]. Причина отсутствия положительного движения в обществе («вялость и дряблость»), – рассуждает историк – не в этнографических, климатических, географических и др. особенностях русского народа, а в неумении использовать научные факты и делать на их основе должные теоретические обобщения [9, с. 881].

Он одновременно обращает внимание на то, что русская мысль слишком увлеклась европейскими доктринами, принимая их без всякого критического рассмотрения. По его мнению, невозможно воспользоваться европейскими теориями для обоснования решения отечественных задач, «не следует... брать из Европы готовые результаты ее мышления» [9, с. 884], поскольку для рождения любой теории есть собственные исторические предпосылки: любая мысль, научное знание не есть безусловная истина, а «обусловленный обстоятельствами и степенью знания ответ на вопрос, тоже родившийся в данное время и посреди известной обстановки» [9, с. 884]. Необходимо, говорит Кавелин, освободиться от «научного фетишизма», который подавляет наше самостоятельное развитие науки и знания. И ставит задачу: «мы тоже должны...научиться самому тяжкому и мучительному делу из всех – серьезно и глубоко думать» [9, с. 886).

Таким образом, русская мысль подошла к началу XX в., вооруженная критицизмом и сциентизмом. Эти принципы стали методологической основой реалистического познавательного отношения к действительности, в котором, в свою очередь, интегрировались критический идеализм Канта и эмпирический лимитизм «второго позитивизма».

## Литература

### Исследования

1. *Замалеев А.Ф., Осипов И.Д.* Русская политология: обзор основных направлений. СПб.: СПбГУ, 1994.
2. *Михайлова Е.Е.* Проблема социокультурного развития в российской позитивистской философии истории второй половины XIX – начала XX века: Дис. ... д-ра филос. наук: 09.00.03. Тверь, 2004.

3. Рыбас А.Е. Русская философия в контексте интеркультурных влияний: аспект позитивизма // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сборник трудов конференции / Ред. А.В. Малинов, А.Е. Рыбас. СПб.: Интерсоисс, 2020. С. 96–104.
4. Тюлина А.В. Методологические принципы конструирования концепции истории в русском позитивизме // Современные проблемы науки и образования. 2015. № 1-1. URL: <https://science-education.ru/article/view?id=18659>.
5. Хаматова Т.А. Просветительский позитивизм в философском наследии К.Д. Кавелина и В.В. Лесевича: Автореферат Дис. ... к. филос. наук: 09.00.03. Мурманск, 2011.

#### Источники

6. Грот Н.Я. Основные моменты в развитии новой философии // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 5(20), ноябрь.
7. Кавелин К.Д. Априорная философия или положительная наука? // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб., 1904. С. 285–326.
8. Кавелин К.Д. Возможно ли метафизическое знание? // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб., 1904. С. 326–338.
9. Кавелин К.Д. Наш умственный строй // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб., 1904. С. 874–886.
10. Кавелин К.Д. Русское исследование о позитивизме // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб., 1904. С. 339–348.
11. Кавелин К.Д. Задачи психологии. СПб., 1872.
12. Сеченов И.М. Кому и как разрабатывать психологию // Сеченов И.М. Избранные философские и психологические произведения. М., 1947.
13. Филиппов М.М. Кант: Его жизнь и философская деятельность. СПб., 1893.
14. Филиппов М.М. Научно-энциклопедический словарь. В 3 т. Т. 3. СПб., 1898–1901.

#### **Svetlana N. Korobkova**

#### **The climate of criticism in Russian philosophy in the second half of the 19th century**

*Abstract.* Russian thought in the second half of the 19th century was marked by active philosophical debates against the background of the reception of the problems of science and the ideas of European philosophy in an attempt

to define its own "mental movements" and productive ways of cognizing reality. An indispensable characteristic of Russian thought is its desire to constantly keep in the focus of its attention questions of ethics and morality, personal freedom, the spiritual qualities of man, necessary for the "formation" of the soul. One of the most influential trends of this period in the history of Russian philosophy is positivism, both first and second. It should be noted that Russian thinkers were familiar with European positivist concepts through the prism of their worldview dominants. The series of works by publicist and historian K.D. Kavelin, united in the 1904 edition into one volume under the title "Science, Philosophy and Literature", is interesting in this aspect. In this article the author pays attention to the arrangement of semantic accents in K. D. Kavelin's works on the way of reflexion from the first positivism to the second one. The conclusion is made that by the beginning of the 20th century the atmosphere of criticism with a bright scientific tinge was established in Russian philosophical culture, which subsequently contributed to the perception and creative development of the ideas of empiriocriticism through the prism of critical realism.

*Keywords:* positivism, critical realism, empiriocriticism, science, consciousness, mentality, experience.

**Korobkova Svetlana Nikolaevna** – Doctor of Philosophical Sciences, Associate Professor, St. Petersburg State University of Aerospace Instrumentation.



*Е.Е. Михайлова*

## **К.Д. КАВЕЛИН: ЗАГРАНИЧНЫЕ ПОЕЗДКИ И ВСТРЕЧИ КАК СПОСОБ НАУЧНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА\***

*Аннотация.* Заграничные поездки К.Д. Кавелина, петербургского историка, философа и общественного деятеля второй пол. XIX в., рассмотрены в двух плоскостях: как встреча разных культур и как способ накопления информации и обретения умений вести научный диалог. Знакомство с устройством европейских университетов и встречи с профессорами оказали большое воздействие на мировоззрение Кавелина. Он увлекся философскими вопросами, в частности о пределах позитивного знания, о взаимосвязи нравственности и права. Круг заграничных знакомств Кавелина был обширным. По форме все встречи можно разделить на три группы: служебные (профессора университетов, канцелярские и министерские служащие); поворотные, давшие новые знания (философ Юрген Бона Мейер, химик О.Л. Эрдман, историк Г. Вайц); дружеские (Г.В. Львов, А.И. Скребицкий, К.К. Арсентьев, К.К. Грот, Б.И. Утин). Заграничные поездки Кавелина внесли вклад в межкультурный диалог ученых. В частности, научное сотрудничество русских и немецких профессоров стало складываться в таких формах, как личные беседы, участие в дискуссиях, научная переписка, работа в библиотеках и архивах других стран, чтение лекций по приглашению зарубежных коллег, обмен книгами с дарственными надписями, перевод новых изданий на родной язык и другие.

*Ключевые слова:* К.Д. Кавелин, культура, наука, диалог, заграничные поездки, университет.

*Михайлова Елена Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Тверского государственного технического университета.

---

\* Работа выполнена при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00071 «Университетская философия в Санкт-Петербурге: опыт просопографического исследования».

Встреча разных культур непременно усложнена национальной ментальностью, культурными кодами и жизненным опытом субъектов коммуникации [1; 3; 4]. Цель статьи – рассмотреть заграничную поездку в Германию 1862–1864 гг. петербургского историка, философа Константина Дмитриевича Кавелина в двух ракурсах: как встречу культур и как форму научного сотрудничества [5].

В реалиях пореформенной России действующий университетский устав 1835 г. выглядел явно устаревшим и требовал изменений. В частности, по уставу профессора не имели возможности участвовать в организации учебной и научной работы. Рудиментом выглядела процедура выборов: ректоры утверждались императором, деканы – министром, а профессора – попечителем. Став в 1862 г. министром народного просвещения, Александр Васильевич Головнин загорелся желанием выработать университетский устав, отвечающий новым, зарождающимся либерально-демократическим ценностям России. Для начала потребовалось изучить организацию европейских университетов. В целях обмена опытом решено было откомандировать в Европу подготовленного человека, который обладал бы необходимыми личными и социальными качествами: владел иностранными языками; был университетским человеком, знающим не понаслышке, а изнутри проблемы высшего образования; пользовался авторитетом в ученых кругах и имел связи в правительственных сферах.

Таким подготовленным человеком оказался К.Д. Кавелин. Он хорошо владел немецким и французским языками. Как пишут биографы, лингвистические возможности братьев Константина и Павла Кавелиных с детства, как и у большинства дворянских детей, расширялись, благодаря целой череде немецких и французских гувернеров и домашних учителей. Например, еще до университета женевец Барбе учил французскому, немец Эйзенгардт – немецкому и латинскому языкам [10, с. XV].

Выпускник Московского университета, Кавелин преподавал и в своей «*alma mater*», и в Петербургском университете. Среди коллег и студентов он слыл не просто академическим ученым, но и общественно-ориентированным преподавателем, ратующим за расширение прав студентов. Некоторые его ученики стали впоследствии знаковыми фигурами русской науки – историк, историограф К.Н. Бестужев-Рюмин; историк, статистик А.Н. Егунов; собиратель русского фольклора А.Н. Афанасьев; историк права Б.Н. Чичерин.

В силу своего происхождения (отец Дмитрий Александрович, директор Главного педагогического института, мать Шарлотта Ивановна, дочь придворного архитектора) Кавелин вращался не только в университетских и литературно-издательских, но и в придворных кругах. В течение 1857/58 учебного года он читал русскую историю и гражданское право наследнику престола Николаю Александровичу, надеясь, что дает возможность своему воспитаннику «выйти из оранжереи, в которой их держат взаперти, поставить его лицом к лицу с жизнью и живыми людьми» [7, с. 1162]. Известно, что к Кавелину благосклонно относилась Великая княгиня Елена Павловна (супруга Великого князя Михаила Павловича). Особые дружеские отношения связывали Кавелина с баронессой Эдитой Федоровной Раден. Влиятельная фрейлина императорского двора, она занималась благотворительной деятельностью, слыла образованной особой. Фрагмент из письма к баронессе отражает атмосферу взаимных дружеских чувств: «Ваше письмо меня тронуло: я его и не ожидал. Много, много раз, от всего сердца благодарю вас за вашу память и дружбу», – пишет, Кавелин во время своей поездки по Германии в 1863 г. [11, кн. XI, с. 5].

Личные качества Кавелина, влиятельные друзья и жизненные обстоятельства – все это привело к тому, что выбор пал именно на него. Цель командировки заключалась в сборе информации о том, как устроена организация преподавания в университетах Франции, Германии, Бельгии, Голландии и Швейцарии [10, с. XXVI]. Предполагалось, что собранный для аналитики материал поможет в разработке нового университетского устава в России. Так сложились обстоятельства, что на момент, когда Кавелин получил столь интересное предложение, он был свободным и от преподавательской, и от служебной деятельности. Принятое им предложение было мотивировано двумя обстоятельствами: разумеется, познавательным интересом, а также желанием окупиться с головой в работу, чтобы погасить боль от недавней утраты сына.

После посещения Франции (1862 г.) и знакомства с устройством французских университетов, Кавелин обращает свой взор на Швейцарию и Германию. «Я оставляю Париж недели через две... и прямо отсюда отправляюсь странствовать по немецким университетам», – пишет он в письме баронессе Раден [11, кн. VIII, с. 10]. Перед началом новых поездок Кавелин с женой Антониной Федоровной и дочерью Софьей отдыхает в швейцарском городе Монтре, затем провожает семью в авст-

рийский город Ишгль, где и оставляет их жить и восстанавливать здоровье на весь зимний сезон.

Встреча с семьей и курортное лечение оказали на Кавелина положительный эффект. Наполненный новой энергией, он принимается за выполнение служебных задач. Полтора месяца изучает работу двух швейцарских университетов – Базельского и Цюрихского. Следующие четыре месяца посвящает изучению семи немецких университетов. Выбор был не случайным, каждый интересовал русского исследователя по-своему: Мюнхенский – как религиозный (католический) университет; Лейпцигский и Тюбингенский – как хранители старинных средневековых традиций; Берлинский и Боннский – как новые, недавно открывшиеся университеты, один в 1810 г., другой в 1818 г.; наконец, Геттингенский и Гельдельбергский – как немецкие учебные учреждения с мировым именем, вышедшие в своей системе преподавания далеко за пределы образовательных потребностей Германии [11, кн. XI, с. 1]. Собрав огромный материал об организации и управлению университетами, Кавелин вернулся в Бонн и здесь, в этом «высоко культурном уголке прирейнской Пруссии», занялся аналитикой собранной информации [11, кн. XI, с. 2]. Обработанные материалы отправлялись в форме официальных отчетов самому министру Головнину и печатались в «Журнале Министерства народного просвещения».

Одновременно Кавелин пишет новые учебные пособия и публицистические статьи. Издательская активность Кавелина объяснялась двумя обстоятельствами: исследовательским интересом, т.е. желанием написать все по свежим следам, чтобы не упустить ни одного важного факта, а также меркантильными соображениями. В отношении последнего следует пояснить, как своеобразно оплачивалась казенная поездка Кавелина. Общее денежное содержание включало подорожные и постоянные расходы, кроме того, ему полагался так называемый, «полистной гонорар» за отчеты в виде статей в «Журнале Министерства народного Просвещения».

Первый визит русского посланника в университет обычно начинался с предупредительного приема, т.е. с передачи рекомендательного письма от важной российской особы. Потом уже, познакомившись, Кавелин сам заручался протекцией новых коллег и друзей. Например, к Гельцеру, бывшему профессору Берлинского университета, а теперь работающему в Базельском университете, Кавелин впервые приехал с рекомендательным письмом от великой княгини Елены Павловны.

Между ними завязались дружеские отношения. Гельцер познакомил Кавелина со многими профессорами своего университета, которые впоследствии сами рекомендовали русского ученого коллегам из других университетов. Как признается Кавелин, начиная с Берлина, он имел всегда с собой для посещения следующего университета от десяти до пятнадцати писем и визитных карточек в персональном регистре «от профессора к профессору».

Наблюдая за атмосферой, царившей в немецких университетах, Кавелин одобительно оценивает тот факт, что внутри корпорации – между профессорами и молодыми учеными – подчеркнуто не афишируется разница положений, все они считают, что делают одно большое дело. «В этом отношении я не замечал никакой разницы между первыми учеными знаменитостями Германии и начинающими ученую карьеру приват-доцентами, между кураторами университетов, министерскими референтами и писцами университетских канцелярий» [11, кн. XI, с. 2], – делится Кавелин своими впечатлениями.

Приезжая в университет, Кавелин знакомился с организационно-правовой документацией, уставами, постановлениями и распоряжениями, читал книги по истории университетов и об их ученой деятельности. Иногда он составлял перечень вопросов и обращался за ответами на них к немецким коллегам. В отношении последнего способа получения информации есть весьма показательный пример. Куратор Геттингенского университета Варнштедт ответил на предложенные Кавелиным вопросы в письменном виде. Ответы оказались настолько подробными, что Кавелин дал им такую оценку: «...эти ответы сами по себе – целый обширный труд, который мог бы составить очень интересную книгу» [11, кн. XI, с. 3].

Круг встреч Кавелина в Германии весьма разнообразен. Главные фигуры – это, конечно, профессора университетов. Интересно, что, даже незнакомые профессора, которым посланец из России не был представлен, принимали радушно. Медики, теологи (протестантские и католические), филологи и юристы – все были предельно внимательны и любезны. Особые впечатления у Кавелина – историка и правоведа – оставляли встречи с профессорами философии. Чувствуя потребность в философской рефлексии, в каждом университете он старался познакомиться именно с философами. Так, в Берлине Кавелин встретился с Юргеном Бона-Мейером. Зрелого Кавелина поразили смелые взгляды молодого профессора о необходимости творческого пересмотра наследия Иммануила Канта. Мейер

считал актуальным развивать идеи психологического эмпиризма Канта. Самому же Кавелину, под влиянием учения Канта, виделось важным понимание взаимосвязи морали и политико-правовой сферы. К числу интересных и полезных для русского историка встреч можно также отнести знакомство с Георгом Вайцем, основоположником «геттингенской исторической школы», и Отто Линне Эрдманом, профессором химии Лейпцигского университета.

Не менее важными собеседниками и помощниками были канцелярские и министерские служащие. Кавелин особо отмечает их радушие, предупредительность и готовность все рассказать и показать на деле. «Каждый предлагал мне свои услуги; некоторые дарили мне даже книги и брошюры, в которых я нуждался и не мог купить; университетские секретари и чиновники просиживали со мной целые часы» [11, кн. XI, с. 2], – пишет Кавелин. В отчете Головнину он персонально перечисляет тех, кто помогал в обмене опытом по изучению работы университетов. Среди них – даже три ректора: Лейпцигского, Боннского и Геттингенского университетов.

Встречи в Тюбингенском университете оставили в памяти Кавелина особые теплые воспоминания, т.к. они переросли в научное сотрудничество. В письме профессору Гельфериху он выражает благодарность за «просвещенное гостеприимство, которым почтили меня вы и профессора Брейт, Ромер и Зегер» [11, кн. XI, с. 10]. Здесь же Кавелин позволяет себе рекомендовать для знакомства с немецкими профессорами коллегу из Харьковского университета Д.И. Каченовского как хорошего, на его взгляд, специалиста по международному праву и дипломатии. Похожая ситуация сложилась и с профессорами из Боннского университета. В августе 1868 г. Кавелин, будучи проездом в Вене, пишет письмо профессору К. Нордену. Оно полно интонаций, свидетельствующих о доброжелательных отношениях двух профессоров.

Д. Корсаков в своих записках о Кавелине приводит рассказ Е.И. Колбасина, свидетельствующий о явной популярности русского историка в Европе. В 1865 г. в Швейцарии Колбасин встречает жену Кавелина, которая искренне сетует, что ей не дают покоя «иностранные знаменитости», желающие расспросить о Кавелине. «Вот и сегодня, – добавила она, – были у меня с визитом Либих и Андерсен (Юстус фон Либих – химик; Ганс Христиан Андерсен – собиратель памятников скандинавской поэзии, сказочник. – *Е.М.*) и обещали прийти завтра на весь вечер, приходите, пожалуйста, завтра», – просит помощи Анто-

нина Федоровна у своего земляка, чтобы тот помог составить беседу с иностранцами и ее муже [11, кн. XII, с. 15].

Длительное пребывание за границей вызвало у Кареева острую потребность в общении с соотечественниками. К концу первого года заграничной командировки Кавелин начинает чувствовать усталость, планирует отправиться к семье в Бонн, чтобы отдохнуть и обработать накопившийся материал по осмотру девяти университетов.

Ментальное состояние и смену психических переживаний человека, долгое время совершающего заграничную поездку, можно описать словами самого Кавелина: «немножко хандрю и много работаю» [11, кн. XI, с. 5]. Вот так он хандрит: «Только и помышляю о том, когда же кончится мое странствие по университетским городам, которое начинает само по себе несколько надоедать» [11, кн. XI, с. 6]. Но в этом нет ничего удивительного. Ностальгия по родным местам фиксируется многими русскими путешественниками. Например, в начале XIX в. Н.М. Карамзин заканчивает свои «Письма русского путешественника» весьма эмоционально: «Берег! Отечество! Благословляю вас! Я в России и через несколько дней буду с вами, друзья мои!.. Всех останавливаю, спрашиваю, единственно для того, чтобы говорить по-русски и слышать русских людей» [8, с. 505]. В конце XIX века историк Н.И. Кареев признается, что в Париже испытывал информационную тоску по родине, поэтому зачастую обедал с друзьями-соотечественниками в кафе «У Дюваля» на бульваре Сен-Мишель и посещал «русскую читальню», чтобы просмотреть свежие газеты и журналы [9, с. 147].

Так же и Кавелин, путешествующий по Европе в середине XIX в., признается: «Здесь у меня много приятелей немецких профессоров, есть между ними мне люди очень близкие; но бывают минуты, когда отличные иностранцы, самые расположенные, не удовлетворяют и нужна русская душа» [11, кн. XII, с. 13]. В Бонне такой атмосферной отдушиной для Кавелина становится небольшое русское сообщество, сложившееся вокруг семейства князя Георгия Владимировича Львова. Здесь Кавелин встречается с Александром Ильичем Скребницким (его старинный приятель, участник проекта крестьянской реформы), с Константином Константиновичем Арсентьевым (публицист и литературный критик, в описываемое время был слушателем в Боннском университете), а также со знакомыми еще по Петербургу фрейлинами императорского двора. Летом 1864 г. в такой же дружеской тональности проходит еще одна знакомая встреча. Кавелина посещают его русские друзья Констан-

тин Карлович Грот (член комиссии по устройству крестьянских учреждений 1861 г.) и Борис Исаакович Утин (коллега по Петербургскому университету, оставивший должность профессора вместе с Кавелиным после студенческих волнений 1861 г.), да еще и, к тому же, в приятной компании базельского профессора Гельцера.

Наблюдательный ум Кавелина позволяет ему мастерски сравнивать разные культуры: русскую и немецкую, русскую и французскую, немецкую и французскую. Проиллюстрируем первую линию сравнений. Немцы сегодня, по наблюдениям Кавелина, живут скорее преданиями, остроумничаньем и сибаритством, забывая в своей жизненной повседневноности о сокровищах, которыми обладают их университеты. Однако передовые формы немецкой культуры не меркнут и их необходимо осваивать, считает Кавелин. «Но учиться у немцев, особенно по старым книгам, – без этого жить нельзя», – пишет он [11, кн. XI, с. 6]. Со стороны немцев он видит противоречивое отношение к России: с одной стороны, русские за границей удивляют европейцев своей детскостью, как в манерах, так и в мыслях; с другой стороны, вызывают уважение своим огромным желанием учиться. Россия вызывает у Германии сильный интерес, делится своими наблюдениями Кавелин. «О нас читают лекции (Рошер, например, читает о промышленности, сравнивая Англию, Германию, Францию и Россию), нами интересуются в высокой степени», – пишет Кавелин в письме баронессе Раден. Здесь же он передает ей просьбу коллег из Германии организовать перевод на немецкий язык основных положений нового российского судопроизводства. Кавелин сетует, что немецкие юристы, профессора, ученые жаждут ознакомиться с новыми порядками, возникающими в России, но не имеют для этого никаких возможностей.

Главная сложность состоит в том, что в Германии не изучают русский язык и это составляет существенную помеху для сближения немецкой и русской науки. Кавелин это прекрасно понимает: «Не можем мы претендовать пока, чтобы немцы учились по-русски; это придет, когда наши порядки станут человеческими, когда мы будем в состоянии сказать что-нибудь дельное и поучительное» [11, кн. XI, с. 9]. Приведенная цитата перекликается с подобной в «Письмах русского путешественника» Карамзина. Там один из персонажей, немецкий писатель Карл Филипп Мориц произносит похожие по смыслу слова: «Может быть, придет такое время, – сказал он, – в которое



мы будем учиться и русскому языку; но для этого надобно вам написать что-нибудь превосходное» [8, с. 85].

В своих заграничных поездках по Швейцарии и Германии Кавелин старался налаживать диалог между немецкими и русскими учеными. Так, зимой 1863–1864 гг. в Боннском университете он был принят в профессорский клуб. По традиции того времени, профессора собирались в кафе по субботам. Они читали лекции и знакомили друг друга с новыми и интересными фактами из своих областей науки. Кавелин, как член профессорского клуба, тоже прочитал лекцию. Он счел нужным рассказать об историческом значении освобождения крепостных крестьян в России. По его собственному признанию, это сообщение далось ему нелегко. «Нет труднее вещи в мире, как втолковать европейцу, что такое русская жизнь» [11, кн. XII, с. 13]. Из этих слов видно, как Кавелин остро чувствовал, выражаясь современным языком, разницу культурных кодов, столь важных для коммуникации [2]. Однако посланец русской науки справился со своим выступлением хорошо. Его очерк по внутренней истории России получил сильный резонанс в боннском университетском сообществе. Многие искали встречи с Кавелиным, чтобы поговорить с ним о России. «Приятелям мне говорили, что они в первый раз поняли, что в русской истории есть какой-нибудь смысл, которого прежде и не подозревали», – не без удовольствия отмечает сам лектор [11, кн. XII, с. 15].

В завершении статьи хочется еще раз отметить несколько важных суждений о Кавелине как о человеке, прожившем за границей несколько лет, и о его рефлексии по поводу встречи разных культур.

Заграничные поездки по Европе оказали существенное воздействие на мировоззренческие ценности самого Кавелина. Он окончательно определился со своими жизненными и исследовательскими приоритетами: что ему не по душе (служба в правительственных сферах) и, наоборот, что по душе (философия). Спустя годы он напишет целый ряд работ философского содержания: «Философия и наука в Европе и у нас» (1874), «Возможно ли метафизическое знание?» (1875), «Задачи этики» (1884) и другие. Испытав на себе, в своей повседневной жизни разные проявления форм европейской культуры, он рационально оценил их позитивный и негативный эффект. И наоборот, жизнь за границей дала возможность посмотреть на Россию со стороны, более рельефно увидеть достоинства русской культуры (общинность или «хоровое начало», в термино-

логии самого Кавелина; укорененные национальные традиции; интерес к науке и философии) и недостатки (отсутствие прав и свобод личности).

Нельзя не отметить социальную значимость поездок Кавелина по европейским университетам. Считается, что профессионалы приходят чтобы что-то изменить. Сила сдвига Кавелина видна в его отчетах и аналитических статьях о системе устройства и функционирования университетов. Размещенные в открытом доступе в «Журнале Министерства народного просвещения» и в других литературно-политических изданиях, работы Кавелина «Свобода преподавания и учения в Германии» (1862), «Замечания на проект общего устава императорских российских университетов» (1862), «Устройство и управление немецких университетов» (1864) вызывали общественный резонанс, притягивая все новых людей к разговору об университетском образовании и науке в России. Несмотря на то, что не все предложения Кавелина вошли в новый университетский устав 1863 г. (например, не разрешили организацию студенческих сообществ), документ имел либеральный окрас, в сравнении с уставом 1835 г. В частности, российская профессура получила право на корпоративную организацию. Сбылись прогнозы Кавелина, сделанные еще в 1857 г.: «Преобразовать университетский устав 1835 года на широких началах, предоставляя профессорам гораздо большее значение в университетском управлении и делах, чем теперь, и обеспечив им безбедное материальное существование» [6, с. 1194].

Завершить разговор о впечатлениях русского человека, прожившего за границей несколько лет, можно словами самого Кавелина: «Я утомлен от поездки впечатлениями, бесчисленными новыми знакомствами и встречами, несмотря на то, что они – просто восхитительны. Считаю себя счастливым... что удалось совершить эту поездку» [11, кн. XI, с. 15].

## *Литература*

### Исследования

1. *Дмитриев А.Н.* Заграничная «аспирантура» как институт подготовки российских профессоров накануне Первой мировой войны // Профессорско-преподавательский корпус российских университетов 1884–1917 гг.: Исследования и документы / Ред. М.В. Грибовский, С.Ф. Фоминых. Томск, 2012. С. 65–76.

2. *Малинов А.В.* Философия русской истории К.Д. Кавелина // Вече: Журнал русской философии и культуры. 2017. № 29. С. 65–71.
3. *Михайлова Е.Е.* Н.И. Кареев: международные стажировки и встречи как форма научного диалога // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2021. № 3 (57). С. 142–149.
4. *Туманов О.Н.* Заграничные путешествия русских писателей и публицистов в Западную Европу в конце XIX – начале XX в. (исторические и социально-культурные аспекты): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02. М.: Московский гуманитарный университет, 2012.
5. *Рыбас А.Е.* Русская философия в контексте интеркультурных влияний: аспект позитивизма // Интеркультурная философия: полилог традиций: Сборник трудов конференции. СПб.: Интерсоцис, 2020. С. 96–104.

#### Источники

6. *Кавелин К.Д.* Записка о беспорядках в С.-Петербургском университете. Осенью 1861 года // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С. 1192–1206.
7. *Кавелин К.Д.* Из дневника (1857) // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 4 т. Т. 2. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1898. С. 1157–1180.
8. *Карамзин Н.М.* Письма русского путешественника. М.: Правда, 1988.
9. *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990.
10. *Корсаков Д.* Жизнь и деятельность К.Д. Кавелина // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. В 4 т. Т.1. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1897. С. IX–XXX.
11. *Корсаков Д.А.* Из жизни К.Д. Кавелина во Франции и Германии в 1862–1964 гг. (По его переписке за это время). М.: Тип. И.Н. Кушнерева и К, 1899. Кн. VIII. С. 1–14. Кн. XI. С. 1–20. Кн. XII. С. 1–15.

#### *Elena E. Mikhailova*

#### **K.D. Kavelin: foreign trips and meetings as a way of scientific cooperation**

*Abstract.* The travels abroad of Konstantin D. Kavelin, the St. Petersburg historian, philosopher and public figure of the second half of the 19th century, are considered in two aspects: as a meeting of different cultures and as a way of accumulating information and acquiring the ability to conduct a scientific dialogue. His acquaintance with the structure of European universities and meetings with the professors had a great influence on Kavelin's outlook. He became interested in philosophical questions, in particular about the limits of positive knowledge, about the relationship between morality

and law. The circle of his acquaintances abroad was vast. According to form, all his meetings can be divided into three groups: official (university professors, clerical and ministerial employees); rotary, which gave new knowledge (philosopher Jürgen Bona Meyer, chemist Otto Linné Erdmann, historian Georg Waitz); friendly (G.V. Lvov, A.I. Skrebitsky, K.K. Arsentiev, K.K. Grot, B.I. Utin). Kavelin's trips abroad contributed to the intercultural dialogue of scientists. In particular, scientific cooperation between Russian and German professors began to take such forms as personal conversations, participation in discussions, scientific correspondence, work in libraries and archives of other countries, lecturing at the invitation of foreign colleagues, exchange of books with dedicatory inscriptions, translation of new editions into native languages and others.

*Keywords:* Konstantin D. Kavelin, culture, science, dialogue, foreign trips, university.

**Mikhailova Elena Evgenievna** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, Tver State Technical University.

*А.В. Малинов*

## **ФИЛОСОФИЯ В АКАДЕМИЧЕСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ\***

*Аннотация.* В статье рассматривается преподавание философских дисциплин в Академическом университете (1726–1767). Академический университет был создан по указу Петра I от 22 января 1724 г. об учреждении Академии наук и художеств в Санкт-Петербурге, но стал функционировать уже после смерти своего основателя. Академический университет отличался от европейских университетов по ряду параметров: он являлся структурным подразделением Академии наук, в его составе не был предусмотрен богословский факультет и т.д. Описывается деятельность первых преподавателей философии Академического университета: Г.Б. Бильфингера, Х.Ф. Гросса, И.А. Брауна. Отмечается, что несмотря на то, что профессора философии Академического университета не оставили крупных исследований по философии, их лекции имели большое значение для становления философской культуры и категориального мышления в России, что способствовало постепенному переходу преподавания философии на русский язык. В статье упоминается Е.Б. Сырейщиков, автор первого русского учебника по логике, к сожалению, не опубликованного, преподававший в Главном народном училище и учительской семинарии. Подчеркивается тот факт, что большее значение, в том числе и для развития философии, имели труды ученых-естествоиспытателей, служивших в Академии наук в Петербурге, например М.В. Ломоносова и Л. Эйлера, чем труды преподавателей философии. Тем не менее, благодаря Академическому университету философия стала восприниматься в России в качестве самостоятельной научной дисциплины.

*Ключевые слова:* преподавание философии, Академический университет, вольфианская философия, русское вольфианство.

*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (№ 20-011-00071).

История Академического университета начинается с указа Петра I 22 января 1724 г. об учреждении Академии наук и художеств в Санкт-Петербурге. Открыта Академия наук была уже после смерти ее основателя. Известно, что обсуждая проект ученой коллегии, Петр I дважды встречался с Г.В. Лейбницем, который, впрочем, искал повод для встречи с русским государем, преследуя другие цели (рассчитывая быть принятым на русскую службу, чтобы возглавить планируемую Академию наук, но при этом остаться жить в Германии и убедить Петра I разрешить беспрепятственный проезд протестантских миссионеров через Россию в Китай) [3]. Также было направлено приглашение самому известному в то время в Европе философу Хр. Вольфу стать вице-президентом создаваемой Академии. Хр. Вольф, помимо ежегодного жалования, запросил за свой приезд одновременно выплаченную сумму, сопоставимую с годовым бюджетом Академии. В Санкт-Петербурге не были готовы удовлетворить такие финансовые запросы ученого. Тем не менее, Хр. Вольф рекомендовал для Петербургской Академии наук своего ученика Г.-Б. Бильфингера (1693–1750) и одного из своих последователей Хр. Мартини (1699–1739), с которым лично знаком не был.

С целью финансовой экономии было принято решение объединить Академию наук с университетом и гимназией. «Таким образом, Петербургская Академия наук должна была взять на себя такие обязанности, которые в других государствах выполняли несколько самостоятельных учреждений» [8, с. 55]. Это было не единственное отличие от европейских научных учреждений. По словам Г.И. Смагиной, «в основу всей системы организации научных исследований в России был положен государственный принцип. Это принципиальное отличие Академии наук в России от существовавших в то время научных академий и обществ» [9, с. 15]. В составе Академического университета не был предусмотрен богословский факультет, который обычно присутствовал в европейских университетах. Занятия в университете начались в январе 1726 г. «Академический университет, – пишет Г.И. Смагина, – создавался как учреждение, призванное “расплодить науки в России” и воспитывать кадры отечественных ученых и специалистов-практиков прежде всего для самой Академии. Несмотря на все трудности... Университет, хотя и небольшой по числу слушателей, без четкой административной системы в первый период своей истории, не имевший ряда атрибутов, характерных для зарубежных университетов, существовал около 40

лет – с 1726 по 1766–1767 гг.» [10, с. 118]. Современная университетская мифология возводит Санкт-Петербургский университет именно к Академическому университету, истоки которого идут от «академического университета» (1724/1747–1767) и «академического всеучилища» (1767–1805), так и эволюционной цепочки (1782–1819) институций, в результате которой университет был воссоздан в 1819 г., т.е. учительской семинарии, учительской гимназии, Педагогического института и, наконец, Главного педагогического института» [4, с. 27].

Первым профессором логики и метафизики, приглашенным в Петербургскую Академию наук, стал Г.Б. Бильфингер. «В начале марта (1725 г. – А.М.), – уточняет Ю.Х. Копелевич, – был подписан контракт с Г.Б. Бюльфингером, физиком из Тюбингена, о профессуре по логике, метафизике и морали. Блюментрост в письме к нему выразил особое удовлетворение тем, что он будет распространять в России вольфианскую философию» [6, с. 49]. Однако уже в январе 1726 г., т. е. с началом занятий в университете, он занял кафедру экспериментальной и теоретической физики, а профессором логики и метафизики стал Хр. Мартини. Такая рокировка во многом оказалась вынужденной мерой, поскольку Г.Б. Бильфингер оказался более сведущим в физике, чем приглашенный на эту кафедру Хр. Мартини, который в мае 1729 г. окончательно покинул Россию, не оставив значительных работ ни по физике, ни по философии. Г.Б. Бильфингер покинул Россию после истечения контракта в 1731 г., оставшись почетным членом Петербургской Академии наук [7]. Еще до приезда в Россию он опубликовал в Тюбингене на латинском языке работу «Гармония души и тела» («*De harmonia animi et corporis*»), а в 1726 г. там же были опубликованы его «Философские объяснения о Боге, человеческой жизни» («*Dilucidationes philosophicae de Deo, anima humana*»). В России же в 1794 г. в переводе с латинского языка был опубликован его «Опыт древней китайцев философии о их нравочении и правлении: С приложением проповеди».

Вместе с Г.Б. Бильфингером в Петербург прибыл Х.Ф. Гросс (1696–1742), ставший адъюнктом по нравоучительной философии. Уже в ноябре того же 1725 г. он получил должность экстраординарного профессора, которую занимал до 1731 г. Судьба Х.Ф. Гросса оказалась трагична. В 1742 г. он был арестован вместе с гр. А.И. Остерманом, воспитателем детей которого он был, и застрелился, не дождавшись окончания следствия. Х.Ф. Гроссом была подготовлена магистерская

диссертация «De Praejudicio quod ad crescit veritatibus primariis per imprudentem & vitiosum earum nexum cum doctrinis accessoriis, minus necessariis, incertis, saepe etiam falsis».

Более заметный след, правда, не в философии, а в физике и метеорологии оставил другой профессор философии Академического университета, И.А. Браун (1712–1768) [1]. Приглашенный в Санкт-Петербургскую Академию наук в 1746 г. для преподавания физики, он в 1748 г. был переведен на кафедру философии, которую вместе с экспериментальной физикой преподавал, практически, до конца жизни (И.А. Браун оставил службу весной 1768 г., а в сентябре того же года скончался в Санкт-Петербурге). Добросовестный и пунктуальный И.А. Браун исправно и регулярно читал лекции по философии, что выгодно отличало его от других иностранных профессоров. Были периоды, когда кроме «Руководства во всю философию» профессора И.А. Брауна других лекций в Академическом университете не читалось вовсе. И.А. Браун подготовил пособие к своим лекциям по философии – «Idea Philosophicae generalis».

Основным философским авторитетом для профессоров философии, преподававших в Академическом университете, оставался Хр. Вольф. «Господство вольфианской философии в стенах Академического университета не было случайным явлением, – пишут современные исследователи. – Ее влияние было вызвано не только присутствием в его стенах учеников и последователей Вольфа. Философия Вольфа представляла собой строго упорядоченную систему, в которой были систематизированы все области знания и был доведен до логического предела механистический метод мышления... Еще одно обстоятельство, объясняющее утверждение вольфианской философии в программах Академического университета связано с тем, что она стремилась примирить науку с религией. Вольф придавал богословию в своей системе наукообразный вид, рационализировал его» [2, с. 28–29]. В качестве пособия к лекциям нередко использовали книгу Л.Ф. Тьюминга «Основание вольфианской философии», который был секретарем Хр. Вольфа. Прямое влияние Г.В. Лейбница, не опосредованное вольфианскими интерпретациями, С.С. Илизаров усматривает в работах Г.Ф. Миллера, бывшего ректором Академического университета [5, с. 52].

После фактического прекращения занятий в Академическом университете преподавание философских дисциплин продолжалось в других учебных заведениях, предшествовав-



ших созданию Главного педагогического института. Так, в частности, в Главном народном училище и учительской семинарии, преподавал Е.Б. Сырейщиков (1757–1791), экстраординарный профессор Московского университета в 1784 г., переехавший в Санкт-Петербург для работы в Комиссии народных училищ. Е.Б. Сырейщиков интересен как автор одного из первых учебников логики на русском языке, который, к сожалению, не был опубликован [11].

Философия в Академическом университете не отмечена яркими именами и заметными достижениями в области философии. Преподававшие философию профессора не подготовили ценных трудов и не высказали оригинальных философских идей. В то же время в Академии наук работали такие крупные ученые, как М.В. Ломоносов и Л. Эйлер, чьи исследования внесли значительный вклад в метафизическое естествознание и логику. Однако благодаря Академическому университету философия приобрела статус самостоятельной научной дисциплины, появились первые публикации в строгом смысле философских сочинений. Постепенно преподавание философии было переведено на русский язык. Возглавлявший исторический департамент Академии наук Г.Н. Теплов издал первый учебник по философии на русском языке – «Знания, касающиеся вообще до философии» (1751). Академический университет сыграл видную роль в становлении философской культуры в России, формировании категориального мышления и во многом заложил основы последующего развития и профессионализации философии.

### *Литература*

1. *Артемяева Т.В.* Философия в Петербургской Академии наук XVIII века. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 1999.
2. *Безлепкин Н.И., Качарава В.Б., Солонин Ю.Н.* Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече: Альманах русской философии. Вып. 12. СПб., 1999. С. 17–40.
3. *Герье В.И.* Лейбниц и его век. СПб.: Наука, 2008.
4. *Дворниченко А.Ю., Ростовцев Е.А., Баринов Д.А.* Опыт коллективного портрета историков столичного университета Российской империи // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2019. Т. 64. Вып. 1. С. 24–52.
5. *Илизаров С.С.* Начала русской научной литературы (обоснование в трудах Г.Ф. Миллера) // Вопросы истории естествознания и техники. 2010. Т. 31. № 2. С. 49–81.

6. *Копелевич Ю.Х.* Основание Петербургской Академии наук // Академическая наука в Санкт-Петербурге в XVIII–XX веках. Исторические очерки. СПб.: Наука, 2003. С. 33–54.
7. *Кузнецов В.А.* Первый философ и физик в истории Академии наук России // Вестник Челябинского государственного университета. 2017. № 4 (400). Философские науки. Вып. 44. С. 95–96.
8. *Смагина Г.И.* Петербургская Академия наук в культурно-образовательном пространстве России XVIII века // Труды Объединенного научного совета по гуманитарным проблемам и историко-культурному наследию. 2008. Т. 2007. С. 51–72.
9. *Смагина Г.И.* Организационная модель Петербургской Академии наук как синтез европейского опыта начала XVIII века в российских условиях // Проблемы деятельности ученого и научных коллективов. 2017. № 3 (33). С. 9–21.
10. *Смагина Г.И.* Научно-просветительская и учебная деятельность Академии наук в XVIII в. // Академическая наука в Санкт-Петербурге в XVIII–XX веках. Исторические очерки. СПб.: Наука, 2003. С. 117–133.
11. *Тоноян Л.Г.* Рукописная «Логика» Е.Б. Сырейщикова в контексте логического образования в России // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2021. № 1. С. 149–158.

### *Aleksey V. Malinov*

#### **Philosophy at the Academic University**

*Abstract.* The article deals with the teaching of philosophical disciplines at the Academic University (1726–1767). The Academic University was established by Peter I in accordance with the decree of January 22, 1724 on the establishment of the Academy of Sciences and Arts in St. Petersburg, but began to function after the death of its founder. The Academic University differed from European universities in a number of respects: it was a structural subdivision of the Academy of Sciences, it did not include a theological faculty, etc. The article describes the activities of the first professors of philosophy at the Academic University: Georg Bernhard Bilfinger, Christian Friedrich Gross, and Josef Adam Braun. It is noted that despite the fact that the professors of philosophy at the Academic University did not conduct significant research in the field of philosophy, their lectures were of great importance for the formation of philosophical culture and categorical thinking in Russia, since they stimulated interest in philosophy in Russian society. The article mentions Evgeny B. Syreyshchikov, the author of the first Russian textbook on logic, unfortunately not published, who taught at the Main

Public School and Teachers' Seminary. The author emphasizes the fact that the works of natural scientists who worked at the Academy of Sciences in St. Petersburg, such as Mikhail V. Lomonosov and Leonhard Euler, were more important, also for the development of philosophy, than the works of philosophy teachers. Nevertheless, thanks to the Academic University, philosophy came to be perceived in Russia as an independent scientific discipline.

*Keywords:* teaching philosophy, Academic University, Wolffian philosophy, Russian Wolffianism.

**Malinov Aleksey Valerievich** – Doctor of Philosophical Sciences, Professor, St. Petersburg State University.

*И.Ю. Пешперова*

## **ПЕРВЫЕ ОПЫТЫ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ\***

*Аннотация.* В статье рассматривается становление университетской философии в России, вызванное реформами Петра I. Отмечается роль Академического университета (1726–1767) в процессе формирования профессиональной философии: согласно многим авторам историографических исследований, опыт преподавания философии в Академическом университете следует считать основанием для начала русской философской традиции, которое нужно относить именно к XVIII веку. Главное внимание уделяется первым учебникам по философии на русском языке: Г.Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи иностранных книг читать не могут» (1751) и Я.П. Козельского «Философические предложения» (1768), их содержанию, структуре, а также тому пониманию философии, которое было распространено в вольфианстве. Указывается на зависимость первых русских учебников от их латинских образцов, прежде всего учебников Х. Вольфа и Ф.Х. Баумейстера. Приводится и анализируется определение философии из первых учебников. Признаются значение первых учебников по философии для выработки русскоязычной философской терминологии и значение опыта первых философских словарей, например в начале книги Теплова. В частности, отмечается призыв Н.Н. Поповского при начале чтения лекций в Московском университете перевести преподавание философии на русский язык. Неудача первых учебников по философии объясняется отсутствием главного условия философского творчества – свободы мышления.

*Ключевые слова:* русская философия, Г.Н. Теплов, Я.П. Козельский, Н.Н. Поповский, Академический университет.

*Пешперова Изольда Юрьевна* – кандидат юридических наук, доцент, Санкт-Петербург.

---

\* Статья подготовлена в рамках проекта РФФИ (№ 20-011-00071).

Становление профессиональной философии в России приходится на XVIII в. Реформы Петра I затронули практически все сферы жизни русского общества. Одни из наиболее существенных изменений происходили в системе образования. Точнее, одна из задач реформ состояла в фактическом создании в стране системы образования, начало которой было положено указом императора от 22 января 1724 г. об учреждении Академии наук и художеств в Санкт-Петербурге, включающей университет и гимназию. Философия стала преподаваться в новообразованном Академическом университете. Не случайно некоторые исследователи только с XVIII в. начинают и саму русскую философию. XVIII в. не часто привлекает внимание историков философии и русская философия этого столетия изучена значительно хуже, чем более поздние периоды, хотя существует и ряд обобщающих, прежде всего, учебных пособий по русской философии XVIII в. [2; 6; 11]. Главным недостатком университетской философии этого периода признается ее несамостоятельность: преподавание изначально велось на латинском языке по учебникам Вольфа и Баумейстера. Вторичность профессиональной философии стала, можно сказать, ее родовым пороком, от которого она долгое время не могла избавиться даже в следующем столетии [4; 5]. Большой оригинальностью, на первый взгляд, отличалось учение Г.С. Сковороды, хотя и его идеи во многом сформировались под влиянием киево-могилянской учености [3; 8; 9]. Однако Г.С. Сковороду нельзя в строгом смысле отнести к профессиональным философам. Философия для него оставалась делом жизни, а не профессией.

Следствием становления профессиональной философии стал постепенный переход преподавания философских дисциплин на русский язык. Первый русский учебник по философии – «Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» – был издан в Санкт-Петербурге в 1751 г. Автором его был Григорий Николаевич Теплов (1717–1779), возглавлявший в то время исторический департамент Академии наук. «Знания, касающиеся вообще до философии», в строгом смысле, единственное философское произведение Г.Н. Теплова. Учебник не отличался оригинальностью, но давал представление о том понимании философии, которое было распространено в немецких университетах. Г.Н. Теплов даже пытался полемизировать с Х. Вольфом, хотя и не выходил за рамки вольфианской философии. Рекомендуя к изданию учебник Г.Н. Теплова М.В. Ломоносов писал: «Философские учения в ней предлагаются понят-

ным образом для всякого и весьма полезна будет российским читателям, которые, не зная иностранных языков, хотят иметь понятие или знание о философии вообще, во всех ее частях, и для того за благо рассуждаю, чтобы она была напечатана» [14, с. 631]. В начале учебника Г.Н. Теплов разместил «Объявление слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются», в котором были приведены 27 философских терминов.

Следуя установкам рационалистической философии, Г.Н. Теплов в обращении «К читателю» указывал на «силы» разума и пользу науки, а также давал разделение философии на теоретическую и практическую. Теоретическая философия или «физика» изучает «всех тел чувствительных и видимых бытность, качество, количество, движение, перемену и все из того происходящие явления» [16, с. 212], в то время как практическая философия рассматривает «должность к Богу, монарху и ближнему, обязательство к самому себе, к дому своему и проч.» [16, с. 212].

«Знания, касающиеся вообще до философии» состоит из трех частей: «О должности и имени философа», «О начале и приращении философской науки даже до нашего времени», «О средствах, надобных для управления разума нашего для исследования истины». В учебнике было указано, что он представляет собой только первую книгу. Во второй книге Г.Н. Теплов намеревался изложить другую университетскую дисциплину – логику, однако второй книги не написал. Одним из первых русских изложений этой дисциплины стала «Логика» Е.Б. Сырейщикова, которая, к сожалению, не была опубликована [10].

В духе вольфианской философии Г.Н. Теплов различал три вида познания: историческое (опытное), философское (доказательство и установление причины) и математическое (определение количества и силы причины). Г.Н. Теплов предложил такое определение философии: «Философией называем и изыскаем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из приведенных и прямых начал законными средствами доказать, или называем такое знание, через которое можем вещи доказывать через ее причины, или он известных вещей знать их неизвестные, чего ради обыкновенно ученые люди говорят: философ – ни что без доказательств» [16, с. 240].

В мае 1755 г. в Москве был открыт университет, указ об учреждении которого императрица Елизавета Петровна подпи-

сала 12(23) января 1755 г. Обсуждая проект университета М.В. Ломоносов еще летом 1754 г. писал И.И. Шувалову: «Главное мое основание, сообщенное вашему превосходительству, весьма помнить должно, чтобы план Университета служил во все будущие роды. Того ради, несмотря на то, что у нас ныне нет довольства людей ученых, положить в плане профессоров и студентов довольное число. Сначала можно проняться теми, сколько найдутся. Со временем комплект наберется» [13, с. 325]. Согласно М.В. Ломоносову, университет должен был включать три факультета: юридический, медицинский и философский, и две гимназии (для дворян и разночинцев). Предполагалось, что в составе философского факультета будут профессора философии, физики, оратории, поэзии, истории (И.И. Шувалов добавил «геральдики»), древностей и критики. В итоговом варианте были объединены кафедры поэзии и красноречия, истории и древностей.

Уже 26 апреля 1755 г. ученик М.В. Ломоносова, выпускник Академического университета Николай Николаевич Поповский (1730–1760) выступил на латинском языке с «Речью, говоренною в начатии философических лекций при Московском университете», которая затем была опубликована на русском языке. «От нее, – рассуждал Н.Н. Поповский о философии, – зависят все познания; она мать всех наук и художеств... Хотя она в частные и подробные всех вещей рассуждения не вступает, однако главнейшие и самые обширные правила, правильное и необманчивое познание природы, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды от нее одной зависят» [15, с. 88]. Н.Н. Поповский выступал за необходимость преподавания философии на русском языке: «Что ж касается до избытка российского языка, в том перед нами римляне похвалиться не могут. Нет такой мысли, кою бы пороссийски изъяснить было невозможно. Что ж до особых надлежащих к философии слов, называемых терминами, в тех нас нечего сумневаться. Римляне по своей силе слова греческие, у коих взяли философию, переводили по-римски, а коих не могли, те просто оставляли. По примеру их то ж и мы учинить можем... итак, с божиим споспешествованием начнем философию не так, чтобы разумел только один изо всей России или несколько человек, но так, чтобы каждый российский язык разумеющий мог удобно ею пользоваться» [15, с. 91]. Предложение Н.Н. Поповского встретило недовольство со стороны иностранных профессоров, не желавших переходить в

преподавании на русский язык, что впоследствии привело к увольнению Н.Н. Поповского из университета.

В 1768 г. появился новый учебник по философии на русском языке – «Философические предложения». Его автор, Яков Павлович Козельский (1728 – после 1793) не скрывал компилятивный характер своего сочинения, прямо указывая на работы Ф.Х. Баумейстера, Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье, К.-А. Гельвеция, Э. Шефтсбери и др., которые послужили основой его произведения. «В тех книгах, – писал он, – нашел я многие приятные и полезные истины, неприступные для скучливых читателей, так что познание каждой из них стоит читателю великого труда в бесполезном разборе других, их вовсе ненадобных для него положений, и для того я... хотя и не учился ни от кого философии, по примеру прежних моих сочинений выбрал из тех книг полезные для человеческого рода истины, и к тем присовокупил и мои изведенные надежные опытами» [12, с. 411]. Излагая основные положения «школьной» философии своего времени, Я.П. Козельский разделил учебник на две части: теоретическую философию, состоящую из логики и метафизики, и нравоучительную или практическую философию, включающую юриспруденцию и политику. Основу рассуждений Я.П. Козельского составили, прежде всего, рационалистическая вольфианская философия и естественное право. Правда, он пытался критиковать систему Вольфа [1, с. 32–34], не подвергая, впрочем, сомнению ее основные положения. «Я писал коротко так и там, – обращался он к здравому смыслу читателей, – как и где думал я, что без дальнего разбору речи мои разуметь можно будет, а как и где не чаял, чтоб выразумели другие, то в таких случаях писал пространнее и единственно имел при сем сочинении предметом моим читателю пользу» [12, с. 423–424].

Первые философские учебники, надо признать, не оказали заметного влияния на философию и даже систему образования в России. До XX в. они не переиздавались. Однако, это были одни из первых опытов философствования на русском языке, совмещенных с попыткой философски мыслить в рамках существующей европейской традиции. Неудача первых учебников состояла в том, что философия все же означает самостоятельное мышление, а не пересказ школьных истин. К положительным сторонам первых опытов преподавания философии в России надо отнести становление профессиональной философской терминологии, выработку философского языка русской мысли. Утилитаристская идеология, господствовавшая в пет-



ровскую эпоху, также не способствовала распространению философии, польза от которой даже в следующем столетии казалась недоказанной. Профессиональная философия пришла в Россию как часть новой системы образования. Если первый российский император в чем и видел ценность философии, то уж никак не в умозрении. «Философия, выходящая за рамки “школьной” программы, лишенная назидательности или любого другого практического эффекта, едва ли могла вписаться в общее направление культурной политики русского XVIII века. Практическая философия находила свое оправдание в синкретизме этической и социально-политической проблематики. Умозрительность же других основных разделов философии входила в явное противоречие с господствующим духом практицизма» [7, с. 105]. Пожалуй, лишь политическая философия (теория естественного права, теория полицейского государства) могла заинтересовать Петра I. Не случайно по его распоряжению были сделаны переводы сочинений С. Пуфендорфа, Г. Гроция, Юста Липпия, которые также способствовали становлению философской культуры в России.

### Литература

#### Исследования

1. *Безлепкин Н.И., Качарава В.Б., Солонин Ю.Н.* Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече: Альманах русской философии. Вып. 12. СПб.: СПбГУ, 1999. С. 17–40.
2. *Емельянов Б.В.* Русская философия XVIII века. М.: Юрайт, 2019.
3. *Каменских А.А.* Ориген в русской философии // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2015. Т. 9. № 2. С. 447–460.
4. *Малинов А.В.* Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020.
5. *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007.
6. *Малинов А.В.* История русской философии. XVIII век. СПб.: Интерсоцис, 2012.
7. *Малинов А.В.* «Школьная» философия в культуре русского просвещения // Вестник СПбГУ. Серия 17. 2013. № 2. С. 98–105.
8. *Малинов А.В.* Философские взгляды Григория Сковороды. СПб.: Эйдос, 1998. 128 с.
9. *Софронова Л.А.* Три мира Григория Сковороды. М.: Индрик, 2002.

10. *Тоноян Л.Г.* Рукописная «Логика» Е.Б. Сырейщикова в контексте логического образования в России // *Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии.* 2021. № 1. С. 149–158.
11. *Шкуринов П.С.* Философия России XVIII века. М.: Высшая школа, 1992.

#### Источники

12. *Козельский Я.П.* Философические предложения // *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* М.: Политич. лит., 1952. Т. 2. С. 411–551.
13. *Ломоносов М.В.* Избранные произведения. В 2 т. Т. 2: История. Филология. Поэзия. М.: Наука, 1986.
14. *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений. Т. 9. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1955.
15. *Поповский Н.Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете // *Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в.* Т. 1. М.: Политич. лит., 1952. С. 87–92.
16. *Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут, собраны и изъяснены Григорием Тепловым // *Философский век. Альманах.* Вып. 3: Хр. Вольф и русское вольфианство. СПб.: б.и., 1998. С. 207–289.

### *Izolda Yu. Peshperova*

#### **The first experiences of professional philosophy in Russia**

*Abstract.* The article deals with the formation of university philosophy in Russia, caused by the reforms of Peter the Great. The role of Academic University (1726–1767) in the process of forming professional philosophy is noted. According to many authors of historiographical researches, the experience of teaching philosophy at the Academic University should be considered as a basis for the beginning of Russian philosophical tradition, which should be attributed exactly to the 18th century. The main attention is paid to the first Russian textbooks on philosophy: Grigory N. Teplov’s “Knowledge Concerning Philosophy in General for the Benefit of Those Who Cannot Read Foreign Books on This Matter” (1751) and Yakov P. Kozelsky’s “Philosophical Propositions” (1768). Their contents, structure, and the understanding of philosophy as compared with those of Wolffianism are analyzed. The dependence of the first Russian textbooks upon their Latin sources, first of all upon the textbooks written by Christian von Wolff and Friedrich Christian Baumeister, is

pointed out. The definition of philosophy from the first textbooks is given and analyzed. The conclusion is made that the first philosophy textbooks, in which there were made attempts to translate philosophical terms into Russian, as was done, for example, in the beginning of Teplov's book, played a great role in the formation of Russian-language philosophical terminology. In this respect the author considers Nikolay N. Popovsky's demand, expressed by him at the beginning of his lectures at Moscow University, to teach philosophy in Russian. The lack of influence of the first philosophy textbooks can be explained by the fact that in the Russian society there was no freedom of thought, which is the main condition for philosophical investigation.

*Keywords:* Russian philosophy, Academic University, Grigory N. Teplov, Nikolai N. Popovsky, Yakov P. Kozelsky.

**Peshperova Izolda Yurievna** – Candidate of Legal Sciences, Associate Professor, St. Petersburg.

*А.Е. Рыбас*

## **СВОБОДА КАК ЕСТЕСТВЕННЫЙ АТРИБУТ ЧЕЛОВЕКА: ИДЕИ РУССКИХ ЭМПИРИОКРИТИКОВ\***

*Аннотация.* Проблематика свободы в русском эмпириокритицизме рассматривается в контексте противопоставления натуралистической концепции свободы, наиболее ярким выразителем которой в XIX в. был А.И. Герцен, и традиционного метафизического истолкования, характерного для религиозно-философской мысли. Показывая недостатки абстрактно-теоретического понимания свободы, которое вследствие отождествления свободы и понятия о свободе приводит к подмене свободы осознанной необходимостью или требованием выполнения воли Бога, автор статьи приходит к выводу, что свобода должна быть понята как естественный атрибут человека. Именно такой взгляд на свободу отстаивал Герцен, а в начале XX в. – русские эмпириокритики. Посредством анализа эмпириомонизма А.А. Богданова и его представлений о генеалогии свободы-понятия продемонстрирована важность неметафизического истолкования свободы для построения и реализации «положительной программы философии», основными моментами которой являются: 1) эстетическая онтология; 2) проективная гносеология; 3) конструктивная антропология; 4) этика имморализма (сорадования); 5) богостроительство (опыты построения имманентной религии). Делается вывод, что плодотворное развитие русской философской культуры во многом зависит от признания неметафизической трактовки свободы.

*Ключевые слова:* свобода, русский эмпириокритицизм, научная философия, философия жизни, история русской философии.

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ по проекту № 19-011-00398 «Второй позитивизм в России: философская проблематика, влияние, критика».

Если посмотреть на русскую культуру с точки зрения ее целостности, которая образовалась в результате длительного исторического развития, то нельзя не заметить, во-первых, что в структурном отношении она представляет собой сочетание нескольких парадигм, выработанных в определенные эпохи и содержательно связанных друг с другом, несмотря на имеющиеся в них принципиальные различия, и, во-вторых, что каждая культурная парадигма, определившая соответствующую идентичность, формировалась в контексте *порыва к свободе* и вследствие социально-политической, религиозно-идеологической и философской *риторики свободы*. Именно свобода стала ключевым элементом русской культуры, скрепляющим ее парадигмы и обуславливающим тем самым ее единство.

На первый взгляд, такое утверждение может показаться странным или даже ложным – если обратить внимание на тот факт, что в России свобода никогда не была реализована на практике: в действительности риторика свободы приводила к противоположному результату – к усилению рабства, верноподданничества, авторитаризма и проч. в самых различных формах. «Пока свободой горим, пока сердца для чести живы, мой друг, отчизне посвятим души прекрасные порывы», – писал А.С. Пушкин П.Я. Чаадаеву в 1818 г., но уже через несколько лет после «минуты вольности святой» и вследствие ее вместо «обломков самовластья» в России наблюдается дальнейшее совершенствование самодержавного правления, сопряженное с упразднением какой бы то ни было свободы, в том числе и свободы мыслить, что выразилось, в частности, в запрете преподавания философии в высших учебных заведениях.

Тем не менее, отсутствие свободы в реальной жизни никак не препятствовало тому, чтобы свобода выступала в качестве системообразующей ценности русской культуры. Более того, благодаря своей латентности свобода оказалась способной сохранять актуальность, выполняя функцию важнейшего фактора культурной трансформации. Апеллируя к свободе, русские мыслители, с одной стороны, подвергали критике существующее положение дел, а с другой, изображали приближающееся будущее как царство справедливости и истины. Получалось так, что, размышляя о свободе, непременно приходили к выводу, что ее нет в реальной жизни, и ради достижения свободы предлагали соответствующие социальные проекты. Но когда эти проекты осуществлялись, то, опять же, оказывалось, что свободе в утвердившейся форме государственного устройства места нет. Таким образом, развитие русской культуры

всегда вызывалось стремлением к свободе, но каждый раз, как только эта цель была достигнута, свобода оказывалась невозможной и создание новой реальности происходило уже принципиально без нее. В результате свобода превращалась в *фантом* и вновь начинала будоражить умы философов идеей возможности своего осуществления.

Необходимо задаться вопросом, имея в виду вышесказанное, почему же свобода, выступая в качестве действительного стимула культуротворчества в России, никогда не становилась реальным элементом ее культуры. Почему русский человек, ощущая себя свободным и даже являясь таковым, предпочитает, как правило, отказываться от свободы, как только речь заходит о ее практическом осуществлении?

Разумеется, ответить на этот вопрос однозначно нельзя. Существует множество факторов, обуславливающих специфику бытования свободы в русской культуре. Но можно выделить один из них – философский. Речь идет о традиционном для русской философской культуры отождествлении *понятия* свободы с ее действительным *содержанием*. Между тем, гетерогенность и несводимость друг к другу понятия свободы и ее содержания вполне очевидны. Как понятие, свобода является философским концептом, предполагающим всеобщность и определенность; как элемент реальности, она уникальна и непредсказуема. Очевидно, что отождествление свободы-понятия и свободы-реальности неминуемо приводит к подмене свободы необходимостью и, как следствие, к устранению ее из реальной жизни. Благоприятные условия для такой подмены возникают благодаря идеократичности русской культуры [3, с. 348–352].

Историко-философское изучение русской культуры, а также анализ ее современного состояния позволяют сделать вывод о том, что в России свобода всегда была и по большей части остается сейчас представленной в *скрытом виде*.

С одной стороны, такая «сокрытость» свободы досталась в наследство от традиции, далеко уходящей вглубь веков и определяющей специфику русской ментальности. «Просвещенные» XIX и XX века, когда, пожалуй, больше всего говорили и писали о свободе, пытаясь дать ей то или иное философское определение, не являются здесь исключением, а, скорее, даже способствуют логическому завершению этой традиции, ибо именно тогда были выработаны наиболее изощренные способы подмены реальной свободы ее метафизическими коррелятами.

С другой стороны, иначе, как в скрытом виде, свобода никогда не становилась достоянием русской культуры и не игра-

ла никакой роли в ее развитии. В этом смысле «сокрытость» свободы свидетельствует не о ее отсутствии или же табуированности в условиях «тоталитарных» режимов, а о ее неузнанности, а значит, естественности, или акультурности, стихийности. Такой статус свободы в русской культуре во многом проясняет ее «темную» сторону, известную «загадку русской души», а также *логику непредсказуемости*, которая характерна как для исторического развития России, так и для современного ее состояния.

Можно выделить две основные формы сокрытия свободы в русской философской культуре: 1) через концептуализацию положительного содержания свободы, в результате чего она превращается в *понятие*, элемент той или иной философской системы или учения; 2) через отрицание какого бы то ни было положительного содержания, следствием чего является отождествление свободы с *произволом*. Анализ этих форм уже был проделан ранее [1; 2; 6; 7]. В частности, было показано, что подмена свободы понятием о свободе, содержательно определенным разумом как необходимость, и проклятие свободы под именем произвола объясняются тем фактом, что магистральные течения русской философии всегда ориентировались на построение *генерализирующих (метафизических) дискурсов*, структура которых изначально исключает возможность тематизации свободы как элемента реальности. Отсюда воинственное противостояние славянофилов и западников, советской философии и философии «русского зарубежья», феномен «двойничества» [4], болезненные «взрывы», обусловленные бинарностью русской культуры [5], и т.д.

Однако это совсем не означает, что свобода вообще не попадала в ракурс внимания русских философов. Если метафизическая традиция (во всех ее вариациях – от религиозной философии до официального марксизма) не могла подступиться к осмыслению свободы иначе, чем через ее устранение посредством отождествления с понятием, то совершенно другой подход наблюдается в неметафизической мысли. Неметафизическая традиция в русской философии представлена в основном в виде двух идейных течений: нигилизма и позитивизма. Оба эти течения, в силу различных обстоятельств, оказались на «периферии» русской философской культуры. И именно такой, периферийный, статус стал наиболее благоприятным для осмысления свободы. В рамках данной статьи остановимся только на анализе воззрений на свободу А.А. Богданова, наиболее выдающегося теоретика русского эмпириокритицизма.

Вообще в русском эмпириокритицизме – несостоявшейся философской традиции, которая испытывала на себе жестокую критику как со стороны религиозных мыслителей, образовавших впоследствии «русскую философскую диаспору» на Западе, так и со стороны советских марксистов, философское обоснование свободы играет ключевую роль.

Второй позитивизм в России, так же, как и русский нигилизм, представляет собой форму «философского протеста», с одной стороны, против мира идей, в котором нет места для преходящего, случайного, субъективного – того, что действительно важно для конкретного, живущего здесь и сейчас человека, а с другой, против действительности, из которой были изъяты безусловные истины и вечные ценности, определявшие порядок и смысл человеческой жизни. В этом двояком отрицании, обуславливающем как предметность философского познания, так и его методологию, и была поставлена русскими эмпириокритиками проблема свободы.

Без преувеличения можно сказать, что содержание и специфика «положительной программы философии», которую предложили и разрабатывали сторонники эмпириокритицизма в России в первой четверти XX века, во многом определялись неметафизическим истолкованием свободы. Основными моментами этой программы являются следующие: 1) эстетическая онтология; 2) проективная гносеология; 3) конструктивная антропология; 4) этика имморализма; 5) построение имманентной (атеистической) религии.

Наиболее эксплицированное истолкование свободы человека с точки зрения ее естественности представлено в эмпириомонизме А.А. Богданова. Основная цель эмпириомонизма заключалась в том, чтобы, критически преодолев традиционный метафизический (дуалистический) способ истолкования сущего, обосновать возможность такого монистического философского познания, которое было бы сосредоточено на осмыслении действительности как целого, или же «опыта», содержание которого представляет собой одновременно и систему идей, и систему вещей. Опыт, с которым имеет дело эмпириомонизм, – это результат совпадения смысла и сущего; вернее, сущее, составляющее содержание того или иного фрагмента опыта, с точки зрения эмпириомонизма, всегда уже осмыслено как такое: оно является настолько же действительным, насколько становится осмысленным в результате совершения определенного познавательного действия. Метафизическое противопоставление *res cogitans* и *res extensa* снимается у Бо-



Богданова посредством указания на специфику структурной упорядоченности элементов опыта, которые могут выстраиваться так, чтобы возник «субъективный» ряд зависимости – индивидуально-организованный опыт, или так, чтобы возник «объективный» ряд зависимости – социально-организованный опыт. Различие между этими двумя способами организации элементов опыта обуславливается исключительно тем, как элементы связываются друг с другом, т.е. чисто «технически», оно не только не предполагает наличия онтологической пропасти между рядами зависимости элементов, а, наоборот, предотвращает ее. «Единый мир опыта выступает как содержание для единого познания, – пишет Богданов. – Это – эмпириомонизм. Эмпириомонизм возможен только потому, что познание активно гармонизирует опыт, устраняя его бесчисленные противоречия, создавая для него всеобщие организующие формы, заменяя первичный хаотический мир элементов производным, упорядоченным миром отношений» [11, с. 33].

В контексте эмпириомонизма свобода, как оформленное содержание опыта, также является всегда некоторым образом истолкованной и представленной как сущее в виде соответствующего истолкования. И поскольку опыт у Богданова «живой» [10], т.е. не сводится к понятийной схеме объяснения сущего, а предстает как действительность в виде той или иной схемы его объяснения, причем речь идет о действительности человеческой жизни, точнее, жизни каждого конкретного человека, то свобода выступает одновременно в двух модусах: как *идеологическая форма* субъективного и объективного опыта, с одной стороны, и как уникальное *переживание жизни*, с другой. Таким образом, свобода может быть описана как *понятие*, или идея, возникшая в свое время для организации опыта и содержательно развивающаяся в процессе его эволюции (от стихийно-организованного опыта к эмпириомонизму, или идеалу познания), и как *ощущение*, или элемент опыта.

Поскольку в эмпириомонизме дуализм мышления и бытия снят, то элементы хотя и представляют собой результат теоретического разложения опыта, в то же время не являются чисто логическими категориями. Они вещественны – в том смысле, что указывают на самые общие характеристики сущего тем, что сами являются этим сущим, вернее, предельными условиями его данности человеку в опыте. Элементы опыта – это одновременно основание и граница нашего познания, поскольку они позволяют структурировать содержание опыта, представляя его в виде нескольких рядов зависимостей элементов.

Познание, собственно, и является только установлением зависимостей между элементами опыта и их рядами. Таким образом, можно сказать, что все сущее существует лишь постольку, поскольку является предметом его восприятия (*esse – percipi*).

Свобода, как элемент – и условие – опыта, не схватывается никакой сущностью и в этом смысле подобна ничто; как ничто, сама по себе она, очевидно, не существует, но зато в каждом сущем можно раскрыть свободу как условие мыслимости данного сущего. Так, свобода обнаруживается в том, как оформлено сущее в опыте (та или иная форма представляет собой результат творчества и поэтому случайна, а значит, свободна), а также в том, что именно это сущее становится предметом познавательного интереса (всякое познание предполагает волю к знанию, которая и является элементом опыта). Как воля, свобода непостижима, и в этом отношении она тождественна со всеми другими «ощущениями» (цвета, тона, запахи, вкусы, температуры, давления, время, пространства, настроения, чувства и т.п.), которые обеспечивают «доступ» к реальности. Это *естественная* свобода, необходимый атрибут человека, его жизни и деятельности.

Большое внимание Богданов уделял анализу свободы-понятия, чтобы через критику религиозно-метафизических представлений о свободе, возводящих ее в абсолют и тем самым препятствующих осуществлению свободы в реальной жизни, обосновать возможность философского и социального творчества. Он предложил своего рода *генеалогию свободы*, чтобы подчеркнуть тем самым несостоятельность уверений в ее вечности и неизменности. Вкратце эта генеалогия выглядит следующим образом. Свобода как идея – это организующая опыт форма, и возникает она довольно поздно. Появлению идеи свободы исторически предшествует возникновение идеи закона, которая, в свою очередь, приходит на смену первобытному «равенству» вследствие усложнившихся противоречий общественной жизни. Изначальный смысл идеи свободы, или ее функция, заключается в том, чтобы противостоять тем фактам социальной жизни, или, точнее, формам организации социального опыта, которые препятствуют дальнейшему прогрессу и должны быть устранены. Следовательно, по существу своему идея свободы реактивна, или *отрицательна*, она направлена на разрушение того, что исчерпало свой творческий потенциал и существует лишь в силу инерции, тормозя дальнейшее развитие социального целого. Впоследствии, однако, по мере разрешения общественных противоречий и успешной гармониза-

ции жизни человека, отрицательная свобода также превращается в препятствие и, как препятствие, должна быть устранена, чтобы завершился процесс «собираания человека» и наступила эпоха «счастья». В этом случае на смену отрицательной свободе приходит свобода положительная, которая, оставаясь понятием, уже не будет, тем не менее, скрывать свою естественность и противостоять ей. Это позволяет, по мысли Богданова, обосновать возможность *вечно* прогресса, когда человечество как единое целое поставит перед собой задачу гармонизации бесконечной природы.

Рассмотрим генеалогию свободы-понятия в философии Богданова подробнее.

В первобытном обществе, которое является гипотетически первым этапом развития человечества, идеи свободы не было. Несмотря на то, что доисторическое существование человека зачастую идеализируется и даже называется «золотым веком» или же «первобытным коммунизмом» на том основании, что в то время отсутствовали те негативные черты социальной жизни, которые характерны для современности, это не дает никаких оснований полагать, утверждает Богданов, что на этом этапе организации социального опыта была задействована идея свободы. Действительно, отсутствие власти и подчинения еще не означало, что в обществе господствовали свобода и равенство, как не следовало наличие братства из отсутствия внутренней борьбы в родовой группе. «Наши идеи свободы и равенства, – пишет Богданов, – возникают из такого опыта, в котором существуют угнетение и неравенство; они выражают активные стремления, направленные против этих фактов *опыта*; наша идея братства также возникает из реальных противоречий общественной жизни и выражает активные стремления, направленные против их фактического господства. Где опыт не дает отрицательной основы для этих идей, там они пусты и неприменимы. Таковы они по отношению к первобытному обществу» [8, с. 41].

Отсутствие социальных противоречий и авторитарных отношений, как показывает Богданов, нужно считать не признаком наличия свободы, а, наоборот, причиной ее неуместности в данном социуме. Поскольку идея свободы изначально утверждается как отрицание сложившихся норм и законов, то очевидно, что ее не может быть в таком обществе, где нет ни норм, не законов. Вместо них в эпоху первобытного консерватизма господствует обычай – такой принцип организации социального опыта, который выступает чрезвычайно упрощенным вариантом нормы и не допускает возможности его нарушения.

«Данная, сложившаяся форма жизни и есть *абсолютно-должное*; ее консерватизм есть ее норма, – пишет Богданов. – Ничто не должно изменяться; все должно быть, как было и как есть; такова “всеобщая норма” первобытной психологии. Но в сущности это даже не норма. Всякая норма предполагает более или менее сознательную формулировку и предполагает мысль о возможности “нарушения”. Первобытный консерватизм свободен от всякой сознательной формулировки, в ней нет надобности, потому что нет мысли о возможности “нарушить” этот консерватизм» [8, с. 50]. Случающиеся нарушения обычая воспринимаются как действия внешней непреодолимой силы и поэтому не считаются собственно нарушениями, против них человек борется стихийно, повинуюсь непосредственному импульсу своей организации. «В этом далеком от нас мире нет места идеям “должного” и “не должного”, “принуждения” и “свободы”, “закона” и его “нарушения”. Есть только непосредственная жизнь, которая судорожно борется против всего нарушающего одинаковый в бесчисленных повторениях цикл ее стихийного течения» [8, с. 55].

На следующем этапе эволюции человечества возникают разделение труда и специализация. В результате «психологическое тождество людей одной группы исчезло, их мышление сделалось не “сплошным”» [8, с. 60]. Разделение труда послужило причиной разделения опыта, а это, в свою очередь, привело к усложнению социальной жизни. В таких условиях нарушение прежнего обычая стало случаться чаще и вскоре вошло в обыденность, перестало казаться чем-то таинственным. Все это привело в итоге к коренному преобразованию обычая, который из непосредственного факта жизни стал ее нормой. Принципиальное отличие нормы от обычая заключается в присутствии нормы принуждению, к которому прибегают для того, чтобы сбалансировать внутренние социальные противоречия. «“Должно поступать так-то”!.. Это “должно” заключает в себе не только стремление *сохранить* исторически данную форму жизненной связи, но также и представление о возможности ее *нарушить*. Оно выражает борьбу двух сил, внутреннее противоречие жизни. Обе стороны обычая находят объективное воплощение тогда, когда его “норма” нарушается: на сцену выступает “принуждение”, которым нарушение прекращается. “Обычай” проявляется как принудительная норма с определенной санкцией» [8, с. 33].

Трансформация обычая из непосредственного проявления органически-целостной жизни во внешнюю норму принуди-

тельного характера положила начало развитию нового, нормативного мира. Возникает разнообразие норм и правил, выполняющих соответствующие функции: право и законы, приличия и нравственность и т.д. Все эти идеологические формы организации социального опыта способствуют ослаблению противоречий, порождаемых дальнейшим развитием общества, и нацелены на их устранение. Но поскольку «прогресс жизни и силы человечества идет все время рука об руку с колоссальным ростом социальных контрастов и противоречий» [8, с. 44], то сами эти формы оказываются недостаточными для полной гармонизации общественной жизни. Более того, ослабляя одни противоречия, они порождают новые, когда пытаются во что бы то ни стало сохранить достигнутое равновесие, препятствуя тем самым дальнейшему развитию общества.

Особое внимание Богданов уделяет анализу «рождения совести». Этот «категорический императив», или «даймон», отнюдь не является врожденным и совечным человеку, как принято было считать во времена «индивидуалистического фетишизма», а возникает в результате участившихся случаев нарушения установленных норм и законов. А именно, когда нарушение закона происходит осознанно, а не стихийно, т.е. право на него понимается не как санкция свыше, а как решение самого человека, что предполагает, в частности, выбор худшего для себя, то тогда преступивший закон человек получает возможность посмотреть и на установленный закон, и на факт его нарушения как бы со стороны. Перед ним раскрывается условность закона, однако не всегда преступник оказывается способным принять это и понять, или, другими словами, он не всегда оказывается готовым к тому, чтобы самому стать законодателем, предложив новую, более подходящую форму организации социального опыта. В этом случае неспособность к творчеству компенсируется «углублением» в самого себя, т.е. интроекцией внешней принудительной нормы, которая становится отныне «внутренним» голосом, высшей духовной инстанцией, подлинным «Я». «Нарушитель нормы сам, – пишет Богданов, – дитя того общества, которое карает ее нарушение порицанием и презрением; он сжился с нормою, он ее признает даже тогда, когда, повинувшись мотивам непосредственного характера, он ее преступает. Поэтому он и сам выполняет по отношению к себе то “принуждение”, ту кару, которая в данном обществе сделалась постоянным результатом “ненормального” образа действий, выполняет, по крайней мере, в нематериальной форме порицания и презрения. Такова объективная

основа мучительного чувства, называемого угрызением совести; это – индивидуально-психологическое отражение *общественной* реакции на противные нормы поступки» [8, с. 66].

Появление «совести» стимулирует процесс закрепления социально-значимых норм в качестве смысловых констант метафизического дискурса. Высшей стадией этого процесса Богданов считает философию морали Канта. «На том только основании, что нравственные нормы, раз они сложились, приобретают внутреннюю санкцию “угрызения совести”, им приписывается *исключительно* внутренняя обязательность, они выдаются за собственное автономное законодательство абсолютной личности, лежащей в основе человеческого существа» [8, с. 64]. При этом игнорируется генезис нравственности, производность и вариативность моральных ценностей, их внешнепринудительный регулятивный характер и т.д., что в итоге приводит к разного рода конфликтам и социальным потрясениям, обусловленным столкновениями морального долга с инстинктами и стремлениями развивающейся жизни. «Игнорируя все это, – продолжает Богданов, – кантианской философии морали удалось надолго и для многих затемнить тот элементарно-простой факт, что “внутренние” моральные конфликты суть конфликты непосредственных импульсов жизни с *внешней для них*, хотя и встречающейся с ними в одном поле личного сознания, кристаллизованной силой социального прошлого. Во всяком случае, освободительная борьба современного *аморализма*, индивидуалистического и социального, уже сама по себе является живым и ярким доказательством того, что обязанность нравственных норм есть только исторически-преобразованная форма общественного принуждения» [8, с. 72].

Современные общества, как показывает Богданов, все еще держатся на принудительных нормах, которые были систематизированы в кантианской философии морали. Однако специфика нашего времени состоит в том, что для поддержания существующих форм организации социального опыта используется идея *свободы*. Как и совесть, свобода появляется в результате нарушения общепринятых норм и так же выполняет карательную функцию. Может показаться парадоксальным на первый взгляд, что смысл идеи свободы заключается в том, чтобы служить закону, т.е. так или иначе способствовать диктату должного над сущим. Однако следует иметь в виду, что речь в данном случае идет исключительно об *идее* свободы, а она, как и всякая другая идеологическая форма организации социального опыта, призвана содействовать упорядочению об-

щественной жизни. Отсюда и кажущееся убедительным отождествление свободы с познанной необходимостью или же с выполнением воли Бога, которое стало аксиомой для религиозно-метафизического мышления. «В культурных странах существует “свобода” совести, слова, печати, союзов, – пишет Богданов. – Что такое эта свобода? Определенное право. Как норма правовая, она должна, следовательно, заключать в себе элементы внешнего принуждения. В чем они заключаются? В том, что общественною силою подавляются всякие попытки нарушения этой свободы. Например, юридическое содержание “свободы слова” таково: никто не должен препятствовать другим высказывать их мысли, а кто делает это, тот подвергается наказанию. Но самая мысль о возможности препятствовать людям высказывать их мысли означает, что сохранились еще следы прежнего принудительного нормирования человеческих высказываний, что есть, по меньшей мере, воспоминания о прежней насильственной цензуре слова. Когда эти следы и воспоминания окончательно исчезнут, то общество так же мало будет помышлять о свободе слова, как мало уже в наше время оно помышляет о свободе дыхания или о свободе сновидений» [8, с. 71].

Правовой статус свободы *предписывает* человеку быть свободным – но только в том смысле, в котором это предусмотрено существующей формой социальной организации. Иначе говоря, идея свободы указывает на то, как человек должен существовать необходимым образом, и предполагает соответствующее наказание за нарушение обязанности быть свободным. Репрессивная суть идеи свободы усиливается тем, что эта идея провозглашается «высшей», «метафизической» и рассматривается в отрыве от реальной человеческой жизни как нечто внешнее по отношению к ней. Не удивительно, что во имя свободы абстрактного человека вполне допустимо лишать свободы конкретных людей, даже уничтожать их, что и происходит на практике регулярно. «Метафизический идеализм в социальных науках создает из свободы совести, слова и т.д. ряд “абсолютных” или “естественных” прав человека, непреложных и вечно обязательных. Он не понимает, что действительная, вполне реализованная свобода есть вовсе не “право”, а отрицание права. Он достиг той ступени развития, на которой городского, стесняющего свободу, стремятся заменить городским, охраняющим свободу: но выше этого последнего такой идеализм не в силах подняться в полете своей творческой фантазии и наивно мечтает сделать его вечным» [8, с. 68].

Обнаружение свободы как права проливает свет и на то, почему «подлинная» свобода в ее философской (т.е. метафизической) интерпретации не противоречит необходимости и даже отождествляется с ней. В.С. Соловьев, например, утверждал, что «понятие необходимости... нисколько не исключает свободы. Свобода есть только один из видов необходимости. Когда противопоставляют свободу необходимости, то это противопоставление обыкновенно равняется противопоставлению внутренней и внешней необходимости. Для Бога, например, необходимо любить всех и осуществлять в творении вечную идею блага. Бог не может враждовать, в Боге не может быть ненависти: любовь, разум, свобода для Бога необходимы. Мы должны сказать, что для Бога необходима свобода – это уже показывает, что свобода не может быть понятием безусловно, логически исключаящим понятие необходимости» [12, с. 52].

Свобода-право – это, согласно Богданову, идеологическая форма, которая обеспечивает организованность социального опыта на данном этапе его развития, т.е. поддерживает определенный порядок в обществе. В содержательном отношении такая свобода всецело обуславливается существующим социальным порядком и олицетворяет его. Другими словами, эта свобода – закон. Следовательно, свободой она является лишь номинально, тогда как на деле полностью совпадает с необходимостью. Например, «свобода слова» в действительном ее значении – это свобода высказывать только те мысли, которые поддерживают существующий порядок, способствуют его укреплению, т.е., очевидно, далеко не все, что «приходит в голову». Более того, «свобода слова» требует наличия институтов цензуры, которые бы занимались фильтрацией смыслового контента, а также силовых структур, обеспечивающих привлечение к ответственности тех, кто выходит за «границы» свободы. Как сказал в свое время русский сатирик, свобода определяется длиной цепи.

Противоположностью свободы-права выступает, очевидно, отнюдь не необходимость, а беззаконие, вседозволенность, или *произвол*. Тот факт, что произвол всегда, как правило, трактуется негативно – как предостережение от раскрепощения самых пагубных желаний человека, прежде всего жажды властвовать, насиловать и убивать, указывает не на «темную» сторону свободы, а на стремление не допустить осуществления свободы в реальной жизни. Ибо полагают, что для жизни необходим закон, а не свобода. В результате закон сакрализируется и становится Законом – той идеологической формой, которая



лучшим образом обеспечивает функционирование авторитарного социального устройства. «Религиозное мышление, – пишет Богданов, – неразрывно связано с *авторитарными* трудовыми отношениями (руководство – исполнение или власть – подчинение), из них возникло и их отражает. Для него характерно создание *властных фетишей* и требование от людей покорности, *повиновения* им. Это – идеализированные образы, порождаемые фантазией на основе реального господства “авторитетов” над людьми в их социальной жизни. Словом, *религиозное мышление есть авторитарное*, и только» [9, с. 146].

Между тем, разумно допустить, что если Бога нет и все дозволено, то в этом случае не произойдет ничего ужасного. Ни нравственность, ни права человека не страдают. Произвол, несмотря на традиционное отождествление его с чем-то пагубным и злым, не обязательно должен таковым и являться. Он может быть причиной не только зла, но и добра – все зависит от того, в каком контексте совершается и рассматривается поступок человека. И если произвол – это всегда преступление, то разве не бывает преступлений во благо? Тот факт, что человек, обретя «волю», совершает убийства и проч., объясняется вовсе не «волей», а теми смыслами и ценностями, которые составляют содержание его внутреннего мира. Следовательно, произвол нравственно нейтрален. И если истолкование произвола как зла было уместным в какое-то время, т.е. служило необходимой идеологической формой организации социального опыта, то так было лишь потому, что в контексте данного – авторитарного – опыта человек еще не был действительно свободным: он не выработал еще идеи свободы, которая была бы не зависимой от необходимости и не отождествлялась с ней.

По мере «собрания человека», отмечает Богданов, будут совершенствоваться прежде всего его «внутренние» качества, что в свою очередь окажет большое влияние на культуру в целом и выведет ее на качественно новый уровень развития. «Новый» человек уже не будет выбирать между добром и злом, потому что зло станет для него противоестественным и невозможным. Наступит эпоха «счастья», т.е. такое состояние, при котором будет достигнуто согласие субъективного (личного) и объективного (социального) видов опыта, предполагающее возможность их адекватной взаимозаменяемости и гармонии. В отношении свободы это означает, что свобода-понятие и свобода-ощущение сольются воедино, что и позволит говорить о свободе положительной. Эта свобода откроет бесконечные перспективы для дальнейшего роста человека и общества.

*Литература*

## Исследования

1. *Feber J., Rusnák P., Rybas A.* Chápanie slobody v ruskej filozofii 20. storočia. Trnava: TYPI/VEDA, 2020.
2. *Rybas A.E.* Phantom of Freedom: The Problem of Modern Russian Identity // *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie. Reihe Monographien. Band 74 / Herausgeber R. Fernet-Betancourt.* Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, 2020. S. 69–78.
3. *Замалеев А.Ф.* Очерк развития русской культуры // *Замалеев А.Ф.* Самосознание России: Исследования по русской философии, политологии и культуре. СПб.: Наука, 2010. С. 345–512.
4. *Кантор В.К.* Любовь к двойнику. Миф и реальность русской культуры: Очерки. М.: Научно-политическая книга, 2013.
5. *Лотман Ю.М.* Культура и взрыв. М.: Гнозис, 1992.
6. *Рыбас А.Е.* Свобода как произвол и понятие: основные формы сокрытия свободы в философской культуре России XX века // *Acta Moralia Tyrnaviensia IX: Dráma slobody v slovanskom svete 20. storočia.* Filozofická fakulta, Trnavská univerzita v Trnave, 2019. С. 21–41.
7. *Сергеев М.Ю., Рыбас А.Е.* Свобода и религиозное мировоззрение // *Философские науки.* 2021. Т. 64. № 3. С. 137–159.

## Источники

8. *Богданов А.А.* Новый мир // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. М.: Политиздат, 1990. С. 28–89.
9. *Богданов А.* Падение великого фетишизма (Современный кризис идеологии). Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Типо-литография В. Рихтер, 1910. С. 143–223.
10. *Богданов А.А.* Философия живого опыта. Материализм. Эмпириокритицизм. Диалектический материализм. эмпириомонизм. Наука будущего. М.: Едиториал УРСС, 2019.
11. *Богданов А.А.* Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Республика, 2003.
12. *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2: Чтения о Богочеловечестве. Философская публикастика. М.: Правда, 1989. С. 5–172.

*Aleksandr E. Rybas***Freedom as a natural attribute of man: the ideas of Russian empiriocriticism**

*Abstract.* The problematic of freedom in Russian empiriocriticism is viewed in the context of opposition between naturalistic conception of freedom, the most

prominent exponent of which in the 19th century was A.I. Herzen, and traditional metaphysical interpretation characteristic of religious-philosophical thought. Revealing the shortcomings of abstract theoretical understanding of freedom which, due to the separation of freedom and the concept of freedom, leads to the replacement of freedom with the conscious necessity or the requirement of God's will the author of the article comes to the conclusion that freedom should be understood as a natural attribute of a person. This view of freedom was defended by Herzen and, in the early twentieth century. - Russian empiriocritics. The analysis of empiriomonism of A.A. Bogdanov and his views on genealogy of freedom-notion demonstrated the importance of non-metaphysical interpretation of freedom for the construction and realization of "positive program of philosophy", the main moments of which are: 1) aesthetic ontology; 2) projective epistemology; 3) constructive anthropology; 4) ethics of immorality (joy sharing); 5) God-building (experiments on immanent religion). The conclusion is made that fruitful development of Russian philosophical culture largely depends on recognition of nonmetaphysical interpretation of freedom.

*Keywords:* freedom, Russian empiriocriticism, scientific philosophy, philosophy of life, history of Russian philosophy.

**Rybas Aleksandr Evgenievich** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

*В.М. Соловьев*

## **ВЯЧЕСЛАВ ПЬЕЦУХ: МЕЖДУ ДВУМЯ ПОЛЮСАМИ ВЕЧНОСТИ**

*Аннотация.* Произведения писателя Вячеслава Пьецуха – интереснейший памятник эпохи, богатый культурологический источник, фиксирующий уходящий советский режим, постсоветское время и современную российскую действительность. Художественный текст – не философский трактат, но при попадании в так называемый дух времени и ментальный нерв целого поколения он приобретает неизбывную ценность хроники современника и особую, очеловеченную документальность. В статье на примере творчества В.А. Пьецуха показано, как новейшая русская литература отобразила затяжную переломную полосу последних десятилетий русского XX в., когда на фоне освобождения от советского тоталитаризма под вывеской реформ последовали шоковая терапия, передел собственности и другие радикальные социально-инженерные и экономические эксперименты над народом. Перемены оказались не такими, каких ждала сориентированная на А.Д. Сахарова, Д.С. Лихачева и Ю.М. Лотмана советская интеллигенция. То, что составляло для нее смысл, вдруг обесценилось, потеряло значимость почти синхронно с тем, как девальвировался и утрачивал покупательную способность рубль. В контексте современности сочинения Пьецуха не отошли в категорию ретро, морально не устарели и продолжают оставаться открытой системой, соотносящейся с меняющейся реальностью, потому что сохраняют безошибочные критерии распознавания полюсов добра и зла, не смешивают черное с белым, не реанимируют псевдообщинную патриархальную идеологию как противовес господствующей сейчас аморальности и кризису нравственности.

*Ключевые слова:* В.А. Пьецух, ценности свободы, приоритет личности, дух времени, русская национальная идентичность, культурный код, идеологические стереотипы, концептуальный манифест, этатизм.

*Соловьев Владимир Михайлович* – доктор исторических наук, профессор, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

*Писатель-философ*

Писал он дерзко и отважно. Видно, гены отца, летчика-испытателя, нашли у сына выход на литературном поприще.

Некоторые его рассказы и повести так и тянет проиллюстрировать картинками Владимира Любарова из серии «Деревня Перемилово» [2]. Правда, писатель облюбовал для творчества тверскую глушь, а художник – владимирскую.

Вячеслав Алексеевич Пьецух (1946–2019) – это прежде всего писатель-философ. Историк по базовому образованию, он и к истории подходил в первую очередь как мыслитель-историософ, а не как фактограф, фиксирующий и констатирующий информацию источников.

Если задаться целью выделить из его притчевых, богатых речевыми находками и ярко и сочно сформулированными авторскими сентенциями произведений пословичный материал, его наберется на такой же не только по объему, но и по цепкости ума и качеству обобщения отдельный томик, как широко известные «Афоризмы житейской мудрости» А. Шопенгауэра.

Фамилия писателя происходит от польского корня «пьец» – печь. Пьецухами в Восточной Польше называли людей с ленцой, любителей погреть бока на теплой печи и уклониться от работы. Однако трудяга Пьецух совершенно не оправдывал эту этимологию, хотя при своей обстоятельности привык танцевать от печки и во всем, что писал, стремился докопаться до самой сути вещей, до фольклорного начала, до истоков.

Горечь и сожаление неизбежно привносят пристрастность и придают эмоциональную окраску тому, что пишет тот или иной автор художественных текстов. Пьецух удерживает себя в объективной нейтральности. Он не закрывает глаза на темные стороны русского прошлого и настоящего, но считает бесполезным и даже контрпродуктивным самобичевание, т.к. к ни к чему, кроме комплекса неполноценности, это не ведет. Писатель писал для своих современников, опираясь и рассчитывая на всю сумму их представлений и систему ассоциаций, подтверждая тем самым мысль Л.Н. Гумилева, что произведение изящной словесности вполне может служить историческим источником [1, с. 73–82].

Философское осознание приоритета человеческой личности над классовой моралью, ценности свободы, отвращение к насилию, не заставили Пьецуха прекраснордушно уверовать в то, что перестройкой вбит осиновый кол в сталинский террор и массовые репрессии, зло преодолено и восторжествовала спра-

ведливость. Он не торопится списать со счетов кровавые методы строительства казарменного социализма, этатизм и агрессию со стороны государства как норму и признает, что наспех положенные над еще жадно чавкающей в ожидании новых жертв трясинной сталинизма демократические мостки очень зыбки и непрочны, а установка на страх, насилие и запреты настолько крепко засела в головы, что гибель и муки миллионов ни в чем не повинных людей так до сих бесповоротно не избличены, палачи и вертухаи не дискредитированы и, следовательно, страшные, опутанные колючей проволокой страницы истории могут обернуться рецидивами. Как бы ни был велик запрос на гуманизм и человечность, он не исключает возврата несовместимых с нормальной цивилизованной жизнью социальных патологий и уродств советской эпохи с ее лютым военным коммунизмом, кровопролитной Гражданской войной, принудительной и сопровождавшейся геноцидом трудового крестьянства коллективизацией, Гулагом, тотальным доношительством и т.п. Пьецух не скрывал, что критически относится к любой антинародной системе, будь она социалистическая, империалистическая или какая угодно другая. Пусть зовется хоть раем на земле, но если ставит людей на грань выживания между жизнью и смертью, значит, обрекает их на самоуничтожение. Он иронизирует над «правильной революцией в пользу разнорабочих и сельской пьяни», принесшей повальный голод и штаны по ордеру от комбедов или собеса [5, с. 218]. Для писателя неприемлемо, что вожди и диктаторы всех мастей норовили уподобить русский народ бумаге, которая все стерпит. Он решительно не принимал такое толкование русской национальной идентичности, при котором русский культурный код замеряется покорной готовностью выносить испытания и невзгоды, обходиться аскетическим продуктовым минимумом (пайком), самым малым, запредельно скудным набором материальных благ и таким же строго дозированным и тщательно отцензурованным ассортиментом развлечений, и при этом сводится к добровольному согласию в любой тяжкий момент преисполниться решимости по первому зову высшего политического руководства без колебаний и с полной самоотверженностью мобилизовать себя и отдать жизнь, защищая и отстаивая это полуголодное существование.

В своих экзистенциальных раздумьях о сущности бытия, предназначении человека, судьбах России Пьецух осмысливает жизнь как некий сполох между двумя полюсами вечности и приходит к заключению, что главные тайны мироздания как в

премудрых учениях о Софии и других трансцендентностях, так и в предельно упрощенном обиходном материализме как были, так и остаются непознаваемыми [5, с. 220–221].

### *Концептуальный манифест*

«Девяносто девять человек из живших хоть при фараоне Хуфу, хоть при Иосифе I Антропофаге, – пишет Пьецух, – отродясь не задумывались о том, что такое жизнь человека в отличие, скажем, от бытования травы-лебедеды, и что такое жить по-человечески, а не на правах бабочки «адмирал». И нынешние, похоже, не так далеко ушли от современников Крестовых походов, и они, бедняги, существуют некоторым образом нечувствительно, как во сне, и что им «звездное небо над головой и нравственный закон внутри нас» (категорический императив Канта), когда говядина изо дня в день дорожает, и муж заглядывается на соседку по этажу» [5, с. 214].

Пьецух без пиетета относился к откровениям идеологов особой русской цивилизации, из-за чего обидчивые проводники так называемого русского проекта или русской модели развития провозгласили его русофобом. Однако это не мешало ему, всегда находясь в самой гуще жизни, честно откликаться на то, что он наблюдает и переживает, распознавая не столько аналитически, сколько улавливая на бессознательном уровне, существующие в обществе настроения. Он из тех литературных прорицателей, которые, действуя на опережение историографии, уже нащупали, докопались до природы и причины явления и дали ему свое объяснение задолго до того, как высококолая профессура сформулирует что-либо на языке науки.

Пьецух не утомляет читателя назиданиями. Он и учительству (десять лет преподавал историю в школе) ухитрялся избегать дидактики, предпочитал, чтобы дети вдумчиво задавали вопросы и искали не готовые, подсказанные, а свои собственные на них ответы.

При всем скепсисе своих взглядов и представлений о реальности он отстаивал непреложность того, что в мире все устроено премудро, и причина напастей и бед – сам человек.

Войдя в литературу в годы перестройки, Пьецух непринужденно, ненавязчиво и как-то даже с небрежной брезгливостью не ангажированного идеологическими стереотипами человека предлагает свободный, непредвзятый взгляд на настоящее и прошлое родной страны. Опубликованные им повесть «Новая московская философия» (1989) [7] и роман-фантастика на историческую тему «Роммат» (1990) [8] – по сути,

две версии концептуального манифеста, сатирически высвечивающего убогую односторонность так называемого партийно-классового подхода к многообразию мира, суженного диаматом и истматом до какого-то догматического примитива. Постмодернистски пародируя набивший оскомину социалистический реализм и противопоставляя ему как стеб-вариант романтический материализм (сокращенно роммат), писатель как бы сквозь магический кристалл различает альтернативный сценарий развития России после событий на Сенатской площади в 1825 году, одержи тогда декабристы победу. Сгусток исторических перифраз, к которым постоянно прибегает автор, придает повествованию особую выразительность и колорит.

В 1990-е – нач. 2000-х гг. следует цикл философскихopusов «Я и прочее», «Циклы», «Государственное Дитя», «Русские анекдоты», «Заколдованная страна», «Деревенские дневники», «Русская тема: о нашей жизни и литературе», «Низкий жанр», «Плагиаг», «Жизнь замечательных людей», «Дурни и сумасшедшие». Магистральная мысль и постоянный лейтмотив Пьецуха, как философа жизни, – это личный дискурс, т.е. образ мышления, система взглядов в речевой проекции на окружающую действительность. Он движим пытливым стремлением хотя бы умозрительно «разобраться в тех отношениях, которые существуют между жизнью и тем, что мы называем литературой. Решить эту задачу, не отрицает Пьецух, конечно, будет непросто, поскольку их отношения архиневразумительны, но заманчиво: во-первых, заманчиво выяснить, в какой степени изящная словесность есть игра, а в какой – книга судеб, учебник жизни; во-вторых, определившись в этих объяснительных степенях, в принципе можно выйти на разгадку кое-каких тайн духа и бытия, потому что, чем черт не шутит, может быть, литература в состоянии гораздо больше поведать о жизни, чем жизнь о самой себе; в-третьих, известно, что литература есть бытие превращенное, преломленное через художественный талант, и преломленное как-то так истинно, что в Татьяну Ларину веришь вернее, нежели в соседку по этажу; наконец, если совсем не жить, то есть жить, но совершенным пустынноиком и аскетом, а только читать величественные книги, то вот что чудно – это будет по крайней мере занимательная жизнь. Как-то разобраться в отношениях, сложившихся между реальностью и ее художественной ипостасью, можно, например, при помощи простейшего уравнения:  $\sqrt{\text{жизнь}} \text{ Ч талант} = \text{литература}$ . Что такое жизнь, мы вроде бы знаем – продолжительный праздник личного бытия; что такое корень из



жизни, мы можем себе представить удавшийся праздник личного бытия; что такое литература, мы вроде бы тоже знаем – тот же праздник, но только сдвинутый по горизонтали времени и пространства, тот же праздник, но только взятый таким образом, что он умножается на талант. Мы вот только не знаем, что есть талант. Это, конечно, всем иксам икс, такой безответный икс, что о нем ничего не скажешь вразумительнее того, что талант – это во всех отношениях глухая величина. Посему математический подход тут не годится, поскольку в уравнении  $\sqrt{\text{жизнь}} \propto \text{талант} = \text{литература}$  неизвестно так глубоко неизвестно, что оно оставляет слишком много загадочного пространства. Кое-какие соображения навеивает, например, то обстоятельство, что любая попытка воссоздания реальности средствами художественного слова, даже если она беспомощна, даже если она строго документальна, неизбежно превращается в ее противоположность, то есть в литературу. Следовательно, искомые отношения – это строго закономерные отношения, даже, может быть, роковые. Еще такое любопытное наблюдение: жизнь в сравнении со словесностью гораздо пестрее, бестолковее, вариантнее, подробнее и нуднее. Отсюда вытекает одно причудливое предположение: может быть, литература-то и есть жизнь, то есть идеал ее построения, эталон всех мер и весов, а так называемая жизнь – набросок, подступы, заготовка, а в самых счастливых ситуациях – вариант. Нет, честное слово, больше всего похоже на то, что литература – это чистовик, а жизнь – черновик, да еще не из самых путных» [7, с. 70–71].

Пьецух не стыдился утопического идеализма и щедро наделаял им своих персонажей, вступающих друг с другом в бесконечные диалоги типа такого:

«– Я с этим не могу согласиться, и вот по какой причине: ведь зло – это очень просто, это так просто, Вася, что поразительно, почему его творят далеко не все! Ведь по-настоящему его творят далеко не все, и даже не большинство, и даже не меньшинство, а ничтожное меньшинство. Значит, зло отнюдь не на равных сосуществует со своими противоположностями – я разумею добро и пустое место, – значит, оно противоестественно, незаконно!

– Так ведь и мыслят далеко не все, даже не большинство. Большинство соображает, а мыслят по два человека на каждое полушарие.

– На этот счет у меня есть одна соблазнительная идея! Видишь ли, я полагаю, что главный объем злодейств объясняется не человеческими слабостями, не воспитанием и не обстоятель-

ствами общественного порядка, а исходит от какого-то темного душевного заболевания, какой-то не классифицированной еще разновидности шизофрении, то есть что такие злодеи попросту сумасшедшие. И поэтому я предлагаю бороться с ними медикаментозно. Вот ты рассуди: разве можно назвать психически здоровым такого человека, который избил пожилую тетку из-за того, что у него было плохое настроение, или который отправил десять тысяч солдат на смерть, в сущности, потому только, что он плохо учился в школе, или который послал на эшафот своего политического противника за то, что противник предпочитает староиндийское начало ферзевому гамбиту, – разве такой человек не умалишенный?! А его спрашивают эксперты: «Какое сегодня число? Сколько у вас всего пальцев?» – и если он отвечает, какое сегодня число и сколько всего у него пальцев, то эксперты совершенно спокойны за его психическое здоровье. Словом, решение всех проблем может состоять в том, чтобы вычислить соответствующее лекарство, содержащее катехоламины, которое расфасовывай потом хоть в ампулах, хоть в таблетках, как ацетилсалициловую кислоту».

Сам Полибий, некогда введший в оборот термин «охлократия», не отказался бы признать умение Пьецуха несколькими точными штрихами дать мастерскую зарисовку природы большевизма как опасной смеси популизма и демагогии, реализованных в политике в форме террора и диктатуры, опирающихся на заигрывание с толпой и стимуляцию самых темных и низменных ее инстинктов и прихотей [7, с. 65–66].

Обойма стилизованных под притчевую народную мудрость рассказов «Левая сторона», «Русская мечта» «Центрально-Ермолаевская война», «Трагедия собственности», «Бич Божий» и еще не менее тридцати не то что оказались холостыми выстрелами, но особого резонанса не вызвали, хотя почти каждый – точное попадание в цель и кладезь афоризмов, разобранных на цитаты.

В позднем рассказе «Маша Коленкина и К°» (2015) писатель ставит теоретиков и практиков революции на одну доску с негодяями-взрослыми, цинично обманывающими неразумных детей. «Пропаганда в народе, – рассуждает писатель, – такое же пустое дело, как брэнчание на гитаре... революционный террор представляет собой обыкновенную уголовщину, и нет ничего более нелепого и уродливого, чем убийство отца пятерых детей якобы из высшего гуманистического интереса, вроде свободы слова для бедноты, которая едва понимает родную речь» [6 с. 106].

Пьецух убежден, что «террор, возведенный в закон политического противостояния, – это уже власть, а до нее охочи очень и очень многие, как то разного рода бездельники, авантюристы и природные вожаки». Добровольных потребителей террора тоже хватает: «Проводники... этой чудовищной практики, в большинстве совсем молодые люди, или около того, безропотно следуют за вождями по той причине, что не могут жить без наркотиков, как морфинисты, пьяницы и любители табака. А для этой публики все наркотики – вид чужой крови, тяжелая сталь револьвера в кармане брюк, романтика конспирации и динамитного дела, постоянная опасность ареста и смутная перспектива героической гибели на эшафоте – то есть решительно все суть наркотики, за исключением таблицы умножения и проклятого фикуса, с которого мамаша ежедневно стирает пыль...» [6, с. 106].

#### *Дело идет к нулю*

Меняются времена, а вместе с ними – нравы, идеалы, запросы общества. При Екатерине матушке, пишет Пьецух, «Россия взялась читать, и вскоре книга стала такой же неотъемлемой составной культурного бытия, как дуэльные пистолеты и умывание по утрам» [3, с. 258].

Однако есть и некие константы, соединяющие нутряной, глубинной связью вчерашнее и сегодняшнее. И писатель пророчески не оспаривает тенденцию, которая сейчас стала трендом: «...наверное, и при Екатерине Великой подозревали: дело первостепенно идет к нулю, поскольку человечество всяк обречено, поскольку потомки наших прародителей Адама и Евы все были ближайшие родственники, а первый закон генетики нам говорит о том, что особи одной крови путем не размножаются, как, например, мулы и лошаки» [3, с. 259].

И вот после кровавых экспериментов и бескровных, но губительных для человека катаклизмов подоспел умный и продвинутый XXI век, который благодаря достижениям научно-технического прогресса гордо зовется постиндустриальным и информационным. Однако, заключает писатель, люди не стали ни чувствительней, ни умней и в магистральном, гуманистическом направлении недалеко ушли, «и какой-нибудь современный программист не более сведущ в вопросах добра и зла, чем доисторический свинопас» [3, с. 302–303].

«Словом, – итожит Пьецух, – невольно приходишь к выводу: судя по накалу страстей, сопровождающих всякий социально-экономический катаклизм, исходя из численности ар-

мий и невозвратных потерь на полях чести, – человек как был дурак набитый, таким и остался, даром что он подчинил себе электричество и благодаря злостным выдумщикам, можно сказать, весь мир таскает в кармане брюк. Да только в том-то все и дело, что без электричества и бозона Хиггса человечество вполне может обойтись, а без Гегеля и Достоевского оно представляло бы собой популяцию приматов, по существу и до обидного похожих на шимпанзе. И немудрено: что как не книга поддерживает в нас божеское начало, вразумляет, если в голове шаром покати, безотказно транслирует основополагающие истины вроде “не укради” и “не убий”? И это одна только книга – все прочее либо развивает остроту восприятия, что, впрочем, тоже немало, либо в лучшем случае вообще ничего не развивает, – и человек как рождается при трех своих фундаментальных потребностях примата, так и сходит в могилу на съедение червякам.

И ведь чем дальше, тем хуже: лет двадцать тому назад питательная связь между нами и отцом нашим небесным окончательно порвалась, и теперь уж некому научить человека человечности и знанию зла, хотя именно за эту науку бог выслал Адама с Евой из рая и обрек на каторжные труды. В результате люди перестали понимать разницу между добром и злом, поскольку больше не стало проводников... книги и те уже не читают, затем что это занятие нудное, трудоемкое и не всегда по силам воображению, сколько его на досуге ни напрягай. И тотчас подростки возвели в нормы жизни матерную брань, благообразные отпрыски принялись резать родителей, и редкий экземпляр хладнокровно пройдет мимо чего-то такого, что “плохо лежит”, как если это “чего-то” лежало исключительно хорошо» [3, с. 303–304].

«Как бы то ни было, – закругляет свои грустные размышления писатель, – человек получился таким, каким получился, и, видимо, бог потерял к нему всяческий интерес». И что толку, что Христос явил людям новую истину, основанную на всепрощении и любви, если у нынешнего поколения «заместо отца с матерью сотовый телефон» [3, с. 304; 4, с. 376]?

### *Эмоциональный интеллект*

С Вячеславом Пьецухом ассоциируется понятие «эмоциональный интеллект». Ныне спрос на этот продукт очень ограничен. Ясное дело, издательства не конкурировали друг с другом, добываясь права опубликовать новую книгу писателя. И

тем не менее время от времени что-то новое под его именем на книжном рынке появлялось.

Читатель помнил этого автора по умным и острым вещам в некогда культовых журналах «Новый мир», «Знамя», «Дружба народов», «Октябрь» и не разочаровывался, убеждаясь, что талант писателя несколько не притупился – напротив, приумножился, а оптимистично настроенный честный мыслитель превратился в глубокого мудреца, не изменившего раздумьям на вечные темы.

В главном он всегда был верен своим изначальным ценностям и не расплескал в себе потребность в добром чувстве. Для того и природа, уверен писатель, чтобы вызывать гармонию сочувствия и сострадания. В природе все сведено к лучшему, и отрицательное хитро уравновешено положительным.

Порой он брался за перо с тем, чтобы специально выразить, каким диссонансом проступает вопиющая инородность выпадающего из природы человека. И самый крутой айтишник или продвинутый блогер нравственной обделенностью и бедностью духа не может быть поставлен рядом с простым древнерусским пахарем, «считывавшим» тайный шепот леса, песнь ветра, распознававшим в мирных домашних звуках, в ровном гудении печи, к примеру, заветное слово предков.

В.А. Пьецух преисполнен гордости за то, что Россия подарила миру величайшую литературу, но его очень удручает, что «и двухсот лет не прошло, как нас покинул Пушкин во плоти, приказали долго жить Лермонтов, Гоголь, Толстой, Достоевский, вспыхнули и погасли Тургенев, Лесков, Салтыков-Щедрин, Пришвин, и мы помаленьку сравнялись с остальным миром по части литературы как *пятого колеса*» [9, с. 403].

### *Без фальши*

Русская жизнь предстает в его прозе такой, как есть – непричесанной, неприбранной, но со своей непостижимой логикой, упрямо пробивающейся сквозь стихию абсурда.

Сам писатель причислял себя к тем бедолагам солидного возраста, которым дано понять, что «литература – это едва ли не единственное снадобье, которое помогает человеку справиться с жизнью, примирять временное и вечное, налаживать какую-никакую гармонию между феноменом бытия и тайной небытия. “Холодный сон могилы” их мало беспокоит, поскольку они знают, что помереть – значит присоединиться к большинству, что бессмертны только инфузория-туфелька и дурак» [3, с. 306].

Герои Пьецуха, по меркам благоденствующего обывателя, неудачники, лохи, маргиналы. Но, как и у Венедикта Ерофеева или Сергея Довлатова, его чудики, стоя на самой нижней ступени социальной лестницы, при всех приметах и признаках духовного и физического вырождения по-человечески симпатичны, согреты участливым отношением к ним автора, потому что они настоящие, без фальши и притворства, тогда как к лицемерным ловкачам и пройдохам, которые за красивыми словами прячут совершенные из корыстных интересов и низменных побуждений поступки, он не скрывает своего насмешливого презрения.

Пьецух отчетливо понимал, что выкорчевывание корней сталиномании наглухо заблокировано ложным патриотизмом, дефицитом чувства национального единства и консолидации, атрофией самоуважения, вопиющей нехваткой человеческого достоинства. Писатель зорко и сокрушенно разглядел в имперских амбициях РФ, чудовищном социально-имущественном неравенстве античеловеческую тоталитарную угрозу, которая опасно кристаллизуется острыми гранями и углами очередного критического момента русской истории.

Одно из последних сочинений Пьецуха – эссе с пессимистическим названием «Скорбный лист» (2016). Автора печалит, что в России перестали исповедовать как тринадцатого апостола Пушкина, что новое поколение прочно отгородилось от мира разными игрушками для среднего школьного возраста, вроде мобильного телефона, и проживает в каких-то иных эмпиреях, где мало кому дается таблица умножения и самый простой стишок физически невозможно выучить наизусть, что телевизор говорит без малого на *фене* и что церковь вот-вот согласится освещать брачный союз телеграфного столба и свиноматки... [9, с. 412, 414].

К концу жизни от принадлежности к литературному олимпу у писателя, пожалуй, осталось только престижное членство в комиссии по госпремиям РФ. С других капитанских мостиков, которые занимал (посты главного редактора и т.п.), он сошел и вообще держался особняком, дистанцировался от тусовок и корпоративных сборищ.

Страшный диагноз – цирроз печени, унесший его в могилу, конечно, не может не быть серьезным намеком на злоупотребление алкоголем, но если это и так, он все равно оставался, по собственному его выражению, остро насущным человеком-рафинадом, востребованным даже сейчас, в первой половине текущего века, когда умаление знания и оскудение духа рас-

пространились по миру до такой степени, что американцы путают Финляндию с Монголией, а на Руси вновь по-средневековому вошли в моду ведьмы и ведьмаки.

Не умер ли он оттого, что его ум и сердце попросту не выдержали, не смогли смириться с тем, что «разнузданная научно-техническая революция, больше разрушительная, чем созидательная» прямоком ведет Россию в «царство тупиц, неучей, негодяев и дураков»? [5, с. 218 ].

### *Литература*

#### Исследования

1. *Гумилев Л.Н.* Может ли произведение изящной словесности быть историческим источником? // Русская литература. 1972. № 1. С. 73–82.

#### Источники

2. *Любаров В.* Страна Перемилово. М.: ГТО, 2020.
3. *Пьецух В.* Бабий век // Пьецух В. Рассказы. Повести. Эссе. М.: Зебра Е, 2017. С. 237–307.
4. *Пьецух В.* Вечный Жид // Пьецух В. Рассказы. Повести. Эссе. М.: Зебра Е, 2017. С. 353–384.
5. *Пьецух В.* Жизнь (как избранничество, подвиг, как «вещь в себе») // Пьецух В. Рассказы. Повести. Эссе. М.: Зебра Е, 2017. С. 214–222.
6. *Пьецух Вяч.* Маша Коленкина и К° // Пьецух В. Рассказы. Повести. Эссе. М.: Зебра Е, 2017. С. 91–108.
7. *Пьецух В.* Новая московская философия // Новый мир. 1989. № 1. С. 54–124.
8. *Пьецух В.* Роммат. М.: Вся Москва, 1990.
9. *Пьецух В.* Скорбный лист // Пьецух В. Рассказы. Повести. Эссе. М.: Зебра Е, 2017. С. 399–414.

### *Vladimir M. Solovyov*

#### **Vyacheslav Pyetsukh: between the two poles of eternity**

*Abstract.* Vyacheslav Pyetsukh's works are a very interesting monument of the era, a rich cultural source, which captures the outgoing Soviet regime, the post-Soviet era and the contemporary Russian reality. An artistic text is not a philosophical treatise, but when it hits the so-called spirit of the time and the mental nerve of an entire generation, it acquires the lasting value of a contemporary chronicle and a special, humanized documentality. The article shows by the example of V.A. Pyetsukh's creative work, how the newest Russian literature reflected the prolonged turning point of the last decades of

the Russian twentieth century, when against the background of liberation from Soviet totalitarianism under the mask of reforms the shock therapy, property redistribution and other radical social-engineering and economic experiments on the people were followed. The changes were not what the Soviet intelligentsia, oriented toward A.D. Sakharov, D.S. Likhachev, and Yu.M. Lotman, had been waiting for. What made sense to them suddenly depreciated, lost significance almost in sync with the devaluation and loss of purchasing power of the ruble. In the context of modernity, Pyetsukh's writings have not become retro, are not morally obsolete, and continue to remain an open system that corresponds to the changing reality, because they preserve the unmistakable criteria of recognizing the poles of good and evil, do not mix black with white, and do not resuscitate the pseudo-communal patriarchal ideology as a counterweight to the current crisis of morality.

*Keywords:* V.A. Pyetsukh, values of freedom, priority of personality, spirit of the times, Russian national identity, cultural code, ideological stereotypes, conceptual manifesto, etatism.

**Solovyov Vladimir Mikhailovich** – Doctor of Historical Sciences, Professor, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.



*И.Ю. Матвеева*

## **ОБРАЗ МЕДНОГО ВСАДНИКА И ФОРМИРОВАНИЕ ИМПЕРСКОГО МИФА В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XVIII – НАЧАЛА XX ВЕКА\***

*Аннотация:* В статье показано, что уже с XVIII в. образ Медного всадника (памятника Петру I, созданного Э.М. Фальконе) приобретает два противоположных смысла – становится символом величия и вечности Российской империи и символом ее исторической обреченности. Первый смысл господствует в официальной поэзии и публицистике, прославляющей империю, второй – в литературе раскольников и сторонников старого уклада жизни. А.С. Пушкин в поэме «Медный всадник» соединяет эти смыслы: Петр I велик как создатель государства, ставящего себе целью покорение природной стихии и развитие культуры, но он проклят за те человеческие жертвы, которые приносятся ради империи. После Пушкина имперский миф и его центральный образ (Медный всадник) становятся реальным фактором, влияющим на общественную ситуацию в России. Сам Пушкин делал акцент на позитивном смысле идеи империи, поскольку в ней обычный человек возвышается и постигает свое историческое предназначение, но во второй половине XIX – начале XX в. в русской литературе получает преобладание негативный смысл имперского мифа. Соответствующие мотивы встречаются у А. Белого, А. Ремизова, О. Мандельштама, А. Ахматовой, Г. Иванова и др. Это стало одним из факторов, вызвавших революцию и падение самодержавия. В наши дни позитивное звучание имперского мифа должно способствовать восстановлению великой культурной России.

*Ключевые слова:* Медный всадник, имперский миф, Российская империя, Пушкин, революция, русская литература.

*Матвеева Инга Юрьевна* – кандидат филологических наук, доцент Российского государственного института сценических искусств.

---

\* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

Культурная сущность Российской империи, ее становление, развитие и окончательная катастрофа множество раз и в очень разных контекстах осмысливались в русском культурном пространстве и прежде всего в литературном творчестве. Имперское сознание созревало и закреплялось посредством самых разных художественных образов, но главным из них стал Медный всадник – один из ключевых символов русской культуры и литературы, соединивший в себе разные исторические и идеологические смыслы, порожденные бытием Российской империи. Медный всадник – это одновременно наиболее значимый элемент «петербургского текста»; В.Н. Топоров заметил, что «если своими истоками миф Медного всадника уходит в миф творения города, то своим логическим продолжением он имеет эсхатологический миф о гибели Петербурга» [10, с. 275]. Строительство Петербурга совпадает с началом имперской истории России, а революционная эпоха, делая Петербург «городом трех революций», знаменует конец этой истории.

Медный всадник, памятник Петру I, созданный Э.М. Фальконе (1782), визуально закрепил в культурном сознании представление о Петре Великом, как главном герое истории имперской России. Отвергая проекты сложных многофигурных аллегорических композиций, скульптор писал Д. Дидро о замысле памятника: «Монумент мой будет прост. Там не будет ни Варварства, ни Любви народов, ни олицетворения Народа... Я ограничусь только статуей этого героя, которого я не трактую ни как великого полководца, ни как победителя, хотя он, конечно, был и тем и другим. Гораздо выше личность созидателя, законодателя, благодетеля своей страны, и вот ее-то и надо показать людям. Мой царь не держит никакого жезла; он протирает свою благодетельную десницу над объезжаемою им страной. Он поднимается на верх скалы, служащей ему пьедесталом, – это эмблема побежденных им трудностей. Итак, эта отеческая рука, эта скачка по крутой скале – вот сюжет, данный мне Петром Великим» [2, с. 315–316]. Фальконе сосредоточил внимание именно на личности Петра Великого, до предела сгустил смыслы всей петровской эпохи, закрепив их эмблематически.

Можно выделить три основных этапа в формировании литературной мифологии Медного всадника и связанного с ним имперского мифа.

Первый этап предстает в форме торжественной поэтической традиции XVIII в. и напрямую связан с историей создания памятника Петру I. Однако одновременно фольклорная

традиция предлагала образ царя-антихриста, в противоположность официальной литературе, где Петр осмысливался как царь-бог, царь-гений. Соответственно и Петербург, как воплощение петровской имперской задачи, предстает либо как олицетворение грандиозных замыслов Петра и именуется «парадизом», либо как город, построенный на костях, как город проклятый. Из русского культурного сознания не уходит проклятие, которое иногда приписывают Евдокии Лопухиной, – «Быть Петербургу пусты!».

Вторым мифотворческим этапом в отношении Медного всадника становится поэтическое развитие и осмысление главного петербургского образа-символа в произведении А.С. Пушкина «Медный всадник» (1833); заметим, что текст пушкинской поэмы вносит новые смыслы как в интерпретацию самого монумента, так и в многообразные культурные смыслы, связанные с идеей империи и с бытием имперской столицы.

Завершающим этапом развития имперского мифа можно считать осмысление образа Медного всадника в текстах начала XX века, то есть в эпоху революций и кануна Первой мировой войны. Произведения, написанные в этот период, отличаются невероятно активным обращением именно к этому образу как к универсальному символу имперской России. Вспомним характерную запись А. Блока от 26 марта 1910 года: «“Медный всадник” – все мы находимся в вибрациях его меди» [13, с. 169]<sup>1</sup>.

#### *Образ Медного всадника в литературной традиции XVIII века*

Сама фактическая история создания памятника работы Фальконе, открытого 7 августа 1782 г., подобна мифу. Важнейшим элементом этого мифа становится постамент в виде «гром-камня», символизирующий трудный путь, который должен проделать Петр. Не менее выразительной оказывается и история перемещения «гром-камня»: якобы на месте, откуда извлекли камень, образовался огромный пруд, далее потребовалось сооружение специальной пристани для погрузки камня. Блистательный Екатерининский век отливал в металле и закреплял в слове грандиозность замыслов и деяний Петра I – империя создавала свои символы и знаки, творила мифологию,

---

<sup>1</sup> Некоторые исследователи сомневаются по поводу того, принадлежит ли эта формула самому А. Блоку или является цитатой из доклада В. Иванова [9, с. 83].

тем самым заявляя право не только на материальное, но и на духовное бытие. Незамедлительно последовали и поэтические реакции, закрепившие возникшую мифологию в слове.

Первый выразительный и развернутый текст, посвященный Медному всаднику, принадлежит Е.И. Кострову, русскому поэту и переводчику; в его произведении «Эклога. Три грации. На день рождения Ея Высочества Великия Княжны Александры Павловны» (1783) мы уже находим все элементы, которые станут обязательными и постоянными в поэтическом описании памятника Петру:

Кто сей, превознесен на каменной твердыне,  
 Седящий на коне, простерший длань к пучине,  
 Претящ до облаков крутым волнам скакать  
 И вихрям бурным понт дыханьем колебать? –  
 То Петр. Его умом Россия обновленна,  
 И громких дел его исполненна вселенна.  
 Он, видя чресл своих предзнаменитый плод,  
 Соплещет радостно с превыспренных высот.  
 И медь, что вид его на бреге представляет,  
 Чувствительной себя к веселию являет;  
 И гордый конь его, подъявля легкость ног,  
 Желает, чтоб на нем седящий полубог  
 Порфиородную летел лобзать девицу,  
 Поздравить россам вновь востекшую денницу [20, с. 330].

Гром-камень, знаменитому постаменту Медного всадника, посвящены особые строки. В надписях, сочиненных в 1770 г. (в год, когда камень был перевезен и установлен на Сенатской (Петровской) площади) В.Г. Рубаном, читаем:

Колосс Родосский, свой смири прегордый вид,  
 И, Нильских здания высоких пирамид,  
 Престаньте более считаться чудесами:  
 Вы смертных бранными соделаны руками.  
 Нерукотворная здесь русская гора,  
 Вняв гласу Божию из уст Екатерины,  
 Прешла во град Петров, чрез Невские пучины  
 И пала под стопы Великого Петра.  
 ...  
 И, обелиски, свой сокройте пышный вид –  
 Се целая гора, с богатствами природы,  
 Из недр земли испед, прешла глубоки воды,  
 В подножие Петру склонила свой хребет, –  
 Да видит зрак сего монарха целый свет.  
 ...  
 По правде сказано, что сей есть камень Гром:  
 Он громок славою ввек будет со Петром,  
 Провозгрямят о нем повсюду громы лирны,  
 И будет он вмещен во чудеса всемирны [20, с. 332].

Петербург в поэтической традиции XVIII в. осмысливается как новое чудо света, созданное Петром, претендующее на особое значение в мировой культуре. Образ Петра и созданный им город – темы абсолютные для литературы. В этом контексте показательна эпиграмма И.И. Хемницера на сочинения Рубана:

Хоть хуже Рубана еще стихи пиши.  
Так с именем Петра все будут хороши [26, с. 218].

Образ Медного всадника становится своего рода обобщением для представлений о царской власти и ее могуществе. Характеристики, возникающие в отношении памятника Петру, переносятся на другие монументы, посвященные царствующим особам. В стихотворении Г.Р. Державина «Шествие по Волхову российской Амфитриты» (1810) в характерном обобщенном виде присутствует образ сказочно возникшего города («Петрополь встает на встречу; / Башни всходят из-под волн»), который венчают царские памятники:

Видю, мраморы, граниты  
Богу взносятся на храм;  
За заслуги знамениты  
В память вождям и царям  
Зрю кумиры изваяны [24, с. 35–36].

Отметим, что торжественная одическая традиция, обращенная к памятнику Петру, не исчерпывается в литературе XVIII в., а продолжается и в XIX веке. В качестве примера приведем стихотворение И.П. Ключникова «Медный всадник. Сознание России у памятника Петра Великого» (1838), где воспроизведены уже хорошо освоенные литературной традицией образы: Петербург именуется «чудным градом», где «...над Невой / Скачет конный исполин», сам Петр предстает «символом Бога на земле», его грандиозная деятельность объемна и положение в истории устойчиво, он «тверд на скале».

Он огромною душою  
Всю вселенну обнимал  
И могучею рукою  
Полвселенной всколебал [24, с. 116].

Торжественная одическая традиция делает фигуру Петра однозначно возвышенной, а его деятельность столь же однозначно грандиозной, правильной, «благой», в чем не может быть никаких сомнений. Тем не менее, в изобразительном искусстве, точно так же как и в словесном творчестве (прежде всего, в фольклоре) фигура Петра осмысливалась неоднозначно. Уместно вспомнить прижизненное изображение Петра –

один из портретов кисти И. Никитина, хранящийся в Государственном Русском музее, который отличается новаторством исполнения: в противоположность традициям парадного портрета художник мастерски изобразил человеческое начало своего героя. Петр на портрете лишен традиционных атрибутов царской власти, на нем нет соответствующего монарху одеяния, нет парадного парика, все внимание художника сосредоточено на выражении лица, т.е. на человеческих свойствах и характеристиках. В работе Никитина уже возникает мысль о необычности петровского величия, способного выражаться очень по-разному, в том числе в простоте. Эта мысль становится устойчивой по отношению к Петру и в литературной традиции. В оде Ломоносова «К статуе Петра Великого», которая обращена к скульптурному памятнику работы Б.-К. Растрелли, о Петре сказано: «царствуя служил», «рожденный к скипетру простер в работу руки», «монаршу власть скрывал, чтоб нам открыть науки», «когда он строил град, сносил труды в войнах». По мысли Ломоносова, именно простота – залог величия императора: «земное божество Россия почитает».

Та же мысль отзовется в стихотворении А.С. Пушкина «Стансы» (1826):

То академик, то герой,  
То мореплаватель, то плотник,  
Он всеобъемлющей душой  
На троне вечный был работник [21, с. 307].

Идея доброго царя, царя-защитника возникает в фольклорных текстах (например, «Жалоба солдат Петру I на князя Долгорукого»). Однако фольклорная традиция сохранила и «темную» сторону мифологии Петра: царя-антихриста, подмененного царя. Как пишет С.М. Соловьев, «мысль об антихристе не умирала в людях, страдавших боязнью нового» [25, с. 99]. Но два полюса в осмыслении образа Петра в литературной традиции XVIII века существовали отдельно и независимо, каждый текст стремился к однозначной оценке своего героя.

*Образ Медного всадника в петербургской повести  
А.С. Пушкина*

Важнейшим произведением в формировании сложной, диалектической мифологии Медного всадника становится «петербургская повесть» А.С. Пушкина. Роль Пушкина в создании образа Петербурга уже Н.П. Анциферовым приравнивается к роли Петра Великого: «А.С. Пушкин является в той же

мере творцом образа Петербурга, как Петр Великий – строителем самого города» [1, с. 62].

Пушкинский текст имеет первостепенное значение в освоении, синтезе того, что было сделано в литературной традиции XVIII века [8, с. 91–124], а также в открытии новых, сложных и динамичных смыслов образа, определивших облик русской литературы последующей эпохи. Сложная петербургская мифология, центральным образом которой стал Медный всадник, будет жить в литературе и накапливать значения. Заметим, что и искусствоведческие размышления о памятнике Петру, созданном Фальконе, неизменно обращаются к пушкинскому тексту для комментариев художественных особенностей самого изваяния; мы нередко имеем дело с комментариями монумента Фальконе «по Пушкину». И что особенно для нас существенно, размышления русских мыслителей и писателей о прошлом России, ее историческом предназначении, характере власти обречены оглядываться на «Медного всадника» Пушкина.

В связи с принципиальным смысловым сдвигом, который осуществил Пушкин относительно Медного всадника можно понять неясные на первый взгляд, туманные слова Пушкина в письме к жене от 29 мая 1834 г., когда работа над поэмой уже закончена: «Ты спрашиваешь меня о “Петре”? идет помаленьку; скопляю материалы – привожу в порядок – и вдруг вылью медный памятник, которого нельзя будет перетаскивать с одного конца города на другой, с площади на площадь, из переулка в переулок» [23, с. 378–379]. Пушкин понимает, что творит памятник на века, значительный не столько в пространстве, сколько во времени.

Поэт работал над поэмой во вторую болдинскую осень – в 1833 г. Уже В.Г. Белинский указал на то, что главным героем поэмы является Петербург. Заметим, что в поэме возникают все варианты названия города: имя св. Петра почти срастается с именем основателя города – град Петров, Петроград, Петрополь, Сенатская площадь с момента установки памятника Фальконе именовалась «площадью Петровой». Петербург является олицетворением Российской державы («Красуйся, град Петров, и стой / Неколебимо как Россия»): город живет, век прошел после его основания («прошло сто лет») и охранителем имперской, новой («младшей») столицы станет «кумир на бронзовом коне». Строка Пушкина «Стоит с простертою рукою / Кумир на бронзовом коне» превращает все словесные описания па-

мятника Фальконе, созданные ранее в одической традиции, в лапидарную формулу – устойчивую и узнаваемую.

Произведение открывается знаменитым Вступлением, и это единственный фрагмент текста поэмы, который был напечатан при жизни поэта. Именно Вступление предлагает высокий сказочный образ города и величавый образ его основателя. Важно, что миф об имперском городе творится на основе других «авторитетных» мифов. Закрепленный в слове визуальный образ Петра-медного всадника отсылает к античному образцу – памятнику Марку Аврелию в Риме, единственной сохранившейся конной античной бронзовой статуи. Как Растрелли, так и Фальконе ориентировались на него вслед за европейскими мастерами – Донателло и Верроккьо.

Фальконе писал Дидро о замысле памятника: «Вы знаете, что я не одену его по-римски» [2, с. 316]. Это признание говорит как о связи с античной традицией, так и об отталкивании от нее. Нужно сказать, что в поэзии XVIII века сопоставление Петербурга с символами античной культуры и, прежде всего Рима, представлено очень широко. В век Екатерины II соотношение Петра с Энеем, а города, им основанного, с Римом закрепляется, причем Рим понимается как эталонный город, «соединивший идею имперства с идеей христианства» [7, с. 107]. Например, у И. Богдановича (1773) читаем:

Петром основанный, преславный ныне град,  
Где прежде царствовал единый только хлад,  
Где пахатель сперва, трудясь, нуждался в пище  
И отдалял свое от оных мест жилище,  
Сей град, красуется во области Твоей,  
Подобен Риму стал среди счастливых дней [24, с. 33].

Однако еще один важнейший смысловой план в поэтических реакциях-откликах на памятник Фальконе был предложен Адамом Мицкевичем. Этот текст стал важнейшим источником для размышлений Пушкина о роли Петра в истории. Мицкевич в стихотворном фрагменте «Памятник Петра Великого» (1832) видит в образе Петра тирана и противопоставляет его Марку Аврелию:

Нет, Марк Аврелий в Риме не таков.  
Народа друг, любимец легионов,  
Средь подданных не ведал он врагов,  
Доносчиков изгнал он и шпионов.  
Им был смирен домашний мародер,  
Он варварам на Рейне и Пактоле  
Сумел не раз кровавый дать отпор, –  
И вот он с миром едет в Капитолий.



Сулят народам счастье и покой  
Его глаза. В них мысли вдохновенье.

Величественно поднятой рукой  
Всем гражданам он шлет благословенье.  
Другой рукой узду он натянул,  
И конь ему покорен своенравный,  
И, кажется, восторгов слышен гул:  
“Вернулся цезарь, наш отец державный!”  
И цезарь едет медленно вперед,  
Чтоб одарить улыбкой весь народ,  
Скакун косится огненным зрачком  
На гордый Рим, ликующий кругом.  
И видит он, как люди гостю рады,  
Он не сомнет их бешеным скачком,  
Он не заставит их просить пощады.  
И дети близко могут зреть отца,  
И мнится – ждет бессмертье мудреца,  
И нет ему на том пути преграды.  
Царь Петр коня не укротил уздой,  
Во весь опор летит скакун литой... [19, с. 416].

Другой опорой для создания смыслового пространства поэмы Пушкина являются библейские сюжеты и образы [4, с. 3–17]: начальные строки обращают нас ко времени замысла будущего великого города («На берегу пустынных волн / Стоял он, дум великих полн»), где царь сопоставим с высшей творящей силой, которая создает мир из хаоса и небытия. В этом контексте наводнение, о котором речь идет уже в авторском предисловии, осмыслено как потоп – великий потоп, а значит, наказание, возмездие. Сопоставление наводнения и «великого потопа» мы находим в письмах Пушкина, которые написаны вскоре после наводнения 1824 г., например, в письме к брату: «Этот потоп с ума мне нейдет, он вовсе не так забавен, как с первого взгляда кажется» [23, с. 89]. Стоит заметить, что в более ранних письмах Пушкин иронично высказывался о наводнении.

Идея создания Петербурга на болоте, то есть на зыбком основании – один из самых устойчивых мифов. Исследователи отмечали в качестве прообраза для пушкинского произведения евангельскую притчу о доме на песке и доме на твердом основании: «Итак всякого, кто слушает слова Мои сии и исполняет их, уподоблю мужу благоразумному, который построил дом свой на камне; и пошел дождь, и разлились реки, и подули ветры, и устремились на дом тот, и он не упал, потому что основан был на камне. А всякий, кто слушает сии слова Мои и не исполняет их, уподобится человеку безрассудному, который построил дом свой на песке; и пошел дождь, и разлились реки,

и подули ветры, и налегли на дом тот; и он упал, и было падение его великое» (Мф. 7:24–27). Петербург, являясь символом новой империи, основан «под морем», возникает «из тьмы лесов», «из топи блат», то есть не имеет опоры, в нем нет основания. В этом образном контексте грандиозные дерзания Петра обречены на катастрофическую судьбу, так как не имеют опоры в древней истории.

Однако в этой связи мы должны отметить смысловую двойственность, возникающую в пушкинском произведении. Петербург – город св. Петра (от греч. «камень»), и что еще важнее, в смысловом пространстве памятника существенную роль играет знаменитый постамент – «гром-камень»: камень, с одной стороны, означает устойчивость, но одновременно в концепции памятника камень неправильной формы символизирует те трудности, которые преодолевает Петр. Но есть и иные, визуально оправданные трактовки: камень Медного всадника – это застывшая волна. Отметим, что в поэме Пушкина воды Невы неоднократно сопоставляются с горами:

Поутру над ее брегами  
Теснился кучами народ,  
Любуясь брызгами, горами  
И пеной разъяренных вод [22, с. 279].

В другом поэтическом фрагменте Евгений, герой поэмы, видит:

Словно горы,  
Из возмущенной глубины  
Вставали волны там и злились... [22, с. 280].

Гром-камень в монументе выражает диалектическое значение эпохи Петра – устойчивость (гора) и движение (волна) соединяются и закрепляются в визуальном образе. Эта же диалектика осмыслена в пушкинском тексте. Устойчивость мира, созданного Петром («ногою твердой стать при море» или «Люблю, военная столица, Твоей твердыни дым и гром...»), и зыбкость, изменчивость этого мира (жизнь – «сон пустой, насмешка неба над землей») – и один, и другой смыслы в равной степени воплощены в поэме.

В качестве источников для поэмы Пушкина нужно назвать и фольклорные мифы. Например, сон князя А.Н. Голицына: «Ему казалось, что он идет с докладом к государю. “Вдруг я обернулся от ужаса. В нескольких саженях от меня, при сумрачном свете раннего утра, скакал огромный всадник на исполыном коне, потрясающем всю окрестность топотом своих тяжелых копыт. Я узнал эту фигуру по величаво поднятой го-

лове и руке, повелительно простертой в воздухе. То был наш бронзовый Петр на своем бронзовом коне. Он проскакал во дворец. Император Александр быстро приблизился к “царственному всаднику”. Петр далее произнес: “Не опасайся! пока я стою на гранитной скале перед Невой, моему возлюбленному городу нечего страшиться. Не трогайте меня – ни один враг ко мне не прикоснется”. И после этих слов Всадник удалился» [6, с. 102–103]. Можно также вспомнить легенду о сне майора Батурина, за которым скачет оживший всадник.

Еще один смысловой план образа Петербурга и его основателя, «строителя чудотворного», создают сказочные мотивы. Как известно, Пушкин писал в 1830-е гг. сказки, основанные на фольклорном материале. Это увлечение отразилось и в поэме «Медный всадник», Петербург во многом похож на сказочный остров Буян, окруженный морем («море синее кругом»). Так же как на сказочный остров Буян, дивятся корабельщики на новый город и подчиняются приказу его властей («Пушки с пристани палят, / кораблю пристать велят»), а затем к Петербургу устремляются корабли со всех концов света («корабли / Толпой со всех концов земли / К богатым пристаням стремятся»). Сказочный остров Буян с чудо-городом («город новый златоглавый»), возникший неизвестно откуда, вполне соотносится с Петербургом («юный град, / Полночных стран краса и диво / Из тьмы лесов, из топи блат / Вознесся пышно, горделиво») (соотношение сказок Пушкина и его творчества 1830-х гг. подробно анализировал В.С. Непомнящий [5, с. 187–260]).

Но поэма имеет связи и со своего рода анти-сказкой Пушкина о золотом петушке, где сказочное пространство оказывается враждебным, ведет сюжет к трагической развязке. Комический персонаж, царь Дадон, славный своими прошлыми победами, теперь последовал совету звездочета и доверился коварному сказочному петушке («царствуй, лежа на боку»). В финальных строках вступления к «Медному всаднику» речь идет о «вечном сне», то есть покое Петра:

Вражду и плен старинный свой  
Пусть волны финские забудут  
И тщетной злобою не будут  
Тревожить вечный сон Петра! [22, с. 276].

По сравнению с поэзией XVIII в., где образ Петра-Медного всадника оценивался однозначно, поскольку век требовал утверждения положительного смысла в деяниях Петра, петербургское пространство, созданное в поэме Пушкина, многосоставно и противоречиво.

В пушкинской поэме есть и особый сюжет (неумирающий в русской литературе!). Важно, что «Медный всадник» имеет авторскую жанровую характеристику – «петербургская повесть». Жанр повести предполагает рассказ о герое, обыденном человеке, и такой герой появляется в произведении: бедный Евгений – это «маленький человек», ближайшими литературными родственниками которого, например, станут Акакий Акакиевич Башмачкин Н.В. Гоголя и Макар Алексеевич Девушкин Ф.М. Достоевского.

В кульминационной части поэмы происходит столкновение маленького человека и царя – бедный Евгений грозит Медному всаднику. Этот жест героя визуализирует основной конфликт произведения – столкновение власти и человека, большой истории и личной биографии, великих общезначимых задач и представлений о человеческом счастье. Образ бунтующего Евгения также становится устойчивым символом, символом трагического противоречия, которое есть в самой идее империи.

В истории изучения поэмы Пушкина можно выделить несколько основных направлений интерпретации. Первое направление развивает «государственную» концепцию в произведении Пушкина, оно восходит к размышлениям В.Г. Белинского и будет продолжено Д.С. Мережковским, Б.М. Энгельгардтом, Г.А. Гуковским, Л.П. Гроссманом и др. Истинным героем поэмы при таком подходе является Петр I, в образе которого Пушкин закрепил идею трагического, но все-таки законного права государственной, имперской власти пожертвовать частным человеком.

Прямо противоположное направление интерпретации связано с «гуманистической» традицией, которая защищает правду бедного Евгения и одновременно указывает на безнравственность государственной воли. В этом ключе поэму Пушкина понимали В.Я. Брюсов, Г.П. Макогоненко, А.В. Македонов, М.П. Еремин и др. В этих интерпретациях выделяется мысль о свободе и праве человеческой личности перед властью. Брюсов писал: «Свобода возникнет в глубинах человеческого духа, и “огражденная скала” должна будет опустеть» [15, с. 49].

Нужно заметить, что именно эта линия получит наибольшее развитие в русской литературе; об этом писал Мережковский: «Все великие русские писатели... будут звать Россию прочь от единственного русского героя, от забытого и неразгаданного любимца Пушкина, вечно одинокого исполина на обледенелой глыбе финского гранита... все до единого, быть может, сами того не зная, подхватят этот вызов малых великому,

этот богохульный крик возмущившейся черни: “Добро, строитель чудотворный! Ужо тебе!”» [17, с. 514]. Можно добавить, что в тенденции, отмеченной Мережковским, проявилась не только самостоятельность возникшей мифологии, но и ее способность влиять на историю не в меньшей степени, чем реальные факторы общественной жизни: ведь именно указанная тенденция, развивая свою критическую направленность и расширяя свое влияние на общество, стала важнейшим стимулом революционных событий начала XX в.

В литературоведении XX в. возникнет более объемная интерпретация поэмы (в работах С.М. Бонди, Е.Л. Маймина и др.) как трагически неразрешимого конфликта, который и есть содержание произведения: две равновеликие правды, Петра и Евгения, большой истории и человека, сталкиваются в неразрешимом противоречии (об истории осмысления поэмы см. [3; 6]).

Обратим внимание на устойчивый внутренний сюжет поэмы, который не столько противопоставляет две правды – Петра и Евгения, истории и человека, сколько обнаруживает своеобразный параллелизм в развитии двух планов. Поэма Пушкина – это прежде всего поэма о преодолении и развитии. Главные образы художественного пространства динамичны и подвижны. Уже Н. Анциферов говорил о деяниях Петра как о преодолении собственной творческой энергией предзаданных человеку возможностей. Надо сказать, что Петр на протяжении всей творческой биографии Пушкина остается великим героем – героем-творцом («Когда Россия молодая, / в бореньях силы напрягая, / Мужала с гением Петра»).

Главное в поэме – это динамическая картина мира, не случайно история в поэме осмыслена как бег коня («Куда ты скачешь, гордый конь?»); эта метафора станет устойчивой в русской поэзии, напомним образ А.А. Блока: «Летит, летит степная кобылица». Но само движение истории понимается как трагическое, деяния Петра похожи на исторический слом, революцию («Россию вздернул на дыбы...»). Статике поэтических классицистических образов «петербургского текста» Пушкин противопоставляет мир, где все сдвинуто. Отметим также мнение искусствоведов, которые соотносят памятник Фальконе с барочной традицией, то есть подчеркивают динамизм в художественном решении монумента.

В поэме Пушкина все «выходит из берегов»: на дерзания Петра природа отзывается наводнением, бунтует маленький человек Евгений, приходит в движение и сам Памятник. Здесь отметим, что становление империи связано с освоением новых

пространств: замыслы Петра предполагают пространственное расширение («вдаль глядел», «прорубить окно» в Европу, «грозить шведу»). Разбушевавшаяся водная стихия, как вполне одушевленный герой в поэме Пушкина, также отвоевывает пространства («на город кинулась», «и затопляла острова»).

Можно сказать, что все главные герои поэмы меняют свое качество на протяжении повествования. Река Нева как будто хочет стать «морем» («под морем город основался»).

...Нева всю ночь  
Рвалася к морю против бури,  
Не одолев их буйной дури...  
И спорить стало ей невмочь... [22, с. 279].

Нева хочет заполнить собой все пространство:

...воды вдруг  
Втекли в подземные подвалы,  
К решеткам хлынули каналы,  
И всплыл Петрополь как тритон,  
По пояс в воду погружен [22, с. 279].

Нева «переорганизовывает» пространство по своей воле:

Что сброшено, что снесено;  
Скривились домики, другие  
Совсем обрушились, иные  
Волнами сдвинуты... [22, с. 283].

Нева вполне сопоставима с Петром, она равновеликий ему герой, не случайно ее усилия и действия сопоставляются с бегом коня. Наводнение – это вполне адекватный ответ природы на ставшее слишком интенсивным движение истории.

Еще кипели злобно волны,  
Как бы под ними тлел огонь,  
Еще их пена покрывала,  
И тяжело Нева дышала,  
Как с битвы прибежавший конь [22, с. 282].

В литературоведении не раз отмечалась связь образа разбушевавшейся Невы, стихии, с образами стихийных исторических событий, в этот же год Пушкин создает «Историю Пугачева».

Образ Петра, созидателя и завоевателя, в основной части поэмы меняет свои масштабы, движение образа героя можно осмыслить как путь нисхождения. Во вступлении «Медного всадника» Петр – «он», то есть высший творец, демиург, далее он предстает «кумиром», который низводится до «горделивого истукана», а потом превращается в страшный символ, злове-

щий призрак, который закреплен наименованием Медного всадника.

И, озарен луною бледной,  
Простерши руку в вышине,  
За ним несется Всадник Медный  
На звонко-скачущем коне;  
И во всю ночь безумец бедный,  
Куда стопы ни обращал,  
За ним повсюду Всадник Медный  
С тяжелым топотом скакал [22, с. 286].

Процесс развития личности Евгения связан с иным преодолением, его удел вовсе не завоевание пространств; образ Евгения, который грозит Петру, – это бунт осознавшей себя души, это превращение маленького человека в героя. Евгений из «прозаического» человека становится лицом трагическим, а значит, высоким. Обратим внимание на фрагмент, где Евгений смотрит на наводнение. Здесь нужно отметить усиленное, устойчивое появление глаголов и глагольных форм, обозначающих движения «вверх», подчеркивающие динамику созданного образа:

Тогда, на площади Петровой,  
Где дом в углу **вознесся** новый,  
Где над **возвышенным** крыльцом  
С **подъятой** лапой, как живые,  
Стоят два льва сторожевые,  
На звере мраморном верхом,  
Без шляпы, руки сжав крестом,  
Сидел недвижный, страшно бледный  
Евгений. Он страшился, бедный,  
Не за себя. Он не слышал,  
Как **подымался** жадный вал,  
Ему подошвы подмывая,  
Как дождь ему в лицо хлестал,  
Как ветер, буйно завывая,  
С него и шляпу вдруг сорвал.  
Его отчаянные взоры  
На край один наведены  
Недвижно были [22, с. 280].

Одновременно в этом фрагменте обращают на себя внимание лексические единицы, закрепляющие значения «неподвижности». Евгений сидел верхом «на звере мраморном», он почти превратился в памятник. В дальнейшем появятся еще более выразительные характеристики Евгения – «к мрамору прикован» и «сойти не может». Страдающий Евгений также становится монументом, эмблемой трагической судьбы маленького человека. Вместе с тем эпитеты, выбранные для ха-

рактические черты героя, входят в словарь романтической поэзии («бледный», «отчаянные взоры», про героя будет сказано, что «он скитался», его «терзал какой-то сон»). Последние строки поэмы превращают Евгения в «безумца». Тема сумасшествия имеет романтический ореол, кроме того само слово «безумец» является книжным, высоким. В момент столкновения Евгения и Медного всадника герои равновелики, это противостояние сопоставимых по своему масштабу сил.

Таким образом, в начале произведения Петр – велик, Евгений – мал, к финалу произведения происходит смена планов, Петр – «истукан» и злой призрак, Евгений – безумец, судьба его трагична. Идея Вступления противостоит идее «петербургской повести». Петр – создатель, преобразователь противостоит Медному всаднику – неподвижному памятнику («неподвижно возвышался»). Отметим, что государственная власть эпохи наводнения, которая на мгновение возникает в образе Александра I, представлена как «недействующая» («с Божией стихией Царям не совладать»).

Маленький человек, ценность жизни которого возрастает в произведении, тем не менее гибнет в столкновении с идеей власти и истории. Пушкин выделяет в большой истории человеческий центр, но и констатирует, что история поглощает личную судьбу, человеческая биография тонет в большой истории (это устойчивая тема у Пушкина – она появляется уже в эпилоге «Кавказского пленника», с особой силой звучит в размышлениях о судьбе Марии в финале поэмы «Полтава»).

Сюжет безумия и гибели «маленького человека» Евгения сопрягается с размышлениями Пушкина эпохи 1830-х гг. о человеке бунтующем против «закона» или миропорядка. В таких столкновениях показаны Дон Гуан, герой «Каменного гостя», причем «маленькую трагедию» роднит с поэмой «Медный всадник» образ сдвинувшегося памятника. Безумие Германа в повести «Пиковая дама» – это также результат его сопротивления с судьбой.

В 1833 г. Пушкин пишет стихотворение «Не дай мне бог сойти с ума», где тема безумия и отношений с властью («Как раз тебя запрут, / Посадят на цепь дурака») осмысливается как возможный вариант личной судьбы. Интересно, что А. Белый увидел в столкновении Евгения и власти (в образе Медного всадника) пушкинский личный, биографический план. Он приводит выдержки из писем Пушкина 1833–1834 гг., свидетельствующие о его негативном отношении к Петербургу: «Я зол на Петербург» [23, с. 372]. «Ты разве думаешь, что свин-



ский Петербург не гадок мне. Что мне весело в нем жить между пасквилями и доносами» [23, с. 378]. Вот как Пушкин пишет о нравах света: «Теперь они смотрят на меня, как на холопа, с которым можно поступать, как им угодно. Опала легче презрения. Я, как Ломоносов, не хочу быть шутком ниже у Господа Бога» [23, с. 381].

Но в связи с автобиографическими мотивами, возникающими в смысловом пространстве «Медного всадника», нужно назвать еще один пушкинский текст. Для основной темы «Медного всадника» – темы преодоления и созидания – важна связь со стихотворением «Памятник». Представляется существенной ориентация Пушкина не только на текст Горация, но также и на русскую традицию его перевода (М.В. Ломоносов, Г.Р. Державин и др.). Заметим, что в варианте Ломоносова и более позднем переводе Горация А.А. Фетом сохранилась формула «крепче меди» (Ломоносов), «вечнее меди прочной» (Фет), что позволяет говорить о противопоставлении памятника, отлитого в металле, «сделанного», и памятника «нерукотворного», который возвышается над всеми земными объектами («Вознесся выше он главою непокорной / Александрийского столпа»).

Сопоставляя эту мысль с содержанием поэмы «Медный всадник», можно прийти к выводу, что для Пушкина истинное преодоление и строительство – это творчество, духовное усилие личности, именно оно связывает нас с вечностью, бессмертием, а значит, с абсолютными смыслами человеческого бытия. И в определенном смысле такой результат значимее, чем *медный* памятник. Творчество поэта, его стихи, его поэма – это также ответ на вызов истории, ответное усилие на дерзание Петра. Поэзия закрепляет в истории «бунт» Евгения, делая бессмертной его судьбу.

В творчестве Пушкина имперский миф, миф об исторической судьбе Петербурга, определяющей судьбу России, обретает ясные черты и начинает жить собственной жизнью, а поскольку живет он не только в литературе, но и в сознании людей, он начинает влиять на свой реальный «прообраз» – на судьбу столицы и всей империи. И поскольку этот миф имеет две составляющих – «светлую» и «темную», их борьба становится одним из факторов, определяющих важнейшие поворотные пункты русской истории. Можно утверждать, что русская революция 1917 г. была вызвана не только историческими противоречиями русской жизни, но и неумолимым действием той «программы», которая была заложена в сознание людей имперским мифом, его «темной» составляющей, тем прокля-

тием бесчеловечной силе империи, которое звучало от героев, гибнущих под копытами бронзового «кумира».

*Медный всадник в русской литературе рубежа  
XIX–XX вв.*

Новый виток в разработке мифологии Медного всадника как главного символа империи – это литература рубежа веков. Р. Тименчик замечает, что этот период русской культуры может быть назван «временем, когда “Медный всадник” стал центральным символом русской “вести миру”» [9, с. 82].

Эпоха перед Первой мировой войной ощущалась писателями и поэтами как конец большой истории, крах империи. Причем устойчивой темой становится тема страданий «маленького человека», в этой связи вариациям и тиражированию образов и мотивов пушкинской поэмы нет конца.

«Маленький человек» Евгений становится наиболее известным обитателем русского литературного пространства. Например, в стихотворении О.Э. Мандельштама «Петербургские строфы» (1913) об этом сказано так:

Летит в туман моторов вереница.  
Самолубивый, скромный пешеход,  
Чудак Евгений бедности стыдится  
Бензин вдыхает и судьбу клянет! [17, с. 85].

Публицистика и эссеистика видит в кризисах, сломах новой эпохи повторение старого сюжета. В своих очерках «Огненная купель» Д.В. Болдырев так поясняет несправедливости настоящего времени: «У нас есть поэт Пушкин. Этот Пушкин в одной из своих поэм показал, как Медный всадник плющит маленькое личное счастье. Медный Всадник – это величественный ход истории...» [14, с. 74]. Медный всадник «пришел в движение» в произведениях начала XX века и выступает как грозная сила истории. Например, у Вяч. Иванова: «Я, сквозь шепот, / Слышу медного скаканья / Заглушенный тяжкий топот...». Это же движение раздается в балаганном мире «Петербурга» А. Белого или в «Крестовых сестрах» А. Ремизова.

Но обратим внимание на еще одну существенную тему, которая повторяется в ряде произведений. История империи в художественных текстах нач. XX в. осмысливается как *ошибка* – ошибка в дерзаниях. Например, в стихотворении И. Анненского «Петербург» (1910) происходит развенчание и образа Медного всадника, и города-призрака, созданного Петром, а значит, всей предшествующей истории:

Желтый пар петербургской зимы,  
 Желтый снег, облипающий плиты...  
 Я не знаю, где вы и где мы,  
 Только знаю, что крепко мы слиты.  
 Сочинил ли нас царский указ?  
 Потопить ли нас шведы забыли?  
 Вместо сказки в прошедшем у нас  
 Только камни да страшные были.  
 Только камни нам дал чародей,  
 Да Неву буро-желтого цвета,  
 Да пустыни немых площадей,  
 Где казнили людей до рассвета.  
 А что было у нас на земле,  
 Чем вознесся орел наш двуглавый,  
 В темных лаврах гигант на скале, –  
 Завтра станет ребячьей забавой.  
 Уж на что был он грозен и смел,  
 Да скакун его бешеный выдал,  
 Царь змеи раздавить не сумел,  
 И прижатая стала наш идол.  
 Ни кремлей, ни чудес, ни святынь,  
 Ни миражей, ни слез, ни улыбки...  
 Только камни из мерзлых пустынь  
 Да сознание проклятой ошибки.  
 Даже в мае, когда разлиты  
 Белой ночи над волнами тени,  
 Там не чары весенней мечты,  
 Там отравы бесплодных хотений [11, с. 152].

Но рядом в лирике начала XX века возникнет и вариация этой темы, как представляется, крайне существенная: осмысление революционной эпохи, т. е. настоящего времени, как *ложного* ответа на деяния и дерзания Петра. Ответственность за трагические события возлагается на настоящее время и на ныне действующих героев. В этой связи показательно стихотворение А.А. Ахматовой «Стихи о Петербурге» (1913), написанное накануне Первой мировой войны:

Вновь Исакий в облаченье  
 Из литого серебра.  
 Стынет в грозном нетерпеньи  
 Конь Великого Петра.  
 Ветер душный и суровый  
 С черных труб сметает гарь...  
 Ах! своей столицей новой  
 Недоволен государь [12, с. 117–118].

Очень похожее настроение царит в «Стихах о Петрограде» (1916) Г. Иванова, трагическое состояние мира осмыслено здесь как следствие неисполненных задач и неоправданных ожиданий:

На небе осеннем фабричные трубы,  
 Косого дождя надоевшая сетка.  
 Здесь люди расчетливы, скупы и грубы,  
 И бледное солнце сияет так редко.  
 И только Нева в потемневшем граните,  
 Что плещется глухо, сверкает сурово.  
 Да старые зданья – последние нити  
 С прекрасным и стройным сияньем былого.  
 Сурово желтеют старинные зданья,  
 И кони над площадью смотрят сердито,  
 И плещутся волны, слагая преданья  
 О славе былого, о том, что забыто.  
 Да в час, когда запад оранжево-медный  
 Тускнеет, в туман погружая столицу,  
 Воспетый поэтами, всадник победный,  
 Глядит с осуждением в бездушные лица.  
 О, город гранитный! Ты многое слышал,  
 И видел ты много и славы, и горя,  
 Теперь только трубы да мокрые крыши,  
 Да плещет толпы бесконечное море.  
 И только поэтам, в былое влюбленным,  
 Известно Сезама заветное слово.  
 Им ночью глухою над городом сонным  
 Сияют туманные звезды былого... [16, с. 482].

Показательно, что знаки и символы, которые выражают идею империи, закрепляют ее историческое бытие, во все большей степени перемещаются из реальности в культурное пространство, трансформируются и пересозидаются в художественном творчестве. Бытие Российской империи, созданной Петром в реальном историческом пространстве, окончательно раздваивается. Ее реальным преемником стала кровавая сталинская империя, но одновременно она породила своего великого «двойника» в пространстве духовной культуры, и этот «двойник» парадоксальным образом оказался гораздо более важным результатом русской истории, чем его имперский «первообраз». В конце концов именно величественный имперский миф, переживший десятилетия немоты и страха, сделал возможным постепенное воплощение в новой исторической реальности той великой культурной России, образ которой был задан Петром I и пророчески выражен Пушкиным.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Анциферов Н.П.* Душа Петербурга. Пб.: Брокгауз-Ефрон, 1922.
2. *Аркин Д.Е.* «Медный всадник» // Аркин Д.Е. Образы архитектуры и образы скульптуры. М.: Искусство, 1990. С. 311–358.

3. *Макаровская Г.* «Медный всадник». Итоги и проблемы изучения. Саратов: Изд-во Саратовского ун-та, 1978.
4. *Немировский И.В.* Библейская тема в «Медном всаднике» // Русская литература. 1990. № 3. С. 3–17.
5. *Непомнящий В.С.* Поэзия и судьба. Над страницами духовной биографии Пушкина. М.: Советский писатель, 1987.
6. *Осват А.Л., Тименчик Р.Д.* «Печальную повесть сохранить...»: Об авторе и читателях «Медного всадника». М.: Книга, 1985.
7. *Проскурина В.Ю.* Мифы империи: литература и власть в эпоху Екатерины II. М.: НЛО, 2006.
8. *Пумпянский Л.В.* «Медный всадник» и поэтическая традиция XVIII века // Пушкин. Временник Пушкинской комиссии. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1939. Вып. 4–5. С. 91–124.
9. *Тименчик Р.Д.* «Медный всадник» в литературном сознании начала XX века // Проблемы пушкиноведения: Сборник научных трудов. Рига: Латвийский госуд. ун-т им. П. Стучки, 1983. С. 82–101.
10. *Топоров В.Н.* Петербург и «Петербургский текст русской литературы». Введение в тему // Топоров В.Н. Миф. Ритуал. Символ. Образ: исследования в области мифопоэтического: избранное. М.: Прогресс-Культура, 1995. С. 259–367.

#### Источники

11. *Анненский И.Ф.* Избранные произведения. Л.: Художественная литература, 1988.
12. *Ахматова А.А.* Десятые годы. В 5 кн. М.: Изд-во МПИ, 1989.
13. *Блок А.* Записные книжки. 1901–1920. М.: Художественная литература, 1965.
14. *Болдырев Д.В.* Огненная купель. Окончание // Русская мысль. 1915. № 12. С. 63–83.
15. *Брюсов В.Я.* Статьи о Пушкине. Медный всадник // Брюсов В.Я. Собрание сочинений. В 7 т. Т. 7. М.: Художественная литература, 1975. С. 30–61.
16. *Иванов Г.В.* Стихотворения // Иванов Г.В. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М.: Согласие, 1993.
17. *Мандельштам О.Э.* Стихотворения // Мандельштам О.Э. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Художественная литература, 1990.
18. *Мережковский Д.С.* Полное собрание сочинений. В 16 т. Т. 13: Вечные спутники. СПб.; М., 1911. С. 341–346.
19. *Мицкевич А.* Стихотворения. Поэмы. М.: Художественная литература, 1968.
20. *Петр I в русской литературе XVIII века: тексты и комментарии /* Российская акад. наук, Ин-т русской лит. (Пушкинский Дом). СПб.: Наука, 2006.

21. *Пушкин А.С.* Стихотворения 1820–1826 // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 2. Л.: Наука, 1977.
22. *Пушкин А.С.* Поэмы. Сказки // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 4. Л.: Наука, 1977.
23. *Пушкин А.С.* Письма // Пушкин А.С. Полное собрание сочинений. В 10 т. Т. 10. Л.: Наука, 1979.
24. Санкт-Петербург, Петроград, Ленинград в русской поэзии: Антология. СПб.: Лимбус Пресс, 1999.
25. *Соловьев С.М.* Сочинения. В 18 кн. Кн. VIII. История России с древнейших времен. Т. 15–16. М.: Мысль, 1993.
26. *Хемницер И.И.* Полное собрание стихотворений. М.; Л.: Советский писатель, 1963.

***Inga Yu. Matveeva***

### **The image of the Bronze Horseman and the formation of the imperial myth in the Russian literature of the 18th – early 20th centuries**

*Abstract:* The article shows that since the 18th century the image of the Bronze Horseman (the monument to Peter I, created by E.M. Falconet) has acquired two opposite meanings: it has become a symbol of greatness and eternity of the Russian Empire and a symbol of its historical doom. The first sense prevails in official poetry and journalism glorifying the empire, the second – in the literature of schismatics and supporters of the old way of life. Aleksandr Pushkin in his poem "The Bronze Horseman" combined these two meanings: Peter I was great as the creator of a state that aims to conquer the natural elements and develop culture, but he was cursed for the human sacrifices that were made for the sake of the empire. After Pushkin, the imperial myth and its central image (The Bronze Horseman) became a real and very important factor influencing the social situation in Russia. Pushkin himself emphasized the positive meaning of the idea of empire, since due to this idea an ordinary person rises and comprehends his historical destiny, but in the second half of the 19th century and at the beginning of the 20th century, the negative meaning of the imperial myth predominated in Russian literature. Corresponding motives can be found in the prose of A. Bely and A. Remizov, in the poems of O. Mandelstam, A. Akhmatova, G. Ivanov, and others. This was one of the factors that caused the revolution and the fall of the autocracy. Nowadays, the positive sounding of the imperial myth should contribute to the restoration of the great culture of Russia.

*Keywords:* The Bronze Horseman, imperial myth, Russian Empire, Pushkin, revolution, Russian literature.

**Matveeva Inga Yurievna** – Candidate of Philological Sciences, Associate Professor, Russian State Institute of Stage Art.

С.Г. Коленько

## РУКОВОДИТЕЛЬ И ЕГО ПОДЧИНЕННЫЕ В ОБРАЗАХ ВЕТХОГО ЗАВЕТА

*Аннотация.* Вопросы этики стоят в центре внимания практического менеджмента и рано или поздно заставляют руководителя организации обратиться к изучению основ этической науки – к Священному Писанию. Здесь он находит множество исторических примеров, раскрывающих тему власти, тему взаимоотношений руководителя и его подчиненных, получает возможность видения того или иного факта, поступка в перспективе дальнейших исторических событий. Изучение священных текстов дает руководителю возможность подняться над рутинной текущих проблем, позволяет увидеть собственные ошибки, подсказывает верное понимание сущности его профессиональной деятельности в свете вечных истин. Автор статьи исходит из той предпосылки, что любая общность, любое объединение людей, возглавляемое лицом, облеченным властью (т.е. лицом, которому данное общество отдало полномочия решать за них и ради них жизненно важные вопросы), подчинено универсальным законам, действующим независимо от размера и целей конкретного общества. Поэтому, будь то глава семейства или президент производственного концерна, директор школы или руководитель отдела, одним словом, любой человек, стоящий наверху общественной иерархической лестницы, может извлечь для себя неоценимую пользу, примеряя к себе опыт и ошибки библейских царей, уже получивших одобрение или порицание с точки зрения Наивысшей Инстанции. Ключевой идеей для понимания роли руководителя является мысль, выраженная как в Ветхом Завете («Где было падение – там предшествовала гордость. Смирение же предшествовало славе»), так и в Новом Завете («Больший из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится»).

*Ключевые слова:* наука управления, Библия, христианские ценности, власть, порок, добродетель, ответственность, призвание.

*Коленько Сергей Геннадьевич* – кандидат культурологии, старший преподаватель Института философии СПбГУ.

Человеку, интересующемуся наукой управления, совершенно невозможно пройти мимо такого богатейшего источника знания, каким является Священное Писание. Многие современные исследователи, трудящиеся на ниве научного менеджмента, уже давно и успешно примеряют священные тексты к практике сегодняшнего дня. Основная масса этих исследований принадлежит, как и можно предположить, зарубежным авторам. Вот некоторые, наиболее значимые из них: статья Браама Оберхолстера «Менеджмент – христианская перспектива» [5] (о построении христианской модели управления); статья Эрмелинды Аперочо-Тамбалкве «Христианские ценности в обучении офис-менеджменту» [1] (о христианских качествах руководителя в контексте Священного Писания); учебное пособие «Библейские принципы управления» протестантского международного института «Время Жатвы» [2] (в нем рассматриваются практические вопросы управления в свете христианской веры); статья Керема Косеоглу и Акина Угурлу «Христианство и менеджмент» [3] (взгляд исламских ученых на методы христианского управления); работы Ричарда Мартинеса и Лорен Густафсон «Обучение стратегическому управлению с христианской точки зрения» [4], Мирона Раша «Менеджмент: библейский подход» [6], Лорин Вулф «Секреты руководства из Библии: от Моисея до Матфея» [7] и многие другие.

Среди отечественных исследований можно назвать статью Владимира Сергеевича Сизова, ректора Вятского социально-экономического института «Библия как учебник управления» [12], статью диакона Александра Хорошилова «Библейские принципы управления организацией» [14].

Внимание ученых, занимающихся научным менеджментом, сосредоточено, главным образом, на Новом Завете, где содержится множество притч – иносказаний, в которых Божественная премудрость раскрывается с помощью обыденных ситуаций, предметов быта и труда, которые были хорошо знакомы людям первого столетия новой эры. Впрочем, и современному читателю Евангелия так же несложно представить все эти, описанные в притчах, сюжеты. Это, на наш взгляд, позволяет сделать один немаловажный вывод: уроки Библии наглядны и практичны, т.е. удобны к применению, выполнимы, полезны и всегда современны.

Мы же обратимся к Ветхому Завету, к тем его страницам, где излагается история еврейского народа (все книги Ветхого Завета можно условно разделить на три вида – исторические, учительные и пророческие), главным образом, к книге царей



(четыре Книги Царств) и к двум книгам Паралипоменон (Хроники). Эти книги – настоящее пособие по теме «Руководитель и его подчиненные». Или, если угодно, можно сформулировать эту тему как «Власть и народ». Ведь действительно, мы вправе утверждать, что каждый руководитель – от уровня самого нижнего звена до уровня президента страны – это человек, облеченный властью. Именно эта характеристика позволяет нам обобщать, видеть действие одних и тех же законов и в масштабе страны, целого народа, и в масштабе любой фирмы, организации, крупной или мелкой. Даже семья – эта, по известному выражению, ячейка общества – существует по тем же законам, потому что есть глава семьи (в нормальной ситуации – отец) и остальные члены, за которых он отвечает, несет ответственность.

Перед мысленным взором читателей Книги царей проходит плеяда всех еврейских царей – от Саула до Седекии, и вместе с ними – история побед и поражений, взлетов и падений древнего богоизбранного народа. Согласно Библии, эпохой расцвета, точкой наивысшего благополучия еврейского царства была эпоха царя Соломона. По обетованию, данному Богом Соломону, ни до, ни после него не было и не будет такого преуспевания во всех сферах жизни государства. Первое, что отличает правление Соломона от предыдущих и последующих, это то, что при нем не было войн, ни внешних, ни внутренних (само имя Соломон (евр. Шеломо, араб. Сулейман) означает «мирный»): «Иуда и Израиль, многочисленные как песок у моря, ели, пили и веселились» (3 Царств. 4:20). «И жили Иуда и Израиль спокойно, каждый под виноградником своим и под смоковницею своею, от Дана до Вирсавии, во все дни Соломона» (3 Царств. 4:25). Эти слова Библии ясно свидетельствуют о том, что мир и довольство сопутствовали не только Соломону лично, его семье и ближайшему окружению, но всем его подданным (Иуде и Израилю, т.е. двенадцати коленам израильтян), на всей территории его царства.

Царство Соломона, унаследованное им от отца – царя Давида, было самым обширным и самым богатым в истории еврейского государства. Оно распространялось к югу до самой египетской границы, к северо-востоку доходило до реки Евфрат в центральной Сирии, включало Дамаск, Пальмиру, заиорданскую область. Это обеспечивало контроль над ведущими сухопутными торговыми путями. Дружба с тирским царем Хирамом и брак с дочерью египетского фараона позволяли Соломону использовать самые богатые морские порты того вре-

мени – Тир и Гезер. Соломон имел морской флот в Средиземном и Красном морях. Все это благоприятствовало бурному развитию торговли. Земля давала обильные плоды, пшеницу и оливковое масло, которые в ходе международной торговли обменивались на золото и ценную древесину – кедры и кипарисы. Богатство текло к Соломону со всех сторон, так что «сделал царь серебро и золото в Иерусалиме равноценным простому камню, а кедры, по множеству их, сделал равноценными сикоморам<sup>1</sup>» (2 Пар.1:15). Наконец, сам царь обладал таким авторитетом и в своем народе, и в тогдашнем мире, что правители других стран считали за честь посетить царя Соломона и его царство.

И вот как объясняет Библия причину столь выдающегося успеха правления Соломона. Когда он только вступал на царство, сам Бог явился ему во сне и спросил, чего он больше всего желает. Соломон попросил у Бога мудрости: «...дай мне премудрость и знание, чтобы я умел выходить перед народом сим и входить, ибо кто может управлять сим народом Твоим великим? И сказал Бог Соломону: за то, что это было на сердце твоём, и ты не просил богатства, имения и славы и души неприятелей твоих и также не просил ты многих дней, а просил себе премудрости и знания, чтобы управлять народом Моим, над которым Я воцарил тебя, премудрость и знание дается тебе, а богатство и имение и славу Я дам тебе такие, подобных которым не бывало у царей прежде тебя и не будет после тебя» (2 Пар. 1:10–12).

В просьбе Соломона присутствует очень важная деталь, характеризующая его как будущего правителя: он просит не просто дара для себя лично, а для того чтобы правильно и справедливо управлять вверенным ему народом. При этом – заметим – он не говорит «моим народом», но – «Твоим народом», ставя себя тем самым в положение не хозяина, но слуги хозяина, в положение управляющего. Его будущая роль – в его собственных глазах – не полновластный абсолютный монарх, а добросовестный и ревностный исполнитель воли своего хозяина – Бога. Соломон проявляет здесь смирение – добродетель, имеющую высокую цену в глазах Бога: в Евангелии от Матфея читаем слова Иисуса Христа: «Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится» (Мф. 23:11–12).

В нашей повседневной жизни мы, к счастью, имеем при-

---

<sup>1</sup> Сикомора – вид смоковницы (инжира).

меры – конечно, не такие грандиозные, как царствование Соломона, - но которые, тем не менее, свидетельствуют о том, как смирение начальствующего бывает вознаграждено и славой, и успехом: Смиранный градоначальник ни копейки не тратит на свою предвыборную программу и переизбирается большинством голосов горожан. Смиранный специалист своего дела выдвигается большинством сотрудников на пост руководителя всего производства. Смиранный учитель становится для своих учеников нравственным ориентиром во всей из дальнейшей жизни...

Бог даровал Соломону и премудрость, и то, чего он не просил – богатство и славу. Премудрость же его была такова, что давала ему возможность справедливо судить – цари в то время были одновременно и судьями. Мудрость Соломона была залогом и других добродетельных качеств его души – справедливости, благородства, тонкой наблюдательности, что привлекало к нему людей и простых и знатных. Слава Соломона быстро разошлась по тогдашнему миру. К нему спешили с дарами многие цари только для того, чтобы послушать его. Дар премудрости Соломона касался не только области человеческих взаимоотношений, но и распространялся на мир животных и растений. Устное предание сообщает, что Соломон понимал язык зверей, которые подчинялись ему, знал полезные свойства растений, в судейском же деле он не нуждался в свидетелях для принятия правильного решения [13]. Сама Библия содержит свидетельство мудрости царя Соломона – его произведения «Песнь песней», «Книгу притчей», «Книгу Екклесиаста».

Процветание во всех сферах жизни народа, успешное созидание – начиная от строительства Божьего храма до строительства городов, развития художественных ремесел, архитектуры, искусств, мореплавания, торговли – все великолепие царства Соломона проистекало из одного единственного источника – из чистоты его сердца и из признания этого Богом. Божье благословение перетекало с царя на весь народ, который, подражая своему правителю, так же ревностно чтит Бога и благоденствовал.

Но, к сожалению, Соломон не сохранил чистоты своего сердца до конца своих дней. Мы видим из истории, излагаемой в Священном Писании, как это становится причиной падения сначала самого Соломона, а потом и причиной цепи скорбных событий, приведшей через несколько поколений весь еврейский народ к страшной трагедии – к разорению израильского иудейского царства и вавилонскому пленению.

Христианский миссионер и проповедник, принявший мученическую смерть в начале XXI века, иерей Даниил Сысоев в одной из бесед о Священном Писании сказал: «Дары от Бога – не гарантия праведности человека. Это те дары, которые требуют отдачи человека, Чем больше дары, тем больше спросится. Какое условие правильного использования даров? Когда человек помнит, что ТВОЕ надо отдать ТЕБЕ же. Все, что дано Богом, принадлежит Богу. Мы возглашаем на Литургии слова Соломона “Твоя от твоих тебе приносяще о всех и за вся!” Как только человек начинает считать, что это “МОЕ”, так сразу же он начинает падать. “Где было падение – там предшествовала гордость. Смирение же предшествовало славе” (Книга притчей царя Соломона)» [8].

Удивительно, как сам Соломон свидетельствует против себя же. Что же с ним произошло? Те великие дары, которыми Бог благословил Соломона и его царство, сначала возбуждали в нем горячую благодарность Богу – это находило и внешнее выражение – в молитве, в жертвоприношениях, в строительстве храма, и было истинным сокровищем его сердца. Именно поэтому начало его царствования знаменуется дважды личной беседой с Богом. «Твоя от твоих» – это слова Соломона, произносимые им при жертвоприношении. Когда и как произошла измена? Когда царь Соломон – по его же собственному определению – возгордился, забыл о том, что все, что он имеет – от Бога и принадлежит Богу?

Библия со всей очевидностью свидетельствует, что падение царя произошло от пристрастия к женщинам. «И полюбил царь Соломон многих чужестранных женщин, кроме дочери фараоновой, Моавитянок, Аммонитянок, Идумеянок, Сидонянок, Хеттеянок, из тех народов, о которых Господь сказал сынам Израилевым: “не входите к ним, и они пусть не входят к вам, чтобы они не склонили сердца вашего к своим богам”; к ним прилепился Соломон любовью. И было у него семьсот жен и триста наложниц; и развратили жены его сердце его» (3 Царств. 11:1–3). Итак, сердце Соломона стало охладевать к Богу тогда, когда он позволил себе преступить Его заповедь не брать в жены чужестранок. Мы видим, как блуд телесный порождает блуд духовный. Разрешив женам – иноплеменницам – молиться их собственным богам, он разрешил далее и постройку идольских капищ, а затем и сам отпал от Бога: «И стал Соломон служить Астарте, божеству Сидонскому, и Милхому, мерзости Аммонитской. И делал Соломон неугодное пред очами Господа и не вполне последовал Господу, как Давид, отец

его. Тогда построил Соломон капище Хамосу, мерзости Моавитской, на горе, которая пред Иерусалимом, и Молоху, мерзости Моавитской» (3 Царств. 11:5–7).

С началом личного духовного падения царя начинают появляться и противники его в народе, растет ропот и шатание. И хотя тут можно увидеть и чисто экономическую зависимость – содержание огромного роскошного гарема требовало немалых средств и начинало обременять народ, но несомненно и то, что эти волнения были связаны с развращающим влиянием главы государства: одни приходили в недоумение, другие следовали его примеру.

Священник Даниил Сысоев обращал внимание своих слушателей на то, что «государство не есть безликая сила, оно олицетворяется царем. Цари, правители несут гораздо большую ответственность, чем те люди, которые находятся внизу. Почему? Потому что злой пример одного человека может развратить и все остальное общество. Это касается не только таких больших обществ как государства, но и таких, например, как фирма, организация. Если начальник ведет себя незаконно, он развращает всех своих подчиненных. Он подает пример, вовлекает в зло. Соответственно, на нем будет большая вина. Его зло больше разрастается» [11].

История еврейского народа, изложенная в Книге Царств, повествует нам о том, как разрасталось зло, посеянное царем Соломоном. Уже при его сыне, царе Ровоаме, еврейский народ, последовавший дурному примеру своего властителя, наказывался разделением царства на две части. За домом Давида остались колена Иудино и Вениаминово. Эта часть получила наименование Иудея, или Иудейское царство. Остальные десять колен образовали царство Израильское и избрали себе царем противника Соломона Иеровоама. Иеровоам, желая упрочить свое положение, изобретает новый религиозный культ, дабы его подданные не ходили на религиозные праздники в Иерусалим, в чем он видел опасность воссоединения еврейского народа. Преследуя собственные эгоистические интересы, Иеровоам прибегает к откровенно популистским средствам: извлекает из забвения старую религиозную традицию поклонения золотым тельцам – идолам, якобы изображающим Бога, разрешая тем самым народу то, что было запрещено Богом. Он разрешает также становиться священниками любому человеку, по его желанию, то есть попирает еще один Божий завет о священстве колена Левиина. И, наконец, произвольно устанавливает дни религиозных праздников (3 Царств. 12:26–33). Поразительна

нравственная и религиозная глухота этого человека. Даже явное чудо перед жертвенником, когда одеревенела и снова исцелилась рука его, по слову пророка, когда мгновенно исполнились слова этого пророка, и жертвенник, на глазах всех, распылился в прах, - не пробуждает его совести, не заставляет задуматься об истинных интересах своего народа и отвергнуть собственный эгоизм (3 Цар. 13:1–6). Имя Иеровоама становится символом нечестия, порока. Оно неоднократно упоминается в Книге Царств, когда речь идет о несправедном правителе: «...и делал неугодное в очах Господних, и ходил в грехах Иеровоама, сына Наватова, который ввел Израиля в грех, и не отставал от них» (4 Цар. 13:2).

В течение более трех веков, со времени разделения на два царства до Вавилонского пленения, углубляется отпадение еврейского народа от Бога и, как следствие этого, разрастается нравственное растление. Между Израилем и Иудеей идет почти постоянно братоубийственная война. Нечестивые цари насаждают все новые языческие культы, народ оскверняется, совершая человеческие жертвоприношения, ритуальный блуд. Бог использует все средства, чтобы отрезвить свой народ: посылает пророков (на страницах Книги Царств проходят перед нами деяния великих ветхозаветных пророков Ильи и Елисея), засуху, голод, завоевателей. Территория Израильского и Иудейского царств постепенно уменьшается...

В Книгах Царств и Паралипоменон мы встречаемся с отдельными личностями, поведение которых демонстрирует нам, как религиозная «всеядность», неразборчивость становится причиной нравственной нечистоты и преступлений. Таков, например, израильский царь Ахав и его жена Иезавель, которые прибегают к подлогу, клевете, убийству невинного человека ради страсти обогащения. Имея власть, они принуждают к соучастию в преступлении и своих подчиненных – судей (3 Царств. 21:1–16). Таков Гиезия, сребролюбие которого заставляет его лгать и лицемерить (4 Царств. 5:20–27). Такова Гофолия, превратившаяся в маниакальную убийцу собственных внуков ради страсти властолюбия (4 Царств. 11:1). И напротив, Библия показывает нам, что верность истинному Богу порождает в человеке милосердие, любовь к ближнему, самопожертвование. Такова сарептская вдова, которая поверила слову пророка Ильи и отдала ему последнюю свою скудную еду, и Бог не замедлил вознаградить ее за это: кормил ее вместе с сыном во все дни засухи и голода, и воскресил через пророка Илью ее умершего сына (3 Царств. 17:10–24). Так, услышав

обличение пророка Оеда, проявили милосердие к братьям своим – пленным иудеям – израильские воины (это произошло в царствование израильского царя Факея): «И встали мужи, упомянутые по именам, и взяли пленных, и всех нагих из них одели из добычи, – и одели их, и обули их, и накормили их, и напоили их, и помазали их елеем, и посадили на ослов всех слабых из них, и отправили их в Иерихон, город пальм, к братьям их, и возвратились в Самарию» (2 Пар. 28:15).

Итак, Библия демонстрирует нам причинно-следственные связи, существующие между религиозным выбором человека и его нравственным обликом, между образом мыслей, поступков руководителя общества и образом мыслей и поступков его подчиненных. Но при этом нам открывается и то, чего невозможно увидеть на уровне земного человеческого общежития. Библия как бы раздвигает горизонты нашего зрения и мы начинаем видеть действия иного – высшего – Руководителя, его пристальное внимание, направленное на человеческие общества, государства, народы, и на каждого человека в отдельности. У этого Руководителя богатый инструментарий для осуществления Им Его управленческой деятельности. В отношении избранного Им еврейского народа это, прежде всего, Закон, т.е. Завет, Договор, заключенный между Ним и Его народом. Святитель Иоанн Златоуст конкретизирует Божественный инструментарий: «Закон, данный чрез Моисея, – наставник благочестия, путеводитель к справедливости, просвещение слепых, воспитатель неразумных младенцев, оковы для дурно поступающих, узда для жестоковых, принудительное иго для зложелательствующих» [10].

Вчитавшись внимательно в эти слова, мы увидим, что это – те же рекомендации по этике управления, которые можно встретить в любом учебнике менеджмента: Руководитель должен быть добропорядочным, честным и справедливым человеком, поддерживающим и возвращающим эти же качества в своих подчиненных («наставник благочестия, путеводитель к справедливости»). Он должен терпеливо наставлять заблуждающихся, имеющих искаженное представление о своем моральном долге и о своих рабочих обязанностях («просвещение слепых, воспитатель неразумных младенцев»). Он должен умело применять и принудительную власть, в случае, если доброжелательное внушение не помогает («оковы для дурно поступающих, узда для жестоковых, принудительное иго для зложелательствующих»). И мы видим, как «принудительным игом для зложелательствующих» обернулся для древних

евреев тот же Закон, который во времена расцвета Соломонова царства был для них «наставником благочестия, путеводителем к справедливости».

В отличие от людей, то и дело нарушающих Завет, Бог хранит свое слово. Он хранит слово, данное Давиду, о том, что утвердит «престол царства его на веки» (2 Царств. 7:12, 13,16): в Иудейском царстве правят потомки царя Давида, и появляются время от времени среди нечестивых и праведные цари, наиболее благочестивые из которых – Езекия и Иосия. В царстве же Израильском нечестие нарастает как снежный ком, то и дело происходят убийства царей и устанавливаются новые династии. Когда же и Иудея, вслед за Израилем, падает окончательно, когда в самом Божьем Храме устанавливают идолов и начинают кланяться им, Божья кара становится неизбежной. Бог уничтожает рукою Навухудоноссора Иерусалим, разрушает Храм, и дает увести весь свой народ на 70 лет в Вавилонский плен. Он в точности исполняет свое слово-предупреждение, данное Соломону: «И о храме сем высоком всякий, проходящий мимо него, ужаснется и скажет: за что поступил так Господь с землею сею и с храмом сим? И скажут: за то, что они оставили Господа, Бога отцов своих, Который вывел их из земли Египетской, и прилепились к богам иным, и поклонялись им, и служили им, - за то Он навел на них все это бедствие» (2 Пар. 7:21–22).

Исследуя тему «власть и народ», мы можем обратить внимание на один важный аспект власти, показанный в Священном Писании. Это то, как человек относится к самой возможности ее приобретения: стремится он к ней или нет, рождает ли эта возможность в человеке страсть властолюбия. Мы видим в библейском повествовании, как властью часто наделяется человек, отнюдь не помышлявший о ней. Таков был пророк и царь Давид – отец Соломона. Последний псалом Псалтири – 151-й – безыскусное свидетельство чистой души о своем избрании на царство и о победе над врагом – великаном Голиафом, о которой он сообщает без тени превозношения и гордости: «Я был меньший между братьями моими и юнейший в доме отца моего; пас овец отца моего. Руки мои сделали орган, персты мои настраивали псалтирь. И кто возвестил бы Господу моему? – Сам Господь, Сам услышал меня. Он послал вестника своего и взял меня от овец отца моего, и помазал меня елеем помазания Своего. Братья мои прекрасны и велики, но Господь не благоволил избрать из них. Я вышел навстречу иноплеменнику, и он проклял меня идолами своими. Но я, исторгнув у него



меч, обезглавил его и избавил сынов израилевых от поношения» (Пс. 151).

Царь Соломон был помазан на царство по желанию Давида – вопреки праву первородства, так как он был одним из младших сыновей Давида. В самом же Соломоне отнюдь не было стремления к царской власти. И мы так же видим, что именно избрание на царство не по воле людей, но по воле Бога – дает избранному человеку возможность употреблять власть с наибольшей пользой. Часто такое правление оказывается продолжительным: Давид правил 40 лет, столько же – Соломон. Саул – первый избранный царь – хоть и был избран Богом, и так же не помышлял до того о власти, но не оказался твердым на своем поприще: он полюбил власть, стал злоупотреблять ею, совершать поступки, недостойные помазанника Божия и, в итоге, очень плохо кончил. История Саула очень поучительна как наглядный пример постепенного и поступенного падения человека, и в этой истории, как в зеркале, могут разглядеть себя многие властолюбцы.

Читая об истории царствования Соломона, мы встречаемся с одной показательной фигурой. Это Адония, старший сын царя Давида. До вступления Соломона в права царя, он заявляет о себе как его конкурент. Зная, что царский престол готовится его отцом не ему (право первородства еще не было узаконено в еврейском государстве, но было принято у соседних народов), Адония решает действовать сам. Он собирает вокруг себя некоторых приближенных царя Давида и составляет с ними заговор об избрании его, Адонии, на царство. При этом Священное Писание сообщает нам о некоторых деталях его поведения, характеризующих его как властолюбца: Адония, еще не став царем, уже заботится об имидже царя. Он покупает себе колесницы, заводит скороходов. Не так ли поступают и некоторые современные высокопоставленные начальники, покупая дорогие машины, заводя в первую очередь службу пиара – курьеров и пр.? Но Библия показывает нам, что человек, рвущийся к власти, или никогда не получит ее (что и произошло с Адонией), или не сможет ею воспользоваться: получив власть, он просто не знает, что с ней делать. Чаще всего такая власть только и может, что создавать свой имидж. Библия учит, что не бывает власти не от Бога. Даже если это самая жестокая власть, это тоже власть от Бога, которая посылается людям в наказание за их грехи.

Рассуждая о природе власти и властолюбии применительно к нашей современной жизни, Владимир Сергеевич Сизов в

своей статье «Библия как учебник управления» пишет: «Существует немало людей, которые всеми силами стремятся к власти. Уместно предположить, что власть влечет людей неправедных, с какими-то духовно-психологическими изъянами. Духовно развитый человек не пожелает для себя испытания властью, хорошо понимая, ее тяжелое бремя... Однако нередко руководящая должность предлагается сотруднику вышестоящим начальством. Существует много выборных должностей, на которые человека может выдвинуть коллектив. Когда человек не рвется к власти, не идет ради нее «по головам», существует возможность, что к руководству может придти честный, ответственный и духовный человек» [12, с. 37].

И действительно, для каждого честного человека, тем более христианина, власть – это испытание, ответственность. По слову святителя Тихона Задонского, «всякая власть для христианина – не покой и честь, но большой крест, большими и многими трудами, заботами и постоянным терпением обремененный, чего никто не пожелает» [9].

В заключение скажем о том, что все лица и образы Ветхого Завета – суть прообразы, раскрывающие свое значение в свете Нового Завета. Так же точно Новый Завет проливает свет на роль руководителя народа. Диакон Александр Хорошилов указывает на присутствующую в Евангелии дихотомию образа руководителя: руководитель-слуга и руководитель-пастырь [14, с. 227]. Он приводит слова Иисуса Христа: «Я посреди вас как служащий» (Лк 22:27). Мирон Раш, толкуя эти слова Христа, пишет: «Христианский руководитель должен служить тем, кто под его властью, помогая им достичь максимальной эффективности» [6, с. 4].

Образ руководителя-пастыря ясно раскрывается в притче о пастыре добром и пастыре-наемнике (Ин. 10:11). Настоящий пастырь (т.е. пастух) овец входит в овчий двор через дверь, и овцы знают голос его, и руку его, и идут за ним. Т.е. в руководителе не должно быть лицемерия, он открыт и прямодушен (входит прямо в дверь), и потому его подчиненные ему доверяют и любят его, с готовностью выполняют его распоряжения. Добрый пастырь знает своих овец по имени, т.е. он внимателен к каждому человеку в отдельности, для него его подчиненные – не безликий «людской ресурс». И если приходит вор или разбойник, пастырь добрый вступает с ним в сражение, отвоевывая каждую овцу. Т.е. настоящий руководитель, несмотря на возможные неприятности и проблемы для себя лично, вступает за каждого своего работника, ему дорог каждый член кол-

лектива. Пастырь же – наемник не гонится за вором, разбойники расхищают его стадо, а он спасает свою шкуру.

В готовности пастыря к самопожертвованию видно, что настоящий пастырь есть и слуга. Соединение этих двух качеств – пастыря и слуги – отличало и великих предводителей еврейского народа, таких как пророк Моисей, пророк и царь Давид, и апостолов Иисуса Христа, и многих христианских царей.

Итак, изучение Ветхого Завета дает возможность сделать следующие выводы по теме «Руководитель и его подчиненные»:

1. Сила примера человека, облеченного властью, столь велика, что может послужить как к спасению, так и к падению его подчиненных. Поэтому руководитель несет ответственность не только за себя, но и за всех, над кем он поставлен.

2. Важно то, как руководитель трактует свою роль: ставит ли он себя в положение полноправного хозяина, или осознает себя управляющим, поставленным Богом на эту должность.

3. Падение начинается с малого. Руководитель должен вовремя заметить свою ошибку: несправедливость ли, нарушение ли закона и проч. и исправить ее.

4. Властолюбие – путь к злоупотреблению властью. Власть для ответственного человека – это испытание всех душевных и телесных его сил, тяжелое бремя, которое невозможно понести без особого Божьего благословения.

5. Быть руководителем – значит быть одновременно и пастырем, и слугой, т.е. быть готовым к наставлению подчиненных, и в то же время служить им, ради их духовного и профессионального роста и помнить, что «от всякого кому дано много, много и потребуется; и кому много вверено, с того больше взыщут» (Лука, гл. 12, 48).

### *Литература*

1. *Aperocho-Tambalque E.* Christian Values in Teaching Office Management // International Faith and Learning Seminar. Helderberg College, 2005. P. 283–302.
2. *Biblical Management Principles.* Kurasa: Harvestime International Institute, 2001.
3. *Köseoğlu K., Uğurlu A.* Christianity and Management. İstanbul: Yeditepe University Institute of Social Science Business Administration, 2006.
4. *Martinez R., Gustafson L.* Teaching Strategic Management from a Christian Perspective. Seattle: Seattle Pacific University, 2003.

5. *Oberholster B.* Management – a Christian Perspective // International Faith and Learning Seminar. Helderberg College, 1993. P. 229–243.
6. *Rush M.* Management: a Biblical Approach. Wheaton, 2003.
7. *Woolfe L.* Leadership Secrets from the Bible: from Moses to Matthew: Management Lessons for Contemporary Leaders. New York: American Management Association, 2002.
8. Евангелие согл. Ап. Иоанна. Толкование о. Даниила Сысоева. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=P5PpPrJC5fA>.
9. *Иоанн (Маслов), схиархим.* Симфония по творениям святителя Тихона Задонского // Азбука веры. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Ioann\\_Maslov/simfoniya-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo](https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Maslov/simfoniya-po-tvorenijam-svjatitelja-tihona-zadonskogo).
10. *Иоанн Златоуст, свт.* Симфония по творениям свт. Иоанна Златоуста // Цитаты святых отцов православной церкви. URL: <https://svyatye.com/chitat/Sviatitel-Ioann-Zlatoust-Polnoe-sobranie-tvorenii-Simfoniia-po-tvoreniiam-svt-Ioanna-Zlatousta/3799>.
11. Книга царств. Толкование о. Даниила Сысоева. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=LJ55wAZghSU>.
12. *Сизов В.С.* Библия как учебник управления // Вопросы новой экономики. 2012. № 3. С. 32–38.
13. Соломон // Электронная еврейская энциклопедия. URL: <https://eleven.co.il/jewish-history/first-temple-captivity/13893>.
14. *Хорошилов А.* Библейские принципы управления организацией // Христианское чтение. 2015. № 1. С. 215–242.

***Sergey G. Kolenko***

### **Leader and his subordinates in the images of the Old Testament**

*Abstract.* Ethical issues are at the center of attention of practical management, and sooner or later force a head of an organization to study of foundations of ethical science – the Holy Scriptures. Here he finds many historical examples that reveal theme of power, theme of relationship between leader and his subordinates, gets the opportunity to see this or that fact, deed in perspective of further historical events. The study of sacred texts gives a leader an opportunity to rise above the routine of current problems, allows him to see his own mistakes, suggests a correct understanding of the essence of his professional activity in the light of eternal truth. The author of the article proceeds from a premise that any community, any association of people headed by a person vested with power (that is, a person to whom this society has given the authority to decide for them and for their sake of vital issues), is subject to universal laws that operate independently of the size and goals of a particular society. Therefore, whether it is a head of a family or a president of a manufacturing concern, a head of a school or a head of a depart-

ment, in a word, anyone at the top of a social hierarchical ladder can gain invaluable benefit for himself by trying on the experience and mistakes of biblical kings who have already received approval or censure from the point of view of the Supreme Instance. The key idea for understanding the role of a leader is the idea expressed both in the Old Testament (“Where there was a fall, there was preceded by pride. Humility preceded glory”) and in the New Testament (“Let the greatest of you be your servant: for whoever exalts himself will be humiliated, and whoever humbles himself will be exalted”).

*Keywords:* science of management, Bible, Christian values, power, vice, virtue, responsibility, vocation.

**Kolenko Sergey Gennadievich** – candidate of cultural studies, Senior Lecturer at the Department of Russian Philosophy and Culture, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

*А.Е. Рыбас*

## **ПЕТЕРБУРГ М.С. КАГАНА: ОПЫТ ФИЛОСОФСКОГО ОСМЫСЛЕНИЯ\***

*Аннотация.* В статье реконструируется и анализируется представленный в работах М.С. Кагана (1921–2006) опыт культурологической и философской интерпретации феномена Санкт-Петербурга в русской культуре. Рассматриваются трудности методологического характера, связанные с выделением петербургской культуры в качестве отдельного предмета исследования, выявлением ее специфики и периодизацией. Отмечается, что разработанный М.С. Каганом подход к изучению культуры позволил ему по-новому поставить и решить вопрос о культуре Петербурга, во многом избежав редуционизма и тенденциозности. А именно, Петербург понимается как автономно развивающееся системно-организованное трехмерное пространство смыслов, представленное в диалектически взаимосвязанных модусах духовно-человеческого, процессуально-деятельностного и предметного измерений. Выделяются этапы развития культуры Петербурга: 1) петровский Петербург (1703–1762); 2) екатерининский Петербург (1762–1812); 3) пушкинский Петербург (1812–1861); 4) Петербург Достоевского (1861–1905); 5) Петербург эпохи трех революций (1905–1918); 6) Петербург в годы советской власти (1918–1991); 7) современный Петербург (с 1991 г.). В результате изучения и сравнения этих этапов делается вывод о том, что основной и перманентной чертой петербургской культуры была и остается рационалистическая доминанта.

*Ключевые слова:* Петербург, метафизика Петербурга, М.С. Каган, русская культура, Москва–Петербург, петербургская философия.

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Института философии СПбГУ, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

---

\* Статья написана при поддержке гранта РФФИ № 20-011-00144 «Теоретическое наследие философии в Ленинграде-Петербурге. Вторая половина XX века».

Петербург как особое и автономное пространство культуры и мысли всегда привлекал и продолжает привлекать к себе внимание исследователей и вообще людей творческих – философов, литераторов, художников. Вряд ли найдется философ или поэт, который, побывав в Петербурге, не испытал бы на себе влияние Города и не попытался бы понять, что же составляет его «ауру» и почему он имеет свое «лицо», «судьбу», «физиологию» и «душу». Во всяком случае, Петербург кардинально отличается от других «регионов» России, вернее, он вообще не сопоставим с ними. Даже Москва, хотя ее традиционно и противопоставляют Петербургу, говоря о «двух» столицах и тем самым помещая два города в одну и ту же систему координат, не выдерживает никакого сравнения. Можно даже сказать, что Москвы вообще *нет* – в том смысле, в котором Петербург *есть*. Бытие Петербурга – загадка, а также проблема, которую никому до сих пор не удалось решить.

Для петербургских философов Петербург – это не только призыв к творчеству, это еще и способ проверить свою мысль и удостовериться в том, что она существенна. Более того, это необходимый этап собственного становления как философа. И, нужно признать, далеко не каждый оказывается готовым к испытанию своих философских взглядов Петербургом. И значительно меньше тех, кто испытание это выдерживает. Чаще всего столкновение с Петербургом приводит к созданию того или иного образа Города, в зависимости от философской позиции или точки зрения его истолкователя. Образы постепенно множатся, и чем дольше Петербург удерживается в центре внимания философов, тем больше возникает разнообразных его концепций. К настоящему времени Город имеет богатую мифологию, в основном негативную [1; 7], а также метафизику, которая опирается в основном на ту же негативную мифологию [6; 8]. И мифология, и метафизика Петербурга в равной степени столько же тематизируют Петербург, сколько сами являются продуктами петербургской культуры. Ввиду этого даже самый предвзятый взгляд на Город, а также пожелание «быть ему пусто» следует воспринимать не как узость воззрений того или иного исследователя, а как широту проблематики Петербурга.

Моисей Самойлович Каган (1921–2006) – один из немногих петербургских философов, который не только осмелился философски осмыслить Петербург, но и попытался сделать это нетенденциозно, так, чтобы учесть все существующие его лики. Более того, он специально поставил перед собой задачу преодолеть редукционизм, свойственный большинству исследовате-

лей Петербурга. И теоретики, и историки Города, как правило, выделяют какой-то один компонент петербургской культуры и считают его главным, определяющим, поскольку он соответствует их собственной философской или политико-идеологической позиции, и сводят целое к данной его части. В результате получается соответствующая концепция, вполне убедительная и логически обоснованная, но все-таки отражающая лишь один из аспектов Петербурга. Очевидно, что считать такое исследование удовлетворительным нет никаких оснований. Избежать редукционизма, полагает Каган, можно, опираясь не на собственные философские взгляды или предпочтения, а на современные средства изучения культуры: теорию сложности, кибернетику, системный подход и синергетику. «В наше время, – пишет он, – развитие научной мысли преодолевает страх перед сложностью, который заставляет сводить сложное к чему-то простому, и открывает перед познанием мира – и природы, и общества, и человека, и культуры – методологическую возможность разгадывать “тайны” сложного и сверхсложного строения изучаемых явлений» [3, с. 13–14].

Изучение феномена Петербурга опирается у Кагана на разработанную им и опубликованную в ряде монографий общую теорию культуры [4; 5]. С его точки зрения, культура представляет собой сложную структуру, в которой можно выделить три системообразующих модальности: 1) *человеческую* – «сущностные силы» человека, т.е. специфически-человеческие духовные и физические качества человека, а именно приобретенные им при жизни знания и умения, идеалы и ценностные установки, принципы деятельности и коммуникации и т.п.; 2) *деятельностную* – способы деятельности, в которых реализуются «сущностные силы» человека, а именно способы труда и познания, методы художественного, философского и научного творчества, идеологические системы, способы общения с другими людьми и с окружающей средой и т.п.; 3) *предметную* – духовные, вещественные и художественные плоды многосторонней созидательной деятельности людей, т.е. вся предметная среда, которую создают люди в процессе жизнедеятельности для своего в ней существования [3, с. 14–15]. Все три модальности культуры, образуя ее структуру, находятся в постоянном взаимном общении, опосредуя друг друга и превращаясь друг в друга. В результате культура предстает как сложная полимодальная динамическая система, саморазвивающаяся и саморегулирующаяся, в которую вовлечены конкретные люди – одновременно творцы культуры и ее творения.



На фоне такого понимания культуры Петербург оказывается трехмерным культурным локусом, в котором также выделяются три измерения: духовно-человеческое, процессуально-деятельностное и предметное. И реальная жизнь Города также представляет собой постоянный переход одной модальности в другую: культурного потенциала горожан – в способы их деятельности в процессе создания Петербурга как предметно развернутого мира, в котором из поколения в поколение живут и формируются горожане, с их специфическим мировосприятием и т.д. «Таким образом, культура предстает перед взором исследователя не как застывшая совокупность *чего-то* – ценностей, символов, вещей, технологий, форм общения, знаковых носителей информации, а как *непрерывный процесс превращения одной своей модальности в другую*. Это превращения человеческих качеств в воплощающие их способы деятельности и формы поведения, этих процессов – в бытие материальных, духовных, художественных предметов, обретающих самостоятельное существование» [3, с. 18–19]. Поэтому задача исследователя культуры Петербурга, делает вывод Каган, «состоит в том, чтобы изучать *духовную, художественную и материальную стороны культуры в их единстве и взаимодействии, порождающих ее целостное и исторически развивающееся бытие*» [3, с. 16]. Сведение культуры к одной лишь духовной деятельности людей, очевидно, неминуемо приведет не просто к упрощенному взгляду на предмет исследования, но существенно исказит его.

Нетрудно заметить, что описанные выше соображения методологического характера являются предельно общими. Действительно, они уместны при объяснении методологии исследования культуры *любого* города или региона, вообще любой культурной общности. В применении к изучению феномена Петербурга они должны считаться хотя и правомерными, но все же недостаточными, потому что Петербург – это не просто город и не обычное социокультурное пространство, в котором наблюдается динамика процессов культуротворчества и жизнедеятельности. И Каган это прекрасно понимает – более того, именно этот вывод и следует из его опыта философского осмысления Петербурга. Не случайно он сразу же акцентирует внимание на главной особенности Петербурга, сетуя по ходу дела на то, что практически «никто не рассматривает наш город в его истинной сущности – как *одну из двух культурных российских столиц, в поле притяжения которых развивалась и продолжает развиваться ныне отечественная культура*»

[3, с. 11]. Это означает, что культура Петербурга, как минимум, является ядром культуры русской (российской), а как максимум – эталоном или даже собственно содержанием русской культуры в целом. С этой точки зрения, отечественная культура – это то, что образуется на периферии культуры Петербурга, полностью определяется и направляется ею. Хотя Каган, вследствие политкорректности, говорит о *двух* культурных столицах, подразумевая, очевидно, Москву, но различие между Петербургом и Москвой хорошо известно и сказывается, конечно же, не в пользу Москвы. А именно: Москва является столицей *официальной*, т.е. исключительно формально, не по существу. Одна из функций Москвы как официальной столицы – создание и поддержание грамматики семиотической системы – русской культуры, выработка идеологических и институциональных механизмов консервации существующего культурного содержания. За развитие русской культуры отвечает уже не Москва, а Петербург.

В этой связи интересно отметить, что Каган, разбирая вековые споры между Петербургом и Москвой, однозначно и всегда встает на сторону Петербурга. Например, характеризуя Петербург XVIII в., он приводит слова Вольтера, чтобы тем самым выразить и свою собственную позицию: «Петербург – самый новейший и самый прекраснейший город в Российской империи, построенный царем Петром I несмотря на все препятствия, деланные его основанию» [3, с. 74]. Москва же изображается старомодным зазнавшимся городом с уязвленным тщеславием и жаждой мести. Если Петербург с самого начала своего существования был «сборищем всего совершенного в Российском Государстве... общим благотворным светилом» [3, с. 75], то Москва «все отчетливее обнаруживала *альтернативность противоположных устремлений, позиций, идеалов, вкусов*» [3, с. 76]. «Особенно рельефно, – делает вывод Каган, – различия Петербурга и Москвы проявлялись, несомненно, *в соотношении светского и религиозного начал в культуре* – здесь был нерв всей духовной жизни русского общества этого переломного для его истории времени» [3, с. 77].

В XIX в. антитеза «Москва – Петербург», как показывает Каган, стала одной из важнейших тем в русской публицистике и философской мысли. Через противопоставление двух «столиц» развивается не только самосознание нации, но и культура в целом, это противопоставление отчасти обуславливает и судьбоносные исторические события (например, восстание декабристов). Полемика славянофилов и западников изображается

Каганом в предельно «гравюрном» (т.е. черно-белом) стиле (гравюра, согласно Кагану, становится в первой половине XVIII в. ведущим видом художественного творчества в России именно потому, что в ней «с наибольшей отчетливостью проявились ренессансные черты петровской культуры – тесная связь художественного творчества с наукой и ремеслом, отсутствие четкой грани между художественным и прикладным изображением» [3, с. 54]; в гравюре наилучшим способом выражается «рационалистическая доминанта культуры Петербурга» [3, с. 68–70], что доказывается, в частности, тем, что все «истинно петербургские» писатели, поэты, композиторы и художники отдавали предпочтение «графичности» (в противоположность московской «живописности»): так, например, «поэзия А. Блока вся “гравюрна”» [3, с. 255], А. Ахматова, Н. Гумилев и З. Гиппиус демонстрируют «“гравюрное” восприятие мира» [3, с. 256] и т.д.).

Славянофилы, подчеркивает Каган, высказывая резко отрицательное отношение к Петербургу, обвиняли Петра Великого, его создателя, как минимум в двух грехах: в установлении связи России с Западом и в создании оплота деспотизма, и расценивали царя как «злого гения русской земли», «изменника родным началам и родным верованиям», как «деспотического извратителя страны, похитителя родной народности» [3, с. 181]. Славянофилы, далее, единогласно сознавали необходимость в «окончательном истреблении и уничтожении Петербурга как города нерусского, басурманского, источника, и притом исключительно, невероятных зол и, сверх того, живого памятника ненавистного им Петра», они веровали, что «волны Балтийского моря рано или поздно зальют Петербург, и на месте, где ныне возвышается град Петра, своенравно заиграет море», а столица, разумеется, вернется в Москву [3, с. 181]. Западники, напротив, отстаивая идеалы Просвещения, воплощенные в культуре Петербурга, не питали ненависти к Москве и даже призывали к тому, чтобы прекратить бессмысленный и ненужный спор. «Мудрый А. Герцен, – пишет Каган, – возражал против грубого противопоставления обоих городов: “Антагонизм между Москвой и Петербургом – чистейший вымысел, его нет”; и нет, в частности, потому, “что много Москвы в Петербурге и много Петербурга в Москве”» [3, с. 184]. Но что действительно резко и принципиально критиковали западники, так это славянофильский «патриотизм», сводившийся к проповеди национальной исключительности и богоизбранности. Каган приводит странную цитату из дневника А. Никитенко, называя его цен-

нейшим документом того драматического времени: «Теперь в моде патриотизм, отвергающий все европейское, не исключая науки и искусства, и уверяющий, что Россия столь благословенна Богом, что проживет одним православием, без науки и искусства. Патриоты... не имеют понятия об истории и полагают, что Франция объявила себя республикой, а Германия бунтует оттого, что есть на свете физика, химия, астрономия, поэзия, живопись и т.д. Они точно не знают, какой вонью пропахла православная Византия, хотя в ней наука и искусства были в страшном упадке. Видно по всему, что дело Петра Великого имеет и теперь врагов не менее, чем во времена раскольниковых и стрелецких бунтов. Только прежде они не смели выползти из своих темных нор, куда загнало их правительство, поощрявшее просвещение. Теперь же все подпольные, подземные, болотные гады выползли, услышав, что просвещение застывает, цепенеет, разлагается» [3, с. 183]. И Каган резюмирует: «Нельзя не заметить, сколь актуальны в наши дни эти характеристики и оценки, бьющие, как говорится, *не в бровь, а в глаз* современным “патриотам”...» [3, с. 183].

Итак, главная особенность Петербурга, согласно Кагану, заключается в том, что он является средоточием и двигателем русской культуры, ее творческим началом. Есть и другие черты, обуславливающие уникальность Петербурга. Прежде всего, это тот факт, что он является единственным в России «умышленным» городом. «“Умысел” его создателя, – пишет Каган, – состоял в том, чтобы сделать его *носителем новой – просветительского типа – модификации русской культуры*» [3, с. 23]. Создание Петербурга по значимости для русской культуры сопоставляется Каганом с крещением Руси князем Владимиром: «в истории нашей страны произошел второй радикальный поворот России к Европе» [3, с. 23]. Таким образом, Петр I как бы восстанавливает логику исторического и культурного развития России, повторяя его решение, но только не на религиозном, а на светском – просветительском – уровне. Еще одной особенностью Петербурга является «разносторонность бытия», обусловленная статусом столицы империи. С внешней стороны указанная разносторонность выражается в том, что, выполняя функцию «царствующего града», Петербург оказался на пересечении разного рода политической, хозяйственной, репрезентативно-дипломатической, просветительской и т.п. деятельности. Разнообразии функций, в свою очередь, оказало влияние и на внутреннее содержание петербургской культуры, которая изначально осознала себя и затем стала развиваться как культура диало-

гическая, или, точнее, полифоническая. В пространстве полифонической культуры важнейшее место занимает свобода, которая требует признания таких ценностей, как веротерпимость, уважение к другому, открытость, самокритика, демократизм. Наконец, немаловажной чертой петербургской культуры, определяющей ее уникальность, Каган называет особое отношение к художественному творчеству. Петербург, – пишет Каган, – это «единственный город, целые периоды жизни которого называют по именам художников слова – “пушкинский Петербург”, “Петербург Достоевского”, “Петербург Блока”» [3, с. 23–24]. Роль художественной культуры для Петербурга столь высока, что, с одной стороны, устанавливается «интимная связь Петербурга с создававшимся в нем искусством» [3, с. 27], а с другой, произведения искусства, прежде всего литературы, моделируют коллективный портрет «истинного петербуржца», в котором собираются существенные черты этого нового типа человека. «Если петербургский инженер, ученый, врач (к примеру, А. Попов, И. Павлов, С. Боткин и др.), – утверждает Каган, – мог бы с таким же успехом работать в Москве или Харькове, то А. Пушкин, Ф. Достоевский, А. Бенуа, А. Блок, Н. Акимов, Г. Товстоногов, А. Петров, Н. Симонов, О. Басилашвили, Л. Додин, Б. Эйфман, Э. Корогодский, А. Сокуров могли создавать свои произведения только в социально-психологической атмосфере Петербурга – живи они в другом городе, и творчество их было бы иным» [3, с. 24].

Поскольку Петербург рассматривается Каганом как саморазвивающаяся открытая система в условиях ее взаимодействия с социальной и природной средой [2], т.е. исходя из внутренних, деятельностных импульсов этой системы, обусловленных тем фактом, что в лице Петербурга русская культура вышла из состояния религиозно-мифологической средневековой культуры традиционного типа и приобщилась к культуре креативно-инновационного типа – цивилизации, развивавшейся на Западе с эпохи Возрождения до Просвещения, то возникает проблема периодизации культурной жизни Петербурга. Каган предлагает свой подход, вытекающий как из его теоретических представлений о культуре в целом и о методах ее изучения, так и из указанной выше специфики культурного пространства Петербурга. В итоге выделяются следующие этапы, каждый из которых представляет собой достаточно устойчивое структурное сцепление смыслов и ценностей в динамике их исторического и содержательного развития: 1) петровский Петербург (1703–1762 гг.); 2) екатерининский Петербург (1762–1812 гг.);

3) пушкинский Петербург (1812–1861 гг.); 4) Петербург Достоевского (1861–1905 гг.); 5) Петербург эпохи трех революций (1905–1918 гг.); 6) Петербург в годы советской власти (1918–1991 гг.); 7) современный Петербург (с 1991 г.). Остановимся вкратце на характеристике этих этапов, выделив, вслед за Каганом, главные их черты.

Первый этап свидетельствует о рождении в Петербурге нового для России типа культуры – и материальной, и духовной, и художественной. Петровский «Парадиз» был задуман как носитель и великой пользы для страны (торговой, научно-технической, просветительской, военной и т.д.), и красоты (понятой сообразно актуальным требованиям современности – как торжество пропорций). Реформы Петра вывели русскую культуру на ренессансную стадию, потому что способствовали утверждению принципов гуманизма и антропоцентризма. «Подлинно ренессансная черта культуры Петербурга петровского времени, – пишет Каган, – нерасщепленность функциональной и эстетической ее сторон, стремление к единству пользы и красоты, слитность технического и художественного творчества, тесная связь науки и искусства» [3, с. 54]. Можно выделить и другие черты культуры петровского Петербурга, свидетельствующие о ее ренессансной сути: 1) титанизм (типичными представителями культуры становились разносторонне развитые люди, обладавшие многими талантами и настроенные на выполнение разнообразной деятельности; такими «титанами Возрождения» были сам Петр I, инженер-конструктор А. Нартов, лидер «Ученой дружины» Феофан Прокопович, гениальный ученый М. Ломоносов, архитектор Н. Львов и многие другие); 2) десакрализованный, светски политизированный характер, безусловный примат политического над религиозным; 3) превращение искусства в элемент светского образа жизни; 4) демократизм. Главная цель петровских преобразований состояла в том, чтобы вместо религиозно ориентированной средневековой культуры создать в России культуру современную, светскую, основанную на идеях Просвещения. Вся культура петровского Петербурга представляла собой своего рода полигон для проведения различных социальных экспериментов и апробации инноваций, да и сама она была опытом тотального новаторства. «Новаторство это, – резюмирует Каган, – стало своего рода *традицией петербургской культуры*. Открытость миру, космополитическая устремленность реализовывали возложенную на Петербург культурную миссию – быть окном России в Европу» [3, с. 63].

Второй этап петербургской культуры характеризуется усвоением идеалов европейского Просвещения. Как и при Петре I, заимствование актуального содержания европейской культуры носило преимущественно творческий характер, оно не вело к слепому подражанию европейской моде, с одной стороны, и огульному отрицанию ценностей и устоев своей культурной традиции, с другой. «Петербургское Просвещение было не замным, чужеродным “русскости” и несовместимым с ней явлением, а *национально-специфической модификацией нового исторического типа европейской цивилизации*» [3, с. 82–83]. Особенности русского Просвещения, опять же, обуславливались тем фактом, что период культурных трансформаций был максимально кратким: Россия в лице Петербурга становилась просвещенной сразу, без раскачки и затяжной переходной эпохи конфликтов, как это было на Западе. Такое интенсивное Просвещение страны через «окно» стало возможным благодаря тому, что, во-первых, главной культуротворческой силой выступало государство во главе с «философом на троне» и, во-вторых, сохранялась приверженность православной традиции. В екатерининском Петербурге произошло смещение акцента с обучения людей «наукам и искусствам» с целью получения специалистов (как это было при Петре I) на воспитание верно-подданных граждан (отсюда преимущественное развитие гуманитарных, художественных и педагогических учреждений). В это время возникает театр, журналистика, интенсивно развивается литература, причем главным образом в сатирической форме, что свидетельствует о зарождении критической саморефлексии. Не случайно именно в это время появляется в России профессиональная философия. Несмотря на то, что в университетах философию преподавали «по Вольфу», «из освоения Г. Тепловым, Я. Козельским и особенно А. Радищевым опыта европейской философской мысли все более отчетливо выкристаллизовывалась *своеобразная русская философия, родиной которой опять-таки оказывался Петербург, отчего она становилась не просто русской, но специфически петербургской*» [3, с. 94]. Наконец, в екатерининском Петербурге происходит рождение русской интеллигенции: «Человек становился интеллигентом постольку, поскольку *связывал обретавшийся им высокий уровень знания мира (“европеец”) с нравственной оценкой познаваемого (“русский”), то есть связывал “правду-истину” и “правду-справедливость”*» [3, с. 103].

Третий этап развития петербургской культуры, согласно Кагану, отмечен ширококомасштабным культурным подъемом,

это был действительный расцвет русской национально-самобытной и одновременно истинно европейской культуры. Творчество Пушкина стало адекватным выражением русской культуры данной эпохи: «Петр создал Петербург, Петербург создал Пушкина, Пушкин, в свою очередь, воссоздал в своем искусстве и Петербург, и его творца. *Пушкинский Петербург – мечта Петра, ставшая завершенной реальностью*» [3, с. 110]. В это время Петербург строится и воспринимается как эстетическое целое, получая завершенный художественный облик и вызывая у горожан *«ощущение рациональной организованности, уравновешенности и спокойной величавости сооружения и ансамбля»* [3, с. 120], что, в свою очередь, способствует выработке у них соответствующих качеств личности – подлинного петербуржца. Согласно Кагану, «о лучших качествах петербуржца будут судить по сей день по той “модели”, которая сформировалась в *пушкинском Петербурге*» [3, с. 172]. Своеобразным символом пушкинского Петербурга становится Медный всадник – памятник Фальконе и поэма Пушкина. Главной темой Медного всадника, замечает Каган, является *«тема противоборства разума и стихии, в высшей степени петербургская»* [3, с. 128]. Отличительная особенность культуры пушкинского Петербурга заключается в том, что, оставаясь по преимуществу просветительской, она постепенно вбирает в себя духовное движение романтизма, но только затем, чтобы преодолеть его. В результате состоялось *«“открытие” человеческой личности как высшей ценности бытия, оспорившей это место и у общества, и у природы, и у самого Бога»* [3, с. 133]. Под знаменем пушкинской поэзии формируются такие черты человека, как свободолюбие и граждански-ответственное, нравственное благородство, а также целостное гармоничное мирозерцание: *«Это ощущение всемирности, неотъединенности родной национально-самобытной стихии от культурного опыта человечества – черта, возвращенная в поэте столетней жизнью Петербурга как российского “окна в мир”, и прежде всего, конечно, в Европу, органической частью которой стала себя ощущать Россия благодаря Петербургу»* [3, с. 154].

Петербург Достоевского – следующая стадия петербургской культуры – отразил тот узел противоречий, конфликтов и проблем, который был характерен для столицы пореформенной России. «Вторая половина XIX в., – пишет Каган, – время *второго рождения Петербурга, ставшего не только художественно-эстетическим, но и научно-техническим центром страны*» [3, с. 196]. С одной стороны, «второй Петербург» представлял



собой дальнейшее развитие рационалистической доминанты «первого» Петербурга, что способствовало научно-техническому прогрессу и меняло жизнь к лучшему. Однако, с другой стороны, культ разума с опорой на секуляризированное сознание обернулся тем, что умственная жизнь Петербурга сосредоточилась главным образом вокруг идей материализма, социализма и нигилизма [3, с. 202]. Художественно-публицистическое творчество Достоевского стало отражением противоречий эпохи и одновременно способом их устранения. «Созданные в его повестях и романах образы стали *совокупным портретом города именно в этой конфликтности*, – замечает Каган. – Не случайно убийство – сюжетный ход едва ли не каждого его произведения... Такого русская литература еще не знала» [3, с. 219]. Свойственный Достоевскому «тончайший психологический анализ» позволил вскрыть те реалии петербургской культуры, которые всегда находились в «подполье» и не могли быть осмыслены. «Петербургский писатель доводил свой анализ до того уровня психической жизни, на котором личность *раздваивалась, рождая феномен “двойничества”, и диалогичность* оказывалась, таким образом, не только формой соотнесения *разных сознаний*, как в романах Л. Толстого, но и *структурой индивидуального сознания, то есть способом существования человеческого духа*» [3, с. 216]. Открытый Достоевским диалогизм во все не был его изобретением: корни диалогизма обнаруживаются в художественной культуре Петербурга. «Мир Ф. Достоевского, – делает вывод Каган, – диалогичен потому, что *диалогичным стало социальное, идеологическое, духовное бытие Петербурга*. Как и сам город, пронизательный писатель мучительно искал способ разрешения спора, ибо жаждал гармонии народного бытия» [3, с. 219].

Приступая к анализу петербургской культуры первых двух десятилетий XX в., Каган сразу же подвергает критике правомерность использования термина «Серебряный век» для обозначения данной эпохи: «Вошедшее в обиход в последние годы понятие “серебряный век” характеризует культуру этого времени односторонне, целостная же ее характеристика должна отразить *смертельную схватку непримиримых противников – “серебряного” и “железного”, революционно-политического и антиреволюционного, религиозно-этически-эстетического*, включая многообразие промежуточных духовных движений, рождавшихся и исчезающих в воцарившемся в стране духовном, мировоззренческом, политическом хаосе» [3, с. 38]. Таким образом, главная особенность культуры Петербурга рассматриваемого периода

заключается отнюдь не в апологии творчества и не в попытках его осуществления на практике, а в усилении социальных, идеологических, религиозных, политических и др. противоречий, доставшихся, надо думать, в наследство от Петербурга Достоевского и послуживших основанием для наступления системного кризиса. Следовательно, петербургская культура первой четверти XX в. – это культура трех войн и трех революций, весьма разрушительная и для Петербурга, и для страны в целом. Не случайно по ходу развития этой культуры (или, скорее, деградации) Город дважды теряет свое имя, а вместе с именем – и практически все те черты петербургскости, которые составляли его славу и уникальность. Основная черта петербургской культуры этого периода, согласно Кагану, – это тотальная политизация [3, с. 230]. Отношение к революции – вот что играет главную роль как в распределении форм участия в культурной жизни Петербурга, так и в определении проблематики творчества. С этой точки зрения, политикой занимаются абсолютно все, даже те, кто намеренно дистанцируется от политической жизни, и ничего, кроме политики, в петербургской культуре, по сути, нет. На фоне всеобщей политизации жизни возникает пролетарская интеллигенция – пожалуй, одно из немногих достижений эпохи, отмеченных Каганом. В качестве позитивных моментов упоминаются также сциентизм (ориентация на научность, на объективное и точное знание) и эстетизм (жажда универсального проявления красоты), однако в контексте военно-революционных событий они уже не играют особой роли и рассматриваются всего лишь как «потенциалы петербургской культуры» [3, с. 247].

В годы советской власти судьба Петербурга выглядит еще более печальной: «на протяжении долгих семидесяти лет город испытывал всяческие унижения, жестокие репрессии, духовные ограбления и в 1942 г. находился на грани полного уничтожения» [3, с. 263]. В таких условиях, по мысли Кагана, Ленинграду оставалось только одно: сохранять «те качества, которые не удалось вытравить в нем ленинизму и сталинизму и которые стали основой возрождения Петербурга в постсоветское время» [3, с. 263]. И поскольку в стране господствовал «террористический советский государственный строй» [3, с. 286], то сделать это было очень трудно, и «культурный потенциал Ленинграда (как, впрочем, и всей страны) слабел год от года» [3, с. 302]. Интересно, что в ленинградской культуре Каган принципиально не находит никакого положительного содержания, и даже в тех случаях, когда, казалось бы, отрицать позитивные моменты бы-

ло бы невозможно, он трактует их всегда как действия вопреки или как удавшиеся попытки сохранения элементов петербургской культуры. Например, упоминая мимоходом о строительстве ленинградского метрополитена и отмечая красоту его декораций, он пишет: «Единственным значительным достижением ленинградской архитектуры того периода оказались интерьеры станций метрополитена, некоторые из которых удалось сделать истинно *петербургскими* (знаменательно, что это удалось более всего в станциях, связанных ассоциативно с именами А. Пушкина и Ф. Достоевского)» [З, с. 303]. Кажется, что мрачный тон повествования о ленинградской культуре объясняется не только тем, что таковыми были описываемые реалии, но и тем, что того требовала сложившаяся у Кагана логика философского осмысления Петербурга. Согласно этой логике, в Ленинграде, по всей видимости, должен был умереть Петербург, что в итоге и случилось.

Современный этап развития петербургской культуры предстает у Кагана как время надежд на воскрешение Петербурга и восстановление утраченного им столичного статуса. Ибо русская культура может полноценно существовать и иметь будущее только в том случае, если она опирается на диалог двух духовных ее столиц, сто «предполагает *сохранение своеобразия Петербурга и Москвы и их обоюдное движение к единству национального миропонимания*» [З, с. 316].

## Литература

### Исследования

1. Буровский А.М. Столица на костях. Величие и проклятие Петербурга. М.: Яуза, Эксмо, 2013.
2. Каган М.С. Град Петров в истории русской культуры. СПб.: АО «Славия», 1996.
3. Каган М.С. История культуры Петербурга: учеб. пособие. 4-е изд. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2010.
4. Каган М.С. Философия культуры. СПб.: Петрополис, 1996.
5. Каган М.С. Эстетика как философская наука: университетский курс лекций. СПб.: Петрополис, 1997.
6. Метафизика Петербурга / Отв. ред. Л. Морева. СПб.: Эйдос, 1993.
7. Петербург как феномен культуры: Сб. статей / Отв. ред. Н.В. Григорьев. СПб.: Образование, 1994.
8. Спивак Д.Л. Северная столица: метафизика Петербурга. СПб.: Тема, 1998.

*Aleksandr E. Rybas*

### **M.S. Kagan's Petersburg: an experience of philosophical reflection**

*Abstract.* The article reconstructs and analyzes the experience of culturological and philosophical interpretation of the phenomenon of St. Petersburg in Russian culture, presented in the works of Moisey S. Kagan (1921–2006). The author considers some methodological difficulties caused by the attempt to regard St. Petersburg culture as a separate subject of research, to determine its specificity and periodization. It is pointed out that M.S. Kagan's approach to the study of culture allowed him to put and solve the question of Petersburg culture in a new way, largely avoiding reductionism and tendentiousness. Namely, St. Petersburg is understood by him as an autonomously developing system-organized three-dimensional space of meanings, presented in dialectically interconnected modules of spiritual-human, procedural-activity and object dimensions. The following stages in the cultural development of Petersburg are distinguished: 1) Petrine Petersburg (1703–1762); 2) Catherine's Petersburg (1762–1812); 3) Pushkin's Petersburg (1812–1861); 4) Petersburg of Dostoevsky (1861–1905); 5) Petersburg during the three revolutions (1905–1918); 6) Petersburg during the Soviet power (1918–1991); 7) modern Petersburg (since 1991). The result of the study and comparison of these stages makes the conclusion that the main and permanent feature of St. Petersburg culture was and still is the rationalist dominant.

*Keywords:* Petersburg, metaphysics of Petersburg, M.S. Kagan, Russian culture, Moscow–Petersburg, Petersburg philosophy.

**Rybas Aleksandr Evgenievich** – Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University, Associate Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

# ИСТОРИЯ ВЫСШЕЙ ШКОЛЫ

---

*Д.А. Баринов*

## **ИСААК МАРКОВИЧ АЛЬТЕР (1892–1937) – ФИЛОСОФ, ИСТОРИК, ОППОЗИЦИОНЕР\***

*Аннотация.* Политические репрессии 1930-х гг. оказали весомое влияние на состояние гуманитарной науки. В последние годы достаточно подробно были изучены обстоятельства, связанные с гонениями на «старых», дореволюционных ученых. Этой проблеме посвящены публикации об «академическом деле», «деле славистов» и т.д. Однако репрессии по отношению к историкам нового поколения (в т.ч. членам партии) не становились предметом специального исследования, хотя также имели свои характерные особенности. В статье они рассматриваются на примере политической жизни и научного творчества историка и философа Исаака Марковича Альтера (1892–1937), а также его супруги преподавательницы Ольги Марковны Танхилевич (1900–1963). На материалах фондов Государственного архива Российской Федерации, Российского государственного архива социально-политической истории и Центрального государственного архива историко-политических документов Санкт-Петербурга в статье рассказывается об участии И.М. Альтера и О.М. Танхилевич в работе левой оппозиции на всех ее этапах: в дискуссии 1923–1924 гг., в работе Объединенного блока Троцкого-Зиновьева в 1926–1928 гг., в подпольной группе капитулянтов в 1932–1933 гг., а также о пережитых арестах и ссылках. Вместе с этим разбираются их научные публикации, посвященные проблемам истории философии (о творчестве Р. Люксембург, К. Каутского, В. Зомбарта).

*Ключевые слова:* Альтер, Танхилевич, левая оппозиция, высшая школа, внутрипартийная борьба.

*Баринов Дмитрий Андреевич* – научный сотрудник отдела Новой истории России Санкт-Петербургского института истории РАН.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Влияние политических репрессий периода сталинизма на отечественную науку довольно подробно исследовано в современной историографии. Материалы «академического дела», «дела славистов», репрессии 1937–1938 гг., борьба с космополитизмом – темы, получившие своих исследователей. Однако до сих пор в качестве отдельной проблемы не рассматривались репрессии против представителей политических оппозиций 1920-х гг., среди которых было немало представителей интеллигенции. В настоящей статье, через биографию философа и историка Исаака Марковича Альтера, члена оппозиционных групп в 1923–1933 гг. мы постараемся затронуть этот исследовательский сюжет.

И.М. Альтер родился в 1892 г. в Варшаве. Там же он начал свой революционный путь, вступив в 1904 г. в Польскую социал-демократическую партию. В 1909 г. он стал большевиком, подвергался арестам и впоследствии эмигрировал. В 1910-х гг. жил во Франции, учился в Сорбонне [18, л. 1]. После 1917 г. переезжает в Москву и с июня работает в Московском совете рабочих депутатов, также являлся членом Военно-революционного комитета. В конце 1917 – начале 1918 гг. занимался организацией выборов в Учредительное собрание, впоследствии – агитатор Красной армии на фронтах Гражданской войны [10, с. 101, 153].

После окончания боев Альтер решил посвятить себя преподавательской работе и поступил в Институт Красной профессуры (ИКП). Одновременно с учебой, как опытный партиец, он преподавал в Коммунистическом университете им. Свердлова и Военно-педагогическом институте. В личном деле хорошо описана его программа обучения в ИКП: участвовал в работе кружка Н.И. Бухарина по историческому материализму, поступил в исторический кружок М.Н. Покровского. Учебный план И.М. Альтера был утвержден А.М. Дебориным, к изучению предполагались темы «Класс и партия», «Классовая тактика Маркса и Ленина», история классово-борьбы в Германии [15, л. 10–12 об.]. Там же в институте он познакомился со своей будущей супругой и соратницей – Ольгой Марковной Танхилевич (1900–1963), которая вступила в партию в 1920 г.

В 1924 г. супруги окончили ИКП, однако закрепиться в столице им не удалось. Причиной тому было их активное участие в работе левой оппозиции в 1923–1924 гг. В развернувшейся дискуссии по поводу перспективы развития социалистического государства они поддержали позицию Л.Д. Троцкого. Очевидно, они сыграли довольно заметную роль в распро-

странении идей наркомвоенмора, так как в 1924 г. были переведены в провинцию – в то время такое наказание было типичным для противников линии ЦК. Так Альтер и Танхилевич оказались в Харькове. Исаак Маркович преподавал в местном Коммунистическом университете, а Ольга Марковна работала инструктором Агитпропа ЦК КПУ в Харькове [20, л. 3].

В 1926 г. оба перебрались в Ленинград. И.М. Альтер устроился на должность доцента ЛГПИ им. Герцена, в это же время он являлся сотрудником Научно-исследовательского института Коммунистического университета. О.М. Танхилевич занималась преподаванием философии в ЛГУ, Институте им. Крупской, вместе с мужем читала лекции в Военно-политической академии им. Толмачева. Об этом периоде их жизни сохранились воспоминания подруги Танхилевич А.Д. Войтоловской: «Ленинград – короткий период, когда она жила семейной жизнью и в довольстве. Альтер умел организовать жизнь и оградить Олю от бытовых трудностей. У них была большая комната на Адмиралтейской набережной, окна выходили на Неву. Оля постоянно любовалась великолепием Невы и набережных. В этот период она организованно и плодотворно занималась философией и математикой» [6, с. 264].

Действительно, вторая половина 1920-х гг. стала наиболее продуктивным временем для супругов. Первая монография Альтера была посвящена творчеству Поля Гольбаха и его последователей [4]. Однако, научные интересы И.М. Альтера не ограничивались историей философии, а лежали на стыке философской, исторической и экономической наук. Ярким примером этому является его монография о Розе Люксембург, где ее взгляды разбирались с учетом особенностей политической конъюнктуры. Как и многие ученые рубежа 1920–1930-х гг. свои исторические изыскания И.М. Альтер посвящал актуальной политической повестке, связанной с развитием революции. Так на протяжении всей работы рефреном проходит критика реформистского течения в современном политическом движении: «Победа над реформизмом почти равносильна победе над буржуазией и во всяком случае является основной ее предпосылкой» [3, с. 4]. Подробно перечисляя и разбирая достижения Р. Люксембург Альтер заключал: «Борьба с ошибками люксембургизма есть в то же время борьба за то великое, что оставила Роза в наследство революционному марксизму» [3, с. 84]. Всего через несколько лет подобная компромиссная позиция будет недопустима, так как труды Люксембург, как оппонента Ленина по многим вопросам, перестанут активно изучаться.

В этот же период было опубликовано обстоятельное предисловие И.М. Альтера к двум томам «Современного капитализма» немецкого историка и экономиста Вернера Зомбарта. Основной идеей критики Зомбарта сводится к тому, что он использует творчество Маркса, исключительно как экономическое учение, «без портящей все революционной скверны». «Борьба с Марксом при помощи Маркса – метод далеко еще не потерявший для буржуазных идеологов своей привлекательности» [1, с. XXIII, XXIX]. В предисловии говорится о том, что предлагаемые исследованием методы выхода из кризиса приведут к установлению фашизма, а сам Зомбарт объявляется «лютым врагом марксизма и пролетариата», а также «апологетом и трубадуром капитализма и фашизма» [1, с. XXXI]. Последние обвинения, которые можно было принять за революционную фразу, оказались довольно точными. Действительно, Зомбарт вскоре отошел от левых взглядов и в 1930-х гг. тесно сотрудничал с национал-социалистами. О.М. Танхилевич в это же время занималась изучением взглядов Маркса и Энгельса по крестьянскому вопросу, а также творчеством Эпикура [13, 12].

В этот период супруги активно участвовали в работе Объединенного блока левой оппозиции, который образовался после союза сторонников Л.Д. Троцкого и Г.Е. Зиновьева. Основные разногласия с ЦК касались вопросов внутрипартийной демократии, темпов индустриализации, построения социализма в отдельно взятой стране, политики в отношении китайской революции. Необходимо отметить, что учебные заведения, в которых работали Альтер и Танхилевич были центрами партийной оппозиции. В ЛГУ в 1926–1928 гг. насчитывалось порядка 70 членов оппозиции (из них 12 – преподаватели), в ЛГПИ также заметное число преподавателей участвовало в борьбе со сталинско-бухаринской линией – М.М. Духовный, Г.Я. Яковин, О.Г. Лифшиц, Ю.П. Шейн, Б.А. Куржнир, З.И. Лилина, С.А. Лотте, Н.И. Карпов и др., что вероятно не было случайностью. Принадлежность к оппозиции предполагала поиск сторонников, встречи с рабочими, распространение листовок, выступление на партийных собраниях, сбор подписей под «Заявлением 83-х», которое предлагалось обсудить на партийном съезде. В эту работу включился и Альтер.

XV съезд партии, состоявшийся в декабре 1927 г., определил левую оппозицию как меньшевистский уклон. Это послужило основанием для массового исключения оппозиционеров из партии. Как показала практика, надежным способом скорого возвращения был полный отказ от собственных взглядов и



подробный рассказ о работе своих сторонников в Контрольных комиссиях. Большинство оппозиционеров принимало эти условия и делало то, что от них требовали органы партийного контроля. Однако часть наиболее убежденных противников сталинского курса (как правило, из числа сторонников Троцкого, а не Зиновьева) мужественно отказывалась предавать свои убеждения. Так поступила и О.М. Танхилевич, которая заявила, что не признает решение съезда о причислении оппозиционеров к меньшевикам и выражала протест против их высылки [14]. И.М. Альтеру каким-то образом (вероятно, из-за усиленной конспирации) удалось избежать «раскрытия» в первую волну борьбы с оппозицией зимой-весной 1928 г. и продолжить работу уже в условиях подполья. Он был арестован только в декабре 1928 г. Следствие утверждало, что он занимался распространением «Бюллетеня оппозиции» и «входил в состав агитпропколлекгии Ленинградского троцкистского центра». Конечно, определение небольшой группы в 30 человека, как «центра» было известным преувеличением, намеренно допускаемым ОГПУ. Тем не менее очевидно, что в этом небольшом коллективе Альтер, как старый партиец, был одним из лидеров [17].

Примечательно, что совместная работа супругов в оппозиции не была большой редкостью. В Ленинграде, например, оппозиционные взгляды разделяли М.А. Советкина и Ф.Н. Дингельштедт, Д.И. Белоцерковская и Г.И. Григоров, С.А. Лотте и М.Л. Ширвиндт, А.И. Анишев и М.Я. Натансон, Б.С. и С.И. Канатчиковы, С.И. и М.М. Боголеповы, Н.И. Карпов и А.Д. Войтоловская, сестра которой была замужем за оппозиционером К.В. Нотманом.

В декабре 1928 г. супруги были уволены и отправлены в ссылку в г. Улала Ойротской области (современный Горно-Алтайск). Оттуда Альтер вступил в переписку с Карлом Радеком, который в 1927 г. вместе с Г.Е. Зиновьевым отвечал за ленинградскую группу оппозиции. В феврале 1929 г. Альтер писал: «...уже второй месяц живем мы здесь, отрезанные от всех товарищей по ссылке, вдали от железной дороги и лишённые самых примитивных культурных удобств. Местный областком, считая, по-видимому, что Ойротия достаточно насыщена культурными работниками, никакой работы не дает. Даже сотрудничество наше в местном “Безбожнике” представляется ему государственно опасным. Приходится ограничиваться чисто научной работой» [16]. Помимо сетований на тяжелое материальное положение, Альтер адресовал Радеку просьбу посы-

лать свои статьи, чтобы быть в курсе жизни ссыльных. Несмотря на тяжелые условия ссылки на протяжении всего 1928 г. оппозиционеры вели активную теоретическую работу, обсуждая вопросы, связанные с дальнейшей тактикой борьбы, характером левого поворота Сталина и др. Очевидно, в Ленинграде не было хорошо известно о содержании этих дискуссий. После Улалы супруги были отправлены в Томск, а затем в Павлодар [5].

Непростые материальные условия, высылка Троцкого в феврале 1929 г., сворачивание активной оппозиционной борьбы заставили И.М. Альтера и его супругу «капитулировать», т.е. отказаться от собственных взглядов в обмен на возвращение в партию и возможность жить и работать в крупных городах. В июне 1930 г. И.М. Альтер вернулся в Москву и получил должность профессора и заведующего кафедрой исторического материализма МГУ. В этом же году вышло его последнее монографическое исследование, посвященное Каутскому [2]. Несмотря на то, что Альтер занял довольно высокую должность, клеймо «троцкиста» не позволяло ему спокойно существовать. В 1931 г. многие бывшие оппозиционеры были подвергнуты «проработке» после письма И.В. Сталина в редакцию журнала «Пролетарская революция», в котором он призвал бороться с троцкистской «контрабандой» в истории. Этот призыв запустил волну разоблачений во многих научных учреждениях. Так в отношении Альтера заявлялось: «В ходе обсуждения вскрыт ряд новых антипартийных контрабандистских вылазок и развернуто беспощадное большевистское разоблачение выявленных троцкистских контрабандистов (Миронов, Альтер) и иных фальсификаторов истории нашей партии» [9, с. 84; 7, с. 86]. Тем не менее эти разоблачения мало сказались на карьере Исаака Марковича, позднее он устроился научным сотрудником Союзгеоразведки, а в ноябре 1932 г. Альтер был восстановлен в партии; супруга в это время работала в Институте библиографии.

Однако долго жить вне политики супругам не пришлось. В 1932 г. осознавая критическое положение страны, вызванное методами проведения коллективизации, ряд оппозиционеров-капитулянтов объединились под руководством бывшего главы Сибирского ревкома и наркома почт и телеграфов И.Н. Смирнова. В их число входили Альтер и Танхилевич. Организация «капитулянтов» вскоре была раскрыта и в начале 1933 г. ее участники были арестованы и отправлены в ссылку. За свой короткий срок существования организация не смогла наладить сколь-нибудь заметной работы: Танхилевич согласно донесе-

ниям ОГПУ занималась вербовкой сторонников и связями с ссыльными (в том числе с Х.Г. Раковским), Альтер непосредственно работал с И.Н. Смирновым и занимался анализом экономического положения СССР [19, с. 577, 581, 612].

Последующий период жизни Альтера менее всего отражен в источниках. Известно, что после окончания срока ссылки или очередной капитуляции в 1936 г. супруги оказались на свободе и переехали в Ленинград, где Альтер вновь получил должность профессора, на этот раз в Ленинградском отделении Коммунистической академии. Вместе с женой он также работал в созданном накануне местном отделении Института философии АН СССР. Печальная судьба этого Института хорошо известна – он был открыт в 1936 г. и уже через год закрыт из-за массовых репрессий против его работников [8, с. 125–126]. Любопытно, что никто до сих пор не обратил внимание на тот факт, что из 35 научных сотрудников института, по нашим подсчетам, как минимум 7 человек ранее участвовали в работе оппозиции: И.М. Альтер, О.М. Танхилевич, И.Ф. Куразов, М.З. Жив, Э.Ф. Лепинь, Ю.П. Шейн, М.Л. Ширвиндт. Разумеется, в условиях, когда поводом для репрессий могли стать куда менее значимые основания, институт, как убежище «неразужившихся троцкистов» был обречен, а Альтер вновь оказался в заключении.

Вместе с женой они были отправлены в исправительно-трудовой лагерь в Воркуту как раз в то время, когда Танхилевич ждала ребенка. Вскоре Альтера перевели на Колыму, после чего Ольга Марковна более двух месяцев держала голодовку, требуя воссоединения с мужем [6, с. 166]. Однако этот отчаянный шаг не принес результата – 5 декабря 1937 г. Альтер был расстрелян. Сама Танхилевич, отбыв наказание, была освобождена в 1941 г. и жила в Москве. В 1949 г. она была арестована снова и освобождена только после реабилитации в 1956 г.; поселившись в Ленинграде, вернулась к занятиям философией, опубликовала работу о Лейбнице [11]. Ее подруга А.Д. Войтоловская, также пережившая эпоху репрессий, вспоминала, что длительный период лишений привел к нервному и психическому расстройству Танхилевич, которая долгое время сопротивлялась недугу: «Я была у врачей-психиатров, которые лечили Олю. Они удивлены сопротивляемостью ее интеллекта и воле, с которой она боролась с болезнью. Эти врачи-психиатры и другие психиатры, работающие в больницах Ленинграда, подчеркивали, что среди психически больных имеется значительное число бывших репрессированных и их детей» [6,

с. 269]. В 1963 г. силы ее иссякли и она покончила с собой, приняв большую дозу снотворного.

Судьба И.М. Альтера и О.М. Танхилевич – лишь одни из многих примеров жизни коммунистов, осмелившихся отстаивать свои убеждения в условиях растущего диктата сталинизма. В отличие от многих современников Альтер и Танхилевич отказались мириться с растущими конформизмом в политике и догматизмом в науке. За возможность отстаивать собственное видение развития революции они заплатили своим благополучием, здоровьем и, наконец, жизнью.

В заключении отметим, что проблема изучения участия ученых/преподавателей в левой оппозиции еще ищет своего исследователя. Только в Ленинграде можно говорить о ректоре Лесного института Ф.Н. Дингельштедте, директоре Музея антропологии и этнографии Н.М. Маторине, ректоре Горного института Е.И. Черепове, ректоре Коммунистического университета С.К. Минине, замдиректоре Института языка и мышления АН М.Л. Ширвиндте, замдиректоре Библиотеки АН СССР З.Н. Гайдаровой а также о многих профессорах и заведующих кафедрами. Исследование биографий этих ученых, обобщение материала помогут дополнить представление о положении науки и характере внутривластной борьбы 1920–1930-х гг.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Альтер И.* Предисловие // Зомбрет В. Современный капитализм. Т.1. Л.: Госиздат, 1929.
2. *Альтер И.М.* Демократия против революции: Учение Каутского о революции. М.: Изд-во Комкадемии, 1930.
3. *Альтер И.М.* Роза Люксембурга в борьбе с реформизмом. Л.: Прибой, 1927.
4. *Альтер И.М.* Философия Гольбаха. К характеристике фр. материализма XVIII в. М.: Новая Москва, 1925.
5. *Баринов Д.А.* Танхилевич Ольга Марковна // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/person/3320-tanhilevic-olga-markovna.html>.
6. *Войтоловская А.Л.* По следам судьбы моего поколения. Сыктывкар: Коми кн. изд-во, 1991.
7. *Кнорин В.Г.* За большевистскую партийность исторической науки // Борьба классов. 1932. №1.

8. Корсаков С.Н. Политические репрессии в Институте философии (1930-е – 1940-е годы) // Философский журнал | Philosophy Journal. 2012. Т. № 1(8). С. 120–170.
9. Куманев В.А. 30-е годы в судьбах отечественной интеллигенции. М.: Наука, 1991.
10. Рожена Э. К истории Московского Военно-революционного комитета // Красный архив. 1932. Т. 5–6. С. 80–161.
11. Танхилевич О.М. Лейбницевская концепция символической науки // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1961. № 2. С. 128–132.
12. Танхилевич О.М. Маркс и Энгельс о крестьянстве. М.: Госиздат, 1928.
13. Танхилевич О.М. Эпикур и эпикуреизм. М.: Новая Москва, 1926.

#### Источники

14. Выписка из протокола КК РК ВО от 11 февраля 1928 г. // Центральный архив историко-политических документов Санкт-Петербурга (ЦГАИПД СПб). Ф. Р-1728. Оп. 1-64. Д. 504910. Ч. 2. Л. 36.
15. Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ) Ф. 5205. Оп. 2. Д. 194.
16. И.М. Альтер – К.Б. Радеку. 25 февраля 1929 г. // Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 326. Оп. 1. Д. 97. Л. 60-60 об.
17. Ленинградская областная КК ВКП(б). Выписка из протокола от 24 декабря 1928 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-1728. Оп. 1-7. Д. 50256.
18. Личный листок // ГАРФ. Ф. 5205. Оп. 2. Д. 194.
19. Сопроводительное письмо заведующего секретного отдела ЦК ВКП(б) членам и кандидатам Политбюро с приложением записки Г.Г. Ягоды об арестованных и планирующихся арестов троцкистов. 20 января 1933 // Лев Троцкий и Политбюро. М.: Историческая литература, 2017.
20. ЦГАИПД СПб. Ф. Р-1728. Оп. 1-7. Д. 50256.

#### *Dmitry A. Barinov*

#### **Isaac Markovich Alter (1892-1937) – philosopher, historian, oppositionist**

*Abstract.* The political repressions of the 1930s had a significant impact on the state of the humanities. In recent years the circumstances connected with the persecution of "old", pre-revolutionary scientists have been studied in sufficient detail. Publications on the "academic case", the "Slavist case", etc., have been devoted to this problem. However, the repression of the new gen-

eration of historians (including Communist Party members) has not become the subject of a special study, although it also has its characteristic features. In the article, they are examined on the example of the political life and scientific work of the historian and philosopher Isaac Markovich Alter (1892–1937) and his wife, the teacher Olga Markovna Tankhilevich (1900–1963). The article uses materials from the State Archive of the Russian Federation, the Russian State Archive of Social and Political History and the Central State Archive of Historical and Political Documents in St. Petersburg as sources, and describes the participation of I.M. Alter and O.M. Tankhilevich in the Left Opposition at all its stages: in the 1923–1924 discussion, in the United Trotsky-Zinoviev Block in 1926–1928, in the Capitulans underground group in 1932–1933, and their arrests and exile. At the same time, we review their scholarly publications on the history of philosophy (on the works of R. Luxemburg, K. Kautsky, and W. Sombart).

*Keywords:* Alter, Tankhilevich, leftist opposition, high school, intraparty struggle.

**Barinov Dmitry Andreevich** – Researcher at the New History of Russia Department of the St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences.

*Д.В. Боднарчук*

## **ПРОТОПРЕСВИТЕР АРМИИ И ФЛОТА ГЕОРГИЙ ИВАНОВИЧ ШАВЕЛЬСКИЙ КАК ИСТОРИК\***

*Аннотация.* В статье анализируются работы по истории последнего протопресвитера русской армии и флота Георгия Ивановича Шавельского (1871–1951). До настоящего времени эти сочинения были обделены вниманием историков. Автор статьи приходит к выводу, что вклад Шавельского в историческую науку определяется магистерским исследованием «Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.)». Этот текст не утратил своего значения и до настоящего времени. Главной заслугой Шавельского признается анализ большого количества источников и исследований, относящихся к событиям 1839 г. и тому, что им предшествовало. Историография была разделена Шавельским на три класса: «Иосифовская литература» (тексты о жизни митрополита Иосифа Семашко, одного из главных идеологов воссоединения); работы, посвященные жизнеописанию других деятелей воссоединения; «юбилейная литература» (вышедшая в 1889 г. к 50-летию воссоединения униатов с православными в Белоруссии). Разбивка историографии на классы была сделана Шавельским по проблемному принципу: он выделил работы по предыстории воссоединения, работы, посвященные собственно воссоединению, и работы об отдельных участниках воссоединения. В эмиграции о. Георгий сделал выбор в пользу изучения богословия, а не церковной истории.

*Ключевые слова:* Георгий Иванович Шавельский, историческая наука, униаты, эмиграция.

*Боднарчук Дмитрий Владимирович* – кандидат исторических наук, Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А.Л. Штиглица.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда–Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Фигура последнего протопресвитера русской армии и флота Георгия Ивановича Шавельского (1871–1951) пользуется у исследователей заслуженным вниманием. В фокусе историографии рассматривались как его личность [13; 18; 25; 27], так и наследие [2; 9; 15–17, 21–22], в также веги его биографии [20]. Однако пока отсутствуют монографические исследования, посвященные этому историческому деятелю, в которых была бы дана комплексная оценка его деятельности и биографии в контексте эпохи. Остаются неизученными некоторые стороны его работы как ученого. В данной статье будут проанализированы исследования Г.И. Шавельского по истории, на которые ранее не обращалось внимания.

Г.И. Шавельский оставил немного исторических работ, хотя он учился в Санкт-Петербургской духовной академии на кафедре русской истории, где его научным руководителем был профессор П.Н. Жукович. Главным его историческим сочинением является магистерская диссертация «Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.)» [29]. Кроме него, Шавельский написал небольшую работу «Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном» [28] и исследование о домово́й церкви при Николаевской академии Генерального штаба [30].

Работу о. Георгия о роли духовенства в борьбе с Наполеоном нельзя назвать строго научной: она является, скорее, научно-популярной. В ней присутствуют ссылки на документы из архива при протопресвитере военного и морского духовенства [28, с. 17, 20–21, 23 и т.д.]. Опираясь на них, Шавельский рассказывал о подвигах военного духовенства в 1812 г. Здесь нужно оговориться, что к 1906 г. вышел ряд книг, посвященных истории военного духовенства в России [4; 10; 19; 24], но подробно ни в одной из этих работ роль военного духовенства в Отечественной войне 1812 г. не рассматривалась. В 1904 г. была издана работа протоиерея Н.А. Каллистова «Историческая записка о военных пастырях, участвовавших со своими воинскими частями в Крымскую войну при обороне Севастополя и удостоенных особых знаков отличия» [12]. Н.А. Каллистов в 1904 г. состоял в Ведомстве протопресвитера военного и морского духовенства, был настоятелем Ковенского военно-крепостного собора. В том же году он был направлен на Дальний Восток, где стал главным полевым священником 3-й Манчжурской армии [11]. Г.И. Шавельский в это время занимал пост главного полевого священника 1-й Манчжурской армии. Закономерно, что оба эти священника, пускай не одновременно, но



стали авторами небольших исследований по истории участия духовенства в войнах, предшествовавших Русско-японской. Мотивы у них были одинаковыми. Также научно-популярный характер носит работа по истории суворовской церкви при Николаевской академии генерального штаба [30].

Магистерская диссертация о. Георгия является высококвалифицированным историческим сочинением, не потерявшим своей актуальности до настоящего времени. В работах современных историков можно встретить ссылки на этот текст [1; 7; 8; 26]. Она стала итогом продолжения работы над его кандидатским сочинением «Полоцкий архиепископ Василий Лужинский и его участие в воссоединении униатов с православной Церковью» [23], написанной под руководством профессора П.Н. Жуковича, одного из ведущих ученых по истории западнорусской церкви в русской историографии начала XX в.

Главной заслугой Шавельского следует признать анализ значительного количества (во введении автор привел 41 текст) источников и исследований, относящихся к событиям 1839 г. и тому, что им предшествовало. Историография, рассматриваемая Шавельским, была разделена им на три класса: «Иосифовская литература», т.е. тексты о жизни митрополита Иосифа Семашко, одного из главных идеологов и деятелей воссоединения; к ним примыкают работы, посвященные жизнеописанию и других деятелей воссоединения; «юбилейная литература», т.е. литература, вышедшая в 1889 г. к 50-летию воссоединения униатов с православными в Белоруссии. Еще один класс – это работы по истории воссоединения униатов и православных в 1820-е гг. [29, с. XVII]. Разбивка историографии на классы была сделана по проблемному принципу: выделены работы по предыстории воссоединения, работы, посвященные самому воссоединению («юбилейные работы»), и работы об отдельных участниках воссоединения.

Список источников, привлеченных Шавельским, демонстрирует глубину проработки выбранной темы. Им были изучены архив Полоцкой духовной консистории, архив канцелярии епископа Полоцкого, архив Витебского губернского правления, архив Витебской духовной семинарии, архивы отдельных храмов Витебской губернии, архив Святейшего Синода, архив канцелярии обер-прокурора св. Синода, архив Можайского монастыря, сборники документов и источники личного происхождения [29, с. X–XVII]. В вводной части работы он не только перечислял источники, но давал их краткий анализ.

Концептуально «Последнее воссоединение» принадлежит к традиционалистскому течению в историографии данного вопроса, оформившемуся в 1880–1890 гг., согласно которому борьба с унией и таким образом с католицизмом была борьбой за русскую народность [5; 6]. Белорусы, согласно концепции о триединстве русского народа, воспринимались как часть русской народности. Однако, не выдвигая какой-либо новой трактовки воссоединения 1839 г., о. Георгий уточнял отдельные частные вопросы фактологического порядка. Так, он доказывал, что иерей Василий Лужинский, видный униатский сторонник воссоединения с православием, был специально смещен с должности префекта и инспектора второго отделения униатской семинарии в Судиловичах, т.е. против его воли, а не по его желанию, как до этого считалось [29, с. 61–62]. Также Шавельский скорректировал представления о роли митрополита Иосифа в реформировании Белорусской униатской семинарии в Полоцке. До его исследования считалось, что программу реформы этой семинарии составил именно митрополит Иосиф, но Шавельский доказал, что здесь участвовал и епископ Смарагд (Крыжановский) [29, с. 63].

Также он уточнил обстоятельства появления важнейшего в отношении подготовки воссоединения униатов с православием документа «Мысли и советы для православных архиереев, которых паствы сопредельны с разномыслящими в вере и уклонившимися от Православия» [29, с. 167]. Если до Шавельского считалось, что автором и инициатором «Мыслей и советов» был митрополит Иосиф, то о. Георгий установил, что инициатором был император Николай I, а автором – митрополит Филарет (Дроздов). Хотя владыка Иосиф свои замечания в данный текст вносил, но автором его назвать нельзя [29, с. 167–169].

Эти три примера, разумеется, были далеко не единственным в тексте самого исследования; они показывают глубину проработки темы и значение исследования для изучения истории воссоединения 1839 г. В качестве вклада историка в церковную археографию надо указать на то, что в диссертации о. Георгий опубликовал не издававшиеся ранее письма архиепископа Смарагда и митрополита Иосифа [29, с. 1 (3-я паг.)].

Впоследствии основная деятельность о. Георгия была связана с административной работой и изучением, преподаванием нравственного богословия. С нашей точки зрения, причиной изменений следует считать сам характер служения о. Георгия. Он, как военный священник, был призван наставлять воинов, а после эмиграции (с 1920 г.), как видный церковный деятель русского зарубежья, получил место профессора на Богослов-

ском факультете Софийского университета и сконцентрировался на проповеди и изучении православия.

### Литература

#### Исследования

1. *Александр (Романчук)*, прот. К вопросу о преследованиях униатского духовенства в ходе общего воссоединения униатов с православными в 1839 г. // Богословский вестник. №28. 2018. Вып. 1. С. 154–177.
2. *Александров К.М.* «Вы – достойнейший из всех». Неизвестные письма 1933 г. протопресвитера Георгия Шавельского и генерала от кавалерии Петра Николаевича Краснова профессору Николаю Николаевичу Головину // *Petra Philologica: профессору Петру Евгеньевичу Бухаркину ко дню шестидесятилетия*. Сер. «Литературная культура России XVIII века». СПб., 2015. С. 546–554.
3. *Барсов Т.В.* Об управлении русским военным духовенством. СПб., 1879.
4. *Боголюбов А.А.* Очерки из истории управления военным и морским духовенством в биографиях гл. священников его за время с 1800 по 1901 г. СПб., 1900.
5. *Василий (Вивчар)*, иер. Феномен Брестской греко-католической унии в освещении отечественной историографии второй половины XIX – начала XX в. // Вестник Омской православной духовной семинарии. №1. 2016. С. 87–98.
6. *Вивчар В.М.* Отечественная историография Брестской греко-католической унии в 1880–1890 гг.: расцвет официальной концепции // Историческая и социально-образовательная мысль. 2012. № 3. С. 22–26.
7. *Вячеслав (Шеститко)*, иер. Персональный состав Секретных комитетов по униатским делам в 1835–1839 гг. // Церковно-исторический альманах ХРОНОС. 2017. № 4. С. 59–60, 81 и др.
8. *Долбилов М.В.* Русский край, чужая вера: Этноконфессиональная политика империи в Литве и Белоруссии при Александре II. М., 2010.
9. *Дроботушенко Е.В.* Православие в малоизвестных трудах богослова и историка церкви протопресвитера Г.И. Шавельского // Гуманитарный вектор. 2011. № 3 (27). С. 79–83.
10. *Желобовский А.А., протопр.* Управление церквями и правосл. Духовенством Военного ведомства // Столетие военного министерства. В 16 т. Т. 13: Управление церквями и православным духовенством военного ведомства. СПб., 1902.
11. *Каллистов Николай Александрович*, протоиерей // Духовенство русской православной церкви в XX веке. Биографическая база данных и собрание материалов. URL: <https://pravoslavnoe-duhovenstvo.ru/person/13466>.

12. *Каллистов Н.А.*, прот. Историческая записка о военных пастырях, участвовавших со своими воинскими частями в Крымскую войну при обороне Севастополя и удостоенных особых знаков отличия. СПб., 1904.
13. *Кострюков А.А.* Отношение протопресвитера Георгия Шавельского к старообрядчеству // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии. 2012. № 6 (6). С. 251–261.
14. *Котков В.М.* Георгий Шавельский – протопресвитер армии и флота Российской Империи // Военно-исторический журнал. 2015. № 5. С. 53–57.
15. *Лецинский А.Н.* Церковь и государство: оценки взаимодействия в трудах протопресвитера Георгия Шавельского (1871–1951) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Мат. XVI Междунар. научн. конф.: в 2 ч. 2017. С. 157–161.
16. *Лецинский А.Н.* Государство и Русская Православная Церковь в годы перемен – 1-я пол. XX. (в трудах протопресвитера Георгия Шавельского) // Государство, общество, церковь в истории России XX–XXI веков. Мат. XIV Междунар. научн. конф.: в 2 ч. Иваново, 2015. С. 178–184.
17. *Лецинский А.Н.* Значение для современных религиоведческих исследований трудов протопресвитера Георгия Шавельского // Религия и История. материалы V Международной научно-практической конференции. 2017. С. 172–177.
18. *Мальшико С.В.* Последний протопресвитер Российской императорской армии и флота: вехи биографии Г.И. Шавельского // Романовские чтения. Династия Романовых в судьбах российских земель. Мат. конф. Кострома, 2011. С. 306–315.
19. *Невзоров Н.* Исторический очерк управления духовенством Военного ведомства в России. СПб., 1875.
20. *Ростовцев Е.А., Боднарчук Д.В.* Георгий Иванович Шавельский // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/hist-pg-ld/3314-savelskij-georgij-ivanovic.html>.
21. *Соколов А.Р.* Воссоединительные церковные проекты 1914–1915 гг. в Галиции и Закарпатье по мемуарам Шеоргия Шавельского // Русин. 2016. № 2 (44). С. 58–72.
22. *Старостенко Э.В.* Первая мировая война в документах и воспоминаниях последнего протопресвитера военного и морского духовенства Г.И. Шавельского // Веснік Магілёўскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя А.А. Куляшова. Серыя А. Гуманітарныя навукі: гісторыя, філасофія, філалогія. 2020. № 2 (56). С. 50–55.
23. *Теплова В.* Георгий Иванович Шавельский (1871–1951) – последний протопресвитер Российской армии и флота // Азбука веры.

URL: [https://azbyka.ru/otechnik/Georgij\\_Shavelskij/georgij-ivanovich-shavelskij-1871-1951-poslednij-protopresviter-rossijskoj-armii-i-flota](https://azbyka.ru/otechnik/Georgij_Shavelskij/georgij-ivanovich-shavelskij-1871-1951-poslednij-protopresviter-rossijskoj-armii-i-flota).

24. *Федор (Ласкеев), свящ.* Историческая записка об управлении военным и морским духовенством за минувшее столетие. СПб., 1900.
25. *Фидченко О.В.* Взгляд последнего протопресвитера армии и флота Г.И. Шавельского на семью Николая II и «распутинщину» // Казанская наука. 2014. № 2. С. 39–41.
26. *Шевкун П.В.* Политико-правовые аспекты присоединения униатов к Русской православной церкви в 1772–1840 гг. // Ученые записки УО ВГУ им. П.М. Машерова. 2012. Т. 13.
27. *Шкаровский М.В.* Служение протопресвитера Георгия Шавельского в Болгарии // Ежегодник Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. 2018. № 8. С. 152–162.

#### Источники

28. *Георгий (Шавельский), прот.* Военное духовенство в борьбе России с Наполеоном. М., 1912.
29. *Георгий (Шавельский), прот.* Последнее воссоединение с Православной Церковью униатов Белорусской епархии (1833–1839 гг.). СПб., 1910.
30. *Георгий (Шавельский), прот.* Суворовская-Кончанская, что при Николаевской академии Генерального штаба, церковь: (1786–1906 г.). СПб., 1906.

### **Dmitry V. Bodnarchuk**

#### **Protopresbyter of the Army and Navy Georgy Ivanovich Shavelsky as historian**

*Abstract.* The article analyzes the works on the history of the last protopresbyter of the Russian army and navy, Georgy Ivanovich Shavelsky (1871–1951). Until now they have been neglected by historians. The author of the article concludes that Shavelsky's contribution to historical science is his master's research "The Last Reunion with the Orthodox Church of the Uniates of the Belarusian Diocese (1833–1839)". This treatise has not lost its scientific significance to the present time. In emigration, Fr. George chose to study theology rather than church history.

*Keywords:* Georgy Ivanovich Shavelsky, historical science, Uniates, emigration.

**Bodnarchuk Dmitry Vladimirovich** – Candidate of Historical Sciences, St. Petersburg State Academy of Art and Industry named after Alexander von Stieglitz.

*Д.О. Раковский*

## **ИСТОРИК ГРИГОРИЙ УЛЬМАН (1904–1988): ВЕХИ ЖИЗНИ И НАУЧНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ\***

*Аннотация.* Работа посвящена жизни и научным интересам специалиста по истории революционного движения Григория Семеновича Ульмана (1904–1988). Затрагиваются в том числе его социальное происхождение, обучение и работа в Ленинградском государственном университете, служба в армии, период работы вне Ленинграда и семейное положение. Также подробно рассматриваются такие основные работы Ульмана, как «К вопросу об идейном родстве бабунизма с современным коммунизмом» (1929 г.) и «I Интернационал и его историческое значение» (1955 г.). В первой работе анализируются основные принципы бабунизма – «первого коммунистического учения практического характера» – и проводится попытка определить те его основные идеи, которые нашли впоследствии свое продолжение в коммунизме. Во второй работе рассматриваются экономические и политические предпосылки образования I Интернационала, периоды деятельности и труды его основоположников и руководителей. Получив первое образование в Лужском железнодорожном училище и имея талант к музыке, Ульман все же выбрал своим призванием историческую науку. Несмотря на относительно небольшое число трудов, Ульман оставил свой, пусть и небольшой, след в историографии. Если бы не вынужденный отъезд из Ленинграда в 1951 г. и продолжительная оторванность от ленинградских научных учреждений, Ульман, возможно, все же стал бы заметным историком своего времени.

*Ключевые слова:* биография, историки, Ульман, революционное движение, Ткачев.

*Раковский Дмитрий Олегович* – научный сотрудник Государственного Русского музея.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда–Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Григорий Семенович Ульман принадлежал к поколению первых советских историков. Специалист по истории революционного движения, он родился 7 мая 1904 г. в д. Серебрянка Лужского уезда Санкт-Петербургской губернии. Его семья обосновалась там в конце XIX столетия. Отец – Семен Григорьевич – до 1917 г. служил приказчиком у лесопромышленников, после – работал на железной дороге [14]. В семье было 5 сыновей и 4 дочери. Григорий Семенович был одним из младших [5].

Г.С. Ульман состоял во Всесоюзном ленинском коммунистическом союзе молодежи (ВЛКСМ) в 1920-1930 гг., а во Всесоюзную коммунистическую партию (ВКП(б)) вступил в 1928 г. [14].

Намереваясь пойти по стопам отца, Григорий Семенович закончил Лужское железнодорожное училище. Однако у молодого человека были другие способности и потребности. С 1925 г. он начинает обучение на факультете языкознания и материальной культуры в Ленинградском государственном университете. Музыкальные способности привели его в те же годы в Петроградскую консерваторию. По словам дочери будущего историка, отец вплоть до второй половины 1930-х гг. не оставлял надежд о карьере пианиста [5].

Окончив ЛГУ в 1929 г., он остался на факультете (к тому времени называвшимся уже историко-лингвистическим) еще на один год, работая младшим ассистентом на кафедре новой истории [7, с. 37]. Как известно, в 1930 г. гуманитарные и социальные специальности были выведены из состава университета. Вероятно, это обстоятельство предопределило необходимость поиска нового места работы молодым историком. Он переезжает в Свердловск. В 1930–1933 гг. Ульман преподает новую историю в Уральском коммунистическом университете [14]. Вернувшись в Ленинград в 1933 г., он становится ассистентом кафедры новой истории (до 1934 г.), а затем – заведующим историческим кабинетом Ленинградского института истории, философии и лингвистики (до 1937 г.) [8, с. 272; 14].

С 1934 по 1937 г. Григорий Семенович обучается в аспирантуре созданного в 1934 г. исторического факультета Ленинградского государственного университета, а в 1937–1939 гг. является доцентом кафедры новой истории Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена [1; 14]. За время обучения в аспирантуре Г.С. Ульман проявил себя как настоящий активист. Он публикует несколько пропагандистских заметок в газете «Ленинградский университет», в том числе

«Славный предвестник нового общества» [10, с. 2] и «Включиться в создание научно-популярной литературы» [11, с. 4]. Тем не менее его отмечали среди систематически пропускающих общеуниверситетские партсобрания [6, с. 3]. В 1937 г. Ульман успешно заканчивает аспирантуру, а в 1938 г. защищает диссертацию «Общественно-политические взгляды П.Н. Ткачева в связи с его революционной деятельностью» (утверждена в марте 1939 г.) [14].

Однако, несмотря на успехи на историческом поприще и недавно родившихся дочерей, в скором времени Григорий Семенович уходит добровольцем на Финскую войну и участвует в боях в составе 49-й Краснознаменной стрелковой дивизии. Причина такого поступка Г.С. Ульмана до конца не ясна. К преподавательской деятельности он вернулся лишь через год и совсем ненадолго [5].

В 1941–1942 гг. Г.С. Ульман был в народном ополчении и являлся комиссаром партизанского отряда. Позже (1942–1945 гг.) он работал преподавателем Ленинградских курсов подготовки политсостава Красной Армии и военно-политического училища по подготовке батальонных комиссаров. В 1945–1947 гг. – Ульман – лектор политотделов 4-ой и 6-ой армий 1-го Украинского фронта [13]. Война нанесла страшный удар по семье Григория Семеновича – погибли два его брата – Михаил и Владимир [5].

1 мая 1947 г. Г.С. Ульман возвращается на должность доцента кафедры новой истории Ленинградского педагогического института им. А.И. Герцена. Оттуда он был уволен вместе с другими еврейскими специалистами в 1951 г. Просьбы предоставить работу в Ленинграде не увенчались успехом, и Григорий Семенович был вынужден покинуть город, где проживала его семья [5]. В 1951–1954 гг. он – доцент Калининградского педагогического института, а в 1954–1964 гг. – Львовского торгово-экономического института [1; 13]. Только в 1964 г. Г.С. Ульман возвращается в Ленинград и становится доцентом Ленинградского института инженеров железнодорожного транспорта, в котором работал до 1974 г. [13].

Григорий Семенович был женат на Любове Семеновне Ульман, которая работала артисткой оркестра в Театре оперы и балета им. С.М. Кирова и подарила ему троих детей (дочерей Маргариту и Киму, а также сына Михаила) [14]. Скончался Григорий Семенович Ульман 13 мая 1988 г., предположительно, в Ленинграде. По воспоминаниям его дочери, Маргариты Григорьевны, Г.С. Ульман умирал очень тяжело: недуг разру-



шал его тело и нервную систему, возникали галлюцинации и потеря памяти, без посторонней помощи он не мог подняться при постоянных падениях [5].

В сферу научных интересов Г.С. Ульмана входило в том числе изучение работ К. Маркса и Ф. Энгельса. Так же можно указать его труды «К вопросу об идейном родстве бабувизма с современным коммунизмом» (1929) и «I Интернационал и его историческое значение» (1955) [4, с. 148; 13]. В первой из них он анализировал основные принципы бабувизма – «первого коммунистического учения практического характера» – и определял его основные идеи, которые нашли впоследствии свое продолжение в коммунизме. Рассматривая труды К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина и сравнивая их с идеями Ф.Н. Бабефа, он находил ряд сходств. Бабеф и его сторонники – бабувисты – понимали под предшествующей историей историю борьбы классов [9, с. 7], демократия для них была не самоцелью, а только средством достижения и восстановления прав бедных [9, с. 8]. Также бабувисты рассматривали революцию как открытую классовую борьбу методами насилия [9, с. 9], отрицали частную собственность (в первую очередь на землю) [9, с. 9–11] и придерживались идеи «восстания как искусства» [9, с. 15]. Ульман называл бабувизм «первым революционным движением в истории, придавшим важное значение организации и тактике вооруженного восстания» [9, с. 14] и в итоге отмечал, что «те принципы, которые бабувисты намечали, как практические мероприятия переустройства общества, и та тактика, при помощи которой они надеялись осуществить свой план, в своей значительной части... вошли в общую сокровищницу современного коммунизма» [9, с. 16].

В «I Интернационале» же Г.С. Ульман подробно рассматривал экономические и политические предпосылки его образования, описывал труды К. Маркса и Ф. Энгельса как его основоположников и руководителей. Кроме того, в работе затрагивались периоды деятельности I Интернационала: борьба марксизма с прудонизмом и Генерального Совета с бакунизмом, образование русской секции и ее роль в борьбе с бакунизмом, существование I Интернационала в период франко-прусской войны и Парижской Коммуны 1871 г., а также борьба с бакунистами после Парижской Коммуны и разгром бакунизма. Согласно Ульману, I Интернационал прекратил свою деятельность, когда выполнил поставленную задачу, т.е. «объединил отдельные организации в рабочем классе, разгромил враждеб-

ную марксизму прудонистскую и бакунистскую идеологию и сплотил передовых рабочих в рядах Интернационала, вооружив их марксизмом» [12, с. 52]. Он «оставил последующему международному рабочему движению богатейший опыт, отраженный в решениях его Генерального Совета, его конгрессов и конференций, в работах и выступлениях Маркса и Энгельса по всем вопросам классовой борьбы пролетариата» [12, с. 53]. По мнению Г.С. Ульмана именно III Коммунистический Интернационал стал «подлинным преемником и верным продолжателем великого дела» [12, с. 53].

Специальным предметом научного творчества Г.С. Ульмана было также наследие П.Н. Ткачева [3]. В работе «К выходу в свет избранных сочинений П.Н. Ткачева» (1933) Григорий Семенович утверждал, что только труды Ф. Энгельса и В.И. Ленина «дают нам единственно правильный подход к изучению всех сторон мировоззрения Ткачева и определению его места и роли в истории “русского” социализма» [2, с. 90]. Он даже вступал в споры по этому поводу, например с Б.П. Козьминым [2, с. 90].

Г.С. Ульман получил образование и начал профессиональную карьеру в период нигилистического отношения к традиционным методологическим установкам исторической науки. Мы видели, что все его научные изыскания обладали идеологической подоплекой, а отправной точкой исследований служили труды классиков марксизма-ленинизма. Тем не менее, несмотря на относительно небольшое число трудов, Г.С. Ульман оставил свой, пусть и небольшой след в историографии. По крайней мере первые годы его профессиональной деятельности свидетельствуют о незаурядной энергии и творческом потенциале, и, если бы не вынужденный отъезд из Ленинграда в 1951 г. и продолжительная оторванность от ленинградских научных учреждений, Григорий Семенович возможно стал бы заметным историком своего времени. Однако жизнь сложилась иначе и, как и для многих ученых «первого советского набора», преподавание оказалась для него более перспективным (да и безопасным) делом, чем исследовательская работа. Можно предположить, что в какой-то мере эта судьба типична (и в этом контексте интересна) для того поколения советских историков, на которых пришелся, пожалуй, самый сильный удар, связанный идеологическим прессингом и разрушением «старой науки» в 1920-е – начале 1930-х гг.

*Литература*

## Исследования

1. *Раковский Д.О., Ростовцев Е.А.* Ульман Григорий Семенович // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/hist-pg-ld/2866-ulman-grigorij-semenovic.html>.
2. *Худолеев А.Н.* Социально-политическая концепция П.Н. Ткачева в отечественной историографии 1930-х годов // Актуальные вопросы современной науки. 2013. № 25. С. 82–95.

## Источники

3. АРАН. Ф. 543. Оп. 4. Д. 1918.
4. Библиографический указатель гуманитарных изданий Санкт-Петербургского – Ленинградского университета: Сборники, монографии, учебные пособия (1819–1969) / Сост. Н.А. Шевченко, Л.А. Шилов. Н.Н. Кирикова; отв. ред. Н.А. Шешина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2000.
5. *Красильщик М.Г.* Братья Ульман // Интернет-портал «Воспоминания». URL: <https://www.partner-inform.de/memoirs/detail/kak-hochetsjaj-zhit-gruppa-2/14/436?lang=ru>.
6. *Кубланов А.* Укрепить партийную дисциплину // Ленинградский университет: Газета. 1938. № 37 (346). С. 3.
7. Ленинградский Государственный Университет // Весь Ленинград и Ленинградская область на 1930 год. Л.: Изд-во Леноблисполкома и Ленсовета, 1930. URL: <https://history.museums.spbu.ru/images/1930.pdf>.
8. Ленинградский институт истории, философии и лингвистики // Весь Ленинград: адресная и справочная книга г. Ленинграда ... [на] 1934 [год]: с приложением нового плана Ленинграда. Л.: Изд-во Леноблисполкома и Ленсовета, 1934. URL: <https://vivaldi.nlr.ru/bx000020162/view/?#page=371>.
9. *Ульман Г.С.* К вопросу об идейном родстве бабувизма с современным коммунизмом // Сборник работ студентов-выдвиженцев и студентов – членов научных кружков факультета истории, языка и материальной культуры ЛГУ: Май, 1929. Л.: Факультет истории языка и материальной культуры Лен. гос. ун-та, 1929. С. 5–16.
10. *Ульман Г.С.* Славный предвестник нового общества 1871 – 18 марта 1935 // Ленинградский университет: Газета. 1935. № 12 (212). С. 2.
11. *Ульман Г.С.* Включиться в создание научно-популярной литературы // Ленинградский университет: Газета. 1936. № 4 (239). С. 4.
12. *Ульман Г.С.* I Интернационал и его историческое значение / Все-союз. об-во по распространению полит. и науч. знаний. Ленингр. отд-ние. Л.: Б.и., 1955.

13. ЦГА СПб. Ф. Р-6043. Ульман Григорий Семенович (1904–1988) – кандидат исторических наук, доцент. 1916–1980 гг. Информация о фонде. URL: <https://spbarchives.ru/infres/-/archive/cga/R-6043>.
14. ЦГАИПД СПб. Ф. Р-4768. Оп. 5. Д. 77.

### *Dmitry O. Rakovsky*

#### **Historian Grigory Ulman (1904–1988): milestones in life and research**

*Abstract.* The work is devoted to the life and scientific interests of Grigory Semenovich Ulman (1904–1988), a specialist in the history of the revolutionary movement. It touches on his social background, his education and work at Leningrad State University, his service in the army, his period of work outside Leningrad, and his family situation. Ulman’s major works, such as “On the Ideological Kinship of Babuvism with Modern Communism” (1929) and “The First International and its Historical Significance” (1955), are also examined in detail. The first paper analyzes the basic principles of Babouvism, “the first practical communist doctrine”, and seeks to identify its basic ideas, which were later continued in communism. The second paper examines the economic and political preconditions for the formation of the First International, the periods of activity and the writings of its founders and leaders. Having received his first education at Luga railway school and having a talent for music, Ulman nevertheless chose historical science as his vocation. Despite a relatively small number of works, Ulman left his mark in historiography, albeit a small one. Had it not been for his forced departure from Leningrad in 1951 and his prolonged isolation from Leningrad’s scientific institutions, Ulman might still have become an important historian of his time.

*Keywords:* biography, historians, Ulman, revolutionary movement, Tkachev.

**Rakovsky Dmitry Olegovich** – Researcher at the Folk Art Department of the State Russian Museum.

*Е.А. Ростовцев*

## **САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ В СОВЕТСКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ И КОММЕМОРАТИВНЫХ ПРАКТИКАХ (1919–1939)\***

*Аннотация.* В статье рассматривается ход формирования представлений об истории Санкт-Петербургского университета в контексте развития коммеморативных практик и историографии в период между университетскими юбилеями 1919 и 1939 гг. В частности, показана эволюция социального заказа к текстам по истории ЛГУ, влияние на этот процесс государственной политики в области высшей школы и политики памяти. Особое внимание уделяется процессу конструирования истории революционного движения в университете, а также истории его советизации. В статье показано, каким образом проходил процесс освоения и присвоения истории «старого университета» в рамках нового советского исторического нарратива. Отмечается, что формирование основных установок советской историографии истории Санкт-Петербургского/Петроградского/Ленинградского университета во многом было обусловлено дискурсами «освободительной версии» исторической памяти российского общества и университетской корпорации, сложившейся в конце XIX – начале XX вв. В конце 1930-х гг. под влиянием коммеморативных практик начинается формирование новой программы коллективных научных исследований по истории ЛГУ, реализация которой пришлось уже на военное и послевоенное время.

*Ключевые слова:* историческая память, история университетов, история Санкт-Петербургского университета, история Ленинградского университета, история ЛГУ, юбилеи, коммеморации.

*Ростовцев Евгений Анатольевич* – доктор исторических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда–Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Историография Санкт-Петербургского/Петроградского/Ленинградского университета является предметом постоянной рефлексии, и в многочисленной литературе традиционно подчеркивается ее коммеморативный характер на протяжении длительного времени [см., напр.: 4; 6; 7; 16; 21 и др.]. Действительно, на протяжении XIX–XX вв. основные исследовательские предприятия и тексты, посвященные истории Санкт-Петербургского университета, были связаны с очередными «датами» и юбилейными мероприятиями; эта ситуация характерна как для дореволюционной [26; 36; 74; 95], так и для советской [8; 13; 58; 82] и постсоветской [5; 14; 15 и др.] традиции. Неслучайно, что в литературе немалое внимание уделяется и истории самих юбилеев [см.: 9; 22]. В этом контексте историография Санкт-Петербургского университета развивается в русле как российских, так и европейских *university studies* [см., напр.: 3] и только в последнее десятилетие традиция изучения истории университета стала все более принимать проблемный характер, преодолевая зависимость от «знаковых дат» и юбилеев [17].

Период 1919–1939 гг. представляется нам особенным в том отношении, что в это время происходило формирование как новых по своему идеологическому содержанию коммеморативных практик, так и дискурсов корпоративной памяти и историографии. В фокусе нашего внимания в этой связи оказываются следующие вопросы. Какие периоды и фигуры университетской истории в это время оказываются востребованными в коммеморативных нарративах? Какие идеологические установки лежат в их основе? Как представления об университетской истории, сформированные в дореволюционный период, трансформируются в текстах раннесоветского времени? Наконец, как эволюционирует официальный нарратив университетской истории в условиях советского тоталитарного режима? Разумеется, в данном камерном тексте мы не ставим задачу исчерпывающего ответа на эти вопросы. Цель другая – отталкиваясь от очерченного проблемного поля в очерковой и схематичной форме предложить свое видение эволюции представлений об истории Петроградского/Ленинградского университета в межвоенный период.

### *Юбилей как перемирие*

Российская социальная драма 1917–1921 гг. в полной мере коснулась Петроградского университета – голод, холод, репрессии, гибель и бегство профессорского персонала, упадок и разру-

ха [см.: 2; 11; 23; 19 и др.]. В этих условиях знаковым стал столетний юбилей университета 1919 г., который имел широкий общественный резонанс [9; из любопытных источников личного происхождения см.: 73, с. 399–401]. В период Гражданской войны празднование юбилея Петроградского университета являлось важным культурным событием, объединявшим российскую интеллигенцию – университету было преподнесено более 60 адресов от учреждений, а также множества частных лиц [70; 91]. Например, студент физико-математического факультета и впоследствии знаменитый ученый-физик С.Э. Фриш вспоминал, что непосредственно перед юбилеем ходили тревожные слухи о предстоящем объединении университетов, причем в форме присоединения оппозиционного первого университета ко второму (т. е. бывшему Психоневрологическому институту) [88, с. 95; 89, с. 42–43]. Новая власть, однако, воспользовалась этой коммеморацией, чтобы продемонстрировать свою заботу о культурном и научном наследии. Как сообщала газета «Северная коммуна», нарком просвещения А.В. Луначарский «от имени рабоче-крестьянского правительства поздравил присутствующих с днем 100 летней годовщины университета». Далее, нарком сформулировал свое видение сложившейся ситуации в отношениях власти и науки, которое вполне можно считать «вежливым ультиматумом» старому университету: «Народ относится с уважением к науке, хранит ее, а равно и данный университет как ценность. Но из этого не следует, чтобы университет, по-прежнему оставался чем-то самодовлеющим и оторванным от народа. Он должен раскрыться перед массами и приблизиться к ним. Между науками и массами может быть лишь два состояния – или состояние полного слияния, взаимный сплоченности, или же состояние недоразумений, которые наблюдаются теперь под влиянием тяжелых условий момента» [83]. Иначе говоря, старый университет с его научными достижениями как бы *присваивался* режимом, а подчинение корпорации новому порядку рассматривалось как императив.

Характерно, что в рамках этой *политики присвоения* Наркомпрос позволил не только отметить юбилей, но и издать подготовленные к нему материалы по истории университета [78]. Как в самом корпусе опубликованных текстов, так и вступительной статье профессора С.В. Рождественского немалое внимание уделялось «делу профессоров» 1821 г. как яркому примеру борьбы университетской науки с полицейским режимом [77]. Интересно, что в прессе, издававшейся по другую сторону фронта Гражданской войны, также подчеркивалось значение

университета как центра науки и просвещения, страдавшего от полицейского режима, начиная с «дела профессоров» и заканчивая «декретами Луначарского» [48]. Действительно, как известно, вскоре после юбилейного перемирия упраздняется система старого студенческого самоуправления, следуют массовые аресты профессоров, учреждается рабфак, создается так называемое «Научное общество историков-марксистов» – советизация университета вступает в новую фазу [12].

*Публицистическая историография 1920-х гг.:  
борьба за советский университет и революционная  
история университета*

Сложность историографической ситуации в области университетской истории первых лет советской власти заключалась в том, что пишущие тексты об университете оказались в своеобразной идеологической ловушке. С одной стороны, многочисленные ленинские статьи предшествующей эпохи рисовали студенчество и высшую школу в целом как важнейшие центры революции и революционного движения. С другой стороны, «старое студенчество» рассматривалось как часть буржуазии, социальный состав которого необходимо как можно быстрее менять (тем более, что до 1922 г. антибольшевистские настроения в среде университетских студентов были действительно сильны [46]). Это своеобразное противоречие было разрешено М.Н. Покровским в его многократно переиздававшийся «Русской истории с древнейших времен», в которой студенческая среда представлена как особая возрастная социальная группа интеллигенции, представляющая «как нельзя более благоприятный элемент для распространения социалистического учения» [75, с 437; развернутую характеристику студенческого движения М.Н. Покровским см.: 438, 577–583]. Первые «советские» ректоры университета Н.С. Державин и В.Б. Томашевский в своих спекуляциях по истории университета по существу следовали этой установке, давая оценку как славному революционному прошлому университета, так и обосновывая процесс его советизации [40; 54, с. 8–9]. Однако следует отметить, что жесткие идеологические рамки, в которые была поставлена университетская тема, способствовали тому, что публикации 1920–1930-х гг., касающиеся интересующей нас проблематики, носят лапидарный характер [20, с. 59–64]. Действительно, краткие исторические сведения об университете приводятся не в научной, а в справочной литературе [54, с. 7–9; 55] или газетной периодике, ориентированной на ауди-



торию ЛГУ (тексты публиковавшиеся в университетской прессе – газетах «Студенческая правда» и «Ленинградский университет») [30; 32; 42; 53; 69; 71; 93]. Последний жанр представляет особенный интерес с точки зрения реконструкции системы представлений об университетском прошлом, которую новая власть и назначенная ей администрация ЛГУ пытались закрепить в корпоративной памяти.

Отметим также, что параллельно с иницилируемыми властями и партийными активистами коммеморациями и публикациями продолжали существовать и традиционные практики академического сообщества, поддерживающие корпоративную память о выдающихся ученых прошлого как в формате некрологов, так и юбилейных сборников. Интересно, что даже видные административные деятели советской науки, такие как ректор-коммунист В.Б. Томашевский вписывались в таких поминальных нарративах в контекст истории российской науки и дореволюционного университета [96]. Власть не препятствовала чествованиям и коммеморациям таких знаменитых университетских ученых XIX в. как А.М. Бутлеров, И.М. Сеченов, И.М. Мечников и других «борцов за науку в царской России» [28; 59; 81; 64], что вполне отвечало политике присвоения достижений дореволюционной культуры и науки советским режимом. Разумеется, особую роль в этом ряду имела фигура Дмитрия Менделеева, миф о котором стал формироваться еще в дореволюционное время совместными усилиями власти и общества и мемориальный музей которого функционировал в университете с 1911 г. [10; из наиболее значимых текстов 1920-х см.: 37; 63; 94]. Однако, следует подчеркнуть, что в дискурсе 1920-х – начала 1930-х гг. эти герои действовали как бы вопреки политики самодержавия и связанных с ним государственных институций.

В целом же внимание публицистики 1920-х гг. сводилось к двум основным темам – славное революционное дореволюционное прошлое и история прошедшей борьбы последних лет за советизацию университета. Разумеется, центральным персонажем, связанным с революционным прошлым университета, был В.И. Ленин, культ которого стал одним из идеологических оснований советской тоталитарной системы. Сдача экстерном экзаменов в Петербургском университете – один из важных элементов официального нарратива о Ленине. Этот эпизод из жизни отца-основателя социалистического государства стал, пожалуй, и самым часто упоминаемым событием университетской истории в текстах советского времени. Характерен пане-

гирический пассаж с прописными буквами в адрес вождя (приуроченный к очередной годовщине Октября) в газете «Студенческая правда»: «...не каждому студенту известно, что в этом самом зале сдавал когда-то свои экзамены вождь и российский, и мирового пролетариата, организатор Октябрьской победы – **ВЛАДИМИР ИЛЬИЧ УЛЬЯНОВ-ЛЕНИН**» [30]. Однако в рамках исторической политики 1920-х гг. шел активный сбор информации и о деятельности других героев борьбы с царизмом, особую роль в этом процессе играл Истпарт ЛГУ [29, 72, 90]. Очередные годовщины основания ЛГУ также использовались для мобилизации памяти прежде всего о революционном прошлом. Так, в марте 1929 г. в статье некоей Михайловой дается обзор студенческих протестов на университетских годовщинах, начиная с 1899 г. Причем о некоторых «антигероях» из числа старых профессоров (которых как раз в это время выдавливали из «советского университета») приводятся совершенно фантастические сведения. Например, утверждается, что историк С.Ф. Платонов во время беспорядков 1911 г. упал в обморок, а также «заперся со студентами в аудитории, вызвав охрану из полицейских» [65].

В рамках второй темы до читателя советской газетной публицистики доводилась незамысловатая мысль о том, насколько плох был старый университет, и насколько удачным и продуктивным стало его советское преобразование. Хорошим поводом, для создания такого рода текстов были коммеморации, связанные с Октябрьским переворотом/революцией. Например, 7 ноября 1927 г. бывший студент ФОНа Кочергин рисует тяжелую картину университета начала 20-х гг. с реакционным студенчеством, словами «господа» и «коллеги», героической борьбой горстки коммунистов с белым студенчеством (кадеты, эсеры, меньшевики) [53]. 7 ноября 1929 г. некий В. Добронравов в тексте «Наш университет в октябрьские дни» приводит примеры контрреволюционных действий и высказываний Совета университета против советской власти и большевиков [43]. В другом октябрьском коммемарационном тексте советский и дореволюционный университет противопоставляются следующим образом: «Умер старый университет – рождается в муках новый. И только слепцы не замечают животворных ростков; только глупцы питают омертвевшие ткани; только безумцы пытаются гальванизировать труп. Много сделано – еще больше остается сделать. Нужно укрепить колеблющихся, подтянуть отстававших, отбросить упрямых, нужно всех вовлечь в поток советской общественности; нужно, наконец, самый уни-

верситет превратить в рычаг социалистического строительства» [41]. Ректор ЛГУ в 1927–1930 г. М.В. Серебряков резко противопоставлял дореволюционный университет советскому и настаивал на переориентации преподавания на прикладные задачи, подчеркивая, что, если он не перестроится и не «примет деятельного участия в социалистическом строительстве», то и «вовсе прекратит свое существование» [80]. Угроза ректора-коммуниста, адресованная старым профессорам, не была пустой. В какой-то момент на рубеже 1920-х–1930-х гг. – эпохе тотального «закручивания гаек» на научном фронте, режим подошел к идее уничтожения Ленинградского университета как такового. В феврале 1930 г. в «Студенческой правде» была опубликована передовица с красноречивым заголовком: «Сто одиннадцатая и последняя», в которой с идеологических позиций давался краткий обзор университетской истории, включая период советизации и, несмотря на ее успехи, делался вывод о том, что «университетская система уже дала все, что можно было от нее взять. Наше грандиозное строительство требует специалистов нового типа. И не в силах университетской системы справиться с этой задачей» [68].

*Университет в советской исторической мифологии и корпоративных практиках сталинизма*

Как известно, университет, пусть и не без потерь, но все же уцелел в лихолетье «великого перелома», разумеется, не меньшими для корпорации стали испытания и эпохи «большого террора» [1]. Своеобразный парадокс заключается в том, что национально-большевистский поворот в политике режима сказался и на процессе корпоративной политики памяти. Это, в частности, нашло отражение в смягчении обвинительной риторики по отношению к представителям старых научных школ, несмотря на условия той постоянной террористической опасности, в которой жил профессорско-преподавательский корпус в эпоху сталинизма. В университете не только продолжает активно поддерживаться культ корифеев дореволюционной науки и, прежде всего, Д.И. Менделеева в рамках разного рода «собраний памяти» и юбилеев ученых [34; 84; 85; 92], но и активно чествуются (в связи с юбилеем или кончиной) те «старые специалисты», кто в 1920-е гг. находился под ударом со стороны советской пропаганды [35; 38; 45; 47; 60; 86].

Одновременно в личных воспоминаниях бывших студентов-большевиков дореволюционный университет становится важнейшим центром освободительного движения. Например, в

многочисленных нарративах И.И. Кореля, во время I Русской революции участника Совета старост, а в советское время директора библиотеки ЛГУ, публиковавшихся в газете «Ленинградский университет», рисуется революционное студенческое самоуправление, игравшее видную роль не только в университете, но и в революции 1905–1907 гг. [51; 52; 27]. В статье опубликованной к 119 годовщине университета И.И. Корель высказывает мысли и положения, которые предвосхитили направления работ последующей советской историографии университета: 1819 г., «дело профессоров», возвращение в задние 12 коллегий, ограничения Николая I, события 1861 г. и закрытие университета и т.д. Матрица «освободительной версии» памяти применительно к университету особенно яркое отражение нашла в абзаце, характеризующим пореформенный университет: «...вплоть до 1917 года царское правительство только терпела университет как необходимое зло, ибо студенчество, а иногда и прогрессивная часть профессуры, слишком часто высказывали свое отрицательное отношение к политике царского правительства. Вот краткий перечень годов отмеченных лишь наиболее крупными волнениями и беспорядками в петербургском университете 1869, 1879, 1880, 1881, 1882, 1887, 1889, 1890, 1894, 1896, 1899, 1900, 1901 (сдача 28 студентов солдатами), 1902, 1903, 1904, 1905, 1908, 1910, 1911» [50]. Все эти даты отражали установки радикальной и либеральной публицистики конца XIX–начала XX в. и практики революционных студенческих коммемораций [97; 44; ср.: 18]. Заканчивает статью И.И. Корель с призывом к историческому факультету написать, наконец, историю университета [50].

Для историков несомненная трудность выполнения такого заказа заключалась в том, что несмотря на разгром школы М.Н. Покровского, общие идеологические рамки истории дореволюционной российской высшей школы во второй половине 1930-х гг. не сильно изменились. Напомним, что в ставшем новой библией советских историков «Кратком курсе Истории ВКП (б)» (1938) не только преподавательский корпус, но даже революционное студенчество представлено как часть буржуазии: «Под влиянием революционной борьбы рабочих усиливается и студенческое оппозиционное движение. Правительство в ответ на студенческие демонстрации и забастовки закрыло университеты, бросило сотни студентов в тюрьмы и, наконец, придумало отдачу непокорных студентов в солдаты. В ответ на это учащиеся всех высших учебных заведений организовали зимой 1901–1902 года всеобщую стачку студентов. Стачка эта охватила до 30

тысяч человек. Революционное движение рабочих и крестьян и особенно репрессии против студентов заставили расшевелиться также либеральных буржуа и либеральных помещиков, сидевших в так называемых земствах, заставили их поднять голос “протеста” против “крайностей” царского правительства, репрессировавшего их сынков-студентов» [49, с. 28]. Разумеется, эти оценки дореволюционного студенчества повторялись и применительно к Петербургскому университету. По словам одного из авторов текстов конца 1930-х гг., основную массу его дореволюционного студенчества рубежа XIX–XX вв. составляли «маленькие сынки», «белоподкладочники» и «карьеристы» [67].

Тем не менее, необходимость нового системного взгляда на историю ЛГУ стала более чем очевидна в 1939 г., когда с большим размахом отмечалось 120-летие университета [24; 25; 39; 56; 66]. Государственный уровень празднику был придан специальным постановлением СНК СССР. Помимо научных мероприятий была подготовлена большая выставка, посвященная истории ЛГУ, которая рассматривалась как основа будущего музея университета [22]. Призывы к историческому факультету заняться, наконец историей университета в этих условиях более не могли игнорироваться. Из преподавателей кафедры истории СССР наиболее близкой по тематике работ эта область вероятно была для С.Н. Валка, который в скором времени возглавил семинар по истории университета, где началась разработка вопросов библиографии, разыскание архивных материалов, составление статей и докладов по истории университета [79]. Вскоре, в апреле 1941 г. под председательством директора ЛГУ П.В. Золотухина состоялось совещание с участием деканов (в том числе нового декана исторического факультета В.В. Мавродина), на котором была выработана программа подготовки к печати материалов по истории университета, в основу которой был положен отраслевой принцип (история наук), первые тома проектируемого издания должны были выйти в свет в 1942 г. [61]. Разумеется, эти издания в срок осуществить не позволила война, но их подготовка дала толчок как созданию первой советской системной истории университета под редакцией В.В. Мавродина [58], так и материалам новой конференции, посвященной уже 125-летию ЛГУ в 1944 г. с докладами по истории разных отраслей знаний [76], в том числе труда С.Н. Валка по истории исторической науки в ЛГУ [33], а также, вероятно его послевоенных крупнейших издательских предприятий – в частности, обзора архивных документов по истории дореволюционного ЛГУ (1961) [62].

\* \* \*

Начальная установка идеологического дискурса была мучительно неопределенна: старый университет то воспринимался в нигилистическом ключе, как остаток прошлого, мешающий социалистическому строительству, то, как научная ценность, принадлежащая народу, которую можно и нужно использовать. Национал-большевистский поворот в государственной идеологии и политики тоталитарного режима начала 1930-х гг. снял эту неопределенность, позволив корпорации сохраниться. Мы видели, что основными сюжетами, востребованными в нарративах, связанных с университетской историей, были события и фигуры, представления о которых были сформированы в рамках освободительной версии исторической памяти – «дело профессоров», события 1861 г., кризис Кассо, Д.И. Менделеев. Единственный вновь изобретенный герой университетской истории в 1920–1930 е гг. – В.И. Ульянов/Ленин. Таким образом, возвращение историографии к изучению истории ЛГУ произошло под давлением корпоративного заказа и в рамках уже проторенной дореволюционными коммеморативными практиками дороги.

### Литература

#### Исследования

1. *Belonogov A. L. Political Repressions at Leningrad State University // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2020. Т. 65. Вып. 4. С. 1085–1106.*
2. *Konecny P. Builders and Deserters: Students, State and Community in Leningrad, 1917–1941. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1999.*
3. *University Jubilees and University History Writing: A Challenging Relationship (Scientific and Learned Cultures and Their Institutions) / Ed. by P. Dhondt. Leiden; Boston, 2015.*
4. *Даудов А.Х., Дворниченко А.Ю. Изучение истории университета на историческом факультете // Клио. 2013. №10. С. 4–5.*
5. *275 лет. Санкт-Петербургский государственный университет: Летопись 1724–1999 / Ред. Л.А. Вербичская. СПб.: СПбГУ, 1999.*
6. *Жуковская Т.Н. Какая история нужна С.-Петербургскому университету? // Санкт-Петербургский университет в XVIII–XX вв.: европейские традиции и российский контекст. Материалы международной научной конференции. 23–25 июня 2009 г. / Ред. А.Ю. Дворниченко, И.Л. Тихонов. СПб.: СПбГУ, 2010. С. 463–478.*
7. *Жуковская Т.Н., Любезников О.А. Правительственная политика и корпорация Петербургского университета в дореформенный пери-*

- од: основные итоги и проблемы изучения // Клио. 2013. №10 (82). С. 26–35.
8. История Ленинградского университета. 1819–1969. Очерки / Ред. В.В. Мавродин. Л.: ЛГУ, 1969.
  9. *Козакевич Р.А., Мандель С.З.* К истории столетнего юбилея университета // Очерки по истории Ленинградского университета. Т. 2. Л.: ЛГУ, 1968. С. 159–166.
  10. *Козлова А.Н.* История создания музея-кабинета Д.И. Менделеева при Императорском Санкт-Петербургском университете в 1907–1911 гг. // Вопросы музеологии. 2016. № 1 (13). С. 60–67.
  11. *Кривоноженко А.Ф.* Межинституциональные коммуникации в сфере высшего образования в 1917–1922 гг. на материалах Петроградского университета. Петрозаводск, 2015.
  12. *Кривоноженко А.Ф.* Процесс советизации Петроградского университета в 1918–1922 гг. // Клио. 2013. №10 (82). С. 104–108.
  13. Петербургский университет и революционное движение в России. Л.: ЛГУ, 1979.
  14. Почетные профессора Санкт-Петербургского государственного университета / Ред. Н.Г. Скворцов. СПб.: СПбГУ, 2009.
  15. Празднование 275-й годовщины основания Санкт-Петербургского университета. Документы и материалы / Науч. ред. Л.А. Вербицкая, сост. Г.А. Тишкин. СПб.: СПбГУ, 2003.
  16. *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А., Кривоноженко А.Ф., Сидорчук И.В.* Академическая корпорация столичного университета (1884–1917) в фокусе историографии // Клио. 2012. №7 (67). С. 47–62.
  17. *Ростовцев Е.А.* Проблематика проектов по университетской истории и истории высшей школы (Санкт-Петербургский университет) // Новое прошлое. 2016. №3. С. 145–157.
  18. *Ростовцев Е.А.* Революционные коммеморации в Петербургском университете на рубеже XIX–XX вв. // Клио. 2011. №4 (54). С. 89–99.
  19. *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.В.* Изгнанники «советского» университета: опыт коллективного портрета преподавательской эмиграции Петрограда // Вестник СПбГУ. Серия 2. 2016. Вып. 1. С. 64–75.
  20. *Ростовцев Е.А.* Столичный университет Российской империи: учебное сословие, общество и власть (вторая половина XIX – начало XX в.). М.: РОССПЭН, 2017.
  21. *Сосницкий Д.А.* Основные направления изучения истории Санкт-Петербургского университета в современной российской историографии // Клио. 2017. № 10 (130). С. 207–217.
  22. *Тихонов И.Л.* Служение науке, образованию и прогрессу. Из истории университетских юбилеев// Санкт-Петербургский университет. 2009. № 2–3. С. 13–19.
  23. *Шилов А.В.* Из истории Петроградского университета: судьбы уче-

ных в послеоктябрьский период // Петербургские чтения–1997. СПб.: Материалы энциклопедической библиотеки «Санкт-Петербург–2003», 1997. С. 254–257.

#### Источники

24. *Айрапетьянц Э.* К 120-летию юбилею ЛГУ // Ленинградский университет. 1939. 14 февраля. №7. С. 4.
25. *Айрапетьянц Э.* Подготовка к юбилейным торжествам // Ленинградский университет. 1939. 5 марта. №10 (360). С. 3.
26. Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского С.-Петербургского Университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869–1894. Т. 1: А–Л. СПб., 1896; Т. 2: М–Я. СПб., 1898.
27. *Боровский Б.* Год 1905 // Ленинградский университет. 1937. 14 ноября. №35 (305). С. 2.
28. Борьба за науку в царской России: Неизданные письма И.М. Сеченова, И.И. Мечникова, Л.С. Ценковского... и др. М.; Л.: Огиз – Гос. соц.-экон. изд-во, 1931.
29. *Брамсон М.* Отрывки из воспоминаний (1883–1886) // Народовольцы после 1 марта 1881 г. М.: Изд-во Всесоюзного общества политических каторжан и ссыльно-поселенцев, 1928. С. 81–86.
30. В.И. Ульянов (Ленин) в СПб. Университете // Студенческая правда. 1927. 7 ноября. №1. С. 1.
31. В былые дни (как родился наш коллектив комсомола) // Студенческая правда. 1928. 31 января. №5. С. 4.
32. «В тяжелый год (Отрывки из дневника студента)». Свидетельства о жизни университета в 1921 г. // Студенческая правда. № 1. 1927. 7 ноября. С. 2.
33. *Валк С.Н.* Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет // Валк С.Н. Избранные труды по историографии и источниковедению. СПб., 2000. С. 7–106.
34. *Вейнберг Б.П.* Что мне дали лекции Менделеева // Ленинградский университет. 1937. 24 февраля. № 6. С. 3.
35. *Горшков П., Субботин М., Амбарцумян В.* А.А. Иванов [Некролог] // Ленинградский университет. 1939. 30 ноября. № 42. С. 4.
36. *Григорьев В.В.* Императорский Санкт-Петербургский университет в течение первых пятидесяти лет его существования. СПб.: В. Безобразов и К, 1870..
37. Д.И. Менделеев по воспоминаниям О.Э. Озаровской. М.: Федерация, 1929.
38. Два юбилея // Ленинградский университет. 1938. 15 января. № 3. С. 3.
39. 21 февраля – 120 лет Ленинградского университета // Ленинградский университет. 1939. 7 января. № 1. С. 1.



40. *Державин Н.С.* Высшая школа и революция. М.; Пг.: Государственное издательство, 1923.
41. Десять лет // Студенческая правда. 1927. 7 ноября. № 1. С. 1.
42. *Добронравов В.* Из истории нашего Университета. Студенческие волнения 60-х гг. // Студенческая правда. 1928. 7 ноября. № 16. С. 5.
43. *Добронравов В.* Наш университет в октябрьские дни // Студенческая правда. 1929. № 16 (35). 7 ноября. С. 2.
44. *Д[ьяконов] А.* 1905 и 1906 годы в Петербургском университете. СПб.: Типо-литография «Надежда», 1907.
45. *Ершов П., Дымищ З., Магин Л. И.И.* Толстой [Юбилей научно-педагогической деятельности] // Ленинградский университет. 1939. 14 февраля. № 7. С. 2.
46. *Жаба С.* Петроградское студенчество в борьбе за свободную высшую школу. Paris: Рус. книгоизд-во J. Povolozky, 1922.
47. *Жирмунский В.М.* Развитие филологических наук в ЛГУ // Ленинградский университет. 1939. 13 апреля. № 16. С. 3.
48. *И.Н.* Столетний юбилей // Сибирская Жизнь. [Томск] 1919. 21 февраля. № 35. С. 1.
49. История Всесоюзной Коммунистической партии (большевик): Краткий курс / Под ред. комиссии ЦК ВКП (б); Одобрен ЦК ВКП (б). 1938 год. М.: Госполитиздат, 1945.
50. *Корель И.* Из прошлого нашего университета (к 119 годовщине) // Ленинградский университет. 1938. 23 февраля. № 9. С. 4.
51. *Корель И.* Как я учился в старом университете // Ленинградский университет. 1937. 7 ноября. № 34 (304). С. 2.
52. *Корель И.* Петербургский университет на службе революции в 1906–1907 году (Воспоминания студенческого старосты) // Ленинградский университет. 1939. 28 февраля. № 9 (359). С. 4; 5 марта. №10 (360). С. 4; 10 марта. № 11(361). С. 4.
53. *Кочергин.* Семь лет назад // Студенческая правда. №1. 1927. 7 ноября. С. 4.
54. Ленинградский государственный университет / Ред. В.Б. Томашевский. Л., 1925.
55. Ленинградский государственный университет им. А.С. Бубнова // Университеты и научные учреждения. К XVII съезду ВКП (б) / Ред. Г.М. Кржижановский. М.; Л., 1934. С. 115–179.
56. Ленинградский университет. Научная сессия, посвященная 120-летней годовщине со дня основания университета (1939; Ленинград). 120 лет Ленинградского государственного университета: научная сессия, посвященная 120-летней годовщине со дня основания университета (1819–1939), 16–20 апреля 1939 года: Тезисы докладов. Л., 1939.
57. [Ленинградский университет] // Ленинград. Путеводитель. М.; Л.: Огиз, 1931.
58. Ленинградский университет 1819–1944. [К 125-летию со дня осно-

- вания] / Ред. В.В. Мавродин. М.: Советская наука, 1945.
59. М. Бутлеров. 1828–1928. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1929.
  60. *Магин Л.* Владимир Леонтьевич Комаров // Ленинградский университет. 1939. 5 марта. № 10 (360). С. 2.
  61. Материалы по истории университета // Ленинградский университет. 1941. 18 апреля. № 15. С. 4.
  62. Материалы по истории Ленинградского университета. 1819–1917. Обзор архивных документов / Ред. С.Н. Валк. Л.: ЛГУ, 1961.
  63. *Менделеева А.И.* Менделеев в жизни. М.: М. и С. Сабашниковы, 1928.
  64. *Мечникова О.Н.* Жизнь Ильи Ильича Мечникова. М.; Л.: Государственное издательство, 1926.
  65. *Михайлова.* К 110 годовщине Ленинградского ун-та // Студенческая правда. 1929. 4 марта. № 4–5. С. 4.
  66. Накануне юбилея // Ленинградский университет. 1939. 5 марта. № 10 (360). С. 1.
  67. *Немилов А.В.* 120 лет Ленинградского государственного университета // Советская наука. 1939. № 2. С. 167–177.
  68. *Николай.* Сто одиннадцатая и последняя [годовщина университета] // Студенческая правда. 1930. 22 февраля. № 4. С. 1.
  69. *Носов Е.* В главном коридоре // Студенческая правда. № 1. 1927. 7 ноября. С. 3.
  70. Описание адресов I-му Петроградскому университету // ЦГА СПб. Ф. 7240 Оп. 14. Д. 26. Л. 18–18 об.
  71. *Петров М.* Что за рабфак // Студенческая правда. №1. 1927. 7 ноября. С. 4.
  72. Письмо т. Ольминского (Ответ на запрос Истпарта ЛГУ) // Студенческая правда. 1927. 7 ноября. № 1. С. 3.
  73. *Платонова Н.Н.* Дневник (1889–1921) / Отв. ред. Е.А. Ростовцев, П.А. Трибунский. Рязань, 2020.
  74. *Плетнев П.* Первое двадцатипятилетие Императорского Санкт-Петербургского Университета. СПб., 1844.
  75. *Покровский М.Н.* Русская история с древнейших времен // Покровский М.Н. Избранные произведения. Кн. 2. М., 1965.
  76. Программа юбилейной научной сессии Ленинградского университета. Л.: ЛГУ, 1944.
  77. *Рождественский С.В.* Первоначальное образование Санкт Петербургского университета 8 февраля 1819 года и его ближайшая судьба // С.-Петербургский университет в первое столетие его деятельности 1819–1919: Материалы по истории С.-Петерб. ун-та / Ред. С.В. Рождественский. Пг.: Б.и., 1919. С. I–CVI.
  78. Санкт-Петербургский университет в первое столетие его Деятельности 1819–1919: Материалы по истории Санкт-Петербургского

- университета / Ред. С.В.Рождественский. Пг.: Б.и., 1919.
79. Семинар по истории университета // Ленинградский университет. 1941. 7 марта. № 9. С. 3.
  80. *Серебряков М.В.* Задачи университета // Студенческая правда. 1927. 7 ноября. № 1. С. 1.
  81. *Сеченов И.М.* Рефлексы головного мозга: попытка свести способ происхождения психических явлений на физиологические основы: с биографией И.М. Сеченова. Л.: Прибой, 1926.
  82. Систематический указатель к периодическим изданиям С.-Петербургского – Ленинградского университета (1876–1956). Л., 1959.
  83. 100-летняя годовщина Петроградского университета // Северная коммуна. 1919. 23 февраля. № 43 (236). С. 2.
  84. *Тищенко В.* Менделеев и наш университет // Ленинградский университет. 1934. 13 сентября. № 30. С. 2.
  85. 30 лет со дня смерти Д.И. Менделеева // Ленинградский университет. 1937. 24 февраля. № 6. С. 3.
  86. 35 лет научной деятельности [В.А. Догеля] // Ленинградский университет. 1939. 13 апреля. № 16. С. 4.
  87. Университет в 80–90-х годах // Студенческая правда. 1929. 7 ноября. С. 1.
  88. *Фриш С.Э.* Воспоминания о Ленинградском университете в первые годы после революции (1918–1924) // Очерки по истории Ленинградского университета. Т. 3. Л.: ЛГУ, 1976. С. 95.
  89. *Фриш С.Э.* Сквозь призму времени: воспоминания. СПб.: Соло, 2009.
  90. *Хлопин Г.В.* Из воспоминаний студента 80-х гг. // Юбилейный сборник Военно-медицинской академии, посвященный 10-й годовщине Октябрьской революции. Л.: Военный вестник, 1927. С. 117–140.
  91. ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 14. Д. 34. Материалы юбилейной комиссии по празднованию 100-я Петроградского университета.
  92. *Черняев И.* Значение Менделеевского съезда // Ленинградский университет. 1934. 13 сентября. № 30. С. 1.
  93. «Четверть века назад» (университет и революция 1905 г.) // Студенческая правда. 1930. 14 января. № 1–2 (38–39). С. 8.
  94. *Чугаев Л.А.* Дмитрий Иванович Менделеев. Жизнь и деятельность. Л.: Науч. хим.-техн. изд-во, 1924.
  95. *Шульгин И.П.* О начале и постепенном возрастании Императорского Санкт-Петербургского университета. СПб.: Тип А. Плюшара, 1838.
  96. *Щерба Л.В.* В.Б. Томашевский – как ректор и ученый // Красная Газета. Вечерний выпуск. 1927. 15 февраля. № 43 (1361). С. 2.
  97. *Энгель Г., Горохов В.* Из истории студенческого движения 1899–1906. СПб.: В.К. Сердаковский, 1906.

*Evgeny A. Rostovtsev*

### **St. Petersburg University in Soviet historiography and commemorative practices (1919–1939)**

*Abstract.* This article discusses the development of ideas about the history of St. Petersburg University in the context of commemorative practices and historiography in the period between the university jubilees in 1919 and 1939. In particular, it shows the evolution of social order in relation to texts on the history of LSU and the influence of state policy in the field of higher education and memory policy on this process. Particular attention is paid to the process of constructing the history of the revolutionary movement at the university, as well as the history of its sovietization. This article shows how the history of the "old university" was absorbed and appropriated within the framework of the new Soviet historical narrative. It is noted that the formation of the basic settings of the Soviet historiography of the history of St. Petersburg/Petrograd/Leningrad University was largely due to the discourses of the "liberation version" of the historical memory of Russian society and the university corporation, which took shape in the late 19th – early 20th century. In the late 1930s, under the influence of commemorative practices, a new program of collective scholarly research on the history of LSU began to take shape, which was implemented during the wartime and post-war period.

*Keywords:* historical memory, history of universities, history of St. Petersburg University, history of Leningrad University, history of LGU, anniversaries, commemorations.

**Rostovtsev Evgeny Anatolievich** – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, St. Petersburg State University; Associated Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

*И.В. Сидорчук*

**ИСТОРИЯ ДЛЯ РАБОЧИХ:  
ВЕЧЕРА ВОСПОМИНАНИЙ РАБОЧИХ  
ПЕТРОГРАДА/ЛЕНИНГРАДА  
1920-х – НАЧ. 1930-х гг.\***

*Аннотация.* Статья посвящена рассмотрению перспектив обращения к такому источнику, как вечера воспоминаний рабочих, активно проводившиеся в раннесоветскую эпоху. Одной из задач молодой советской науки было создание полноценной истории революционного движения и истории РСДРП(б). С этой целью были созданы вечера воспоминаний рабочих. В статье выявлены особенности организации вечеров и поведения их участников. Сделан вывод о том, что эти вечера выполняли несколько задач: во-первых, сбор информации от непосредственных участников и свидетелей революционных событий; во-вторых, вовлечение рабочих в политико-просветительскую работу за счет обращения к революционной истории в часы их отдыха. В статье показывается, что основная ценность данных материалов заключается в возможности их использования при исследовании совершенно разных сюжетов, начиная от революционных событий в городе (как они и использовались большинством специалистов) и заканчивая широким спектром вопросов социальной истории: исторической урбанистики, истории быта рабочих, их досуга, повседневных практик, корпоративной истории.

*Ключевые слова:* вечера воспоминаний, история ВКП(б), устная история, история повседневности, история досуга, культурно-просветительская работа, рабочая история.

*Сидорчук Илья Викторович* – кандидат исторических наук, доцент факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Одной из важнейших задач молодой советской науки было создание полноценной истории ключевых для нового режима сюжетов. В первую очередь речь шла о тех, что затрагивали вопросы революционного движения и истории становления и развития большевистской партии. Пожалуй, впервые государственный заказ на историю относился к событиям столь недавнего прошлого, непосредственными творцами которых были тысячи, а живыми свидетелями – миллионы жителей новой страны. Культ письменных источников, царивший в исторической методологии к началу XX в., в данном случае не мог быть принят. Существовавшие архивные материалы явно не позволяли комплексно решить столь амбициозную задачу – оставались незафиксированными огромные массивы свидетельств о ключевых событиях в истории партии и революции в целом. На помощь должна была прийти устная история.

Постановка проблемы устной истории в отечественной историографии связывается с эпохой «перестройки» 2-й половины 1980-х гг., и объясняется не только снижением цензурных ограничений, но и живым интересом к западной методологии, где она успешно применялась. Одновременно, как справедливо отмечает Е.А. Ростовцев, традиция формирования коллекций архивов «устной истории» начала складываться в раннесоветский период [5, с. 524–525]. Было создано множество организаций, занимавшихся подобной работой, основными из которых стали основанные в 1920 г. Комиссия по изучению истории профессионального движения в России и СССР (Истпроф) и Комиссия по истории Коммунистической партии и Октябрьской революции (Истпарт).

В поисках ценных воспоминаний проводилось обращение не только непосредственно к партийным активистам, сделавшим революцию своей основной работой. Важнейшие материалы могли предоставить и неключевые участники событий, особое внимание среди которых уделялось городским рабочим, являвшимся в представлении новой власти авангардом революции. Показательны слова из предисловия к сборнику Истпарт, посвященному революционной деятельности петроградских рабочих в 1917 г.: «...в высшей степени мало известно и мало написано о том, что происходило на самих фабриках и заводах – этих главных гнездах и очагах революции. У каждого завода и фабрики есть своя революционная быль, есть кое-где и ее следы в виде протоколов заводских собраний, резолюций, воспоминаний отдельных товарищей и много живых свидетелей нашего славного революционного прошлого» [10, с. 5; 7, с. 87].

Кроме накопления историко-партийных знаний, ставилась задача их широкой пропаганды путем устройства лекций, написания сценариев историко-революционных фильмов, организации выставок [2, с. 14-15]. Распространенной формой сбора и презентации материалов были вечера воспоминаний.

Главными темами, обсуждавшимися на вечерах, являлись революционные события в городе в 1917 и 1905 гг., история организации и развития большевистских организаций и профсоюзов на заводах и фабриках. Целью подобных мероприятий был сбор устных свидетельств по истории российского революционного движения [8, с. 14]. Они также подразумевали дискуссии между участниками вечера, в рамках которых можно было не только зафиксировать альтернативные мнения, но и приблизиться к формированию некой консенсусной коллективной стратегии мемориализации событий.

На самих вечерах их организаторами могли озвучиваться и более амбициозные цели, например: «У нас говорят об Октябрьской революции вообще, как она произошла и т.д., но какие изменения произошли на данном заводе, в данном районе, на данном предприятии – вот этого у нас сейчас нет, а это самое главное, потому что этот материал, эти данные необходимы как раз для тех зреющих Октябрьских революций в других странах. Наша задача – помочь использовать опыт русской Октябрьской революции для других стран» [17, л. 2]. Вероятно, осознание подобной ценности воспоминаний должно было стать дополнительным стимулом для рабочих ими поделиться.

Существовала еще одна функция подобных вечеров, которую, на наш взгляд, ни в коем случае нельзя игнорировать. Они позиционировались и фактически являлись важной частью культурно-просветительной работы на предприятии, то есть одной из форм культурного досуга. Его реализация обычно проходила в рамках деятельности рабочих клубов, которые согласно действовавшим установкам должны были стать ведущими центрами просвещения и воспитания рабочих.

Серьезной проблемой в рамках политического просвещения в клубах была его непривлекательность для рабочих в качестве траты свободного времени. Чрезмерная политизация предлагаемого властью досуга делала его менее интересным, о чем постоянно говорилось при анализе клубной работы [6, с. 121]. Решить ее должно было обращение к новым, интересным для самих рабочих, формам работы. Например, постановочным агит-судам, полит-боям и полит-лотереям, настольным или подвижным играм на революционную тематику, коллективным обсуждениям

литературы и т.п. Среди них фигурировали и вечера воспоминаний. Информация о желательности устройства встреч с рассказами-воспоминаниями «бывалых людей о событиях ими пережитых, о местностях ими посещаемых и прочее» встречается уже в материалах по организации клубов и их уставах в 1919–1920 гг. [20, л. 2; 9, л. 1]. Впоследствии они стали пусть и не самой востребованной, но обязательной частью работы, проводимой на предприятиях профсоюзными и партийными организациями. Например, они присутствовали в формах для отчетов клубов крупных ленинградских заводов во второй половине 1920-х гг. [11; 12]. Предполагалось, что вечера воспоминаний способны в большей степени вовлекать слушателей, нежели традиционные лекции. Отметим, что подобные вечера могли быть и не связаны с революционными событиями. Например, для привлечения рабочих к физкультуре устраивались вечера воспоминаний с участием физкультурников, на которых они рассказывали, как пришли в спорт, что он им дал, с чего начинать тренировки и пр. [19, с. 10]. Уже в начале 1930-х гг. устраивались вечера, посвященные совсем недавним событиям: борьбе с оппозицией в 1920-е гг. или работе предприятий в 1-ю пятилетку, трудовых подвигах и тому, как этот период улучшил жизнь рабочих [13, 14, 15].

Источниковую базу настоящего исследования составили материалы нескольких фондов, в которых отложились стенограммы вечеров воспоминаний рабочих Ленинграда. Прежде всего, речь идет о наиболее богатом этими источниками фонде Института историко-политических исследований (Ленинградский институт истории ВКП(б)), активно использовавшимся еще советскими историками, занимавшимися историей революционных событий в Петербурге/Петрограде. Также привлекались материалы фондов Ленинградского обкома ВЛКСМ, Московско-нарсского РК ВКП(б) и профсоюза рабочих-металлистов – ведущего и наиболее влиятельного в рассматриваемый период. Разумеется, данный список можно расширить. Отложился значительный пласт стенограмм, анализ которых позволил бы сделать полученные выводы более точными и репрезентативными. Например, за счет документов фондов партийных комитетов районов города, первичных организаций заводов, областного отделения общества политкаторжан, Ленинградской областной редакции «Истории фабрик и заводов» и др. Одновременно уже на рассмотренном материале нам представляется допустимым сделать некоторые выводы, связанные с особенностями организации вечеров и поведением их участников.



В первую очередь, при изучении протоколов внимание цепляется за периодические проявления непосредственности и не принужденности, далеких от формализма официальных выступлений. С одной стороны, это можно объяснить «вегетарианством» времени, допускавшим некоторые разночтения и дискуссии. Кроме этого, к тому моменту еще не установилось единственно верной трактовки истории ВКП(б), что также освобождало выступавших от категоричных оценок и интерпретаций. Нельзя не отметить и вероятную бесхитростность ряда рабочих, не искушенных в чувствовании момента и не проявлявших повышенной осторожности к произносимым словам, несмотря на потенциальный вред, который они могли им принести.

На вечере воспоминаний участников Октябрьской революции, состоявшемся 15 октября 1927 г., рабочий фабрики «Веретено» тов. Кистин весьма низко оценивал деятельность большевиков: они «авторитетом не пользовались», а «те большевики, которые были на фабрике, были люди незначительные, и взгляды массы на них переносились на всю партию». Ситуацию явно ухудшало то, что сам Кистин был эсером: «Я, грешный человек, был руководителем партии соц. революционеров местной организации». Правда, в выступлении он также отметил, что в ее идеях потом разочаровался и не верил в то, что В.И. Ленин – немецкий шпион [17, л. 10].

Еще более резкое описание деятельности большевиков прозвучало на той же встрече от рабочего Богданова с Путиловского завода. Говоря о поражении июльского восстания, он прямо заявил, что все большевики в решающий момент просто разбежались: «Везде по всем улицам наши партийные билетки валялись, тут присутствующие товарищи подтвердят это» [17, л. 10]. В дальнейшем с ужесточением режима, диктовавшего вынужденное двоемыслие, степень подобной непосредственности не могла не снижаться, и практики вечеров «превратились скорее в политические коммеморации и инструменты политики памяти» [5, с. 525].

Так как простые рабочие редко могли похвастаться ораторским мастерством, еще одной отличительной особенностью их выступлений на вечерах воспоминаний была достаточная безыскусность речи и волнение. Это тоже могло приводить к весьма двусмысленным фразам. Например, тов. Войков, работавший до революции на Трубочном заводе, заявил: «Вот, товарищи, мы переживаем десятую годовщину этого великого дела – я очень волнуюсь. Мы – члены старой партии; нам тогда нужно было не говорить, нужно было работать. Если посмотреть сейчас на пар-

тию, партия очень хорошо умеет говорить. Мы в то время не могли говорить, но делали пожалуй больше». Правда, после этого он поправился, отметив, что за время, прошедшее после революции, жизнь рабочих улучшилась [17, л. 61].

Несмотря на частую простоту речи, в выступлениях не встречалась обценная лексика. Во всяком случае она не попадала в стенограммы. Тем не менее, можно встретить весьма яркие и категоричные оценки событий и исторических персонажей. Например, рабочий Дмитриев с «Красного треугольника» рассказывал как летом 1917 г. на заводе агитировала «истеричка Мария Спиридонова» [17, л. 5].

Речам участников (но не организаторов!) практически не свойственен революционный пафос и героика, они лишены стремления приумножить свои заслуги в борьбе с самодержавием. Например, на вечере воспоминаний красных партизан Василеостровского района 7-го августа 1932 г. Осип Родынич с воздухоплавательного завода Щетинина честно признавался, что они очень боялись организованных военных. На той же встрече рабочий Подковного завода (Подковно-гвоздильный завод Посселя) Ал. Ульянов рассказывал о том, что когда они захватили полицейский участок на Гаванской улице и нашли там запасы продуктов, то взяли полбутылки водки и сахар. Также он признается, что в дни уличных боев они с товарищами не совсем понимали, кто и куда движется, что царила неразбериха, а в забастовке принимала участие только молодежь – старики бастовать не хотели [18].

На вечере воспоминаний Союза рабочих металлистов 29 декабря 1925 г., посвященном годовщине революции 1905 г., тов. Ивановский в своем обширном рассказе как бы мимоходом упомянул о том, что по просьбе товарищей они укрыли у себя в доме большевика, спасавшегося от полицейских ищеек. Существенно способствовало снижению градуса героизации по сути очень смелого поступка не только какая-то будничность самого рассказа, но и упоминание одной детали. Когда к ним нагрянула полиция, а это был вечер субботы, они с другим рабочим просто сидели и пили пиво. Конечно, это не умаляет значимости события, но делает рабочего менее сознательным и вовлеченным в революционную борьбу [16, л. 9].

К заслугам организаторов вечеров стоит отнести то, что они старались привлечь к участию в них не только активных участников событий, но и простых свидетелей. Также высказывались просьбы приносить на вечера исторические документы (фотографии, предметы и пр.) [17, л. 40; 16, л. 48].

В выступлениях рабочих на вечерах периодически встречалось стремление обозначить заслуги своего предприятия в революционных событиях. Во всяком случае, если партийная организация была сильной и успешно устраивала забастовки и пр., то это всячески подчеркивалось. Представляется, что здесь речь может идти как о корпоративной гордости и чести, так и о распространении практики соревнований между предприятиями в производстве и в общественно-политической деятельности, поддерживавшейся руководящими организациями. Наряду с указанием заслуг своего предприятия встречались попытки критики чужих. Уже упоминавшийся путиловец Богданов откровенно высказывал претензии к рабочим «Красного треугольника» за их пассивность в июльских событиях 1917 г. [17, л. 77].

В случае если революционные заслуги предприятия были скромными, в выступлениях его представителей были представлены объяснения этого, по стилистике даже близкие к оправданиям. Например тов. Попов с Адмиралтейского судостроительного завода (после революции – Судостроительный завод имени Андре Марти) говорил, что Февраль 1917 г. их «застал врасплох», а слабость и пассивность рабочих объяснял тем, что это был казенный завод, и царская охранка на нем очень внимательно работала [17, л. 7].

Историка, специализирующего на вопросах повседневности, не могут не привлечь в материалах вечеров те детали и подробности, которые в целом характерны для воспоминаний и помогают воссоздать портрет эпохи во всем ее многообразии. Так как рабочих просили вспоминать как можно больше, в их речах могут встречаться весьма интересные образы. Например, рабочий-металлист Найденов, работавший в 1901–1902 гг. на заводе Сан-Галли (Чугунолитейный и механический завод Ф.К. Сан-Галли), рассказывал о событиях своей жизни, не напрямую связанных с революционной борьбой: про то, что он приехал в С.-Петербург будучи увлеченным наукой, которую он мог черпать «в доме просвещения теперь имени Некрасова, а тогда графини Паниной» [16, л. 22], о попытке их вербовки гапоновцами: «Какой-то из агентов Гапона устроил нам в ресторане, где бы вы думали, на Невском проспекте хорошую закуску и выпивку. Ему нужно было собрать группу рабочих, но он хотел, чтобы это были не просто рабочие, а группа рабочих, имевших влияние там, где они работали. Когда он это высказал, и мы его поняли, то сразу раскусили, что здесь что-то неладно» [16, л. 24]. В данном случае представляется показательным акцент на территориальном расположении ресторана. Рабочих – жителей городских непри-

глядных окраин – соблазняли досугом в центре города, являвшемся территорией праздных классов. После Октября этот «захват» центра рабочими станет одной из составляющих символической трансформации городского пространства [1, с. 23, 51, 67, 119, 130; 3, с. 183–184; 4, с. 288–290].

Таким образом, вечера воспоминаний выполняли несколько задач. Во-первых, это сбор информации от непосредственных участников и свидетелей революционных событий. Во-вторых, эти вечера способствовали вовлечению рабочих в политико-просветительскую работу за счет обращения к революционной истории в часы их отдыха. К сожалению, сохранившиеся материалы не позволяют в полной мере восстановить ход и атмосферу вечеров-воспоминаний. В стенограммах практически отсутствует информация о слушателях, их числе, реакции на выступления. Это не позволяет сделать конкретные выводы о том, какие последствия подобных вечеров были для массового и особенно молодого рабочего. Представляется, что основная ценность данных материалов состоит в возможности их использования при исследовании совершенно разных сюжетов, начиная от революционных событий в городе (как они и использовались большинством специалистов) и заканчивая широким спектром вопросов социальной истории: исторической урбанистики, истории быта рабочих, их досуга, повседневных практик, корпоративной истории.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Барышева Е.В.* «В веселом грохоте, в огнях и звонах»: советский праздник в социальном конструировании нового общества. М.: РГГУ, 2020.
2. *Лейкина И.Т.* Ленинградский истпарт, 1920–1930 гг. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. к. ист. н. Л.: [Б.и.], 1980.
3. *Мальшева С.Ю.* Советская праздничная культура в провинции: пространство, символы, исторические мифы (1917–1927). Казань: РУТЕН, 2005.
4. *Орлов И.Б.* Коммунальная страна: становление советского жилищно-коммунального хозяйства (1917–1941). М.: НИУ ВШЭ, 2015.
5. *Ростовцев Е.А.* Российская наука об устной истории // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2018. Т. 63. Вып. 2. С. 522–545.
6. *Сидорчук И.В.* «Никто мне не запретит и ничего не сделает»: досуг как пространство свободы в эпоху социальных трансформаций 1920-х гг. // Новое прошлое. 2021. № 2. С. 112–127.

7. Ульянова С.Б., Сидорчук И.В. «Мрачное прошлое» петербургских рабочих в символическом пространстве Ленинграда 1920-х гг. // Вопросы истории. 2020. №12(2). С. 85–93.
8. Худзик С.Ю. «Научная» история и «воспитательные» примеры: дискуссия об исторической достоверности на «вечерах воспоминаний» ленинградского испарта в середине – конце 1920-х годов // Вестник Пермского университета. 2018. № 3(42). С. 14–21.

#### Источники

9. Инструкция по организации народного клуба (материал для устава) // ЦГА СПб. Ф. Р-5165. Оп. 6. Д. 71. Л. 1–2.
10. Ленинградские рабочие в борьбе за власть Советов. 1917. (Статьи, воспоминания и документы / Под общ. ред. П.Ф. Куделли. Л.: Государственное изд-во, 1924.
11. Отчет клуба за апрель, май и июнь 1927 г. предприятий «Советская звезда» и им. Бела Кун // ЦГАИПД СПб. Ф. Р 3. Оп. 1. Д. 3015. Л. 13–13 об., 32–32об.
12. Отчеты клубов ф-к «Скорород», «Пр. Победы», Ф-ки Ильича. Июль, август и сентябрь 1927 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р 3. Оп. 1. Д. 3015. Л. 1–2об.
13. Стенограмма вечера воспоминаний о борьбе с троцкистско-зиновьевской оппозицией на заводе им. Егорова в 1925-1926 гг. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-4000. Оп. 6. Д. 403.
14. Стенограмма вечера воспоминаний при комиссии Испарт Фабрики-кухни Нарвского района о строительстве, оборудовании и работе фабрики в 1928-1932 гг., 11.03.1932 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-4000. Оп. 6. Д. 211.
15. Стенограмма вечера воспоминаний производственников об истории Невского машиностроительного завода имени Ленина, 01.11.1932–30.11.1932 гг. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-4000. Оп. 12. Д. 533.
16. Стенограмма вечера воспоминаний Союза рабочих металлистов, 29 декабря 1925 г. // ЦГА СПб. Ф. Р-4591. Оп. 52. Д. 10.
17. Стенограмма вечера воспоминаний участников Октябрьской революции, 15.10.1927 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-3. Оп. 1. Д. 3006.
18. Стенографический отчет Вечера воспоминаний красных партизан Василеостровского района 7-го августа 1932 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. Р-598К. Оп. 1-2. Д. 4138. Л. 1–16об.
19. Трунин А. Летний отдых, физкультура и клуб // Рабочий клуб. 1925. № 4–5(16–17). С. 8–11.
20. Устав клуба работников транспортного дела в Гавани // ЦГАЛИ СПб. Ф. Р-255. Оп. 1. Д. 15. Л. 2–3.

*Ilya V. Sidorchuk*

**History for workers: evenings of memories for Petrograd/Leningrad workers at the 1920s – early 1930s**

*Abstract.* The article deals with the prospects of reference to such a source as evenings of memories of workers, which were characteristic of the early Soviet era. One of the tasks of the young Soviet science was to create a full-fledged history of the revolutionary movement and the history of the RSDLP(b). Evenings of Workers' Memoirs were organized for this purpose. The article reveals the peculiarities of the organization of the evenings and the behaviour of their participants. It concludes that these evenings had several purposes: first, to collect information from the direct participants and witnesses of the revolutionary events; second, to involve the workers in political and educational work by referring to the revolutionary history in their leisure hours. The main value of these materials lies in their ability to be used to study a variety of subjects, ranging from revolutionary events in the city (as they have been used by the majority of specialists) to a wide range of social history questions: historical urbanism, the history of the everyday life of workers, their leisure time, everyday practices, and corporate history.

*Keywords:* evenings of memories, history of the CPSU, oral history, history of everyday life, history of leisure, cultural and educational work, working history.

**Sidorchuk Ilya Viktorovich** – Candidate of Historical Sciences, Associate Professor, Faculty of Liberal Arts and Sciences, St. Petersburg State University.

Д.А. Сосницкий

## ПУБЛИЧНАЯ БИБЛИОТЕКА КАК «ТИХАЯ ГАВАНЬ» ДЛЯ ИСТОРИКОВ ПЕРВЫХ ПОСЛЕРЕВОЛЮЦИОННЫХ ЛЕТ\*

*Аннотация.* В статье в контексте общего развития библиотеки дается оценка положению, которое занимали в Публичной библиотеке ранне-советского периода ученые-историки. Приводится краткая характеристика отделов библиотеки, в которых служили историки, перечисляются образовательные и научные учреждения, в которых они трудились наряду со службой в Публичной библиотеке. В работе приводятся сведения об ученых-историках, которые были подвержены «чисткам» и в результате их были отстранены от работы или понижены в должности. Описываются также преимущества службы в Публичной библиотеке в первые послереволюционные годы и приводятся соображения по поводу того, можно ли считать это учреждение «тихой гаванью» для историков в 1920-е – начале 1930-х гг. или нет. Высказываются аргументированные предположения, что вплоть до начала 1930-х гг. – времени, когда в Государственной публичной библиотеке произошли серьезные структурные изменения, – многочисленные преобразования первых послереволюционных лет не оказали значительного влияния на содержание работы и научных занятий историков, трудившихся в стенах библиотеки.

*Ключевые слова:* Государственная Публичная библиотека, Российская Публичная библиотека, историки, коллективный портрет, история библиотеки.

*Сосницкий Дмитрий Александрович* – кандидат исторических наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда-Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Революционный 1917 г. внес огромные изменения в жизнь всего российского общества. Не осталось в стороне от этих перемен и крупнейшее книгохранилище России – Публичная библиотека (многочисленная научная литература о Публичной библиотеке в исследуемый период представлена в серии библиографических указателей: [3; 4; 10; 11], биографии историков, работавших в РПБ (ГПБ), см.: [6], о коллективном портрете историков в первые послереволюционные годы см.: [12]). Задача данного краткого очерка – охарактеризовать положение, в котором оказались работавшие в первые послереволюционные и в 1920-е гг. в Российской Публичной библиотеке (затем – ГПБ) историки. Стала ли для них библиотека «тихой гаванью» в этот сложный и насыщенный событиями период российской истории?

Для того, чтобы осветить положение ученых-историков, трудившихся в Публичной библиотеке сразу после революции, необходимо охарактеризовать общее положение дел в этом учреждении. Первыми же постановлениями советской власти было определено важное место библиотек в грядущем процессе социалистического строительства. В различных своих статьях В.И. Ленин писал о необходимости общего доступа к библиотекам, об организации и развитии библиотечной сети страны, централизации комплектования книжных фондов и других особенностях работы библиотек. В новых условиях библиотеки рассматривались как центры для осуществления политической агитации с целью привлечения пролетариата к участию в политической и экономической жизни страны [1, с. 218]. Для Публичной библиотеки революционные перемены связаны со значительными изменениями в порядке работы учреждения. Так, поменялось само название библиотеки. После Февральской революции 1917 г. она стала называться Российской публичная библиотека (РПБ). Приход к власти большевиков был встречен сотрудниками библиотеки враждебно и вызвал забастовку, которая, однако, была прекращена после смещения директора Д.Ф. Кобеко. По настоянию В.И. Ленина Д.Ф. Кобеко был уволен и вместо него руководство библиотеки перешло к комиссару А. Прессу [13]. Впоследствии директором библиотеки был назначен Э.Л. Радлов, оставшийся на своем посту до 1924 г. [подр. о нем 2]. При активном участии Наркомпроса был создан новый устав библиотеки, согласно которому деятельность РПБ должна была содействовать «народному просвещению и развитию научного знания» [1, с. 253]. В новом уставе, принятом в апреле 1918 г. декларировалась общая де-



мократизация, в частности провозглашался принцип коллегиальности и выборность директора, а также подтверждался статус Публичной библиотеки как национального книгохранилища [7, с. 8–9]. Первые послереволюционные годы отмечены пополнением библиотечных фондов за счет национализированных собраний и коллекций. В рамках этого процесса в фонды РПБ были переданы коллекции многочисленных церквей, монастырей, общественных организаций, а также частные библиотеки. Начиная с 1924 г. и до 1929 г. шла разработка и утверждение нового устава библиотеки, так как документ 1918 г. перестал отражать современные реалии. Согласно новому уставу ГПБ являлась «по составу своих собраний и по задачам, осуществляемым ею, библиотекой мирового значения».

Самым серьезным структурным изменением в Публичной библиотеке после революции стало образование ряда филиалов. Переданная в 1918 г. библиотека Санкт-Петербургской (Петроградской) духовной академии стала I отделением библиотеки (в 1929 г. этот филиал получил название «Антирелигиозный»). В основу II отделения – «Библиотеки народного хозяйства» – легла библиотека бывшего Вольного экономического общества. Эти фонды были переданы библиотеке в 1921 г. В 1924 г. IV отделением (филиалом) Публичной библиотеки стала «Библиотека “Всемирной литературы”» [подр. 8]. В 1925 г. в здании на набережной Фонтанки был открыт III филиал – Библиотека молодежи. В 1929 г. был открыт V филиал библиотеки – «Дом Плеханова». VI отделение библиотеки заработало в 1931 г. Этим отделением стала Областная техническая библиотека [подр. 9]. Начиная с 1926 г. при Публичной библиотеке функционировал Институт книговедения, однако уже в 1929 г. он вновь стал самостоятельной организацией, в которой проводились научные исследования по книговедению и библиографии. Образовательной деятельностью при библиотеке занимались Высшие курсы библиоковедения, готовившие сотрудников научных библиотек. Курсы функционировали при библиотеке с 1922 г.

Историки различных специализаций работали в разных отделениях библиотеки. Целый ряд знаменитых исследователей в раннесоветские годы работал в рукописном отделе. Это старейшее подразделение библиотеки в первые годы советской власти значительно пополнило свои фонды. Так, уже в 1919 г. в отдел были переданы Новгородское Софийское собрание и собрание Кирилло-Белозерского монастыря. В 1920 г. отдел рукописей получил собрание древнерусских рукописей Н.Я. Ко-

лобова, а затем в фондах библиотеки оказалась и коллекция Н.М. Михайловского. В 1929 г. в библиотеку были переданы рукописи из библиотеки Александро-Невской лавры, а в 1932 г. в фонды отдела рукописей поступило более 3 тысяч документов Общества любителей древней письменности. В исследуемый период отдел рукописей возглавлял И.А. Бычков – известный историк, архивист, член-корреспондент Академии наук. Он руководил отделом на протяжении 63 лет – с 1881 по 1944 гг. Вклад в науку И.А. Бычкова связан прежде всего с описанием коллекций, хранившихся в библиотеке. Так, им были описаны коллекции рукописей Порфирия Успенского, П.Д. Богданова, Ф.И. Буслаева, П.И. Савваитова, А.В. Суворова, Ф.П. Корнилова, А.И. Михайловского-Данилевского и др. В исследуемый период в стенах рукописного отдела трудился целый ряд известных историков: А.А. Алиханян, В.В. Бартольд, Ф.Д. Батюшков, В.В. Бахтин, А.Г. Беднов, В.Н. Бенешевич, П.В. Булычев, А.А. Васильев, В.Г. Гейман, Е.Э. Гранстрем, В.Л. Дашевский, М.С. Дмитриевский, О.А. Добиаш-Рождественская, И.С. Кацнельсон, А.Д. Люблинская, В.В. Майков, Г.В. Никольская, Н.В. Пигулевская, И.И. Равребе, В.Д. Смирнов, С.А. Ушаков, А.А. Челюсткина.

Несколько известных историков (Н.П. Анциферов, А.И. Брандо, Г.А. Дюперон, Д.Д. Шамрай) служили в отделе «Росси́ка». Этот отдел был в 1920-е гг. на грани закрытия, а количество материалов в его фондах сократилось с 200 до 150 тысяч единиц. Несмотря на все трудности, отдел был законсервирован и сохранен. В отделе картографии, созданном в 1926 г., была разработана уникальная система хранения карт по регионально-хронологическому признаку. В этом отделении в 1920-е годы работали известный книговед В.А. Бриллиант и историк В.В. Снигирев. До крупного реформирования библиотечных фондов, произошедшего в начале 1930-х годов, значительная часть историков трудилась непосредственно в Историческом отделении. С 1906 по 1924 гг. заведующим отделением был медиевист В.Э. Банк. Кроме него в отделении истории работали такие известные специалисты как М.А. Гуковский, Н.Н. Добиаш (Кремлева), А.Д. Люблинская, В.С. Люблинский, Л.В. Холостова (Безобразова).

Для историков, работавших в Публичной библиотеке в исследуемый период, характерно наличие сразу нескольких мест службы. Многие специалисты, находясь в тяжелых бытовых условиях, вынуждены были трудиться в целом ряде учреждений. Также этому способствовал дефицит кадров в гуманитар-

ной сфере, связанный с эмиграцией ряда специалистов, «чистками» старых кадров и открытием новых учреждений. Волна «чисток» сотрудников, которая началась в конце 1920-х гг., имела своей целью выдворить из организации тех, чье социальное происхождение или политические настроения не соответствовали новым требованиям к сотрудникам советского учреждения. В результате работу потеряли такие видные сотрудники, как Г.А. Дюперон – заведующий отделением «Россия», историк физкультуры и спорта, Д.Г. Маггид – заведующий Еврейским отделением, генеалог, искусствовед, Б.В. Титлинов – заведующий работами по систематизации, известный историк церкви, Д.Д. Шамрай – главный библиотекарь, книговед, историк и др.

Чаще всего историки, работавшие в Публичной библиотеке в 1917–1920-е гг., совмещали работу в этом учреждении со службой в Петроградском/Ленинградском университете (П.В. Булычев, В.Э. Банк, В.В. Буш, С.Н. Валк, А.Я. Гаркави, Н.С. Державин, О.А. Добиаш-Рождественская, А.А. Жижиленко, П.Н. Жукович, А.А. Константинова, Н.Я. Марр, В.Д. Смирнов, Г.П. Федотов, В.Ф. Шишмарев, А.Э. Шмидт, И.Н. Яковкин), Академии наук (В.Н. Бенешевич, Д.Ф. Кобеко, П.К. Коковцов, Г.Л. Лозинский, В.Ф. Шишмарев), Институте истории искусств (Н.П. Анциферов, А.А. Константинова, В.Ф. Шишмарев), Библиотеке Академии наук (В.Э. Банк, А.О. Круглый, С.В. Рождественский, Д.Д. Шамрай, И.Н. Яковкин), РАИМК/ГАИМК (В.Н. Бенешевич, О.А. Добиаш-Рождественская, Н.Я. Марр), Петроградском Богословском институте (А.И. Бриллиантов, Б.В. Титлинов), Первом Петроградском педагогическом институте/ЛГПИ им. Герцена (А.И. Бриллиантов, Г.А. Дюперон), Главном архивном управлении (Е.А. Лаппа-Старженецкая, В.В. Снигирев), Ленинградском восточном институте/Центральном институте живых восточных языков (С.Е. Малов, Н.Я. Марр, А.Э. Шмидт). Кроме того, сотрудники Публичной библиотеки трудились во Втором Педагогическом институте им. Некрасова, Книжной палате, Институте книговедения, Петроградском Археологическом институте, Петроградском военно-морском училище, Институте физического образования им. П.Ф. Лесгафта, на Высших женских курсах и в ряде других учебных и научных заведений.

Статус сотрудника Публичной библиотеки зачастую позволял представителям старой интеллигенции чувствовать себя относительно комфортно в условиях советского режима. Так, например, удостоверение сотрудника Публичной библиотеки

освобождало от отбывания принудительной трудовой повинности и участия в «борьбе с холерной эпидемией» [14]. Высокий научный статус и должность в Публичной библиотеке спасли от выселения из квартиры Н.П. Анциферова, которое должно было состояться из-за заселения дома, в котором проживал ученый, красноармейцами [14, л. 12–12 об.]. Но не всем сотрудникам служба в библиотеке давала желанную защиту. Так, например, известный художник и общественный деятель, автор работ по истории отечественной журналистики Д.В. Философов, служивший в Публичке библиотекарем в 1918–1919 гг., был отправлен на общественные работы. Вот как об этом вспоминала З.Н. Гиппиус: «Несчастный Дима пришел сегодня домой только в 4 ч. дня, мокрый буквально по колено. Он так истощен, слаб, страшен, что на него почти нельзя смотреть. Он занимает очень видный пост в Публичной библиотеке, но более занят дежурством на канале (сторожа дрова на барке), чем работой с книгами. Сторожить дрова – входит в службу» [5, с. 155–156]. Однако, необходимо отметить, что в стенах библиотеки «чистки» и различного рода репрессии все же не носили массовый характер. Возможно, это связано со спецификой работы многих отделов, в которых трудилось всего по несколько сотрудников и увольнение любого из них могло серьезнейшим образом повлиять на функционирование подразделения. К тому же, деятельность историков зачастую была связана с обладанием специфическими знаниями и владением иностранными языками. Адекватную замену редким специалистам найти было не просто. Возможно, это обстоятельство также повлияло на то, что большинство историков репрессии в библиотеке не коснулись и для них учреждение в послереволюционные годы стало настоящей «тихой гаванью». Эта ситуация сохранялась до начала 1930-х гг., когда на состав ученых-служащих Государственной публичной библиотеки оказали разрушающее влияние новые реформы. Их суть заключалась в отказе от отраслевых залов, централизация работы библиотеки, ее ориентация на массового читателя, заставили многих высококвалифицированных специалистов покинуть службу в учреждении. Камерная атмосфера отдельных коллекций и залов библиотеки, сохранявшаяся в 1920-е годы, была для ряда научных сотрудников важной составляющей своей научно-исследовательской работы. Реформы заставили научных сотрудников заниматься, прежде всего, работой по рекаталогизации фондов, составлению новых каталогов и решением других технических задач. Можно предположить, что это обстоя-

тельство способствовало оттоку квалифицированных научных кадров из библиотеки в 1930-е гг. Кроме того, руководство библиотеки уже не испытывало такой сильный кадровый голод как в начале 1920-х гг. и имело больше возможностей для служебных перестановок. Подготовка новых специалистов осуществлялась за счет работавших при библиотеке Высших курсов библиотековедения и открытой в 1930-е годы в ГПБ собственной аспирантуры.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Абрамов К.И.* История библиотечного дела в СССР. М.: Книга, 1970.
2. *Бычкова И.А., Михеева Г.В.* Эрнест Львович Радлов // История библиотеки в биографиях ее директоров. СПб.: Российская национальная библиотека, 2006. С. 212–241.
3. Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина. Библиографический указатель. Литература о Публичной библиотеке, изданная до Великой Октябрьской социалистической революции. Л., 1989.
4. Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина (1814–1986). Библиографический указатель. Литература о Публичной библиотеке, изданная после Великой Октябрьской социалистической революции. Л., 1988.
5. *Грин Ц.И., Третьяк А.М.* Публичная библиотека глазами современников (1917–1929). Хрестоматия. СПб.: Российская национальная библиотека, 2003.
6. Историки Петрограда-Ленинграда 1917–1934 // Биографика СПбГУ. URL: <https://bioslovhist.spbu.ru/hist-pg-ld.html>.
7. История Российской национальной библиотеки (1963–2013) / Авт.-сост. А.Н. Антоненко. СПб.: Российская национальная библиотека, 2016.
8. *Михеева Г.В.* «Библиотека всемирной литературы» – IV филиал Публичной библиотеки в Ленинграде // Первенствующее книгохранилище России. Очерки истории Российской национальной библиотеки. СПб., 2015. С. 79–100.
9. *Михеева Г.В.* VI филиал Публичной библиотеки: опыт совместной работы научной и массовой библиотек // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусств. 2015. № 4 (25). С. 84–90.
10. Российская национальная библиотека (Государственная Публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина). Указатель литературы о Библиотеке за 1987–1994 гг. СПб., 1996.

11. Российская национальная библиотека. Указатель литературы о Библиотеке за 1995–2002 гг. СПб., 2004.
12. *Сосницкий Д.А.* Историки Публичной библиотеки в годы революции и гражданской войны (1917–1922) // Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества. Сборник статей // Ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб., 2019. С. 615–619.

#### Источники

13. О назначении комиссара в Публичную библиотеку (из Протокола Государственной комиссии по просвещению) 29 января (11 февраля) 1918 г. // ГАРФ. Ф. 2306. Оп. 19. Д. 3. Л. 85.
14. Переписка с учреждениями и отдельными лицами по библиотечным вопросам, в том числе об издании Каталога вольной русской печати, о снабжении продовольствием сотрудников РПБ, по личному составу и по другим вопросам // ЦГАЛИ СПб. Ф. 97. Оп. 1. 1918. Д. 77. Л. 1–12.

#### *Dmitry A. Sosnitsky*

#### **The Public Library as a “safe haven” for historians of the early post-revolutionary years**

*Abstract.* In the context of the general development of the library, the article assesses the position of early Soviet historians in the Public Library. It gives a brief description of the library's departments in which historians served, lists the educational and scientific institutions in which they worked along with their service at the Public Library. The paper provides information on historians who were subjected to "purges" and as a result were dismissed or demoted. It also describes the advantages of service in the Public Library in the first post-revolutionary years and suggests whether this institution could be considered a "safe haven" for historians in the 1920s and early 1930s or not. It is argued that up to the early 1930s, the time when the State Public Library underwent serious structural changes, the numerous transformations of the first post-revolutionary years had no significant influence on the content of the work and research of the historians who worked within the walls of the library.

*Keywords:* State Public Library, Russian Public Library, historians, collective portrait, library history.

**Sosnitsky Dmitry Aleksandrovich** – Candidate of Historical Sciences, Assistant Professor at St. Petersburg State University, Associated Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

*И.Л. Тихонов*

## **ЛЕНИНГРАДСКИЙ ИСТОРИКО- ЛИНГВИСТИЧЕСКИЙ ИНСТИТУТ: ОТ КРИЗИСА К ВОЗРОЖДЕНИЮ ИСТОРИЧЕСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ\***

*Аннотация.* В статье анализируется история Ленинградского института истории, философии, литературы и лингвистики, возникшего в 1930 г. из Историко-лингвистического факультета Ленинградского университета в результате непродуманной реформы высшей школы. Особое внимание уделено описанию подготовки историков, которая испытала заметный кризис в первые годы деятельности института, но была восстановлена к середине 1930-х гг. Во второй половине 1930-х гг. эксперименты с отечественной высшей школой были завершены, она вернулась в свое академическое русло. Идея создания отраслевых институтов оправдала себя в технической области знания, но в области гуманитарной она оказалась несостоятельной. Впервые использованы архивные материалы партийной организации института и предложена периодизация его истории из трех этапов. Первый этап с момента создания до осени 1932 г. охарактеризовался системным кризисом и резким падением уровня образования в результате непродуманных реформ и экспериментов. На втором, длящемся до лета 1934 г., произошла некоторая стабилизация учебного процесса и форм его организации. Третий этап, завершившийся в 1937 г., стал временем восстановления полноценного гуманитарного образования в институте и возвращения его в университет.

*Ключевые слова:* историческое образование, 1930–1936 гг., Ленинградский институт истории, философии, литературы и лингвистики.

*Тихонов Игорь Львович* – доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда–Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Ленинградский историко-лингвистический институт (ЛИЛИ), в 1933 г. в связи с созданием философского отделения переименованный в Ленинградский институт истории, философии, литературы и лингвистики (ЛИФЛИ), появился на свет в результате реформ советской высшей школы начала 1930-х гг. Первым шагом этой кампании по реформированию высшего образования с целью обеспечения непосредственной связи образования и производства, необходимых для взятого курса на форсированную индустриализацию и построение социализма, стали пленумы ЦК ВКП(б) в июне 1928 г. и ноябре 1929 г. Набирала популярность идея о малой пригодности многопрофильных вузов для целей социалистического строительства и создания системы высшего образования с ярко выраженным профильным принципом. В первую очередь это касалось технических вузов, но общие положения реформы не могли не затронуть и гуманитарное образование. 23 июля 1930 г. ЦИК и СНК СССР приняли совместное постановление «О реорганизации высших учебных заведений, техникумов и рабочих факультетов», узаконившее реорганизацию факультетов университетов в самостоятельные вузы и изъятие из них гуманитарных факультетов [16].

Реформированию подвергалась не только структура университетов с отменой факультетов и кафедр, но и сама система преподавания. Постоянно изменялись учебные планы, отменялись лекции и семинары, вместо них вводились бригадно-лабораторный метод и «дальтон-план». При назначении на руководящие должности все более учитывались политические взгляды, партийность, дореволюционные биографии кандидатов. Руководство оказывалось в руках людей известных больше революционным прошлым, чем научными заслугами, особую роль приобретали партийные организации, в ведение которых переходили все важнейшие вопросы. Постоянными явлениями становились «чистки» кадрового состава, как преподавателей, так и студентов.

Сфера исторического образования подвергалась все возрастающему идеологическому давлению, насаждению марксизма в духе социологизаторских подходов школы М.Н. Покровского, который являясь одним из руководителей Наркомата просвещения, имел реальные административные рычаги для продвижения своих взглядов. Широкое распространение получало «новое учение о языке» Н.Я. Марра. Все эти характерные черты эпохи «великого перелома», начавшегося в 1929 г. со свертывания новой экономической политики, ярко отразились в



создании и деятельности Ленинградского историко-лингвистического института и Московского института философии, литературы и истории.

История московского института освещена в историографии лучше, его деятельности посвящено несколько публикаций, среди которых есть и монографические исследования, и сборник документов и воспоминаний [7; 14; 16]. Из заметных публикаций о ленинградском институте можно назвать только статьи А.М. Скворцова, анализирующие проблемы подготовки антиковедов и деятельность кафедры классической филологии [8; 9]. Яркие воспоминания, рисующие впечатляющие картины той творческой атмосферы, которая царила в институте в начале 1930-х гг., оставили его выпускники – востоковеды И.М. Дьяконов и К.Б. Старкова [19; 37]. К сожалению, лишь частично опубликованы мемуары О.М. Фрейденберг, возглавлявшей кафедру классической филологии в ЛИФЛИ [24].

Документы, отложившиеся в результате работы этого учебного заведения, хранятся в Центральном государственном архиве литературы и искусства Санкт-Петербурга, и составляют 2057 единиц хранения в фонде № 328. В полной мере многие из них еще не введены в научный оборот. В Центральном государственном архиве историко-политических документов Санкт-Петербурга имеется комплекс материалов, связанных с деятельностью партийной организации института в 1934–1936 гг. и составивших 10 единиц хранения. Особый интерес среди них представляет отчет директора С.С. Горловского о состоянии института на заседании 23 октября 1934 г. [38].

Историю ЛИФЛИ стоит рассматривать не как отдельную институцию, а в контексте истории Ленинградского университета, поскольку он из него вышел, в него и вернулся, сохраняя преемственность преподавательского состава и студентов. Подобный подход был продемонстрирован уже в очерках по истории Ленинградского университета за годы советской власти, вышедших в 1948 г. [5] и в других изданиях, например, в работе В.С. Брачева и А.Ю. Дворниченко о кафедре русской истории [4, с. 192–201] и в монографии автора данной статьи по истории археологии в Санкт-Петербургском (Ленинградском) университете [11, с. 156–160].

Цепочка преобразований гуманитарных факультетов Ленинградского университета, начавшаяся в 1919 г. с объединения их в Факультет общественных наук (ФОН), привела к тому, что летом 1929 г. Факультет языка и материальной культуры, возникший из ФОНа в середине 1925 г., был преобразо-

ван в Историко-лингвистический факультет. Это переименование мало затронуло структуру и профиль факультета. Осенью этого года там действовало четыре отделения: истории, истории материальной культуры, европейских языков и литератур, языков и литератур Востока [18, л. 37]. Однако уже в начале февраля 1930 г. стал обсуждаться вопрос о реорганизации факультета в отдельный институт. Университетская газета «Студенческая правда» в статье с символическим названием «Конец университетскому средневековью» писала: «Время университетов как “всеенаучных комплексов” прошло. Развитие науки, дифференциация, углубление человеческих знаний давно уже диктуют переход на систему специальных институтов... На институты и должен распасться наш университет» [22].

Приказом по ЛГУ от 15 июня 1930 г. историко-лингвистический факультет был выделен в самостоятельный институт. Это решение было закреплено и оформлено приказом Наркомпроса № 385 от 10 сентября 1930 г. Директором института стал декан историко-лингвистического факультета, член партии с 1906 г., участник Гражданской войны Я.К. Пальвадре, занимавшийся историей революционного движения [2]. Однако у него не сложились отношения с партбюро института, которое инициировало проверку комиссией Василеостровского райкома ВКП(б) и добилось его отставки [20, л. 15]. В апреле 1931 г. директором был назначен его заместитель и ученик А.К. Дрезен, но и он пробыл на этом посту только до начала июня, когда появился новый директор – присланный номенклатурный работник Г.И. Быков, рьяно взявшийся за реформирование института.

В первоначальном проекте структуры нового института было три факультета: истории и социологии, истории материальной культуры и этнографии, языков и литератур [25, л. 468–469]. Однако подобная структура представлялась реформаторам отвлеченной от нужд социалистического строительства и комиссия райкома, проверявшая работу института в 1931 г., констатировала, что «многие отделения, например, этнографическое, материальной культуры страдают не четкостью своих целевых установок. Подготавливаются специалисты, в которых нет особой потребности... имеется целый ряд мелких специальностей, например, египтология» [20, л. 2]. Во исполнение этих установок Г.И. Быковым был издан приказ № 52 от 1 июля 1931 г., гласивший: «В связи с реорганизацией Института приказываю с 1-ого июля считать по Институту вместо 7-ми отделений Исторического, Истории материальной культуры, Антирелигиозного, Этнографического, Восточно-Европейского, Западно-Евро-

пейского и Восточного – 4-ре Отделения: Музейно-краеведческое, Редакционно-издательское, Переводческое, Педагогическое» [26]. Количество кафедр сокращалось с 57 до 32.

Этим же приказом из девятнадцати ранее существовавших кабинетов создавалось только восемь, соответствующих новым целевым установкам института: Исторический кабинет, Музейно-краеведческий, Педагогики и методологии, Языка и литературы, Печати, Ленинизма, Экономических наук. Некоторые кабинеты и коллекции оказались теперь просто не нужны. Так, в начале 1932 г. в Государственный Эрмитаж были переданы все археологические коллекции, перешедшие в институт из университета. В стенах Петербургского университета их формирование шло еще с первой половины XIX в. и эти материалы играли важную роль учебном процессе [10, 12].

Эта реорганизация заметно снижала уровень научной подготовки студентов и фактически ликвидировала целый ряд научных направлений, ведущих свое начало еще с XIX в. Например, археология теперь представлялась «старым буржуазным хламом», бесконечно далеким от задач социалистического строительства. Если ранее исторические и археологические отделения ставили своей задачей подготовку «археологов-практиков, могущих производить самостоятельные археологические изыскания, музейных работников, историков-лекторов, историков-архивистов», то теперь главной задачей объявлялась «подготовка специалистов с марксистско-ленинским мировоззрением», и готовить надо было «преподавателей истории классовый борьбы на рабфаках, в техникумах и в совпартшколах 2-й ступени, работников историко-краеведных и историко-революционных музеев, работников институтов Ленина, Маркса и Энгельса». В итоге все преподавание археологии на первых порах в ЛИЛИ свелось к общему курсу истории доклассового общества [13].

Сама же история по сути дела оказалась заменена обществоведением, конкретные факты, события, исторические лица были вытеснены абстрактными схемами развития общественно-экономических формаций. Востоковед И.М. Дьяконов, которому довелось учиться в институте в это время, вспоминал, что учебника по русской истории не было, ее изучали по книге М.Н. Покровского, представлявшей собой «марксистскую» критику «буржуазной» истории В.О. Ключевского: «Фактов у Покровского не приводилось – они предполагались известными из Ключевского... Но книгу Ключевского нам запрещено было выдавать – между тем и из лекций, которые читал нам Н., было трудно что-либо узнать по фактической части» [19, с. 286].

По отношению к студентам строго соблюдались правила классового приема, лица, имеющие неподходящее социальное происхождение (прежде всего, дворянское) в институт не принимались. Вступительных экзаменов не было, и студентами становились в основном выпускники рабфака или выходцы из рабочих и крестьян. Принятым назначали стипендию от 50 до 95 рублей, размер которой зависел от курса, социального происхождения и материального положения кандидата. Многие из них были совершенно не подготовлены к освоению премудростей редких языков и тайн исторического процесса, зато с энтузиазмом выявляли классовых врагов среди товарищей-студентов. И.М. Дьяконов приводит пример студентки, закончившей таджикский цикл и знавшей всего несколько слов по-таджикски. По окончанию института, работая в Институте этнографии, ей пришлось учиться заново [19, с. 258]. Гебраист К.Б. Старкова вспоминала, что на первом курсе обучения в институте выяснилось, что будущие филологи, востоковеды и литературоведы не знали, что такое подлежащее и сказуемое [37, с. 102]. В кампании за увеличение пролетарской прослойки среди студентов дело доходило до того, что партийные органы предлагали преподавателям повышать оценки выходцам из рабочей среды, а детям служащих снижать [24, с. 191].

Профессорам старой дореволюционной школы, которых интересовали не политические убеждения, а знания студентов приходилось очень нелегко в такой ситуации. И.М. Гревс в письме к Н.П. Анциферову сообщал, что ему поручили руководить работами группы медиевистов по подготовке их дипломных работ, «а они не знают ни одного языка иностранного, ни древнего, ни нового и совершенно беспомощны в работе». В другом письме он отмечал, что у студентов института совершенно отсутствует хоть какая-нибудь историческая подготовка [40, с. 69].

К июлю 1930 г. количество студентов составляло 547 человек, из них 128 из рабочих, 140 из крестьян, 270 из служащих. Среди них 64 человека являлись членами партии, а 161 – комсомольцами [33, л. 5]. Но и эта категория тщательно проверялась секретным отделом института на предмет происхождения и прежних занятий. Сами за себя говорят строки специального бланка, рассылаемого в местные органы ГПУ или другие учреждения: «Секретная часть Ленинградского Государственного Института Истории, Философии и Лингвистики просит сообщить социальное происхождение, род занятий до и после революции, был ли лишен избирательных прав, а также имеющий-

ся компрометирующий материал на... (далее вписывалась фамилия. – И.Т.)» [26, л. 4, 7, 9–11].

Членство в партии или комсомоле тоже не гарантировали возможность закончить институт. Протоколы партийных собраний и заседаний парткома полны решений об исключении из партии по самым незначительным поводам. Студента Беруса исключили только за то, что как выяснилось его мать в 1928 г. была лишена избирательных прав, потому что вышла замуж за кулака. Его объяснения, что к этому времени он не имел с ней связи, были опровергнуты заявлением секретаря парткома Никифорова о наличии документов, подтверждающих связь с матерью до 1929 г. Студенту Амелину был объявлен строгий выговор с занесением в личное дело «за потерю классово-бдительности». Его «преступление» состояло в том, что он женился на дочери человека, который в 1908–1911 гг. служил городским, а потом стал рабочим на заводе [30, л. 31, 39]. Студента Ратецкого исключили из партии только за то, что он дал рекомендацию другому студенту, у которого, как выяснилось, отец был торговцем. Студент Скопьян был исключен за то, что его дед и дядя были священниками [32, л. 1, 5].

Институтская газета «За пролетарские кадры» 14 января 1935 г. в своей передовице с характерным названием «Знать, чем дышит каждый» открыто призывала студентов к политическому сыску и доносам по отношению к товарищам и преподавателям. В сохранившихся документах партийной организации института (как и других научных учреждений, например, ГАИМК) того времени поражает немалое количество дел, связанных со склоками, грызней между партийцами. Описывая обстановку в институте О.М. Фрейденберг отмечала, что значительная часть студентов «склочничала, доносила, создавала обстановку закулисных демагогии, жалоб, недовольств, нареканий». Она же давала и внятное объяснение этому явлению: «Склока – это естественное состояние натравливаемых друг на друга людей, беспомощно озверевших, загнанных в застенки. Склока – альфа и омега нашей политики. Склока – наша методология» [24, с. 191, 336]. Студенты обвиняли преподавателей, преподаватели – студентов. Так, профессор Н.А. Корнатовский в 1936 г. обвинял в троцкизме аспиранта Медведева, выступившего в его семинаре с докладом о борьбе с антоновщиной [32, л. 102]. Это при том, что сам он всего шесть лет назад опубликовал статью «Ленин и Троцкий в борьбе с интервентами на Мурмане».

Даже в официальном справочнике, изданном Наркомпросом в 1935 г. признавалось, что «в первые годы своего существо-

вованя институту не удалось сохранить полученное университетское наследство... Общетеоретический уровень преподавания был значительно снижен, уступив место сугубому практицизму. Так, например, институт готовил не литературоведа, а редактора-издателя или книговеда; не историка, а музейного работника или краеведа... В соответствии с этим сверхутилитаризмом были также сокращены и сроки обучения до трех лет, которые в 1931/32 уч. году в порядке “ударничества” доведены были до 2,5 лет. Естественно, что такое снижение профиля специалиста и пресловутый бригадно-лабораторный метод, безраздельно господствовавший в жизни института, а также “левацкое” отношение к специалистам привели к утере почти всех основных профессорских кадров. Преподавание было передано молодым недостаточно квалифицированным преподавателям» [14, с. 236]. Окончить институт можно было и быстрее, например известная поэтесса О.Ф. Бергольд была зачислена еще на Историко-лингвистический факультет ЛГУ 22 сентября 1929 г., а закончила уже 7 ноября 1930 г. [35, л. 1]. До этого она училась на Высших государственных курсах искусствоведения, и это было ей зачтено.

Номенклатурный работник Г.Н. Быков недолго возглавлял ЛИЛИ и был снят с этой должности, как не справившийся с нею. Позднее, в 1936 г. его имя упоминалось в документах партийной организации института среди «контрреволюционеров» [31, л. 35], что дает основания полагать о его аресте к этому времени. С 1 июня 1932 г. директором был назначен выпускник аспирантуры Коммунистической академии, член ВКП(б) с 1919 г. С.С. Горловский, занимающийся историей немецкой социал-демократии [о нем: 1]. Директорство Горловского продолжалось до января 1935 г., когда после убийства С.М. Кирова начались аресты настоящих и мнимых оппозиционеров в партии большевиков. В ЛИФЛИ были арестованы более двадцати преподавателей и аспирантов, якобы принадлежащих к «троцкистско-зиновьевскому блоку». Всего в течении 1935 г. партийной организацией института тридцать пять человек были исключены из партии как контрреволюционеры, троцкисты-зиновьевцы и другие чуждые партии элементы [31, л. 8]. В выводах комиссии по итогам обмена партийных документов в октябре 1936 г. говорилось, что институт стал прибежищем всевозможных антимарксистских течений и контрреволюционеров троцкистов-зиновьевцев, «только за 1935–36 гг. удалено из Института свыше 80 классово-чуждых и контрреволюционных элементов» [31, л. 46]. На общем партийном собрании ин-

ститута 23 августа 1936 г. обсуждалось обвинительное заключение по делу троцкистско-зиновьевского центра. Все выступавшие требовали расстрела «бешенных псов» и полного очищения ЛИФЛИ от любых сочувствующих троцкистам. Заведующую учебной частью института Слуцкер обвиняли в «примиренчестве к классово-чуждым элементам из преподавательского состава». Разными выступавшими среди арестованных контрреволюционеров назывались Горловский, Смирнов, Воронин, Наршукова, Горнштейн, Малахов, Ральцевич, Горбачев, Маторин, Гарбер, Ширвинд, Айзенберг, Ульрих, Горбачев, Цвибак, Нотман, Малышев, Ульянов [31, л. 29–40].

С.С. Горловского обвинили в покровительстве зиновьевцам, а вскоре и в участии в террористической организации, готовившей покушения на руководителей партии и правительства. Такая же участь постигла и других директоров ЛИФЛИ Я.К. Пальвадре, А.К. Дрезена, М.Г. Смирнова. Все они были расстреляны в 1936–1938 гг. По свидетельству О.М. Фрейденберг Горловского в институте любили и уважали, его снятие с должности и последующий арест произвели тяжелое впечатление на сотрудников.

В сборнике памяти С.С. Горловского, изданном в Иерусалиме в 1997 г., С.А. Могилевский связывал с периодом его руководства улучшение ситуации в ЛИФЛИ, когда учебный процесс стал возвращаться в нормальное русло: «Вместо трехлетнего периода обучения был введен пятилетний; было полностью покончено с так называемым бригадным методом обучения и встречными планами. Для студентов всех факультетов были введены регулярные летние экзаменационные сессии. Кроме того, было проведено доукомплектование профессорско-преподавательского состава преимущественно по профессиональным, а не по политическим признакам» [6]. Но дело тут было не в личных инициативах С.С. Горловского, а в выполнении решений вышестоящих органов – прежде всего, постановления ЦИК СССР от 19 сентября 1932 г. «Об учебном режиме и программах в высшей школе», которое несколько охладило пыл ретивых реформаторов, превращавших университеты в подобие техникумов. В том же году коллегией Наркомпроса было принято решение, возвращавшее институту его университетский профиль и увеличившее сроки обучения до четырех лет (позже они были доведены до пяти лет). Вместе с тем из института были убраны как не соответствующие его профилю музейно-краеведческое и редакционно-издательское отделения. На основании приказа Наркомпроса РСФСР № 455 от 15 июня 1934 г. отделения, циклы,

уклоны, сектора, специальности и направления института были преобразованы в традиционную кафедрально-факультетскую структуру [27, л. 192]. При этом факультеты получили довольно большие полномочия по управлению разными сторонами своей деятельности. Были восстановлены приемные экзамены.

К концу 1934 г. институт имел четыре факультета: исторический, лингвистический, философский и литературный. На историческом факультете ЛИФЛИ появилось семь кафедр: доклассового общества, древних обществ, средних веков, новой истории, истории колониальных и зависимых стран, истории народов СССР, истории религии. Деканом факультета стал питомец Института красной профессуры И.С. Фендель, возглавлявший кафедру всеобщей истории в Военно-политической академии им. Толмачева [о нем см.: 3]. Большинство преподавателей, включая заведующих кафедрами, трудились в институте как совместители, имея основное место работы в других научных и учебных заведениях.

О положении дел в институте в целом, и на его историческом факультете С.С. Горловский и И.С. Фендель докладывали на совещании 23 октября 1934 г. По мнению Горловского, обстановка в институте значительно изменилась в лучшую сторону после постановления 1932 г. и «все лучшее, что имеется в Ленинграде по нашим специальностям, сосредоточено у нас в институте» [38, л. 4]. Преподавательский состав ЛИФЛИ к этому времени достиг 256 человек, из них 8 академиков, 14 членов-корреспондентов АН СССР, 70 профессоров. Количество студентов возросло до 952 человек, аспирантов до 104.

Среди вопросов, обсуждавшихся на совещании, наиболее насущным являлась подготовка программ учебных курсов и пособий к ним, приобретавших особую важность в условиях отсутствия учебников по многим предметам. Говоря о новом приеме, директор отмечал улучшение социального состава студентов, так среди вновь принятых 75 процентов были членами партии и комсомола. Введение вступительных испытаний дало свой результат – повысился общий уровень знаний поступивших. Отмечался рост успеваемости при одновременном росте требовательности со стороны профессорско-преподавательского состава.

Основной проблемой, препятствующей успешному развитию института, называлась нехватка помещений (институт занимал только часть здания на Университетской набережной, 11). Недостаток аудиторий, особенно больших, приводил к тому, что заниматься приходилось в две смены. Серьезной проблемой оставалась нехватка бумаги, не позволяющая в полной



мере развернуть издание научной продукции сотрудников института и учебной литературы.

Большие сложности вызывал курс по истории колониальных и зависимых стран, поскольку невозможно было найти специалиста, который в одиночку взялся бы его читать. В итоге его прочитали несколько преподавателей, каждый по отдельным регионам или странам.

После открытия с осени 1934 г. исторического факультета в Ленинградском университете возник параллелизм в деятельности двух ленинградских центров подготовки историков, тем более что структура кафедр (первоначально их было 5) университетского факультета почти полностью соответствовала факультету ЛИФЛИ. Из 18 первых профессоров истфака ЛГУ, по крайней мере, 10 одновременно являлись и профессорами ЛИФЛИ, среди них были В.В. Струве, С.Н. Быковский, Н.Н. Розенталь, Е.В. Тарле, Н.И. Ульянов, Б.Д. Греков, О.А. Добиаш-Рожественская, М.Е. Годес [39, л. 52; 14, с. 243].

Тем не менее, на 1935/36 учебный год ЛИФЛИ объявлял прием на свой исторический факультет по шести специализациям, соответствующим шести кафедрам. Структура учебного плана факультета предусматривала на I–III курсах общественно-политические и общеисторические предметы, с IV курса студенты получали специализацию, последние полгода на V курсе отводились исключительно на дипломную работу [36, л. 17 об.]. Сохранившиеся протоколы заседания некоторых кафедр свидетельствуют о их комплектации высококвалифицированными специалистами и полноценной учебной работе, включая летние практики. Например, кафедра истории доклассового общества сумела к 1935 г. в значительной мере восстановить преподавание археологии. Студенты ездили в различные экспедиции, участвовали в работе ГАИМК и ряда музеев [29, л. 10–14]. Неплохо работали и другие кафедры.

В то же время успеваемость некоторых студентов, принятых в начале 1930-х гг. по принципам «классового приема» продолжала желать лучшего. В марте 1936 г. на заседании парткома ЛИФЛИ при обсуждении замечаний товарищей Сталина, Кирова и Жданова на конспекты учебников по истории, новый декан исторического факультета А.К. Дрезен, отмечая многие недостатки в работе факультета, утверждал, что из 61 выпускника минимум 10 не сдадут государственных экзаменов. Государственные экзамены были новшеством этого года, ранее выпускники их не сдавали. Складывалась парадоксальная ситуация, когда самым слабым оказывался как раз выпускной курс,

начинавший учиться в 1931 г. Студент-партиец Семенов заявил: «Нам плохо в свое время читал курс истории СССР Мар-тынов; это был сплошной социологизм. У нас выпал ряд эпох по курсу Истории античности, Новой истории, выпала Италия и др.» [32, л. 36 об.].

В нескольких выступлениях прозвучало мнение, что лучший выход из ситуации – это объединение с историческим факультетом ЛГУ [32, л. 36–38]. В ответ на это секретарь парткома Никифоров заявил, что это вопрос уже поставлен в Наркомпросе и до соответствующего его решения разговоры о слиянии следует прекратить. По итогам заседания была принята резолюция, в которой ряд пунктов был направлен на создание условий для подготовки выпускников к государственным экзаменам. Предлагалось продлить срок экзаменов до конца июля, освободить выпускников от посещения кружков политической учебы и других общественных работ, запретить работать плохо успевающим студентам и аспирантам.

Беспокоила партийную организацию института и низкая успеваемость некоторых ее членов. Коммунисты-отличники составляли только 11,5 %, в то время как среди комсомольцев этот процент был выше 24, а среди беспартийных студентов оказывался самым высоким – 33% [31, л. 48].

Значительную роль в процессе возвращения отечественной высшей школы к традиционным формам деятельности сыграло Постановление ЦК ВКП(б) и СНК СССР «О работе высших учебных заведений и о руководстве высшей школой» от 23 июня 1936 г., во многом определившее ее организационные основы и принципы на несколько последующих десятилетий.

Летом 1936 г. заявлений о приеме на исторический факультет ЛИФЛИ было подано немного [32, л. 112]. Вероятно, сказывалась конкуренция с набирающим силу историческим факультетом ЛГУ, слухи о скором объединении с которым доходили и до абитуриентов. 17 августа 1936 г. появился приказ Наркомпроса № 121, согласно которому с 1 сентября этого же года исторический факультет ЛИФЛИ передавался в ЛГУ со всем составом студентов, преподавателей и кредитами [28, л. 106]. Это объединение добавило историческому факультету университета только кафедру истории доклассового общества [21, с. 128], вскоре переименованную в кафедру археологии, поскольку остальные пять кафедр (истории Древнего мира, истории Средних веков, Новой истории, истории колониальных и зависимых стран, истории народов СССР) были там с момента создания. Оно же заметно повысило численность студентов исторического

факультета, превысившую к 1940 г. тысячу человек [23]. Выпуски исторического факультета ЛГУ в 1937 и 1938 г. состояли из студентов, которые начинали учиться в ЛИФЛИ.

Этим же приказом обязанности директора ЛИФЛИ возлагались на директора ЛГУ М.С. Лазуркина, поскольку вопрос о полном возвращении института в университет, вероятно уже был принципиально решен. Через год, в 1937 г. литературный и лингвистический факультеты образовали филологический факультет Ленинградского университета, завершив таким образом историю ЛИФЛИ. Философский факультет при этом на время вообще исчез, превратившись в кафедру диалектического и исторического материализма исторического факультета. По воспоминаниям литературоведа И.З. Сермана, учившегося в ЛИФЛИ в середине 1930-х гг., это произошло вследствие того, что почти все преподаватели этого факультета были арестованы [34].

Во второй половине 1930-х гг. эксперименты с отечественной высшей школой были завершены, она вернулась в свое академическое русло. Идея создания отраслевых институтов вполне оправдала себя в технической области знания, так на базе Ленинградского политехнического института возникло несколько высших учебных заведений, благополучно существующих до настоящего времени. В области же гуманитарного знания она оказалась несостоятельной, нарушающей целостность университетской парадигмы. В истории ЛИФЛИ можно выделить три этапа. Первый этап с момента создания до осени 1932 г. охарактеризовался системным кризисом и резким падением уровня образования в результате непродуманных реформ и экспериментов. На втором, длящемся до лета 1934 г., произошла некоторая стабилизация учебного процесса и форм его организации. Третий этап, завершившийся в 1937 г., стал временем восстановления полноценного гуманитарного образования в институте и возвращения его в университет.

## *Литература*

### Исследования

1. *Брачев В.С.* «Дело» профессора Самуила Горловского (1896–1936) // Общество. Среда. Развитие. 2015. № 3. С. 74–79.
2. *Брачев В.С.* «Профессор-большевик» Яков Карлович Пальвадре (1889–1936) // Общество. Среда. Развитие. 2014. №3. С. 37–42.
3. *Брачев В.С.* Советский историк Исаак Соломонович Фендель (1893–1936) // Общество. Среда. Развитие. 2016, № 3. С. 9–14.
4. *Брачев В.С., Дворниченко А.Ю.* Кафедра русской истории Санкт-Петербургского университета (1834–2004). СПб.: СПбГУ, 2004.

5. Ленинградский университет за советские годы 1917–1947: Очерки. Л.: Типография ЛГОЛУ, 1948.
6. *Могилевский С.А.* Жертва сталинских репрессий // Профессор Самуил Саулович Горловский (1898–1940?). К столетию со дня рождения. Сборник документов и материалов / Автор-сост. С. Могилевский. Иерусалим: Б.и., 1997. С. 10–11.
7. *Мухин И.Н.* К истории МИФЛИ // «Будущего нет и не может быть без наук...»: памяти профессора Московского университета Михаила Герасимовича Седова. М.: МГУ, 2005. С. 158–296.
8. *Скворцов А.М.* Кафедра классических языков и литератур ЛИФЛИ: история создания и организация учебного процесса // *Philologia Classica*. 2020. № 15 (2). С. 394–410.
9. *Скворцов А.М.* МИФЛИ и ЛИФЛИ: Проблема возникновения и практика подготовки антиковедов // *История*. 2020. Т. 11. Вып. 1 (87). URL: <https://history.jes.su/s207987840008373-9-1>.
10. *Тихонов И.Л.* Археологические коллекции в музеях Императорского Санкт-Петербургского университета // *Клио. Журнал для ученых*. 2013. № 10 (82). С. 49–53.
11. *Тихонов И.Л.* Археология в Санкт-Петербургском университете. Историографические очерки. СПб.: СПбГУ, 2003.
12. *Тихонов И.Л.* Музей древностей и изящных искусств Санкт-Петербургского университета // *Мнемон: исследования и публикации по истории античного мира*. 2016. № 16-1. С. 209–226.
13. *Тихонов И.Л.* Подготовка археологов в российских университетах в 1920-е гг. и ее кризис в начале 1930-х гг. // *Академик А.С. Лаппо-Данилевский в памяти научного сообщества: сборник научных статей* / Ред. В.В. Козловский, А.В. Малинов. СПб.: Интерсоцис, 2019. С. 592–614.
14. Университеты и научные учреждения. М.; Л.: Объединенное научно-техническое издательство, 1935.
15. *Шарапов Ю.П.* Лицей в Сокольниках. Очерк истории ИФЛИ – Московского института истории, философии и литературы имени Н.Г. Чернышевского. М.: АИРО-XX, 1995.
16. *Шпикельман Р.Ю.* Политика руководства СССР по реформированию высшей школы в 1930-е гг. (на материалах Иркутской области) // *Известия Иркутского государственного университета. Серия «Политология. Религиоведение»*. 2013. № 2 (11). Ч. 1. С. 91–101.

#### Источники

17. В том далеком ИФЛИ: воспоминания, документы, письма, стихи, фотографии / Сост. А. Коган и др. М.: Филологический факультет МГУ им. Ломоносова, 1999.

18. Годовой отчет о научно-учебной работе Университета за 1928/1929 учебный год // ЦГА СПб. Ф. 7240. Оп. 14. Д. 210.
19. *Дьяконов И.М.* Книга воспоминаний. СПб.: Европейский дом, 1995.
20. Записка комиссии Василеостровского райкома ВКП(б) о результатах обследования ЛИЛИ // ЦГАИПД СПб. Ф. 4. Оп. 2. Св. 486. Д. 2480.
21. Календарь-справочник Ленинградского государственного университета им. А.С. Бубнова. Л.: Издание ЛГУ им. А.С. Бубнова, 1937.
22. Конец университетскому средневековью // Студенческая правда. 1930. 14 января. С. 1.
23. Отчет отдела кадров Ленинградского государственного университета за 1940 г. // История Санкт-петербургского университета в виртуальном пространстве. URL: [https://history.museums.spbu.ru/files/Otchety/otdel\\_kadrov.pdf](https://history.museums.spbu.ru/files/Otchety/otdel_kadrov.pdf).
24. *Пастернак Б.Л.* Пожизненная привязанность: Переписка с О.М. Фрейденберг. М.: Арт-Флекс, 2000.
25. Переписка по вопросам структуры, положений и штатов обследований по ВУЗам и ВТУЗам. Ч. 1. 04.10.1929 г.–31.12. 1930 г. // ЦГА СПб Ф. 2556. Оп. 2. Д. 358.
26. Приказы по институту. 01.01.–31.1931 г. // ЦГАЛИ СПб Ф. 328. Оп. 1. Д. 9.
27. Приказы по институту. 01.01.–28.12. 1934 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 328. Оп. 1. Д. 30.
28. Приказы по институту 08.06.–29.12.1936 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 328. Оп. 1. Д. 62.
29. Протоколы кафедры истории доклассового общества 13.11.–19.12. 1935 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 328. Оп. 1. Д. 59г.
30. Протоколы общих собраний и заседаний парткома // ЦГАИПД СПб. Ф. 5063. Оп. 1. Д. 1а.
31. Протоколы общих собраний первичной партийной организации института и материалы к ним // ЦГАИПД СПб. Ф. 5063. Оп. 1. Д. 7.
32. Протоколы заседаний партийного комитета института и материалы к ним // ЦГАИПД СПб. Ф. 5063. Оп. 1. Д. 8.
33. Сведения о ходе приема в ВУЗах. 01.01.1929 г.–31.12.1930 г. // ЦГА СПб Ф. 2556. Оп. 2. Д. 374.
34. *Серман И.* Свободные размышления, воспоминания, статьи // Rulit.me. URL: <https://www.rulit.me/books/svobodnye-razmyshleniya-vospominaniya-stati-read-400893-20.html>.
35. Списки студентов поступления 1930 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 328. Оп. 1. Д. 2.
36. Списки студентов 1932 г. // ЦГАЛИ СПб. Ф. 328. Оп. 1. Д. 17.
37. *Старкова К.Ю.* Воспоминания о прожитом. Жизнь и работа семиолога-гебраиста в СССР / Ред. В.Л. Вихнович. СПб.: Европейский дом, 2006.

38. Стенограмма совещания института 23.10.1934 г. // ЦГАИПД СПб. Ф. 5063. Оп. 1. Д. 1.
39. Штатный формуляр отдела кадров ЛГУ // Архив СПбГУ. Отдел кадров. Св. 11. Д. 191.
40. «Я всегда любил преподавание, но теперь в области истории – это очень трудное дело». Письма И.М. Гревса к Н.П. Анциферову. 1934–1941 гг. / Вступ. статья, подгот. текста и коммент. И.А. Голубевой // Отечественные архивы. 2017. № 1. С. 64–91.

*Igor L. Tikhonov*

### **Leningrad Institute of History and Linguistics: From Crisis to Revival of History Education**

*Abstract.* The article analyzes the history of Leningrad Institute of History, Philosophy, Literature and Linguistics, which emerged in 1930 from the Faculty of History and Linguistics of Leningrad University as a result of the ill-conceived reforms of higher education. Particular attention is paid to the training of historians, which experienced a noticeable crisis in the early years of the Institute, but was restored by the mid-1930s. In the second half of the 1930s, experiments with the national higher school were completed, it returned to its academic course. The idea of creating branch institutes justified itself in the technical field of knowledge, but it was not successful in the humanities. For the first time archival materials of the party organization of the institute were used and a periodization of its history of three stages was proposed. The first stage, from its inception until the fall of 1932, was characterized by a systemic crisis and a drastic decline in education as a result of ill-conceived reforms and experiments. The second stage which lasted till the summer of 1934, had some stabilization of the educational process and forms of its organization. The third stage, which ended in 1937, was the time when full-fledged humanities education was restored at the Institute and returned to the university.

*Keywords:* historical education, 1930–1936, Leningrad Institute of History, Philosophy, Literature and Linguistics.

**Tikhonov Igor Lvovich** – Doctor of Historical Sciences, Professor, Institute of History, St.-Petersburg State University.

*Т.Н. Жуковская*

## **НАУКА И ПОЛИТИКА В СУДЬБЕ ИСТОРИКА АНДРЕЯ НИКОЛАЕВИЧА ШЕБУНИНА (1887–1942)\***

*Аннотация.* В статье представлена творческая траектория А.Н. Шебунина (1887–1942) как историка огромного и разностороннего дарования и трагической судьбы, специалиста по истории общественной мысли первой трети XIX в., истории отношений России и Запада в Наполеоновскую эпоху и в годы Реставрации. Обращено внимание на особенности формирования его политических взглядов и научных подходов в сложные годы революций и социальных потрясений в России – СССР и на зависимость научной репутации исследователя от политической конъюнктуры. Положение А.Н. Шебунина в советской историографии 1920–1930-х гг. определялось не только его научными интересами, но и политическими обстоятельствами: причастностью к революционному движению до 1917 г., арестом и заключением по «академическому делу» в 1929 г., отсутствием нормальных условий для академической работы после освобождения, цензурными ограничениями, повторным арестом в 1938 г., наконец, частичной утратой научного архива. Важные и объемные труды А.Н. Шебунина, особенно созданные в 1933 – 1938 гг., опубликованы лишь частично, притом без указания имени автора. Поэтому актуальны как задача издания неопубликованного творческого наследия А.Н. Шебунина, так и создание развернутой научной биографии этого историка.

*Ключевые слова:* Шебунин Андрей Николаевич, репрессии против историков Ленинграда в 1920-е – 1930-е гг., академический марксизм, Петербургская историческая школа.

*Жуковская Татьяна Николаевна* – кандидат исторических наук, Санкт-Петербургский Институт истории РАН, Санкт-Петербургский государственный университет.

---

\* Работа выполнена в рамках гранта РФФИ № 19-011-00782 «Историческая наука Петрограда–Ленинграда (1917–1934): центры, направления исследований, коллективная биография».

Имя ленинградского историка Андрея Николаевича Шебунина в годы сталинских репрессий было вычеркнуто из истории науки и по этой причине долго оставалось незаслуженно забытым [4; 8; 11]<sup>1</sup>. Количество работ, посвященных А.Н. Шебунину, и сейчас сравнительно невелико. Между тем, это был ученый яркого и разностороннего дарования: историк движения декабристов и их времени, историк западноевропейской общественной мысли первой половины XIX в., историк науки, археограф, пушкинист, краевед. Однако политика вмешивалась в жизнь и творчество историка часто помимо его воли.

По этой причине творческий путь А.Н. Шебунина был очень непрост и, к сожалению, недолог. Из 54 лет своей жизни 12 он провел в тюрьмах, ссылках и лагерях. Примерно столько же времени ему было отпущено судьбой для активной научной и преподавательской работы. Таковыми можно считать годы между окончанием Гражданской войны и разрухи до начала «академического дела» в 1929 г., а также промежуток времени между возвращением Шебунина из лагеря в ноябре 1933 г. и вторым арестом, последовавшим в феврале 1938 г. в связи с делом «Ленинградского меньшевистского контрреволюционно-го центра» [2].

Подающий надежды исследователь, потомственный дворянин, Андрей Николаевич рано заинтересовался политикой. В последнем классе гимназии и в первый студенческий год он, видимо, находился под впечатлением событий Первой русской революции, о чем свидетельствуют эмоциональные юношеские стихи: «Пролилась кровь, / Она как прежде / Опять по улицам текла / И места нет уже надежде...» [20, л. 25]. В год отступления Шебунина в университет и переезда в столицу из отцовского имения народнические и оппозиционные настроения его только усилились.

В 1903–1905 гг. юный Шебунин – конституционалист (он пишет в дневнике: «Нужно прежде всего только учредить конституцию – и было бы совсем другое» [17, л. 21об.]), в 1905–1910 гг. – несомненно, эволюционирует влево, превращаясь в умеренного социалиста с элементами народничества. Судя по его публицистическим текстам, политическая программа Ше-

---

<sup>1</sup> В XXI в. интерес к судьбе историка и его творчеству нарастает. Появились публикации, извлеченные из его архива [1; 6]. Весьма содержательна статья А.Н. Дмитриева об «академическом марксизме» как теоретической рамке работ историков 20-х гг., к группе которых принадлежал Шебунин [3].



бунина была достаточно размытой, а мотивация оппозиционной деятельности не выходила за рамки общеинтеллигентской идеологии «возвращения долга» народу. В гимназическом дневнике Шебунина 1903 г. есть такие строки: «Хотел бы я, чтобы встало все молодое поколение на подмогу бедному, невежественному, но доброму и восприимчивому русскому народу, и воскрес бы русский народ!» Прорываются и бунтарские нотки: «У меня теперь такое настроение, которое П. назвал “пессимистическим”: я отрицаю весь существующий порядок, суд, войну» [17, л. 17 об., 19 об.].

Поступление Шебунина в университет и интерес к социал-демократическим идеям совпали с кульминацией революции 1905–1907 гг. На этом пути Шебунин, очевидно, разошелся с семьей. Отец писал ему в Петербург в ноябре 1905 г., узнав, что сын стал социал-демократом: «Я знаю многих людей с самыми лучшими убеждениями, но я не знаю ни одного хорошего человека – убежденного с[оциал] д[емократа], и мне больно знать, что первый такой убежденный – мой сын» [24, л. 4об.]. Шебунин всерьез увлекся учением Маркса. В университетском семинаре Е.В. Тарле им был прочитан доклад «К. Маркс и Ф. Энгельс на заре своей деятельности в 40-х гг.», в котором, в противовес критикам марксизма, объявившим его «устаревшей системой», автор заявлял о необходимости его научного изучения [20]. Мы не знаем, в чем именно заключалась деятельность Шебунина «в социалистических кружках», о которой упоминается во всех его автохарактеристиках советских лет.

На основании сохранившихся в фонде Шебунина текстов юношеских публицистических статей, а также дневников и писем родным можно получить представление о его политических идеалах. Судя по количеству им написанного «для партийной печати», Шебунина волновали теоретические аспекты социализма, кризис сознания интеллигенции в период после подавления революции и поиски выхода из кризиса. Думается, однако, что полностью отдаться практической «борьбе» Шебунину мешали и его возраст и профессиональные амбиции. Как студент, он стоял ближе к «академистам», чем к «бунтарям», успешно учился, судя по анкете и отзыву знавшего его С.Н. Валка. Однако в год окончания курса историко-филологического факультета Петербургского университета Шебунин «за участие в студенческих беспорядках» [16, л. 1] был административным порядком выслан из Петербурга в Вильно, где, по видимому, проживали родственники. Он успел получить выпускное свидетельство в январе 1911 г., но не успел защитить ди-

пломное сочинение, что пришлось делать уже после возвращения из Вильно [25].

В Вильно Шебунин получил возможность преподавания, встретил свою будущую жену Любовь Григорьевну Чарномскую (урожд. Липскую) и отдалился от партийной борьбы. По возвращении в Петербург он даже начал карьеру чиновника, но не прекращал и научных занятий, и почти ежедневно, как сообщал в письмах жене, работал в Публичной библиотеке над документами по эпохе Александра I [24, л. 1–2]. Шебунин продолжал здесь начатые еще в студенческие годы штудии по изучению тургеневского наследия, в 1913–1914 гг. выходят его первые научные публикации, построенные на материалах архива Тургеневых, приобретенного Петербургской Академией наук.

В конце 1914 г., когда правительство в условиях начавшейся войны усиливает репрессии, Шебунина вновь арестовывают и отправляют в ссылку в с. Кежма Енисейской губернии.

Вернувшись после Февральской революции из ссылки в Петроград, Шебунин вошел в меньшевистскую группу Плеханова «Единство». Этот факт в 1938–1939 гг. в деле «контрреволюционного меньшевистского центра» станет для него фатальным. Неизвестно, как Шебунин отнесся к октябрьскому перевороту и дальнейшим событиям, связанным с утверждением единовластия большевиков, но «партийная» деятельность для него после октября 1917 г. была закрыта. В отличие от некоторых коллег по цеху он не помышлял о вступлении в РКП (б).

В период «академической безработицы» начала 1920-х гг. факт его двукратного преследования царским правительством мог бы стать серьезным аргументом в продолжении карьеры. Но это мало помогло Шебунину, бедствовавшему и перебивавшемуся случайными гонорарами или уроками в школах, на различных курсах, работой в Экскурсионном бюро. Ослабевшие формальные цеховые связи в послереволюционные годы уравнивались неформальными, молодые историки группировались вокруг своих бывших наставников. Так, в 1922–1923 гг. Шебунин упомянут как член кружка молодых историков, собиравшегося в доме Н.С. Штакельберг, куда был вхож Е.В. Тарле [26, с. 33–37].

В 1925 г. Шебунин сближается с А.Е. Пресняковым, который оказывал молодым историкам посильную поддержку. Вероятно, благодаря ей Шебунин был принят в ЛГУ приват-доцентом и два года подряд читал специальные курсы по истории декабристов и европейской политике Наполеоновской эпохи.

Одновременно Шебунин был включен в группу по подготовке «Истории Академии наук». В конце 20-х гг. он являлся заместителем А.Е. Преснякова как председателя ленинградской секции Общества по изучению декабристов и их времени. Сохранился текст речи, произнесенной Шебуниным на чествовании 35-летия научной деятельности Преснякова, где он подчеркивал критический взгляд и источниковедческую фундированность работ Преснякова о декабристах, но ничего не упоминал об их отношении к марксистской науке [21, л. 1–2]. Шебунин определял заслуги Преснякова в том, что под его влиянием произошло освобождение от «историографических шаблонов» путем «критической проверки и проработки источников», буквально повторяя характеристики, данные самим Пресняковым той научной школе, к которой он сам определял свою принадлежность в известном своем выступлении на защите докторской диссертации. Эта переключка говорит о желании Шебунина подчеркнуть преемственность научных традиций. По свидетельству С.Н. Валка, речь Шебуниным не была произнесена, а была послана тяжело больному Преснякову от имени группы сотрудников русской секции ЛОИИ.

Несмотря на разнообразие направлений деятельности Шебунина в 20-е годы, она не давала историку полной творческой реализации. Это подтверждает состав архива Шебунина, в котором осталось не менее десятка неопубликованных работ, в том числе монографических, написанных в рамках его основной научной специализации. Шебунину приходилось искать дополнительный заработок, чтобы содержать семью (у него был несовершеннолетний пасынок – сын Л.Г. Чарномской). Будучи приват-доцентом университета и внештатным сотрудником ЛОИИ РАНИОН, Шебунин продолжал преподавать в средних школах Ленинграда, работать в Экскурсионном бюро, разрабатывая маршруты экскурсий, писал научно-популярные работы для гонорара. Он рецензировал текущую литературу по истории революционного движения, печатался в журналах «Архив истории труда в России», «Борьба классов», «Былое», «Каторга и ссылка». В то же время его объемная (395 л.) монография о декабристах, написанная к 100-летию юбилею восстания 1825 г., осталась в рукописи, хотя была явно заказана издательством [18].

Таким образом, процесс профессиональной институционализации Шебунина как ученого-историка осложнился и затянулся на многие годы, что, в общем, характерно для целого научного поколения историков 1920-х – начала 1930-х годов,

когда гражданская история вытеснялась из школьного и вузовского обучения и из исследовательской сферы. Незавершенность процесса вхождения в академическое сообщество, была причиной «периферийного положения» [7, с. 215] Шебунина в исторической науке.

Говорить о его научно-методологической позиции, следует, на наш взгляд, очень осторожно. Несмотря на репутацию «марксиста» в кругах беспартийных историков, в своем научном поведении и трудах (это особенно заметно по текстам второй половины 1920-х гг., когда академическая молодежь стремительно усваивала марксистскую фразеологию), Шебунин не демонстрировал ортодоксальности суждений, хотя занимался как раз «конъюнктурными» темами: декабристами, историей помещичьего хозяйства, внешней политики царизма.

Сказанное важно как биографическое обоснование особенностей творчества Шебунина, на которые уже обращалось внимание в историографии. Это, во-первых, вопрос о принадлежности его к той или иной школе или научной группе, и, во-вторых, вопрос о методологических основах его научных концепций.

В университетские годы Шебунин занимался в семинарии Е.В. Тарле и был его прямым учеником. Однако, как свидетельствует его архив, уже тогда он работал над темами по русской истории XIX в. С 1909 г. он изучал архив Тургеневых, полученный Академией наук после смерти сына декабриста П.Н. Тургенева. Вероятно, поэтому Шебунин остался историком «стереоскопического» дарования, с равным успехом занимавшимся европейской и российской историей первой трети XIX в.

Был ли Шебунин учеником А.Е. Преснякова, как иногда утверждают? Вопрос спорный. Очевидно, что в середине 1920-х гг. их научные интересы пересекались. Шебунин не раз получал поддержку Преснякова, особенно в годы «научной безработицы». При содействии Преснякова в 1925 г. он был зачислен научным сотрудником 1 разряда в НИИ при Университете, а через год – приват-доцентом ЛГУ по кафедре русской истории. В 1927 или 1928 г. он становится сверхштатным сотрудником ЛОИИ РАНИОН по секции русской истории, руководимой Пресняковым. Однако прямым учеником Преснякова по университету Шебунин не был, поскольку Пресняков в годы его студенчества только что получил приват-доцентство и своих учеников еще не приобрел, хотя имел немалое влияние на студенческую аудиторию. Против произвольного сближения Шебунина с Пресняковым (даже биографического) возражал и С.Н. Валк [14, л. 12].

Со студенческих лет ведущей темой в научном творчестве Шебунина была история общественных движений при Александре I, в частности, политические биографии «русских европейцев» братьев Тургеневых. Историк рано сформулировал совершенно оригинальную концепцию о существовании дворянского либерализма периода «проправительственных надежд» 1810-х – начала 1820-х гг. и следовал ей в основных своих работах [12; 13]. К опубликованным исследованиям примыкают неопубликованные тексты, оставшиеся в архиве историка. В основу этой научной концепции Шебунина легло представление о преобладающем западном влиянии на мировоззрение российских «либералов», об активной общественной позиции последних, что позволяет скорректировать расхожую формулу о начале «дворянского этапа» освободительного движения в 1825 г. с революционной постановкой вопроса о ликвидации самодержавной власти. Анализ научной терминологии и содержательной части работ Шебунина на эту тему позволяет оценить оригинальность его концепции и особенности исследовательского метода. Прежде всего – это более точный, чем у многих его коллег, понятийный аппарат. Если Шебунин, подобно другим авторам тех лет, и вводит определение, «буржуазно-дворянский либерализм», проецируя идеологические формы на социально-классовый облик носителей данной идеологии, то он не ограничивается маркировкой, а выявляет индивидуальные черты данного типа политического мышления. Под его пером выстраивается именно тип мышления и определенный социальный тип с неповторимым набором индивидуальных черт, с индивидуальной биографией.

Фактическое знание и глубокое понимание эпохи выгодно отличает работы Шебунина от других авторов. Его выводы – это не иллюстрированная готовая схема, так легко дающаяся популяризаторам «марксистской» науки, а результат огромной эрудиции, погружения в исторический материал, его тонкой интерпретации. Это подметил еще А.Е. Пресняков в своей доброжелательной рецензии на монографию «Европейская контрреволюция в первой половине XIX в.» (Л.: Сеятель, 1926), назвав это исследование «талантливым преодолением исторического шаблона» [10].

Что касается методологических принципов, которым следовал Шебунин в период наиболее интенсивного научного творчества (а это всего два десятилетия: 1923–1929 и 1934–1938 гг.), то, естественно, они лежали в русле господствующего марксистского метода, выстраивающего мышление «в историко-социологических и историко-экономических категориях» [7, с. 229].

Но не более того. Как и для А.Е. Преснякова марксизм для Шебунина – не демонстрационный прием и не универсальная отмычка для объяснения труднообъяснимых явлений, а субъективно – прежде всего, последовательно исторический подход, оценка «с точки зрения максимальной исторической объективности» [5]. Для возможности такой оценки необходимо убеждение в полноте и системности привлечения известного историку материала. Применительно к истории общественного движения первой трети XIX в. это ставило задачу глубокого изучения архивов. Поэтому методологически Шебунину абсолютно близка научная позиция А.Е. Преснякова и не близка позиция М.Н. Покровского.

Шебунину как раз чужды схематические обобщения и насилие над историческим материалом в угоду готовым формулам вульгарной социологии, допускаемое М.Н. Покровским и его последователями. В архиве историка сохранилась написанная в 1920 г. рецензия на первое издание «Русской истории в самом сжатом очерке» М.Н. Покровского, лучше всего обнаруживающая ту дистанцию, которая отделяла Шебунина от «покровщины». Рецензия эта вполне независима, поскольку труд Покровского еще не был тогда канонизирован. Шебунин называет в ней принятое Покровским объяснение исторических событий материальными интересами не марксистским, а искажающим подлинную историческую теорию марксизма. «Экономический материализм Покровского, – пишет он, – еще довольно далек от диалектического материализма Маркса». Шебунин убежден, что изучение экономических причин явлений не отменяет изучения государственных и общественных форм, «эволюция которых несводима к экономике». Государственная форма «имеет свои специфические задачи и интересы, заставляющие ее иногда резко изменять обычной классовый политике» [19, л. 6]. Еще большей ошибкой он считает объяснение материальными интересами общественных движений. Исследование сути этих движений, по выражению Шебунина, «нельзя решать как математическую задачу – дано: известное экономическое состояние (торговый капитал, промышленный капитал); даны классы: буржуазия, торговая и промышленная, мелкая буржуазия, пролетариат... Даны идеологии: либерализм, народничество, коммунизм. Требуется распределить идеологии по классам. Под такой операцией обескровлена живая действительность» [19, л. 21]. Склонность Покровского к ниспровержению научных авторитетов кажется рецензенту оскорбительной для старой школы историков [7, л. 3].

В октябре 1929 г. А.Н. Шебунин был арестован в связи с «академическим делом». После 18-месячного заключения, в мае 1931 г. он был осужден по ст. 58-11 («Всякого рода организационная деятельность, направленная к подготовке или совершению предусмотренных в настоящей главе контрреволюционных преступлений, приравнивается к совершению таковых»).

После почти двух лет в ДПЗ Шебунин отбыл 2 года в Свильлаге (Лодейное поле, Остречна). От тяжелых работ он по состоянию здоровья он был освобожден, но не сразу. Затем работал «учетчиком», заведовал библиотекой и «школой внутреннего ликбеза», как сообщает сам историк в письмах жене из лагеря. 9 февраля 1933 г. он с горечью пишет ей по поводу присланных книг: «Получение книг отчасти усиливает душевную боль: ведь через чтение я соприкасаюсь с тем, что оставил на воле, и острее чувствую контраст между тем, что могло бы быть и тем, что есть на самом дел. Но все же без книг тяжелее: они как-то наполняют жизнь и, главное, задерживают мою окончательную дисквалификацию» [24, л. 63 об.–64].

После освобождения в ноябре 1933 г. положение Шебунина, как и положение многих его коллег, отлученных от академических учреждений, практически лишенных работы и возможности публиковаться, сделалось еще более сложным. «Академическая безработица» преодолевались огромным усилием, Шебунин продолжал преподавать «для заработка», читать разовые популярные лекции. Однако он полон идей и обращается в Академию наук с обширным проектом продолжения дореволюционной многотомной публикации «Архива братьев Тургеневых». Проект Шебунина был рассчитан на 8–9 томов, подготовка которых расписывалась по годам. За два с половиной года, оставшиеся до нового ареста, он успел подготовить и издать том переписки декабриста Н.И. Тургенева с братом Сергеем Тургеневым и практически полностью подготовить (включая комментарии) дневники Сергея Тургенева за 1813–1825 гг. О его необыкновенной работоспособности и продуктивности последних лет жизни на свободе свидетельствует архив историка: тысячи листов научного текста, комментариев, справочных статей, написанных в 1934–1938 гг.

В феврале 1938 г. историк был вновь арестован как человек с меньшевистским прошлым и проходил по одному делу с историками С.В. Воскресенским, М.Н. Мартыновым, Я.М. Захаром, С.И. Ковалевым и др. Следователи, фабрикуя дело историков-меньшевиков, якобы связанных с заграничным мень-

шевистским центром и планировавших контрреволюционные действия, вплоть до убийства А.А. Жданова, применяли к подследственным жесткие меры физического воздействия. Многие из этих уже немолодых людей под пытками дали «признательные показания», от которых отказались в январе 1939 г., при пересмотре дела, которое началось после разоблачения Ежова и смены руководства НКВД по Ленинграду.

После двух с половиной лет, проведенных в заключении, обвиняемые получили приговор. 19 октября 1940 г. А.Н. Шебунин был приговорен Особым совещанием при НКВД по статье 58-8, 58-10, 58-1 к восьми годам ИТЛ и отправлен в Онеглаг Архангельской области. По одним сведениям, полученным из архива КГБ, он скончался в ноябре 1940 г. (на этапе?), согласно другой справке – умер уже в лагере 25 ноября 1942 г. Долгое время датой смерти Шебунина считался именно 1940 г. Из историков, фигурантов дела о «контрреволюционном меньшевистском центре», некоторые были освобождены, как историк Рима С.И. Ковалев, историк крестьянства М.Н. Мартынов. С.В. Воскресенский, умер в тюремной больнице, не дождавись окончания процесса [2, с. 152].

Авторитет Шебунина как историка общественной мысли первой четверти XIX в., знатока архивов этого времени, для его коллег был неоспорим. Именно так писал о Шебуinine хорошо знавший его А.В. Предтеченский в своей докторской диссертации, защищенной в 1941 г. [9, т. 1, с. 9]. Заметим, что Шебунин был к тому времени репрессирован, а имя его фактически изъято из истории науки.

К сожалению, имя Шебунина как историка российской и европейской общественной мысли первой трети XIX в. до сих пор упоминается существенно реже чем имена его современников и коллег, судьба которых сложилась более благополучно. Огромный творческий архив Шебунина, чудом спасенный во время блокады Ленинграда и переданный в 1943 г. в Публичную библиотеку – лучшее тому подтверждение. В составе других архивохранилищ (Научного архива СПб ИИ РАН и СПбФ АРАН) также имеются рукописи его неопубликованных трудов. Это ставит перед нами задачу по изданию частично опубликованных и вовсе неопубликованных трудов Шебунина и написанию развернутой научной биографии этого историка с трагической судьбой. Актуально издание в авторской редакции очерка (фактически монографии) «Вокруг Священного союза», который сопровождал публикацию писем и бумаг российских и французских литераторов и дипломатов в «Литературном



наследстве» 1939 г., без указания имени Шебунина. Не менее интересны работы Шебунина, посвященные исследованию общественной ситуации в царствование Александра I, генезису дворянской либеральной идеологии, архиву братьев Тургеневых. Заметим, что проект по изданию архива Тургеневых уже много лет продолжается в ИРЛИ РАН [15] и следует плану, очень близкому тому, что был предложен Шебуниным в 1935 г.

### Литература

#### Исследования

1. *Андреева Т.В.* А.Н. Шебунин об «особых путях» России // Деятели русской науки XIX–XX ввекв. Вып 1. СПб., 2000. С. 294–314.
2. *Брачев В.С.* Дело профессора С.В. Вознесенского // Новая и новейшая история России. 2019. Т. 9. № 1. С. 144–155.
3. *Дмитриев А.Н.* «Академический марксизм 1920–1930-х годов и история Академии: случай А.Н. Шебунина // НЛЮ. № 54. 2002. С. 29–60.
4. *Жуковская Т.Н.* Дворянский либерализм в России в первой четверти XIX в. Итоги и задачи изучения. Дис. ... канд. ист. наук: 07.00.09. СПб., 1992.
5. *Жуковская Т.Н.* Е. Пресняков и марксизм: опыт историографической демифологизации // Россия в XIX–XX вв.: Сборник статей к 70-летию Р.Ш. Ганелина. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. С. 28–40.
6. *Жуковская Т.Н.* Пушкинские сюжеты в творчестве А.Н. Шебунина // Археографический ежегодник за 1999 г. М., 2000. С. 215–229.
7. *Каганович Б.С.* Андрей Николаевич Шебунин (1887–1940) // Новая и новейшая история. 1995. № 1. С. 205–229.
8. *Каганович Б.С.* Русские историки западного Средневековья и Нового времени (конец XIX – первая половина XX вв. Дис. ... докт. ист. наук. СПб., 1995.
9. *Предтеченский А.В.* Политические настроения в России в начале XIX в. и отражение их в правительственной деятельности. Т. 1. Л., 1941.
10. *Пресняков А.Е.* Рец. на кн.: Шебунин А.Н. Европейская контрреволюция в первой половине XIX в. // Былое. 1926. № 1(35). С. 192.
11. *Сироткин В.Г.* А.Н. Шебунин – историк общественной мысли и внешней политики России первой четверти XIX в. // История и историки. Историографический ежегодник за 1973 г. М., 1975. С. 119–129.
12. *Шебунин А.Н.* Западноевропейские влияния в мирозерцании Н.И. Тургенева // Анналы. 1923. № 3. С. 191–219.
13. *Шебунин А.Н.* Николай Иванович Тургенев. М., 1925.

## Источники

14. Архив СПб. Института истории. Ф. 297 (С.Н. Валка). Д. 16. Л. 12. (Из письма С.Н. Валка к первому биографу А.Н. Шебунина – В.Г. Сироткину).
15. Дневники и письма Николая Ивановича Тургенева. Т. IV: Путешествие в Западную Европу. 1824–1825 / Ред. М.Ю. Коренева; подг. текста Е.О. Ларионовой; коммент. Р.Ю. Данилевского, Н.Л. Дмитриевой, П.Р. Заборова, М.Ю. Кореневой, Е.О. Ларионовой. СПб.: Нестор-История, 2017.
16. ОР РНБ. Ф. 849 (А.Н. Шебунин). Оп. 1. Ед.хр. 51
17. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед.хр. 52.
18. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед.хр. 73: Декабристы. Монография. 395 л.
19. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед. хр. 153: Рецензия на кн.: Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. Кн. 1-2. ГИЗ, 1920.
20. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Д. 159.
21. ОР РНБ. Ф. 849. Ед.хр. 161.
22. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед.хр. 176.
23. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед.хр. 242.
24. ОР РНБ. Ф. 849. Оп. 1. Ед.хр. 284.
25. ЦГА СПб. Ф. 14. Петроградский университет. Оп. 3. Д. 43891: Шебунин А.Н.
26. *Штакельберг Н.С.* «Кружок молодых историков» и «Академическое дело». Публ. Б.В. Ананьича // In memoriam: Исторический сборник памяти Ф.Ф. Перченка. М.; СПб., 1995. 33–37.

*Tatiana N. Zhukovskaya*

### Science and Politics in the Fate of the Historian Andrei Nikolaevich Shebunin (1887–1942)

*Abstract.* The article describes the creative life of A.N. Shebunin (1887–1942), a historian of enormous and versatile talent and tragic fate, a specialist in the history of social thought in the first third of the 19th century, and a specialist in the history of relations between Russia and the West during the Napoleonic era and the Restoration. The author pays attention to the peculiarities of formation of his political views and scientific approaches in the difficult years of revolutions and social upheavals in Russia–USSR and to the dependence of the scientific reputation of the researcher on the political conjuncture. A. N. Shebunin’s position in the Soviet historiography of 1920–1930s was determined not only by his scientific interests, but also by the political circumstances: his involvement in the revolutionary movement before 1917, his arrest and imprisonment resulted from the “academic case” in 1929, the lack of normal conditions for academic work after his release, cen-

ship restrictions, repeated arrest in 1938, finally, partial loss of his scientific archive. The important and voluminous works of A.N. Shebunin, especially those created in 1933–1938, have been published only partially, moreover, without the name of the author. That is why both the task of publishing the unpublished creative heritage of A.N. Shebunin and the creation of a detailed scientific biography of this historian are relevant.

*Keywords:* Shebunin Andrey Nikolaevich, repressions against historians of Leningrad in the 1920s–1930s, academic Marxism, St. Petersburg Historical School.

**Zhukovskaya Tatiana Nikolaevna** – Candidate of Historical Sciences, St. Petersburg Institute of History of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg State University.

# ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

---

*А.А. Черных*

## **ПРОБЛЕМЫ МОЗГА И ВОСПИТАНИЯ В МОНИСТИЧЕСКОМ МАТЕРИАЛИЗМЕ Н.А. ДОБРОЛЮБОВА**

*Аннотация.* В статье излагается и анализируется антропологическая философия Н.А. Добролюбова, описанная в его статьях 1858–1859 гг. В связи с этим оговариваются проблемы изучения и систематизации русской философии в современной России. Отмечается важность партийного подхода в философии, а в качестве основных философских партий рассматриваются материализм и идеализм. В статьях «Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни» и «Об истинности понятий» Добролюбов критикует психологов-идеалистов В. Берви и А. Кусакова. Однако особый акцент при анализе философско-антропологической концепции Добролюбова ставится на его работах «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» и «Основания опытной психологии». В этих работах затрагиваются вопросы воспитания и мозга, материалистически разработана и решена психофизическая проблема, аргументирована необходимость монистического взгляда на природу человека в противовес традиционному метафизическому дуализму. Указывается на то, что данные сочинения оказали серьезное влияние на философские взгляды Н.Г. Чернышевского, которые впоследствии нашли свое выражение в работе «Антропологический принцип в философии». Делается вывод о том, что антропология Добролюбова и Чернышевского является фундаментом их философских взглядов, которые могут и должны рассматриваться как элементы единой системы. Кроме того, подчеркивается актуальность антропологического материализма в современной русской философии.

*Ключевые слова:* Н.А. Добролюбов, Н.Г. Чернышевский, антропология, материализм, партийность философии, воспитание, мозг.

*Черных Андрей Александрович* – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

Сегодня русскую философию понимают очень узко, а материализм часто не рассматривают в качестве философии, некоторые материалистические течения мысли иногда считают догматизмом [5]. В курсах по истории русской философии либо говорят о материалистах чрезмерно кратко [7, с. 307–378], либо вовсе умалчивают [2] имена мыслителей, взгляды которых не соответствуют интересам большинства современных отечественных исследователей русской философии. Само словосочетание «русская философия» стало пониматься как религиозная и эмигрантская философия России, а западничество и марксизм принимается за русскую философию лишь с рядом оговорок и с игнорированием многих философов, будто они незначительны. Г.С. Сковорода, А.С. Хомяков, В.С. Соловьев и прочие философы-идеалисты оказываются важнее Н.Г. Чернышевского, Г.В. Плеханова, В.И. Ленина и многих других. Игнорируется факт, что такое рассмотрение истории русской философии однобоко, а потому неверно. Сами эти умолчания и односторонность доказывают верность принципа партийности в философии, так как «умалчивающие» философы и историки философии являются приверженцами философской партии, о которой они охотно рассказывают и пишут. И эту партийность пора признать. Нельзя говорить об идеализме, но забывать о материализме. С нашей точки зрения, наиболее влиятельные и важные русские философы – это именно материалисты. Ученое сообщество современной России не первый год обеспокоено тем, что русская религиозная философия почти не признается на Западе [1]. Однако немец Маркс признавал русского Чернышевского великим ученым. Ленин оказал такое влияние на умы *всего человечества*, что, вероятно, в этом отношении он не уступает даже Христу. Но большинство современных коллег обеспокоено почему-то именно религиозными мыслителями и богословами.

В современной России доминирует идеалистическая философия, это видно из курсов по философии в вузах [7] и из программ научных конференций [8]. Данная тенденция обусловлена не актуальностью идеализма как прогрессивного течения мысли. Идеализм актуален, но лишь как идеологическое отражение политэкономической жизни России. Материализм тяготеет к социализму и коммунизму, соответственно, капиталистическая формация на идеологическом уровне нуждается в противоположности материализма. Массовый открытый интерес российских ученых к русскому идеализму – это следствие реставрации капитализма в конце двадцатого столетия. Зако-

номерно, что президент РФ В.В. Путин в 2021 году в ответ на вопрос о «самых близких» ему мыслителях назвал И.А. Ильина и Н.А. Бердяева [13].

Говоря о русской философии сегодня, как марксисты, мы должны быть объективны. Изучая философию Добролюбова и Чернышевского, мы должны писать, «не подтягивая искусственно никого из русских мыслителей к марксизму и в то же время не принижая уровня их теоретического мышления и значения полученных ими результатов» [3, с. 5].

Философские взгляды Добролюбова на человека материалистичны. В статьях «Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью» и «Основания опытной психологии» критик рассмотрел частные вопросы, касающиеся устройства человеческого организма и духа, а также их взаимосвязь. Особое внимание в названных работах Добролюбов уделяет мозгу. В других сочинениях наблюдается критика идеалистического взгляда современных ему психологов.

Мы обращаем внимание на антропологию Добролюбова по той причине, что она составляет одно целое с антропологией Чернышевского. В.С. Никоненко пишет, что «работы Добролюбова и Чернышевского, обосновывающие материальное единство природы человека, были написаны по единому замыслу и взаимно дополняют друг друга» [4, с. 87]. Следует рассмотреть соответствующие работы Добролюбова, чтобы в полной мере понять взгляды Чернышевского на природу человека.

Две важнейшие антропологические статьи Добролюбова, названные выше, он написал в 1858 и 1859 гг. Чернышевский написал свой «Антропологический принцип в философии» немного позднее – в 1860 г. Как замечает В.С. Никоненко, Чернышевский в своей статье не затрагивает подробно тему человеческого мозга, так как она к моменту написания «Антропологического принципа» была обстоятельно разобрана в работах Добролюбова. «О психофизической проблеме, о мозге как материальном носителе сознания Чернышевский не говорит, полагая вопрос исчерпанным уже в работах Добролюбова» [4, с. 88].

Кроме того, мы можем наблюдать поразительное сходство аргументации у Добролюбова и Чернышевского.

Как известно, мыслители вместе работали в «Современнике» и оба испытали серьезное влияние Фейербаха. Из всего сказанного логично заключить, что они держались одной точки зрения в антропологии. Для полноценного изучения их общего взгляда мы рассмотрим антропологические работы Добролюбова в хронологическом порядке.

В статье «Физиологическо-психологический... взгляд...» критик иронизирует над профессором-идеалистом Берви, упрекает его в отсталости от науки. Добролюбов пишет: «Перемешивая науки естественные с нравственными, г. Берви налагает на натуралистов такое обязательство, какого никому, кроме средневековых алхимиков, и в голову не приходило» [12, с. 482]. Добролюбов упрекает Берви в том, что он отвергает достижения современной ему науки о человеке. Согласно Берви, «психология должна стремиться к определению разницы между жизненным началом и душой в человеке» [12, с. 481]. Иными словами, Берви призывает психологов придерживаться дуалистического взгляда в антропологии, хотя это и расходится с достижениями в физиологии. Добролюбов же, напротив, отстаивает единство человеческой природы, но пока делает это между строк: монизм прямо противоположен позиции Берви в психологии.

Кроме того, мы видим в словах Добролюбова отстаивание авторитета положительной науки, в которой Берви не видит истины: «естественные науки занимаются теперь не тем, чем следует» [12, с. 481]. Взгляд Добролюбова на естествознание явно конгениален воззрениям Герцена и Чернышевского.

В статье «Об истинности понятий» Добролюбов явно иронизирует над философом-идеалистом Кусаковым за его мысли о человеческом познании. Кусаков строит умозрительные конструкции, которые, со слов Добролюбова, оказываются завязаны на математических понятиях. Так, Добролюбов приводит цитату из сочинения Кусакова о возможности истины «“при определении высших аксиом и построении на них всех возможных знаний”» [9, с. 274]. Из статьи мы видим, что Кусаков излагает свою гносеологическую концепцию, но делает это непоследовательно.

И Добролюбов не уделяет должного внимания стройному изложению идей философа и критике этих идей. Суть статьи сводится скорее к едкой иронии над идеализмом. В этой иронии прослеживается твердая материалистическая позиция и приверженность достижениям естественных наук. Так, Добролюбов пишет: «Бытие предметов сознается нами потому только, что они на нас действуют, и что, следовательно, нет возможности представить предмет без действия» [9, с. 274]. В этих словах узнается аргумент Добролюбова и Чернышевского против существования души, понятой дуалистически. Таким образом, критика сводится к утверждению своей позиции; взгляды Кусакова здесь не более чем предлог для разговора о материалистической точке зрения.

В заключение Добролюбов подчеркивает, что философские взгляды критикуемого автора непоследовательны: «Философия, должно быть, невпрок пошла г. Кусакову: он вызвался вести нас куда-то и завел в лабиринт, из которого, кажется, и сам не может выбраться» [9, с. 276].

В статье «Органическое развитие человека», написанной в 1858 г., Добролюбов изложил свое понимание материалистической антропологии в связи с вопросами воспитания человека.

При характеристике философских взглядов Добролюбова и Чернышевского было бы некорректно ограничиться термином «материализм». Одним этим термином еще ничего не сказано, под ним могут пониматься совершенно различные философские воззрения. Так, Добролюбов пишет: «Нам кажутся смешны и жалки невежественные претензии грубого материализма, который унижает высокое значение духовной стороны человека, стараясь доказать, будто душа человека состоит из какой-то тончайшей материи» [10, с. 230–231]. Если есть грубый материализм, значит, должен быть и «негрубый», просто материализм. Критик говорит, что подобное воззрение, согласно которому душа есть тончайшая форма материи, противоречит естественным наукам. Душа (если сохранять идеалистическую терминологию) вообще не должна пониматься как некое качество. Душа – это не объект и не субстанция, душа – это совокупность, взаимодействие, целостность определенных процессов.

Добролюбов, подобно Фейербаху, выступает против термина «материализм», видя в нем односторонний взгляд на бытие вообще и на человека в частности. Однако человек слишком сложен, чтобы смотреть на него с позиции грубого материализма и при этом не разойтись с истиной.

Критик говорит о человеческой природе в контексте воспитания. Оно не ограничивается только насаждением воспитаннику правильных понятий по тем или иным вопросам. Добролюбов понимает процесс воспитания глубже. Сущность этого процесса следует искать в устройстве человека, его организма и его интеллектуальной природы. Он уверен, что и для телесной, и для нравственной деятельности человека большое значение имеет здоровье его организма. Именно к здоровью и сводится воспитание. Воспитание, которое не направлено на здоровое развитие организма, оказывается вредным и неэффективным. «Для правильного проявления душевной деятельности мы должны иметь правильно развитые, здоровые органы» [10, с. 237]. Такой взгляд вытекает из антропологического понимания человека как единого, целостного существа.



Добролюбов утверждает, что при обнаружении своего сознания человек неизбежно начинает замечать антагонизмы в себе и в окружающем его мире. Суть сознания как раз и заключается в нахождении различий. Иными словами, сознание тянется к диалектическому мышлению. Сначала человек противопоставляет себя другим вещам и миру. По мере развития мышления он отворачивается от мира и поворачивается к своему субъекту. Вследствие диалектической природы мышления человек усматривает антагонизм в самом своем сознании: «Не умея еще возвыситься до идеи о всеобщем единстве и гармонии, он и в себе, как в природе, предполагает существование различных, неприязненных друг другу, начал» [10, с. 234].

Это тот этап развития человеческого мышления и философии, на котором *первый момент*, простота человека, отрицается и постулируется *второй момент*, дуалистическое устройство человеческой природы. Здесь душа еще рассматривается как высшее, светлое начало, а тело – как низшее, темное начало. Человеческий разум еще не возвысился до *синтеза*, до идеи о единстве и неделимости двух начал.

И хотя, как пишет Добролюбов, христианское (лучше было бы сказать религиозное) дуалистическое мировоззрение теряет свою силу, все-таки «старые понятия жалко было бросить схоластическим мудрецам средних веков, и они ухватились за дуализм» [10, с. 234]. Иными словами, дуализм средних веков принял новые формы, но свою прежнюю суть сохранил.

Согласно Добролюбову, антропология (здесь имеются в виду естественные науки, а не философия) уже доказала, что разделить дух от материи нельзя, во всяком случае, попытки сделать это умозрительно бесполезны, а опытным путем в этом ничего не достигнуто. «Всякая деятельность, обнаруженная человеком, лишь настолько и может быть нами замечена, насколько обнаружилась она в телесных, внешних проявлениях, и что, следовательно, о деятельности души мы можем судить только по ее проявлению в теле» [10, с. 236]. Если мы беремся за изучение души, духа, сознания, то мы должны применять эмпирические методы. Однако, согласно дуалистическому взгляду, душа несводима к телу. Декарт, яркий представитель дуалистической философии, считал, что человеческие душа и тело не могут быть связаны друг с другом никак иначе, как только божественным вмешательством. Добролюбов бы заметил, что Декарту было «жалко бросить» свой дуализм, поэтому он поступил непоследовательно, когда допустил в свою философию бога. Следуя науке, необходимо отказаться от понятия о

душе как о чем-то самостоятельном, как о том, что возникло не из тела. Опять же – следуя науке – можно предположить существование именно такой, не зависимой от тела души. Но только на время, пока мы не проверим эту гипотезу на практике, эмпирически. Когда же выяснится, что для нашего предположения нет реальных оснований, от него стоит либо отказаться совсем, либо, по меньшей мере, отказаться на время. И пусть эта гипотеза терпеливо ждет своего часа, пока, если это вообще произойдет, естественные науки сами не вернут ее к жизни.

Нам возразят, что в начале разбираемой статьи критик защищал душу от нападок грубого материализма, и это верно. Соответствующую цитату мы привели чуть выше. Однако Добролюбов – материалист и душу понимает иначе, чем это делают идеалисты того или иного толка. «Новейшая наука... увидела в душе именно ту силу, которая проникает собою и одушевляет весь телесный состав человека. На основании такого понятия наука уже не рассматривает ныне телесные деятельности отдельно от духовных» [10, с. 236]. Не только душа не мыслима без тела, но и тело невозможно представить без души. Во всяком случае, если мы говорим о теле человека, у которого активность мозга достаточна для какой-либо духовной деятельности.

Душа и тело связаны не так, как две палки, буквально связанные между собой веревкой, и не так, как топор и топориче, где один элемент вкладывается в другой, и вообще не как два элемента, которые мыслимы друг без друга. Человеческая душа без человеческого тела есть настолько же нелепая абстракция, как и здоровое тело человека без души. «Душа не внешней связью соединяется с телом... а сливается с ним необходимо, прочно и неразрывно, проникает его все и повсюду так, что без нее, без этой силы одушевляющей, невозможно вообразить себе живой человеческий организм [и наоборот]» [10, с. 237]. Причем не следует думать, будто эта «душа» в какой-то конкретный момент, в какое-то мгновение обретает свое единство с телом. Разумеется, сознание развивается до определенного качества в уже рожденном ребенке, но все-таки ошибочно было бы утверждать, будто это развитие совершается одномоментно.

Разобрав вопрос об отношении души и тела с точки зрения антропологического материализма, Добролюбов переходит к теме воспитания. Как мы указали выше, воспитание человека тесно связано со здоровьем его тела. Если воспитанник старательно запоминает все, что ему говорят ему педагоги и преподаватели, но в результате этого его мозг оказывается болен,

такое воспитание следует считать неправильным. Болезнь Добролюбов понимает как неверное отношение между множеством элементов, из которых состоит организм. «Всякую болезнь можно определить именно как нарушение правильного отношения между частицами, входящими в состав нашего организма» [10, с. 238]. Так как воспитание – это процесс, оказывающий влияние на организм, то он связан и с болезнью, и со здоровьем этого организма.

Для правильного воспитания души и тела необходимо понимать, что они существуют во взаимосвязи или, лучше сказать, в единстве. Таким образом, нельзя воспитывать душу в отрыве от тела и наоборот. Оказывая *болезненное* влияние на тело, следует понимать, что мы вредим также и душе, и наоборот.

Единство человеческой природы реализуется в мозгу. «Зрение совершается не в глазе, а в мозгу, как и все наши чувства; если перерезать, напр., глазной нерв, то предметы будут отражаться в глазе по-прежнему, а видеть их мы не будем» [10, с. 240]. Соответственно, воздействие, которое оказывают на мозг, является наиболее значительным для воспитания и здоровья. Загубить мозг – это то же, что загубить самого человека. Человек без руки есть человек без руки, человек без сердца есть человек, который умрет спустя секунду. А человек без мозга – это вовсе не человек, а труп. Мозг – это тот орган, который не только обеспечивает человеку жизнь, но и само его бытие человеком, то есть мышление. С потерей мозга он лишается не только возможности получать нервные импульсы от глазного или любого другого нерва, но и саму способность быть. Трудно переоценить значение правильного воздействия на мозг.

Но дело не только в мозге. Добролюбов пишет: «Мы вбиваем детям в голову огромнейшую массу разнородных отвлеченных понятий, совершенно им чуждых... а между тем не хотим позаботиться о правильном, разумном воспитании тех органов, которые необходимы для того, чтобы умственная и нравственная деятельность могла совершаться правильно» [10, с. 244]. Мозг связывает все органы и все части тела человека в одну систему, поэтому логично, что как мозг влияет на эти органы и части тела, так и они влияют на него. Начитанный, но тщедушный ребенок, вполне вероятно, окажется застенчивым. Как следствие, он будет чаще испытывать стресс в обществе других людей, а следствием этого станет то, что этот ребенок будет не уверен в себе и своих силах, ему будет затруднительно

реализовывать свои интеллектуальные способности и полученные из книг знания. Для полноценного бытия человеком необходимо развиваться и делать это равномерно, ведь «нельзя говорить без языка, слушать без ушей, нельзя чувствовать и мыслить без мозга» [10, с. 244]. Чтобы грамотно и красиво говорить, ребенку и человеку вообще недостаточно читать, необходимо практиковаться и в говорении: в использовании не только мозга, глаза и глазного нерва, но также и артикуляционного аппарата.

Глубина антропологических взглядов Добролюбова этим не исчерпывается. Далее он ссылается на Молешотта, который, по его словам, пришел к выводу, что «мысль имеет влияние на материальный состав мозга, и обратно, состав мозга на мысль» [10, с. 246]. Такой вывод логично следует и из всех выше изложенных положений. Это может показаться очевидным, но именно в «очевидности» и заключается достоинство данной философии. Добролюбов и Чернышевский последовательно развивают свой антропологический материализм как науку, вместо того, чтобы заниматься спекулятивным умозрением. Пример того, как при верных посылаках могут выводиться или, лучше сказать, придумываться выводы, мы рассмотрим ниже в контексте другой статьи Добролюбова. Формально логичные, но сомнительные по своей сути выводы можно наблюдать часто в идеалистической философии и теологии. Такая непоследовательность происходит из того, что вывод уже готов до всякой логики и фактов, а эти последние оказываются нужны только для аргументации, а выведения на деле не происходит.

Если же мы исходим из фактов и действительно выводим следствие из причины, а не наоборот, то получаем, что при единстве человеческого организма, неразрывности духа и тела, нельзя и представить, чтобы мысль в мозгу и сама материя, которая составляет тело мыслящего органа, не находились бы во взаимосвязи. Ведь, исходя из фактов, души, которая взаимодействовала бы с мыслью, не существует. А все функции, которые могут приписываться душе, выполняет мозг. Исключения составляют явно нереалистичные, такие как бессмертие или интуиция.

Из сказанного следует, что то, как человек пользуется мозгом, непосредственно влияет на этот самый мозг. Так, регулярные занятия интеллектуальной деятельностью развивают его аналогично тому, как регулярная физическая деятельность развивает мышцы. «Род занятий человека имеет влияние на состояние мозга. Умственная деятельность увеличивает его

объем и укрепляет его, подобно тому, как гимнастика укрепляет наши мускулы» [10, с. 248]. Для правильного развития мозга или же мышц требуется соответствующая тренировка. Нагрузка сверх меры вредна не только для рук и ног, но также для мозга. Следовательно, грамотное воспитание мозга (или души, как сказали бы идеалисты) способствует эффективному развитию интеллектуальных способностей.

Добролюбов держится той точки зрения, согласно которой человек превосходит животных именно благодаря своему развитому мозгу. Однако во многих других случаях человек уступает большинству животных: он не так быстр, как гепард, не так силен, как медведь, не так проворен, как, вероятно, любое известное науке животное. Критик цитирует слова доктора Бокка: «[Только] высшее и совершеннейшее развитие мозга отличает человека от животных... душа человеческая прежде всего обуславливается здоровым мозгом» [10, с. 249]. Отсюда видно, что материализм и идеализм близки друг другу в понимании отличия между человеком и животным. Согласно и материализму, и идеализму, человек выдается из всей природы своим умом, нравственностью, чувством прекрасного и так далее. Только в материализме эти последние относятся к мозгу, а в идеализме – к душе.

Однако из этого, казалось бы, несущественного различия, которое мы обычно замечаем только в ученых спорах, вытекают еще большие различия. Душа воспринимает понятия от бога, от мира идей или откуда-то еще, но они даны до опыта и потому изначально уже есть в душе, в человеке. Мозг же воспринимает непосредственно, он получает импульсы через нервы от органов чувств. Мозг считывает действительность и определенным образом воспринимает ее, понятия ему не даны от рождения, он сам их берет из действительности. «Человек не из себя развивает понятия, а получает их из внешнего мира» [10, с. 251]. Здесь кроется отличие познания душой в идеализме и познания мозгом в материализме. Добролюбов пишет, что «часто одни и те же впечатления действуют неодинаково на разных людей» [10, с. 251]. Не только совокупность воспринятых фактов, впечатлений и знаний, словом, не только предшествующие опыт и память могут оказать влияние на последующее познание, но и исходная точка – сам мозг. Как и любой другой орган, мозг у разных людей может быть неодинаков. При одинаковом воспитании мозга у разных людей у них могут сохраниться различия в познании и в формировании понятий, даже если это различие окажется незаметным.

Для Добролюбова правильное воспитание имеет особую социальную значимость. Человек должен иметь сильные и твердые убеждения. Но человек не должен быть добр по привычке или по примеру большинства, он не должен быть бездельно добр. Правильно воспитанный человек – это тот, кто будет говорить словами гражданина из стихотворения Некрасова:

*И не иди во стан безвредных,  
Когда полезным можешь быть!  
Не может сын глядеть спокойно  
На горе матери родной,  
Не будет гражданин достойный  
К отчизне холоден душой,  
Ему нет горше укоризны...  
Иди в огонь за честь отчизны,  
За убежденье, за любовь... (курсив мой. – А.Ч.) [11, с. 50].*

Правильно воспитанный человек деятелен, так как он не может иначе. Пока в обществе происходит то, что расходится с его убеждениями, он не может быть спокоен. Такой человек – сын и гражданин своей Родины. Добролюбов пишет, что «старания многих воспитателей *действовать на сердце* дитяти, не внушая ему здравых понятий, совершенно напрасны. Результатом подобного “действия на сердце” бывает обыкновенно добродушие по привычке, при совершенной шаткости и бессилии убеждений» [10, с. 257]. Бессилие и шаткость убеждений свойственны поэту из вышеприведенного стихотворения. Он привык быть добрым, «но загремят внезапно цепи» – и от доброты остается лишь страх, в нем нет силы для борьбы, так как ее не воспитали в нем.

К сожалению, мы вынуждены признать, что окружающая среда оказывает существенное, решающее воздействие на человека. Будучи воспитанным определенным образом, человек не сможет стать из поэта гражданином. Для этого преображения, как для следствия, необходимы свои причины, одного только усилия воли мало. Критик утверждает, что «абсолютная свобода воли для человека не существует, и что он, как все предметы природы, находится в зависимости от ее вечных законов» [10, с. 258]. У всякого следствия есть своя причина – этот закон человек не в силах переступить. Воля человека зависима от его воспитания, именно в процессе воспитания формируются личность и ее способность к сопротивлению внешним обстоятельствам, способность мыслить и действовать против внешнего мира. «Воли, как способности отдельной, само-бытной, независимой от других способностей, допустить не-

возможно. Все ее действия обуславливаются и даже неизбежно производятся тем запасом знаний, какой скопился в нашем мозгу, и той степенью раздражительности, какую имеют наши нервы» [10, с. 258]. Иными словами, свобода воли, которую идеалистическая традиция веками считала доказательством души, божественного начала в человеке, эта свобода может быть принята антропологическим материализмом в лучшем случае как свобода Спинозы, как познанная необходимость, но не более того. Волю Добролюбов и Чернышевский признают, но как особый психический феномен, который тесно связан со всеми прочими свойствами мозга.

Далее, отрицание свободы воли и низведение воли до свойства или способности мозга приводит к тому, что и свобода выбора теряет свое сакральное значение. «Свобода выбора в сущности означает именно возможность, существующую в нашем уме, сличить несколько предметов и определить, какой из них лучше» [10, с. 259]. Так, критик утверждает, что большинство преступников совершили кражу, убийство и так далее по причине нехватки рассудительности, по невежеству и неспособности выбрать из нескольких вариантов благоприятный.

Итак, Добролюбов усматривает самую суть воспитания в процессе грамотного развития всего тела, в том числе мозга. Но чтобы прийти к такому пониманию воспитания, необходимо отказаться от античных и средневековых воззрений о душе. Древние считали душу особой материей, а схоластики – особой невещественной вещью, которая связана и в то же время не связана с телом. Оба взгляда упрощают действительное положение дел, которое открыла наука о человеке. Души, как она понимается в идеализме, нет, но есть мозг, в результате работы которого возникает человеческое сознание. Сознание и тело человека составляют единый организм.

В статье «Основания опытной психологии», написанной в 1859 г., Добролюбов разбирает книгу архимандрита Гавриила. Критик положительно отзывается о его сочинении, указывая на обилие физиологических примеров, хотя и досадует на «исключительную точку зрения». Автор утверждает, что «не глаз видит предметы, не ухо слышит звук, а что впечатления, получаемые этими органами от внешних предметов, передаются посредством чувственных нервов мозгу. То же он говорит о восприятии и трех остальных чувственных нервов» [11, с. 495]. С этими положениями Добролюбов полностью соглашается, однако архим. Гавриил доводит их до крайности, с чем материалист Добролюбов уже не может согласиться. Автор утверждает

ет, что мозг также не является «ощущающим началом». Доказательство этого архим. Гавриил видит в противоречии между простотой ощущений и сложностью устройства мозга. Но подобное доказательство трудно признать удовлетворительным.

Добролюбов приводит излюбленный им и Чернышевским аргумент, что сила, присутствующая в материи, должна проявлять себя. Так, сила, заключенная в человеческом мозгу, проявляет себя во всех интеллектуальных процессах, которые мы можем замечать в себе и в других. «И в человеческом мозге, каков бы ни был его состав, должна быть своя сила. И что же удивительного, если эта сила проявляется в ощущении?..» [11, с. 495]. Иными словами, Добролюбов отводит познавательную способность исключительно мозгу человека. Ничего выше и сложнее, чем мозг, в человеке нет. Прочие органы, связанные с получением ощущений, исполняют роль проводников, доставляют нервные импульсы к мозгу.

В доказательство сложности устройства мозга Добролюбов указывает на его оригинальный химический состав, замысловатое строение этого органа, а также действие в мозгу и всей нервной системе электричества, которое ранее не было замечено в органических телах. Добролюбов подчеркивает, что строения органических тел могут иметь разные степени сложности и, соответственно, эти тела действуют и совершают свои отправления по-разному. Критик соглашается с психологами-идеалистами в том, что «мозг человеческий... есть тончайшая материя» [11, с. 497]. Он утверждает, что во всем мире мы наблюдаем одну и ту же материю, но развитую в разной степени. Организм насекомого устроен сложнее, чем глыба гранита, а организм мелкого грызуна устроен сложнее, чем тело насекомого. В этом мы не видим противоречий и странностей. Следовательно, устройство человеческого мозга сложнее любой другой формы материи, которая нам известна.

Добролюбов заключает, что человек – это «совершеннейшее из животных» [11, с. 497]. Соответственно, и мозг у него должен быть совершеннейшим по сравнению с мозгом других животных, а значит, способен на высшую мыслительную деятельность. Далее, «мозг имеет тесную связь с психической деятельностью» [11, с. 497]. В подтверждение этого критик ссылается на физиологические опыты, в том числе на опыт Фрулана по срезыванию слоев мозга у кур. И хотя подобные опыты показывают тесную связь мозга с психикой и не оставляют места для веры в душу, некоторые психологи-идеалисты, по словам Добролюбова, наделяют душой не только людей, но и животных.



Однако, как пишет критик, «не факты нужно приноравливать к заранее придуманному закону, а самый закон выводить из фактов, не насилуя их произвольно» [11, с. 494]. Аналогично, не следует приписывать мозгу или всему телу человека или животного душу в качестве некоего бестелесного тела, чуждого материи. Но стоит эту *душу* (если сохранить этот термин) выводить посредством опытов из материи, из *мозга*. Иными словами, душу, или психику, следует понимать как свойство мозга, а не как чуждый ему объект.

В рассмотренных статьях Добролюбов излагает взгляды антропологического материализма. Согласно Добролюбову и Чернышевскому, человек является единым существом, в устройстве которого нет места дуализму. Тело и дух человека нельзя мыслить отдельно, однако тело первично, оно предшествует духу. В результате развития материи появились живые организмы, обладающие высокоорганизованной нервной системой. Вершиной этого развития стал человеческий мозг, в котором возникло сознание. Это последнее не может оторваться от своего материального источника, оно возникает и существует только как функция мозга, а со смертью последнего тоже умирает. Такой взгляд изложен в работах Добролюбова. Этот же взгляд в дальнейшем развивает Чернышевский. В.С. Никоненко пишет, что «в работе “Антропологический принцип в философии” Чернышевский решает вопрос о природе человека уже в предельно широком виде, а именно как вопрос о соотношении материи и сознания, он конкретно прослеживает развитие сознания, формирование и проявление этого свойства высокоорганизованной материи» [4, с. 88]. Таким образом, не только взгляды двух мыслителей совпадают, но один продолжает мысль другого, один дополняет другого.

Материалистов часто упрекают в том, что они упрощают действительное положение дел. Например, антропологический материализм представляет человеческую природу в упрощенном виде, так как отрицает ее двойственность. Человек как бы дуалистичен, в нем заложены два начала, возможность связи которых понятна только одному богу. Но Чернышевский и Добролюбов, напротив, утверждают, что дуалистический взгляд является упрощением. С точки зрения антропологических материалистов человеческое тело оказывается настолько высокоорганизованным, что ядро нервной системы этого тела порождает сознание – явление настолько сложное, что сам человек не может вполне его объяснить. И в страхе перед неизвестностью дуалисты придумали душу – особое начало, с помощью которого легко

объясняется все, что еще не познано в человеке. Материалистический же монизм признает, что многое ему еще не известно.

Философия Чернышевского и Добролюбова базируется на антропологии, которая является только первым звеном их материализма. «Материалистическое решение проблемы о единстве природы человека Чернышевский положил в основу разработки социологии, вопроса о потребностях человека и путях их удовлетворения и т.п.» [4, с. 88]. Если мы отрицаем посылки, то вынуждены отказаться от их следствия. Без антропологического материализма в основе не было бы всей остальной философии Чернышевского и Добролюбова. Теория искусства Чернышевского, теория разумного эгоизма, социализм и вера в будущее развитие крестьянской общины – все это только следствия того взгляда, согласно которому человеческое сознание производно от мозга, а бессмертной души и, следовательно, бога не существует.

### Литература

#### Исследования

1. *Корсаков С.Н.* Мифы и истины в истории русской философии // Вопросы философии. 2015. №5. С. 69–85.
2. *Малинов А.В.* Философия истории в России. Конспект университетского спецкурса. СПб.: Летний сад, 2001.
3. *Никоненко В.С.* Материализм Н.Г. Чернышевского, Н.А. Добролюбова, Д.И. Писарева. Л.: Изд-во ЛГУ, 1983.
4. *Никоненко В.С.* Николай Александрович Добролюбов. М.: Мысль, 1985.
5. *Ойзерман Т.И.* Марксизм и утопизм. М.: Прогресс-Традиция, 2003.
6. *Сидорин В.В.* Отечественная историография русской философии на рубеже веков: проблемы и перспективы. Размышления о книге Алиссы ДеБласио «The End of Russian Philosophy. Tradition and Transition at the Turn of the 21st Century» // История философии. 2016. Т. 21. № 1. С. 160–167.
7. Философия. История и теория: Учебное пособие для вузов / Под общ. ред. А.А. Гусейнова и Ю.Н. Солодухина. М.: Мир философии, 2016.

#### Источники

1. Восьмые международные чтения по истории русской философии «Русская философия на родине и в изгнании», 23–24 сентября 2021 г. СПб.: СИ РАН, 2021.

2. Добролюбов Н.А. Об истинности понятий или достоверности человеческого знания // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. Л.: Госуд. изд-во политической литературы, 1948. С. 272–276.
3. Добролюбов Н.А. Органическое развитие человека в связи с его умственной и нравственной деятельностью // Добролюбов Н.А. Избранные философские произведения. В 2 т. Т. 1. Л.: Госуд. изд-во политической литературы, 1948. С. 228–262.
4. Добролюбов Н.А. Основания опытной психологии // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 2. М.: Госуд. изд-во художественной литературы, 1952. С. 494–498.
5. Добролюбов Н.А. Физиологическо-психологический сравнительный взгляд на начало и конец жизни // Добролюбов Н.А. Собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М.: Госуд. изд-во художественной литературы, 1950. С. 479–486.
6. Заседание дискуссионного клуба «Валдай». URL: <http://kremlin.ru/events/president/news/66975>.
7. Некрасов Н.А. Поэт и гражданин // Некрасов Н.А. Стихотворения. Поэмы. СПб.: Лениздат, 1996. С. 46–54.
8. Чернышевский Н.Г. Антропологический принцип в философии // Чернышевский Н.Г. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 146–229.

### *Andrey A. Chernykh*

#### **Problems of the brain and education in the monistic materialism of N.A. Dobrolyubov**

*Abstract.* The article outlines and analyzes the anthropological philosophy of N.A. Dobrolyubov, described in his articles of 1858–1859. In this connection, the problems of studying and systematizing Russian philosophy in modern Russia are stipulated. The importance of the party approach in philosophy is noted, and materialism and idealism are considered as the main philosophical parties. In the articles "Physiological-Psychological Comparative View of the Beginning and End of Life" and "On the Truthfulness of Concepts" Dobrolyubov criticizes the idealist psychologists V. Bervey and A. Kusakov. However, a special emphasis in the analysis of Dobrolyubov's philosophical and anthropological concept is placed on his works "The Organic Development of Man in Connection with His Mental and Moral Activity" and "The Foundations of Experimental Psychology". These works address issues of education and the brain, materialistically develop and solve the psychophysical problem, and argue for a monistic view of human nature as opposed to traditional metaphysical dualism. It is pointed out that these

works had serious influence on philosophical views of N.G. Chernyshevsky, which later were expressed in the work "Anthropological Principle in Philosophy". The conclusion is made that anthropology of Dobrolyubov and Chernyshevsky is the foundation of their philosophical views, which can and should be regarded as elements of a single system. In addition, the relevance of anthropological materialism in contemporary Russian philosophy is emphasized.

*Keywords:* N.A. Dobrolyubov, N.G. Chernyshevsky, anthropology, materialism, partisanship of philosophy, education, brain.

**Chernykh Andrey Aleksandrovich** – graduate student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

*Е.А. Волкова*

## **РАЗВИТИЕ ГЕОПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ В НАУЧНОЙ ШКОЛЕ В.И. ЛАМАНСКОГО НА ПРИМЕРЕ РАБОТ В.П. СЕМЕНОВА-ТЯН- ШАНСКОГО: ОТ УЧИТЕЛЯ К УЧЕНИКУ**

*Аннотация.* В статье рассматривается один из эпизодов формирования научной школы В.И. Ламанского. Отмечается, что в основных чертах эта научная школа сформировалась к концу 1870-х гг. Она включала в себя около трех десятков выдающихся ученых, которые проводили исследования в области славянской филологии, истории, культуры, этнографии и географии. Преемственность внутри школы обеспечивалась не только за счет особенностей мировоззрения и близости идеологических установок, основой для нее являлось теплое общение учителя с учениками. Беседы, проходящие за пределами университетских кабинетов, становились вдохновением для последующей академической деятельности. Особое впечатление научные построения Ламанского произвели на В.П. Семенова-Тян-Шанского. Под влиянием академика он начал заниматься политической географией. Многие постулаты, которые в краткой форме Ламанский изложил в своих работах, Семенов-Тян-Шанский осмыслил и развил впоследствии в его очерках. В статье предпринимается попытка анализа сходств и различий взглядов выдающегося слависта и известного географа. Делается вывод, что отличительными чертами «школы Ламанского» были следующие: обобщающий взгляд на историю и культуру славянских народов, утверждающий самобытность, но не изолированность славянской цивилизации; преимущественный интерес к истории славянства, а не славянской филологии; опора на философию славянофилов, признание самобытной цивилизации – греко-славянского мира, которая формировалась в борьбе с германизмом; методология географического детерминизма.

*Ключевые слова:* славяноведение, геополитика, В.И. Ламанский, научная школа В.И. Ламанского, В.П. Семенов-Тян-Шанский, евразийство.

*Волкова Елисавета Александровна* – студентка Института истории СПбГУ по направлению «История».

Владимир Иванович Ламанский был профессором кафедры славянской филологии в Санкт-Петербургском университете на протяжении 34 лет (1865–1899), его активная научная работа и общественная деятельность продолжались более 60 лет. Ламанский принадлежал уже ко второму поколению отечественных славистов, но именно ему удалось создать широко известную и всеми признанную научную школу. Активная педагогическая и научная деятельность Ламанского была самым тесным образом связана с его идеями организации в России широкой сети историко-филологических научных учреждений и обществ [5, с. 138].

К концу 1870-х гг. сформировалась научная школа, к которой принадлежали три десятка учеников Ламанского, к началу XX в. занимавшие большинство кафедр славяноведения в России. К «школе Ламанского» принадлежали Ю.С. Анненков, В.Э. Регель, П.А. Сырку, И.С. Пальмов, Ф.И. Успенский, Ф.Ф. Зигель, А.С. Будилович, Р.Ф. Брандт, И.И. Соколов, М.И. Соколов, К.Я. Грот, Т.Д. Флоринский, Н.В. Ястребов, А.Л. Петров, Г.М. Князев, Ф.М. Истомина и др. К ученикам Владимира Ивановича относил себя и его зять Вениамин Петрович Семенов-Тянь-Шанский.

Безусловно, в полном смысле этого слова Семенов-Тянь-Шанский не являлся учеником Владимира Ивановича. Он не занимался славистикой профессионально и не проводил изыскания, посвященные истории славян. Но тесное доверительное общение и глубокие семейные связи позволяют говорить о близости, царившей между Семеновым-Тянь-Шанским и Ламанским.

Семенов-Тянь-Шанский внес значительный вклад в отечественную науку. Задачи, реализованные им, чрезвычайно многообразны: анализ мировой роли русской колонизации, исследование путей сообщения в России и странах сопредельных с точки зрения могущественного владения, разработка практической картографии России и сопредельных территорий [1, с. 179]. Как ученый и общественный деятель Семенов-Тянь-Шанский считал себя продолжателем традиции «славных ученых и общественных деятелей глубже всех задумывавшихся над державным положением России», среди которых он особенно выделял Ламанского.

Вениамин Петрович не обласкан вниманием исследователей: его затмил выдающийся отец. Жизнь и творчество талантливого географа долгое время оставались в забвении. Лишь в 1980 г. в свет вышла первая статья, посвященная В.П. Семенову-Тянь-Шанскому.

ву-Тянь-Шанскому [2]. Она была приурочена к столетию со дня рождения мыслителя. В 1989 г. была издана первая монография, в которой рассматривались не только деятельность исследователя, но и многие биографические аспекты [4].

О тесном сотрудничестве Семенова-Тянь-Шанского и Ламанского современные ученые пишут крайне редко. Географические изыскания вызывают интерес намного больший, нежели интеллектуальная культура и преемственность в научной школе. Одно из немногочисленных исследований принадлежит С.В. Селиверстову, который писал о близости идеологических установок ученика и учителя. Также он отмечал, что географ во многом отталкивался от концепции предложенной Ламанским концепции о трех цивилизационных мирах. С.В. Селиверстов также обращал внимание на то, что благодаря влиянию Ламанского географ никогда не был чужд историческому взгляду на развитие общества [7].

Отношения Ламанского и Семенова-Тянь-Шанского позволяют проследить межличностные связи внутри «школы Ламанского». Необходимо отметить, что Ламанский был для своих учеников личностью, вдохновляющей в первую очередь за счет близкого дружеского общения, которое царило внутри коллектива.

Взгляды ученого складывались на протяжении долгих лет и претерпевали существенные изменения. Если в юности Вениамин Петрович был далек от размышлений о политике, его привлекала исключительно географическая сфера, то с возрастом и, вероятно, появлением некоторого жизненного опыта, он стал все чаще упоминать в своих работах геополитические сюжеты. Стоит отметить, что окончательное профессиональное формирование Семенова-Тянь-Шанского во многом происходило под влиянием его родственника и учителя Ламанского. Следует предположить, что на исследования по политической географии ученого вдохновили долгие и плодотворные беседы со славистом. Географ был частным гостем в доме профессора, об этом он неоднократно упоминает в своих мемуарах [12]. Воспоминания Вениамина Петровича служат ценным источником, глубокий анализ данного текста позволяет не только оценить историческую обстановку, в которой осуществлялись наиболее значимые открытия ученого, но и воссоздать образы его самого, его семьи, друзей и коллег.

Любопытную характеристику дал Семенов-Тянь-Шанский Ламанскому, она является ярким отражением отношения ученика к своему учителю: «Владимир Иванович в жизни был во-

площенной правдой, органически не переносивший лжи, фальши, лести и подхалимства, и вместе с тем воплощенной добротой и скромностью. Мой отец говорил, что у него характер апостольский... Все люди с чистым сердцем неизменно к нему льнули, а все с дурной сердцевиной боялись его языка и чуждались. Но так как он был очень добр по натуре, то они поневоле подчас делали неоднократные попытки повторного сближения с ним и потом снова отскакивали, как горох от стены. С летами эти характерные для молодых годов его жизни свойства стали неизменно смягчаться в нем, и с каждым годом он становился все благодушнее и благодушнее. Ко мне он чувствовал неизменную симпатию, и я тоже, и наши отношения бывали всегда самые лучшие и сердечные. В историко-географическом и антропогеографическом отношении он был моим незабываемым учителем, и я именно ему обязан весьма многим в ширине антропогеографических построений» [12, с. 116].

Одним из наиболее важных геополитических трудов Семёнова-Тянь-Шанского стала работа: «О могущественном территориальном владении применительно к России. Очерк по политической географии». В ней ученый постарался обосновать русскую систему геополитического контроля над пространством «от моря до моря» [10].

Исследование Вениамина Петровича посвящено, в первую очередь, вопросу азиатских владений России. Исследователя беспокоит, что западная часть страны густонаселена, в то время как восточная оказывается сравнительно малочисленна. Семёнов-Тянь-Шанский полагает, что жители Дальнего Востока чувствуют себя скорее «гостями» в своей стране, от того могут легко попасть под влияние соседствующих государств, прежде всего Китая и Японии. Совершенно очевидно, что при рассмотрении азиатской части материка мыслитель вдохновлялся трактатом Ламанского «Три мира азиатско-европейского материка» [8]. Однако некоторые постулаты, высказанные учеными, расходятся. Вениамин Петрович призывает найти культурно-исторические черты, которые объединяют Европу и Азию: «Нам более, чем кому-либо на свете, не следует различать Европу от Азии, а, напротив, стараться соединять ее в одно географическое целое, в противовес выдвигавшейся от времени до времени желтой расой доктрине “Азия для азиатов”». Эта доктрина логически совершенно несостоятельна уже потому, что географические границы Азии искусственны и неопределенны и что Евразийский материк населен спокон веков двумя различными, равноправными по своему историческому



развитию расами» [5, с. 145]. Сотрудничество с азиатскими владениями может быть выгодно не только в культурном плане, но и в экономическом, поскольку восточная часть Российской империи представляет собой большой производительный и потребительский рынок. Ламанского же волновали в первую очередь вопросы, связанные с культурой, в своих размышлениях он редко касался экономической сферы. Согласно его учению, европейская и азиатская части материка, несмотря на некоторые сходства, все же слишком различны меж собой, поэтому о долгом и плодотворном сотрудничестве удастся говорить с трудом [8].

Вениамин Петрович полагал, что единственным возможным вариантом развития колониальной политики России на востоке будет уравнивание географических и культурных миров. Сознательно принимая систему «от моря до моря» в качестве главной формы «могущественного территориального владения», Россия может не только окончательно закрепиться на своем восточном конце, но и использовать столь обширные территории в качестве залога культурной и политической целостности.

Необходимо сказать, что поиск места России в мире – это своего рода отличительная особенность, которая объединяет представителей научной школы Ламанского. Так, например, А.С. Будилович в своих изысканиях делился некоторыми соображениями по поводу ментальной географии русского народа. Однако, его взгляды разнятся с представлениями Семенова-Тян-Шанского. Он, как и незабвенный учитель, убежден, что с западом общего намного больше, нежели с восточной (преимущественно азиатской) частью. В его понимании Азия – это скорее источник угрозы и объект колонизации, нежели верный друг и духовно-близкий союзник [3, с. 74].

Немаловажной составляющей научного мировоззрения географа является понимание единства Старого Света, для его обозначения он использует не только понятие «Азийско-Европейский материк», но и новое все более утверждающееся «Евразия». В своих рассуждениях он во многом опережает евразийцев-эмигрантов. Разумно предположить, что это результат влияния Ламанского. Современные исследователи зачастую называют слависта «евразиец до евразийства», опираясь на его геополитические работы. Воззрения Семенова-Тян-Шанского соединяют в себе значимые составляющие евразийской концепции в целом. Он развил и конкретизировал размышления Ламанского о евразийском континенте.

Именно Семенов-Тянь-Шанский стал первым ученым, в научных трудах которого определение Евразия обрело двоякий смысл. С одной стороны, под Евразией можно понимать Евразийский континент в целом, включающий в себя три мира из концепции, выработанной Ламанским, а с другой, Евразия есть центр Евразийского континента. Центральная или «российская» Евразия имела намного больше общего именно со Средним миром, исходя из географического положения, нежели с Европой и Азией.

В 1928 г. вышла книга Семенова-Тянь-Шанского «Район и страна» [11]. Ее он посвятил ее своим учителям, в первую очередь Ламанскому, а основной задачей книги считал «представить систему понятий районирования и страноведения как основной сути географической науки вообще».

Семенов-Тянь-Шанский предлагает схему территориальных типов расселения человечества, указывая на главенство экономической составляющей при любом типе расселения. Данный подход отличается от точки зрения Ламанского, который во главу ставил преимущественно культурно-исторические типы и предлагал опираться в первую очередь на них. Размышления Вениамина Петровича выглядят логично и жизнеспособно в современных ему условиях. Кроме того, нельзя забывать, что произошедшая после революции коренная ломка жизненных устоев оказала существенное влияние на культуру. Ценности старого мира больше не принимались, а новые еще не были созданы. Идеология советской власти в 1920-х гг. оказалась единственной в своем роде. Следовательно, говорить об объединении всех славянских государств на основе единой культуры в дальнейшем было невозможно. Привычная Россия перестала существовать. В советском государстве преобладала идеология интернационализма; со славянскими государствами черт различий стало больше, чем точек соприкосновения.

Отдельные тезисы объединяют мыслителей. Так, Семенов-Тянь-Шанский, опираясь на учение Ламанского, вывел теорию о влиянии географических факторов на развитие общества и формирование разных типов культур: «В результате жизнедеятельности человеческих сообществ создаются географические типы человеческих культур. Эти типы весьма разнообразны, что зависит, с одной стороны от большого разнообразия географических условий различных частей нашей планеты, а с другой – от большой разницы в ступенях развития различных ветвей человечества, существующих одновременно» [11, с. 198]. В трактате «Три мира Азийско-Европейского материка» Ламанский неред-

ко говорил о разнице в развитии романской и германской частей Старого Света. Кроме того, в ряде ранних работ встречается мысль о существенных различиях славянских народов. Мыслитель связывал это преимущественно с лингвистическими и политическими особенностями уклада их жизни, к географическим особенностям он почти не обращался.

Следует отметить, что Вениамин Петрович отнюдь не считал большинство своих выводов открытиями. Он был убежден, что его научные построения являются не более, чем синтезом написанного ранее В.И. Ламанским и П.П. Семеновым-Тян-Шанским [9]. В некрологе Ламанского он писал, что заслуги ученого в качестве географа не только чисто научные, но и государственные, так как славист думал с политико-географической точки зрения о мировом значении России и других великих и малых держав Старого Света [6].

Сближал концепции Семенова-Тян-Шанского и Ламанского и всесторонний подход к изучению особенностей государства. Вениамин Петрович, анализируя взгляды учителя, принимал во внимание культурный и лингвистический аспекты развития России. Его геополитические построения могли способствовать укреплению могущества империи, особенно в период Первой мировой войны, но не были восприняты с должным вниманием.

Проведенный анализ дает возможность судить о преемственности, которая существовала в «школе Ламанского», о близости методологических и идеологических установок. Выдающейся чертой «школы Ламанского» был обобщающий взгляд на историю и культуру славянских народов, утверждающий самобытность, но не изолированность, славянской цивилизации. В качестве специфики «школы Ламанского» стоит сказать о преимущественном интересе к истории славянства, а не славянской филологии, опоре на философию славянофилов, признание самобытной цивилизации – греко-славянского мира, которая формировалась в борьбе с германизмом; обращение к методологии географического детерминизма.

## Литература

### Исследования

1. Жилкина Л.Н. Геополитические взгляды В.П. Семенова-Тян-Шанского и современность // Власть. 2013. С. 179–181.
2. Ковалев С.А., Коровицын В.П., Ковальская Н.Я., Саушкин Ю.Г. Вениамин Петрович Семенов-Тян-Шанский: к столетию со дня рождения // Вестник МГУ. Сер. 5: География. 1970. № 4. С. 115–116.

3. *Краснова А.А.* Славянская идентичность в контексте ментальной географии у А.С. Будиловича // Философский полилог: Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. №1 (5). С. 67–80.
4. *Полян П.М.* Вениамин Петрович Семенов-Тянь-Шанский: 1870–1942 / Отв. ред. д-р геогр. наук Э.М. Мурзаев; Академия наук СССР. М.: Наука, 1989.
5. *Робинсон М.А.* В.И. Ламанский, его взгляды на развитие славяноведения, мнения о нем учеников и коллег // Славянский альманах. 2013. М.: Индрик, 2014. С. 136–151.
6. *Саприкина О.В.* Вспоминая коллегу и учителя (некрологи В.И. Ламанскому как исторический источник) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2012. № 9 (89). С. 257–269.
7. *Селиверстов С.В.* В. П. Семенов-Тянь-Шанский: становление евразийской интеллектуальной тенденции в начале XX в // Вестник ОмГУ. 2011. № 3 С. 131–134.

#### Источники

8. *Ламанский В.И.* Три мира Азийско-Европейского материка. Посмертное (второе) издание учеников автора с портретом его, под редакцией и с предисловием г. М. Князева. Пг., 1916.
9. *Семенов-Тянь-Шанский В.П.* Владимир Иванович Ламанский как антропогеограф и политикогеограф // Живая старина. 1915. Вып. I–II.
10. *Семенов-Тянь-Шанский В.П.* О могущественном территориальном владении применительно к России: Очерк по политической географии. Пг., 1915.
11. *Семенов-Тянь-Шанский В.П.* Район и страна. М.: Государственное издательство, 1928.
12. *Семенов-Тянь-Шанский В.П.* То, что прошло. В 2 т. Т. 1: 1870–1917. Т. 2: 1917–1942 / Изд. Подг. М.А. Семеновым-Тянь-Шанским; Научн. ред. П.М. Полян. М.: Новый хронограф, 2009.

#### *Elisaveta A. Volkova*

### **The development of geopolitical thought in the scientific school of V.I. Lamansky on the example of the works of V.P. Semenov-Tyanshansky: from teacher to student**

*Abstract.* The article deals with one of the episodes of the formation of Vladimir I. Lamansky's scientific school. It is noted that this scientific school had been formed by the end of the 1870s. It included about three dozens of outstanding scientists, who conducted research in the field of Slavic

philology, history, culture, ethnography and geography. The continuity within the school was ensured not only by the peculiarities of the outlook and the closeness of ideological attitudes, but also by the warm communication between the teacher and the students. The conversations that took place outside the university offices became the inspiration for the academic work that followed. Lamansky's scientific constructions made a particular impression on V.P. Semyonov-Tyan-Shansky. Under the influence of the academician he began to engage in political geography. Many of the postulates that Lamansky summarized in his works, Semenov-Tyan-Shansky later comprehended and developed in his essays. The article attempts to analyze the similarities and differences between the views of the outstanding Slavist and the famous geographer. The author concludes that the distinctive features of the "Lamansky school" were the following: a generalizing view of the history and culture of Slavic peoples, asserting the distinctiveness, but not the isolation of Slavic civilization; predominant interest in the history of Slavs, rather than Slavic philology; reliance on the philosophy of Slavophiles, recognition of a distinct civilization – the Greco-Slavic world, which was formed in the struggle against Germanism; the methodology of geographical determinism.

*Keywords:* Slavic studies, geopolitics, V.I. Lamansky, scientific school of V.I. Lamansky, V.P. Semenov-Tyan-Shansky, Eurasianism.

**Volkova Elisaveta Aleksandrovna** – student, Institute of History, St. Petersburg State University.

*R. Hasenaitis*

## **THE CONCEPTUALIZATION OF PUNISHMENT, QUILT AND CRIME IN THE BIOGRAPHY AND WORKS OF F. DOSTOEVSKY**

*Abstract.* The article analyzes different perspectives and sides of F. Dostoevsky's literature and biography accentuating the forms of guilt, crime and punishment. Dostoevsky's biography was overflowed with complex, traumatic, difficult experiences, so his acquaintance with these concepts is very personal. In the stories of the characters that Dostoevsky created, some dilemmas that the writer himself faced can be seen. Legal flaws, criticism of juridical system and skepticism about reforms are mentioned. Dostoevsky conceptualizes these three aspects very differently; in one context it is a model of rejection and in other it is a deep repentance. Every character is going through the process in its own way. In any case, after facing a punishment, a person transforms and changes inevitably. The philosophy of the offender and the crime can be diverse and driven by different factors. It is a delicate and sensitive thing that needs to be touched with master skill and care. The author who does it probably in the best way is Fyodor Dostoevsky. His own tragic biography and ten years in exile allowed him to look empathetically at punishment as a phenomenon and its impact on psychology. In his works three concepts of guilt unfold and get analyzed. They are all individual, distinctive, exceptional. The intricate world of the criminal and the conceptualization of crime, guilt and punishment is revealed in the works of Fyodor Dostoevsky in various colors. An offender can be anything as a crime he or she has committed. The author seeks to show us the punishment from various angles and in several aspects and the reader is left with the final decision in which direction – the defendant or judge – to stand. The concept of suffering is extremely important here, because the author demonstrates that only by following the path of one's suffering can redemption, liberation from sin, be achieved.

*Keywords:* F. Dostoevsky, guilt, crime, punishment, legal, trial, suffering, prison.

*Hasenaitis Rokas* – student of master programme Russian Culture (in English) in the Faculty of Philosophy, Saint Petersburg State University.

Within the framework of any legal structure, sentencing is a sensitive and delicate matter that touches the feelings of both the convicted person and the environment. There is no doubt that committing a crime, whatever it may be, changes a person's psychology, thrills the mentality, shakes it. The consequences for both the mind and the physical body can be very varied and maneuver from complete breakdown, insanity to, conversely, mental stiffness. This can lead to complete exhaustion or transform a person as if starting his second life.

Obviously, the motive of crime, punishment, guilt is popular in art and in psychology. It is not difficult to find examples of films that analyze the psychology of a person serving a sentence, penetrating inside him to understand the experiences he experiences (*The Green Mile*, *The Shawshank Redemption*). This topic is also analyzed extensively in literature. The author who will be central to this work is Fyodor Dostoevsky. Because his biography also contains the fact of the motive for the punishment, it further reinforces the impression of suffering upon hearing the verdict. Both his work and biography will be used for a deeper reflection on the topic.

The psychological side of this problem is also very important. Three characters depicted in the works of Dostoevsky will be selected to analyse for a better understanding of what physical, chemical, sensory processes take place in the body when the crime is committed and what processes follow that.

Probably the best way for an artist to convey ideas is when he has lived through them himself. Fyodor Dostoevsky's work is full of suffering and motives of grief. This is not surprising at all because Dostoevsky's own way of life was marked by many trials and difficulties. Arguably the strongest and most shocking of the writer's experience is the death penalty imposed on him. Sent to the death penalty in 1849, he was taken to the square and already mounted the scaffold. A priest had already accepted his last confession and a rifle was aimed at him when Dostoevsky miraculously escaped the worst fate and was sentenced to 10 years in exile in Siberia. The prisoners lived in cluttered barracks, with chains on their feet, stuffy, infested with parasites, working hard, not having the opportunity to be alone, seeing loved ones; reading and writing were prohibited. In 1854 the regime of *katorga* was facilitated for Dostoevsky, changed to exile; he was finally able to read and write.

This traumatic experience became the difference between the former and the present Dostoevsky, what he was like before and

after the time of the sentence and during the execution of the sentence. The writer's views changed: he became convinced that socialist theories and revolutionary coercion would not correct society or man. Throughout his later life, Dostoevsky remained a staunch opponent of revolutions, conservative, sometimes even reactionary. But Dostoevsky's novels, especially his descriptions of the depths of the human soul, far surpass these views.

As Paul Roazen puts it, after the mock execution Dostoevsky gained a new grasp of existence from confrontation with death. The individual, Dostoevsky held, is obliged to uphold his integrity no matter what the outward circumstances might be like. Dostoevsky's social position, and in particular his outrage over serfdom in Russia, was allied with religious questionings and probings about the ultimate meaning of life. Dostoevsky's understanding of the tragic dimension to human experience, the way ultimate values inevitably conflict with one another, makes him one of the immortals of Western thought.

He was living among some of the basest of criminals, yet he retained the conviction that "men, however, are everywhere men". When being in Siberia (1850), Dostoevsky had his first genuine epileptic attack. When he was finally released from prison in February 1854, he had to serve in a lowly position in the Russian army. Not until 1859 he was allowed to return to Russia, and only then did he succeed in getting permission to once again publish his writings [7].

In the midst of the worst humiliations of prison life, Dostoevsky found illustrations of the need people have to affirm their dignity. He identified his prison experience with the life in an ideal Socialist Utopia, and he emphasized the general need of human beings to express a will of their own in defending themselves against psychological encroachment.

These assumptions were enriched and supplemented by the book of Joseph Frank *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850–1859*. "The prison camp," Frank writes, "convinced Dostoevsky that private work, which guarantees the individual a sense of self-possession and moral autonomy, was fundamental for maintaining the human psyche on an even keel" [3]. "Shestov, of course, says nothing about how Dostoevsky solved his moral-spiritual crisis; nor could he have been expected to do so, since, in his opinion, no genuine resolution ever took place. But Dostoevsky *did* manage to find a way out of his torturing and hate-filled psychic entrapment, and he went through an experience exhibiting all the characteristics ordinarily noted in cases of conversion – whether religious, as in the past, or, more recently, in-



volving questions of political allegiance. Before describing what occurred in detail, however, we must first turn back to survey other aspects of Dostoevsky's situation in the prison camp that are crucially connected with the process of his regeneration" [3].

Dostoevsky analyzes the concept of the existential crisis, its depth and possible consequences in his work *Petersburg Visions in Verse and Prose*. For development of the idea, Dostoevsky depicts the portraits of two officials and their relationship with the environment in the context of outliving an existential crisis. One of them loses a healthy, rational mind, and the other also goes crazy, albeit in his own way – he begins to think that he can no longer live in this world as he has no right. The experience of such a crisis can also contribute to the positive consequences – the development of personality. These experiences can be useful in changing the worldview, helping to reform it. Like, for example, Procharchin who realized that he is the center of the world and that everything revolves around him like an axis [8, p. 63–68].

This is obviously an important topic in Dostoevsky's work as the author himself had a similar experience. The crisis can manifest itself in very different forms – psychological, physical, metaphysical. This essay will focus on the crisis of criminal responsibility mainly.

The quoted paragraphs provide a deeper insight into Dostoevsky's own philosophy in prison. The timing of the sentence was significant in several aspects. Dostoevsky perceived prison, first of all, as an attack not on physical freedom, not on the inviolability of the body, but on the psyche. To break it was such, according to Dostoevsky, it was an essential duty of the prison. And in response, his main duty was to withstand that break.

Realizing that neither socialist nor any other doctrine can fundamentally protect man, he directed his forces to the importance of personal will and choice. Psychological encroachment became the enemy of his and physical labour, which was supposed to exhaust, became the primary weapon to defend that psyche. Moral autonomy could have been saved only by those tools that were in the prison or inside of himself so he masterfully directed the mind to the work in order to maintain a self-possession. Because of working he became unbreakable, kept a sober mind.

Another tool that allowed him to survive the horrors of prison was incessant analysis. Dostoevsky saw people around him as if they were models – religious and political. The constant questions were one of the key contributors against entrapment.

Dostoevsky's example helps to see a certain pattern of action. After hearing the verdict, the man, in exile, begins to turn to the environment and subjugates his thinking. In order to overcome mental imprisonment, he focuses on the work he sees as a weapon against those who try to break it. In this way, protection is formed through which destructive thoughts cannot penetrate. Of course, Dostoevsky's example is extraordinary because he was a man with exceptional power of thinking, self-analysis, and environmental reflection.

Elements of legal process, sentencing, punishment, and guilt in general are often found in the works of Fyodor Dostoevsky. In one form or another, this is seen in most of his novels, such as *The Brothers Karamazov*, *Crime and Punishment*, and *Demons*. Some of them will be analysed in this essay as examples of convicted human metamorphosis.

It is interesting that Dostoevsky's works seem to complement each other. The allusions made in the descriptions of the court's judgments are addressed in other texts, so that his writings are like one big riddle that has to be put together in parts by the reader. One such coincidence is the example of Nastasia Kairova, which is particularly closely linked to the trial of the brothers Karamazov. These two cases will be examined below.

“Of all the trial scenes in literature, that in *Brothers Karamazov* is the fullest and perhaps the finest. It remains as dramatic and as pertinent today as it was in 1878, when it was written. Moreover, although Dostoevsky was a fanatical slavophile, and indeed professed a distaste for European ways, his novels and the issues raised in them have a universality and timelessness which transcends their Russian setting. This is particularly true of the trial scene in *Brothers Karamazov*, which raises bath profound jurisprudential issues and important queries into the nature of the judicial prows, and specially the efficacy of rules of evidence” [6].

Dostoevsky who wrote *The Brothers Karamazov* in 1878 was very skeptical about the great Judicial Reforms<sup>1</sup> that were borrowed from Western Europe. He tried to portray all the present flaws of the legal process in this very work. Those defects were: lack of legal representation, unequal legal representation, the role of the judge, the jury, the evidence of experts, the possibility of documentary evidence being improperly admitted, the admission of inadmissible oral evidence, the failure to produce admissible

---

<sup>1</sup> For a summary of the major reforms, see [4, p. 15–16].

evidence, the artificiality of trial setting, the impossibility of reconstructing the truth. However, as the main aim of this work is not to analyse the settings of the current time juridical processes but the emotion and status of the defendant it is needed to get back to him. Dmitry Karamazov is the central figure of the murder trial.

The author lets us see the full portrait of the defendant. Even the prosecutor, Ippolit Kirillovich, acknowledges that Dmitry's childhood upbringing perhaps contributed to his later "reckless conduct" as a young adult as well as to his "wild life" as a junior military officer. The condition of Dmitry is changing during the process of the trial. As he strode into the courtroom, he was looking straight ahead of himself, even unnaturally straight. "Although Dmitry might indeed have been in a nervous and exceedingly excited condition in the days leading up to his arrest, this was no doubt due to jealousy, anger, and continual drunkenness. But this nervous condition did not include any temporary insanity or any pathological *affekt*. And as for the question of what direction the defendant should have been looking when he entered the courtroom, Dmitry quite naturally looked straight ahead, where the presiding judge and the members of the court were sitting, because his whole fate now depended upon them. In Doctor Varvinsky's opinion, this shows that Dmitry was perfectly sane at that moment" [5, p. 10].

In *The Brothers Karamazov*, Dostoevsky illustrates not only a fictional character of a defense attorney whose attempt to gain a compassionate acquittal for his client is ultimately rejected by a peasant jury that refuses to decriminalize a violent crime of passion. He also creates a fictional version of the type of promiscuous young defendant whose unruly sensuality and fatal passion nearly led to the commission of a violent crime. The reader in this case is forced to choose and become a kind of judge: to acquit or convict Dmitry, to empathize him, or yet to behave only according to the law.

Here it is useful to coincide another trial of Nastasia Kairova for better comprehension of how Dostoevsky showed the accused person. The commentaries on newly instituted jury trials in Russia that Dostoevsky provided in his *Diary of a Writer* during the 1870s has attracted scholarly attention mainly for the legal and moral issues he addresses in them. Dmitry Karamazov can be considered to be the fictionalized male version of Nastasia Kairova.

According to Dostoevsky, she is "wretched, heinous criminal," one who "represents in essence something so lacking in seri-

ousness, so careless, so totally uncomprehending and unaccomplished, trivial, licentious, incapable of self-control, and mediocre". She committed a crime by being an emotionally disordered and psychologically unstable person and unable to control her impulses of sexual possessiveness. After committing a crime she was arrested and placed into jail to await trial and few months later sent to a mental hospital in St. Petersburg where she underwent an evaluation of her psychological condition before her scheduled court appearance on April 28, 1876 and wrote her autobiographical sketches.

The same as Karamazov, Nastasia Kairova was tried to be shown as the one who acted merely naturally by killing a wife of her lover. Her defense attorney sought to remove all the compassion and sympathy from the actual victim and to show Kairova as the one that should be considered to be the real victim. "One of the similarities between the Kairova and Karamazov trials, as was just mentioned, is the issue of jury compassion for the defendant. In an 1873 essay, titled *Environment*, Dostoevsky had expressed surprise that the new peasant juries were consistently acquitting defendants rather than convicting them. In seeking possible reasons that might account for what he called this 'mania' for acquittals, Dostoevsky notes that some people have expressed the view that Russians are by nature a highly compassionate people who do not want to ruin the life of a fellow human being. Moreover, he adds, the fashionable Socialist doctrine of a 'corrupting environment' exacerbates this inherent propensity toward mercifulness on the part of Russians, because it asserts that the criminal, as an unfortunate victim of a highly imperfect society, cannot be held accountable for his or her actions" [5, p. 4].

What is very interesting that both Nastasia Kairova and Dmitry Karamazov were defended on the same aspect: suffering from an *affekt* condition diminishes the awareness of our actions, the perception of the consequences. They were unconscious of what they were doing – said the defense.

During the whole trial Kairova did not show or admit herself as the offending part; she was feeling the other way round: she is the victim which did nothing wrong. It was sort of the defensive logic where, without admitting guilt, the bet is even lifted and the role of victim is being assumed to the accused one. Kairova compassionately acquitted herself – it is the unsound moral message that sends to both to the defendant personally and to the Russian public at large.

Religious metamorphosis is happening on both these characters or at least at one of them very brightly. While Dmitry's defense attorney is pandering to the Christian principles and seeking to gain the compassion for his client, readers do also know that Dmitry is already on the path to redemption and salvation even before the beginning of the trial. Dostoevsky insists to show how those fallen human – Dmitry Karamazov, Nastasia Kairova – must admit their sinfulness, accept their culpability and seek the transformation from selfish, carnal beasts to spiritual human beings [5, p. 29].

The concept of suffering is extremely important here, because the author demonstrates that only by following the path of one's suffering can redemption, liberation from sin, be achieved. Dmitry is already on that path, it is his transformation. Nastasia opted to deny and not admit guilt. Both of these processes are very significant in the context of Dostoevsky's work, as they look at many angles: human suffering in pursuit of salvation, the historical and legal narrative of Russia at the time, and the functioning of defense.

With regard to the work of Fyodor Dostoevsky and the legal and criminal motives in them, it is necessary to mention *Crime and Punishment*. It is considered to be a masterpiece of Russian culture exploring concept and cause of crime, guilt, punishment. This is one of Dostoevsky's most notorious novels, in the center of which is the young man Raskolnikov, who committed a crime.

The title already tells us that the book will be about a crime and its punishment, as if one follows another. It is a fundamental truth that once a crime is committed, it will necessarily and inevitably be punished. The work is another proof that Dostoevsky, although not a lawyer, was very interested in this field, it was relevant to him. As in the texts written earlier, legal reforms, the legal framework, the legal history and even the title illustrate how much it is important. Even the main character Raskolnikov is a law student on the break from his studies.

As Dostoevsky had the "benefit" of experiencing the criminal justice system first-hand from the wrong side of it, personally traversing most of its stages as a criminal defendant. Although it was not a pleasant experience, it in a way set the tone for Dostoevsky's further research and reflection. After all, the year he created was marked by tremendous legal changes as in 1861 decree emancipated the serfs and monumental reform of the court system which was already mentioned in this work took place in 1864.

Returning to the main character – Raskolnikov – he constantly sees around him suffering people whose suffering is mostly caused by being poor. Mainly those people are his mother and sister. Raskolnikov gets his name from the Russian word *raskol*, which means a split or schism, and represents the conflict between his intellectual justifications for the crime and the moral revulsion he feels [2].

Raskolnikov comes to a conclusion that there are two classes of people – ordinary and extraordinary – in this world. The first ones must live humbly, obediently, and cannot transgress the norms set by society and the legal system. While the extraordinary ones can commit any crime and break any kind of law just because they are so. Raskolnikov sees himself as one of the extraordinary people like Napoleon and Caesar. Because of this, he, like them, can commit even mass killings to survive and prosper [2].

Alyona Ivanovna, a pawnbroker, was killed at the beginning of the novel and she was Raskolnikov's intended target. Also, Lizaveta Ivanovna – Alyona's handicapped, innocent and submissive sister – is killed. Raskolnikov murders her when she walks in immediately after Raskolnikov had killed Alyona. Lizaveta is the woman Raskolnikov did not intend to kill. Inside him, after the crime, there is a real breakdown, chaos. This inner turmoil is exacerbated by the romantic feelings for Sonya. "Logically, in his mind, if he is one of the 'extraordinary' people, killing the pawnbroker was 'no crime' and he need not worry about the pangs of conscience. He finds out too late that he is not 'extraordinary'. Meanwhile, the conflict is so great within him that he becomes physically ill after the murder for reasons he fails to understand (he is referred to as 'feverish' throughout), even passing out at the police station when called there the day after the murder on the unrelated matter of his unpaid rent" [2].

Raskolnikov's hesitation to confess and atone is partly explained by these shortcomings of family, community, law, and state. "How am I guilty before them?" he asks when contemning giving himself up to the law. "Why should I go? Why should I tell them? It's all just a phantom... They expend people by the millions themselves, and what's more they consider it a virtue. They're cheats and scoundrels, Sonya!.. I won't go" [1, p. 466].

However, the author throws not only Raskolnikov, but also readers into the deliberations. Dostoevsky makes us hesitate about who the real victim is and what to sympathize with – the murdered one or Raskolnikov. One can get the impression that Alyona was a stingy, suspicious, unpleasant woman who was selfishly hoarding

money. Raskolnikov, meanwhile, unfolds in the course of the work as a tragic personality that a reader wants to empathize with, understand his grief and pain. Everything is further complicated by his love for Sonya, the reciprocity of feelings and the fact that he confesses to her. His repentance can be easily seen. "Even when Raskolnikov finally confesses, he remains unconvinced he has done anything wrong. It is only after a year in prison and the dotting love of Sonya, who has moved to Siberia to be close to him, that he finally accepts his guilt and surrenders to the moral sense within him. At least the surface explanation of this development is that it is only through suffering that redemption is possible – a consistent Dostoevskian and Russian theme. On a slightly more abstract level, the lesson is that in a contest between reason and conscience, conscience will win out" [2, p. 1232]. Raskolnikov seemed to have a motive to commit a crime – money and after a long time, without even questioning his crimes, he was finally forced to admit the victory of remorse. Love softened him, warm feelings led Raskolnikov to rethink and accept guilt, and the fact that Sonya did not turn away encouraged him.

*Crime and Punishment* can exhaustively be analyzed on many different levels and from many standpoints – literary, ideological, philosophical, and psychological. Yet, sticking to what is most important in the context of this work, we see a man who at the same time realizes his crime and commits it unconsciously. It is not difficult for the reader to identify with Raskolnikov because he is in some aspects like one of us. A suffering, poor student who desperately needs money and that easy identification makes Raskolnikov sympathetic. True, in the course of the development of the novel, we see that it is a complex and confusing character. And in the end, Dostoevsky proves to us once again that conscience is man's greatest ally and enemy, because it always wins in the inner conflict of truth.

The philosophy of the offender and the crime can be diverse and driven by different factors. It is a delicate and sensitive thing that needs to be touched with master skill and care. The author who does it probably in the best way is Fyodor Dostoevsky. His own tragic biography and ten years in exile allowed him to look empathetically at punishment as a phenomenon and its impact on psychology. In his works three concepts of guilt unfold and get analyzed. They are all individual, distinctive, exceptional.

Dmitry Karamazov as a concept is a sinner seeking repentance, redemption, forgiveness. Not immediately acknowledging guilt, he ultimately follows the path of deliverance from sin,

which, though not easy and long, is saving. His experience is fundamental and spiritual.

Nastasia Kairova is an example of non-admission of guilt and disagreement with punishment. She demonstrates a conscious position without accepting her crime. The experience of her inner world is so intertwined that it is the most difficult to understand.

Raskolnikov goes through all the phases of a person who has committed a crime. His reflections and logic, however, are highly philosophical. From the decision to commit a crime to love-induced admitting of guilt, the reader observes a complete transformation of the character. A complex personality results in the fact that in some places we judge this character and in some places we admire it.

The intricate world of the criminal and the conceptualization of crime, guilt and punishment is revealed in the works of Fyodor Dostoevsky in various colors. An offender can be anything as a crime he or she has committed. The author seeks to show us the punishment from various angles and in several aspects and the reader is left with the final decision in which direction – the defendant or judge – to stand.

### References

1. *Barker C.* Dostoevsky and Education through Punishment // *The Review of Politics*. 2018. No. 80. P. 463–486.
2. *Burnham W.* The Legal Context and Contributions of Dostoevsky's *Crime and Punishment* // *Michigan Law Review*. 2002. Vol. 100. No. 6. P. 1227–1248.
3. *Frank J.* *Dostoevsky: The Years of Ordeal, 1850–1859*. Princeton: Princeton University Press, 2020.
4. *Johnson E.L.* *An Introduction to the Soviet Legal System*. London: Methuen & Co., 1969.
5. LeBlanc R.D. The Karamazov Murder Trial: Dostoevsky's Rejoinder to Compassionate Acquittals // *Languages, Literatures, and Cultures Scholarship*. 2018. No. 451. URL: [https://scholars.unh.edu/lang\\_facpub/451](https://scholars.unh.edu/lang_facpub/451).
6. *Neville T.J.* Dostoevsky – The Trial in *Brothers Karamazov* // *University of Tasmania Law Review*. 1984. No. 8(1). P. 62–73.
7. *Roazen P.* Dostoevsky in Exile // *VQR: A National Journal of Literature & Discussions*. 1985. Vol. 61. No. 3. URL: <https://www.vqronline.org/dostoevsky-exile>.
8. *Евламниев И.И.* *Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»)*. СПб.: РХГА, 2012.



*А.А. Андроханов*

## **СВЕТ ИСТИНЫ: П.А. ФЛОРЕНСКИЙ И М.В. ЮДИНА**

*Аннотация.* В статье рассматривается вопрос о влиянии личности и философии П.А. Флоренского на религиозное мировоззрение известной русской пианистки М.В. Юдиной. Особое внимание уделяется анализу поиска божественной истины, а также связи понятий «любовь» и «Бог», воспринятых Юдиной сквозь призму религиозной философии Флоренского. Уделено внимание термину «свет истины», к которому Юдина многократно обращалась. В статье делается вывод, что одной из самых значимых для Юдиной религиозных тем являлась тема служения через музыку, через исполнительство. В статье демонстрируется влияние взглядов Флоренского на теоретико-музыковедческие работы Юдиной. Для примера выбрана статья пианистки «“Картинки с выставки” Модеста Петровича Мусоргского». Говоря об особой музыке – «прогулках» Мусоргского между самими музыкальными картинками, Юдина подчеркивает особую, «связывающую» функцию этих музыкальных форм. «Прогулки» мыслятся как специальные «мосты» между сочинениями, они все разные, в зависимости от картинок, которые они предваряют. По мнению Юдиной, «прогулки» несут в себе «разнообразнейшие конструктивные, изобразительные и познавательные функции». Она указывает на особый вид «архитектоники» разбираемого музыкального жанра, говорит о совершенно уникальном варианте связи частей сочинения. «Прогулки», по мнению Юдиной, не просто соединяют части произведения между собой, но одновременно с этим являются динамической опорой всего сочинения. В статье сравниваются подходы Юдиной и Флоренского к теме поиска истины и служения, выясняются общие положения мироощущения выдающегося мыслителя и известной пианистки. Делается вывод об общих истоках их мировоззрения.

*Ключевые слова:* русская философия, русская музыка, служение, история исполнительского искусства, индивидуальная религиозность.

*Андроханов Александр Александрович* – студент IV курса кафедры философии религии и религиоведения Института философии СПбГУ.

Большое влияние на Марию Вениаминовну Юдину оказал выдающийся русский мыслитель Павел Александрович Флоренский. В «Невельском дневнике» можно встретить несколько интересных записей, касающихся Флоренского. Название «Столп и утверждение Истины» впервые мы встречаем под номером IX в обширном списке философской литературы под заголовком «Какие книги мне еще необходимо прочитать» [6, с. 11]. Одну из важнейших работ философа «Столп и утверждение Истины» (1914 г.) Юдина прочитала еще в раннем возрасте. В «Невельском дневнике» сохранился конспект произведения с таблицей, раскрывающей понятие «истина» у разных народов. «“Истина есть интуиция-дискурсия”, – Флоренский» [6, с. 49]. Впоследствии благодаря священнику Федору Андрееву, настоятелю храма преподобного Сергия в Ленинграде, Юдина познакомилась с Флоренским. Эта встреча определила дальнейшее философское развитие Марии Вениаминовны, о чем она сама же и писала [6, с. 146]. Можно с уверенностью утверждать, что Флоренский существенно повлиял на внутренний мир Юдиной. Достаточно лишь присмотреться к тем словам, которыми она описывает Флоренского: «А поэму “Поэт”<sup>1</sup> открыл мне Великий Человек Павел Александрович Флоренский, о котором я уже пишу – независимо от своих “пожиток”. Это лицо – философа, богослова, священника, семьянина, геолога, лингвиста, ботаника, электротехника – выходит за всякие пределы «человеческого естества»... И – прежде всего – последние годы его жизни – долгие – все познание, служение, вся универсальность – чем увенчались? – мученичеством» [6, с. 107].

В 1958 г. Юдина писала дочери о Павла О.П. Трубачевой о Флоренском: «Это тот камень упования, на который я опираюсь в самые критические минуты моей жизни. Бесконечное спасибо ему за все и за прозорливость» [6, с. 306].

Юдина на протяжении всей жизни сохранила крепкую дружбу с семьей Флоренских. И после смерти П.А. Флоренского она вела активную переписку с его вдовой Анной Михайловной и его детьми, старалась как можно чаще бывать в Загорске в доме Флоренских. Определенные положения философии Флоренского мы можем увидеть, прежде всего читая переписку Юдиной, а также изучая воспоминания современников о Марии Вениаминовне.

---

<sup>1</sup> Поэма Велимира Хлебникова (1919/1921).

Несомненно, тема любви вообще, любви к Богу, любви как смысле и истине – важнейшая христианская идея, которую Юдина в себя впитала, которую пронесла сквозь всю жизнь и от которой не отступала. Здесь стоит отметить характерную черту мировоззрения Марии Вениаминовны. На мой взгляд, ее отношение к окружающему миру, а также суждения о людях и явлениях не сильно трансформировались с ходом времени. Мария Вениаминовна стояла на очень крепком мировоззренческом фундаменте, который сформировался, по моему мнению, к моменту принятия Юдиной христианства (1919 г.) и лишь укреплялся с течением времени. Переписка самой Юдиной, воспоминания современников – все это дает нам представления об образе жизни Марии Вениаминовны. Этот образ жизни, несомненно, возникал из внутренних убеждений самой Юдиной, ее идеалов и стремлений.

Конечно, одной из центральных идей для Марии Вениаминовны была, вероятно, идея служения Богу через искусство. Она неоднократно упоминает об этом. Здесь важно отметить еще одно значимое обстоятельство. Это ситуация некоего слияния теории и практики, искусства и жизни на творческом пути Юдиной, это своеобразная сила переживать искусство как жизнь, а жизнь интерпретировать как искусство (в значении высоких христианских этических идеалов служения). Об этом качестве Юдиной замечательно написала М.А. Дроздова, одна из учениц великой пианистки: «Юдиной, как никому другому, каким-то непостижимым образом удавалось переплавить в звуки исполняемой ею музыки весь свой жизненный опыт, все свои размышления и духовно-религиозные поиски. Для нее не существовало границ между музыкой и изобразительным искусством, музыкой и философией и – что мне кажется особенно редким и важным – музыкой и реальной жизнью» [1, с. 8].

Говоря о Флоренском и Юдиной, прежде всего стоит обратить внимание на тему поиска божественной истины, получения откровения и связи понятий «любовь» и «Бог». Эти вопросы волновали и были близки Марии Вениаминовне. Обратимся к одному из главных трудов о Павла – «Столпу и утверждению Истины». Как мы сказали выше, это произведение сыграло определяющую роль в судьбе Юдиной.

Важнейшей главой в «Столпе...», которая связывает нас с Юдиной, является «Письмо четвертое: Свет Истины». Само понятие «свет истины» Юдина употребляла не раз. В этом словосочетании для нее были сконцентрированы важнейшие элементы возвышенно правдивого, того, что могут знать лишь из-

бранные. Например, в письме от 5 августа 1959 г. Мария Вениаминовна пишет поэту В.С. Люблинскому о своем любимом писателе Хальдоуре Лакснесе: «О, мой Лакснес сильнее их всех, он знает многое, знает свет Истины» [5, с. 88]. И здесь, конечно же, важнейшим проявлением Истины является момент откровения, нисхождения Истины на человека. «В самой вере я неожиданно нашел для себя первый намек на искомое мною. Как бывает в феврале: улыбнется ясною-ясною улыбкою примытое солнышко; повеет мягкий ветерок; хотя до весны-то далеко, но... природа сквозь сон встречает утро года, – пахнет чем-то вешним. Так и в молитве. Сделав усилие над собою ради любви к Истине, я вступил с Истиною в личное, живое общение (–неохотно добавляю казенное: если только Она есть вообще –)» [4, с. 70–71].

Здесь Флоренский говорит о том, как истина открывается через молитву. Для Юдиной же подобное откровение осуществляется через музыку. А конкретнее – через исполнительство. Ведь именно исполнение, пропуск через себя, обдумывание музыкального материала и составляли для нее суть стремления к достижению истины. Музыка была тем самым звеном, без которого невозможно познание тайны, невозможно познание скрытого: «Две звезды вели ее – музыка и Бог. В последние годы она часто говорила, что сегодня поменялась только очередность, и сегодня это – Бог и музыка» [2, с. 574].

Как мы уже упомянули выше, тема любви действительно была важна для Юдиной, которая всегда понимала любовь как проявление божественного, неоднократно об этом писала в своих письмах. Ее знаменитые слова «Лучи Божественной любви» легли в основу названия одного из изданных сборников материалов о Юдиной. Здесь тоже уместно поговорить о Флоренском. Сопоставляя выведенные им идеи на страницах «Столпа...» со словами Юдиной, мы, несомненно, чувствуем ореол общей мысли, одно направление размышлений. Конечно, со стороны Флоренского эти мысли выражены наиболее системно, с присущей ему рационально-философской трактовкой. У Юдиной же это, скорее, отражено в характерной для нее форме некоего призыва или проповеднического утверждения. Для нас должен быть совершенно очевиден тот факт, что исток идей Юдиной и Флоренского общий. Этот исток есть вера.

Перед обращением к тексту «Столпа...» я бы хотел отметить еще один важный момент, который поможет нам связать особенности веры Юдиной и тех, под чьим религиозно-философским влиянием она находилась, с кем общалась, кого чита-

ла. Все выражение веры у Юдиной происходит посредством взаимодействия с Другим, через своеобразный выход из «Я». Все ее утверждения касательно веры, размышления на эту тему прежде всего связаны именно с контактами, общением с другими людьми. Здесь уместно вспомнить о невероятной жажде общения, которую многие отмечали у Юдиной. Тема любви, помощи, сострадания, одна из центральных юдинских идей – идея служения – все это связано с другими. Мы можем утверждать, что важнейшим элементом веры для Марии Вениаминовны была именно помощь другим. Не всегда посильная, иногда уничтожающая саму Юдину. Здесь достаточно привести в пример историю с Е.Н. Салтыковой (Куракиной) – несостоявшейся свекровью Марии Вениаминовны, матерью жениха Юдиной Кирилла Салтыкова, трагически погибшего в 1939 г. во время восхождения на гору Бжедуж на Кавказе. Мария Вениаминовна всю жизнь помогала Салтыковой, фактически обеспечивала и содержала пожилую женщину вплоть до ее смерти в 1956 г. Это стоило Юдиной сил и здоровья, о чем она многократно упоминала в письмах к своим коллегам и знакомым. Это очень характерный для Юдиной пример.

Обратимся к тексту IV главы «Столпа...». Это поможет лучше раскрыть характер религиозности Юдиной и выявить определенные параллели между идеями Флоренского и ее мироощущением. «Мы говорим “любовь”. Но, спрашивается, в чем же конкретно выражается эта духовная любовь? – В преодолении границ самости, в выхождении из себя, – для чего нужно духовное общение друг с другом. “Если мы говорим, что имеем общение с Ним [Богом], а ходим во тьме, то лжем и не поступаем по истине; если же ходим в свете, подобно как Он в свете, то имеем общение друг с другом” (1Ин. 4:13)» [4, с. 91].

Именно «духовное общение» и было для Юдиной одним из важнейших элементов существования. Достаточно вспомнить ее фразу: «Что есть дружба? Верность до гроба и обмен духовными дарами» [8, с. 258]. Здесь мы опять видим черты определенной «философии диалога», которая так важна для нас в контексте обсуждения мировоззрения Юдиной. На мой взгляд, именно в этом «преодолении границ самости» и находила себя Мария Вениаминовна. Именно этим объясняется ее необычное поведение, о котором часто вспоминали те, кто общался с ней. Присматриваясь к мыслям Флоренского, мы начинаем четко осознавать отношение Юдиной к окружающему миру, которое для нее играло роль «христианского отношения», но при этом выражалось в концепции «ничего для себя – все для других».

Это хорошо демонстрирует случай, который М.В. Юдина описывает в своих воспоминаниях о поэте и переводчике Александре Сергеевиче Кочеткове. В воспоминаниях Юдина отдельно пишет о концерте 12 марта 1968 г., когда ей запретили говорить о посвящении своего выступления поэту и историку Люблинскому. Юдина эмоционально описывает разговор с директрисой зала им. Чайковского в Москве: «Тогда берется в руки самое сильное оружие: “Меня снимут с работы”, – говорит она [директриса], зная, что только *чужая* беда способна меня остановить... И концерт начался» [9, с. 386].

Еще одним характерным примером заботы Юдиной о других и своеобразным уничтожением себя, повсеместным ограничением в быту является история, рассказанная мне в рамках интервью с замечательным современным пианистом, специалистом в области исторически информированного исполнительства, а также исполнения «новой музыки» Алексеем Борисовичем Любимовым. Алексей Борисович общался с Марией Вениаминовной, посещал ее дом в Соломенной сторожке<sup>1</sup>, совместно с ней записал несколько пластинок камерной музыки. Тогда, в середине 1960-х гг., их объединяло увлечение «новой музыкой». Алексей Борисович рассказывал, как одна из учениц Юдиной, Анна Даниловна Артоболевская, в материально трудный для Юдиной период задумала помочь ей всем студенческим составом консерватории. В этом принимал участие и А.Б. Любимов. Характерным примером в этой истории выступает тот факт, что у Юдиной не было холодильника. Было принято решение его для нее приобрести. Холодильник и большое количество продуктов были доставлены к квартире Юдиной в Москве. Мария Вениаминовна наотрез отказалась от холодильника, а всю еду, принесенную ей, отдала своим кошкам.

Приведем еще одну фразу из «Столпа...», которая приближает нас к мирозерцанию Юдиной: «Истинная любовь есть выход из эмпирического и *переход* в новую действительность» [4, с. 90]. Эта формулировка по смыслу, конечно, очень ей близка. «Поистине – дух сильнее материи», – писала она в письме Н.К. Бруни-Бальмонт от 10 декабря 1957 г. [7, с. 282].

Для Юдиной этот выход из эмпирического осуществлялся посредством исполнительства, музицирования: «Наша, музыкантов, задача есть побуждение слушателя к известной духовной направленности, и в этом смысле соприкосновение с музыкой – толчок к новому пониманию реальности» [8, с. 297].

---

<sup>1</sup> Москва, Новое шоссе, 33.

И здесь мы можем видеть замечательное слияние идеи всеобщей любви и музыки! К тому же, в контексте юдинского миропонимания с музыкой также была связана идея служения.

Еще один интересный пример интерпретации Юдиной произведения Флоренского мы находим в эссе Марии Вениаминовны «Картинки с выставки» Модеста Петровича Мусоргского» [8, с. 257–266]. Говоря об особой музыке – «прогулках» Мусоргского между самими музыкальными картинками, Юдина подчеркивает особую, «связывающую» функцию этих музыкальных форм. «Прогулки» мыслятся как специальные «мосты» между сочинениями, они все разные, в зависимости от картинок, которые они предваряют. По мнению Юдиной, «прогулки» несут в себе «разнообразнейшие конструктивные, изобразительные и познавательные функции» [8, с. 259]. Для нас интересен дальнейший очень своеобразный, характерный для Марии Вениаминовны ассоциативный путь рассуждений. Юдина указывает на особый вид «архитектоники» разбираемого музыкального жанра, говорит о совершенно уникальном варианте связи частей сочинения. «Прогулки», по мнению Юдиной, не просто соединяют части произведения между собой, но и одновременно с этим являются динамической опорой всего сочинения. Для нее приход таким интересным путем рассуждений к Флоренскому очевиден: «Итак, и хоралы в “Страстях”<sup>1</sup>, и повторы в “Слове”<sup>2</sup> несут родственную нашим “прогулкам” функцию – смысловую, историческую, конструктивную и ритмическую. В отношении же архитектоники “прогулки” в наших “Картинках” могут быть обозначены тем явлением, которое архитекторы называют “шаг конструкции”. Это и опора, и сцепление, и крепление, и ритмическая единица, и развитие во времени и пространстве, и ордер, и стиль, и вертикаль, колонна, пилястр, столб. А поскольку – столб, то и столп. “Столп и утверждение Истины”» [8, с. 259–260].

Осмысливая этот ассоциативный ряд, выстроенный Юдиной, мы понимаем, что ее приход к «Столпу...» имеет определенный двойной смысл, который она закладывала в эту трактовку. Упоминание «Столпа...» прочитывается здесь как отсылка и к сочинению Флоренского, и к Первому посланию апостола Павла к Тимофею (I Тмф 3, 14–15): «Хотя я и надеюсь скоро прийти к тебе, я пишу на тот случай, если задержусь, чтобы ты знал, как вести себя в Божьем владении, то

---

<sup>1</sup> «Страсти по Матфею» – духовная оратория И.С. Баха.

<sup>2</sup> Имеется в виду «Слово о полку Игореве».

есть в Церкви Живого Бога, а это опора и оплот истины<sup>1</sup>» [3, с. 439].

Учитывая то, что в религиозно-философском наследии Юдиной превалирует именно переписка, а не философские сочинения, нам не так просто сразу установить прямую интеллектуальную связь между нею и Флоренским. Но несомненен факт его влияния на Юдину. Мы можем с уверенностью сказать, что их мироощущение, их взгляды имели общие корни – религиозные, православные.

### *Литература*

#### Исследования

1. *Дроздова М.А.* Мария Юдина. Религиозная судьба. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2016.

#### Источники

2. Пламенеющее сердце: Мария Вениаминовна Юдина в воспоминаниях современников. М.: Центр гуманитарных инициатив, 2009.
3. Радостная весть. Новый Завет. Современный русский перевод. Учебное издание. 2-е изд., перераб. и испр. М.: Российское Библейское общество, 2012.
4. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914.
5. *Юдина М.В.* В искусстве радостно быть вместе. Переписка 1959–1961 гг. М.: РОССПЭН, 2009.
6. *Юдина М.В.* Вы спасетесь через музыку. М.: Классика XXI, 2005.
7. *Юдина М.В.* Жизнь полна смысла: переписка 1956–1959 гг. М.: РОССПЭН, 2008.
8. *Юдина М.В.* Лучи Божественной любви. М.; СПб.: Университетская книга, 1999.
9. *Юдина М.В.* Пред лицом вечности: переписка 1967–1970 гг. М.; СПб.: Университетская книга, 2013.

### *Aleksandr A. Androkhanov*

#### **The light of truth: P.A. Florensky and M.V. Yudina**

*Abstract.* The article deals with the influence of the personality and philosophy of P.A. Florensky on the religious worldview of the famous Russian pianist M.V. Yudina. Particular attention is paid to the analysis of the search for divine truth, as well as the connection between the concepts of "love"

---

<sup>1</sup> В Синодальном переводе – «столп и утверждение истины».



and "God", perceived by Yudina through the prism of Florensky's religious philosophy. Attention is paid to the term "light of truth," to which Yudina repeatedly referred. The article concludes that one of the most significant religious themes for Yudina was the theme of service through music, through performance. The article demonstrates the influence of Florensky's views on Yudina's theoretical-musicological works. The pianist's article "*Pictures at an Exhibition* by Modest Petrovich Mussorgsky" is chosen as an example. Speaking of the special music – Mussorgsky's "walks" between the musical pictures themselves – Yudina emphasizes the special, "binding" function of these musical forms. "Walks" are thought of as special "bridges" between the compositions, they are all different, depending on the pictures they precede. According to Yudina, "walks" have "a variety of constructive, representational, and cognitive functions." She points to a special kind of "architectonics" of the musical genre under consideration, and speaks of a completely unique way of connecting the parts of the work. "Walks," according to Yudina, do not simply connect the parts of the work to each other, but at the same time are the dynamic backbone of the entire work. The article compares Yudina's and Florensky's approaches to the search for truth and service, and reveals the common provisions of the worldview of the prominent thinker and the famous pianist. The conclusion about the common origins of their worldview is made.

*Keywords:* Russian philosophy, Russian music, service, history of the performing arts, individual religiosity.

**Androkhonov Aleksandr Aleksandrovich** – student, Institute of Philosophy, St. Petersburg State University.

*А.В. Володин*

## **БОЖЕСТВЕННОЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ПОСЛЕ ОТКРОВЕНИЯ: МОЛЧАНИЕ КАК МЕТОД КОММУНИКАЦИИ**

*Аннотация.* В статье представлено краткое введение в коммуникативную теорию мистического опыта. За основу берется практика молчания. Автор проводит тезис о том, что в истории философии, начиная с греческой метафизики, непосредственная коммуникация между божественным и человеческим субстратами отрицалась. В этой связи показывается резкое отличие аристотелевской теологии от теологии авраамического монотеизма. Если греческая античность мыслит божественное и человеческое в ракурсе их дистанцированности друг от друга, то христианская метафизика, базирующаяся на авраамическом откровении, трансформирует богопознание в богообщение. Метод молчания интерпретируется в статье как мистическая практика и политическое самоустранение субъекта из области земного порядка в область созерцания трансцендентной истины. Цель статьи заключается в том, чтобы актуализировать указанную проблематику и предложить теоретическую базу для дальнейшей разработки теории мистического опыта и практики молчания в европейской философии и теологии.

*Ключевые слова:* мистический опыт, молчание, Аристотель, авраамический монотеизм, европейская метафизика.

*Володин Андрей Владимирович* – студент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Канта по направлению «Философия».

Коммуникация между Богом и человеком может быть названа проблемой в собственном смысле слова. Такая коммуникация прежде теоретической обработки в области философии и богословия заявляет некоторую формальную трудность в идентификации субъектов такой коммуникации, а также их онтологической расположенности. В самом деле, говоря о взаимоотношениях Божественного и человеческого, мы всякий раз вынуждены обозначать, во-первых, *кто есть* субъекты предполагаемой коммуникации, а во-вторых, *в пространстве* чего и (или) кого они расположены. В этом смысле следовало бы начать исследование с теологического прояснения божественного и человеческого – их понятий, природ и субъектов. Правда, это увело бы резко в сторону от проблемы коммуникации, подменив метафизический анализ рассмотрением исторической догматики. Теоретически релевантно здесь обратиться к *центрам вскрытия Истины* – греческому и христианскому центрам, с одной стороны, неявно презентуемым в текстах философов и богословов, а с другой, исторически оформленным как идеи, т.е. как предметы истории идей. Представленная череда суждений ставит ряд фундаментальных вопросов, даже вызовов – избежать их можно в том случае, если автор не боится обвинений в декларативности открытых в опыте положений. Что значит говорить о Боге и человеке как о Божественном и человеческом? В какую позицию ставит себя автор, рассматривая такие предметы – историка, философа, мистика или проповедника? Допустимо ли называть такое сочинение исследовательским, учитывая, что теоретизация теологических понятий с позиции не принуждающего себя к *нарочному* сомнению автора допускает неисторическое, т.е. экзистенциальное вопрошание (сколь-нибудь внятный ответ, тем не менее, в своей конкретности должен оказаться историческим)? Как говорить об Истине так, чтобы ее априорный характер логически совпадал с теоретически усвоенными данными истории? Эти вопросы даны как естественное возражение, но и методологическое уточнение заявленных задач. Серия ответов здесь возможна, но не сразу – это была бы та же декларация. Последовательное разъяснение возможно в процессе заявленного исследования, путем исторических показателств [1, с. 38–39] и критического прояснения существенных смыслов.

Мы будем говорить об особой разновидности молчания, возникшей в христианском Откровении как методе богообщения и оформленной как коммуникативная технология. Понимание Божественного и человеческого будет представлено нами

с двух позиций: мы склонны, во-первых, выделять «антропологический» и «сотериологический» типы истины, представленные афинской и христианской онтологиями соответственно, а во-вторых, подчеркивать не столько оппозицию, сколько симбиотический характер их соотношения. В этой логике технология христианского молчания интерпретируется как метод коммуникации, оформленный исходя из теологии авраамического монотеизма, при этом такая теология не может быть адекватно описана без ее встречи с платоно-аристотелевским опытом – эта встреча однажды исторически произошла и длится до сих пор.

Коммуникация между богом и человеком формулируется Аристотелем в «Никомаховой этике» просто: «...при слишком большом отстоянии одного от другого, например человека от божества, дружба уже невозможна» [4, с. 230]. Для Аристотеля степень совершенства существа определяет диапазон его коммуникации. Быть совершенным – значит обладать максимумом доставляющих существу счастье благ. По-видимому, Аристотель имеет в виду олимпийских богов, онтологический статус которых отождествим с человеческим. Разница между божественным и человеческим здесь как в разности врожденных богам и людям способностей, так и в разности экономического обладания благом. В оптике Аристотеля возможность филии, дружбы обусловлена необходимостью прямой коммуникации, возможной лишь в позиции «рядом». Цитирую: «Действительно, одни друзья, живя сообща, наслаждаются друг другом и приносят друг другу собственно блага; другие, когда спят или отделены пространством, хотя и не проявляют [дружбы] в действии (*oúk energeoysi*), но по своему складу [и состоянию] таковы, что способны проявлять себя дружески (*energein philikos*), ибо расстояния расторгают не вообще дружбу, а ее деятельное проявление. Однако, если отсутствие друга продолжительно, оно, кажется, заставляет забыть даже дружбу; потому и говорится: «Многие дружбы расторгла нехватка беседы»» [4, с. 226]. Возможно, в том числе и в силу такого взгляда Демиург Аристотеля вне юрисдикции какой-либо коммуникативной технологии – наиболее совершенное отстоит от менее совершенного так далеко, что производящая «деятельную дружбу» беседа в принципе невозможна, так что богопознанием занимается не этика, а теоретическая философия или наука. Бог Аристотеля, как и бог Платона, Благо, характеризуется в свете его неизменного отсутствия здесь и сейчас – это фундаментальное теологическое положение антропо-

логической истины<sup>1</sup>. Реализация способностей человеческого – вершина человеческой деятельности как раз потому, что Бог сокрыт и зону сокрытого покинуть не может. Поэтому богопознающая наука здесь не может оказаться богообщающейся – коммуникация запрещена в силу пространственной удаленности производящего от производимого. Здесь же прослеживается первая разница между Афинами и христианством, антропологической и сотериологической истинами – в первом случае богопознание есть безответное стремление ума к совершеннейшему, как вариант реализации собственно человеческого, исходящего только от человеческого, тогда как во втором случае само человеческое, ощущая себя наедине с собой неловко и неполно, требует от трансцендентного существа внимания к себе. Особое отличие авраамического Откровения, привычного нам в форме ортодоксального христианства, состоит в том, что Божество движет Себя таким особым образом, при котором оно умудряется, оставаясь трансцендентным, коммуницировать с человеческой природой. В этой логике наиболее Совершенное перестает быть только лишь умозрительной причиной, причиняющей движение мирозданию, как у Аристотеля – теперь совершенный Бог понимается как предельная цель человеческой задействованности в мире, обойти которую не удастся хотя бы потому, что Бог отныне – необходимый субъект и источник коммуникации.

Авраамический монотеизм вводит в историю трансцендентного революционное положение: Бог и человек суть два радикально отличных друг от друга субстрата, чаще всего характеризующихся с позиции временности, как бессмертный и смертный, безначальный и рожденный, при этом оба имеют друг к другу доступ. Этот доступ осуществляется в двух этапах, назовем их непосредственным и историческим. Книга бытия свидетельствует время (или безвремя?), когда первые люди, возникнув, имели прямую возможность коммуницировать с Богом. Опуская разнородные богословские разъяснения по вопросу, был ли в Раю Сам Господь или же транслирующий Его

---

<sup>1</sup> Впрочем, греки коммуницировали с сущностями (демонами или даймонами), входящими в сферу посюстороннего космоса. Характерно, что взаимодействие грека с демоническим существом подразумевало некоторый колдовской или пророческий сюжет, традиционно подразумевающий выходение за центр и периферии житейского опыта, при этом расположение демонических субъектов как трансцендентных объектов нигде не фиксируется – они *рядом* [см. подр.: 2, с. 80–85].

повеления ангел заметим, что уже здесь наметился разрыв между божественной и человеческой судьбами. Кирилл Александрийский пишет: «...дабы от избытка благоденствия он не впал весьма легко в помысл об освобождении от власти и преобладания Имеющего державу, Он тотчас дал ему закон и ближайшим последствием преступлений поставил наказующую угрозу» [5, с. 11]. Речь здесь идет о запрете вкушать плод от древа познания добра и зла. Кирилл подчеркнул существенное – человек склонен к актуализации принципиально иного Божественному устроению порядка. Самоуправство человека не может не привести к отклонению от Божественного правила – слушание влечет за собой резкое растождествление Адама с райским устройством существования, так что человек, во-первых, вынужден покинуть рай, а во-вторых, запустить процесс производства собственно человеческого порядка – формами такого порядка выступают государство и право. Так произошел переход ко второму, историческому этапу коммуникации Божественного и человеческого, где говорить с Богом означает противостоять так называемому мирскому или политическому порядку, формулирующему свои задачи в соответствии только с человеческим как человеческим. Библейские примеры такого порядка хрестоматийны – это и Вавилонская башня, памятник гордыне, и Вавилон, и Халдейское царство – иногда Бог прямо противостоит этим образованиям, либо разделяя род людской через умножение языков, либо посылая пророков, провоцирующих военные действия. Но если еврейские пророки, получая указания от Бога Израиля, работали с человеческим субъектом как народом, так называемым богоизбранным народом, тщаь вернуть заблудших сыновей к Отцу, то, начиная с Иисуса Христа, авраамический монотеизм перемещает центр тяжести на субъект в смысле конкретного лица или личности. Поводом такой смены аспекта послужили многие места новообразующегося Священного Писания, в частности, молитва Христа в Гефсиманском саду. Хрестоматийное: «Отче! о, если бы Ты благоволил пронести чашу сию мимо Меня! впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (От Луки 22:40-46). Христологические дискуссии IV–VII вв. позволили ортодоксальному христианству зафиксировать различие двух волений в Иисусе Христе: Божественная и человеческая воля действуют сообразно собственной им телеологиям, так что Бог в Христе говорит о том, что знает наверняка, а человек лишь испрашивает, ничего наверняка не зная. Коммуникация между Божественным и человеческим происходит здесь по линии личной ответственности –

обращаться к Богу значит, с одной стороны, просить Его о чем-либо сообразно интенциям своей человеческой природы, а с другой, довериться Ему, т.е. никогда не видя Его перед собой жить так, как если бы Он был всегда рядом. Здесь нивелируется пространственный фактор встречи, важный для антропологической истины, где встреча обозначается телесным присутствием. Масштаб и разнородность вещественной действительности снимается способностью человека к Логосу, т.е. мышлению и говорению. Противоречие ближайшего и отдаленного больше не играет существенной роли – христианином можно быть повсюду, так как зачинателем диалога души с Богом выступает Бог – именно Он запускает процесс коммуникации. Эта идея возникла уже в трудах первых латинский отцов, Амвросия Медиоланского и Августина – оба используют латинское слово *amicitia* именно в таком ключе – значительно позднее классическое обозначение этого термина дал Фома Аквинский, радикально разошедшийся в этом вопросе с Аристотелем: «...коль скоро между человеком и Богом существует общение, поскольку Он сообщает нам Свое блаженство, то на этом общении, о котором [в Писании] сказано: “Верен Бог, Которым вы призваны в общение Сына Его” (1 Кор. 1, 9), необходимо должна быть основана некая дружба» [6, с. 259]. Здесь дано ключевое: Бог сообщает человеку некое блаженство и это общение происходит свободно от пространственно-временного аспекта. Удивительно, но человек как участник мирского процесса коммуницирует с Божеством – это фундамент, однако откликом на Божественное снисхождение, заявленную Богом дружбу должен быть специальный метод, учитывающий Его трансцендентность, принципиальную инаковость миру и человеку. Христианский запрос на коммуникацию никогда не игнорировал тезис о трансцендентности Божества как существенной преграде, отсекающей большинство практик на пути сопряжения двух субстратов. Вполне «посюсторонняя» формула Аристотеля: Бог есть «разум [который] мыслит сам себя... и мысль [его] есть мышление о мышлении» [3, с. 215] не противоречит «потусторонней» формуле Майстера Экхарта: «...живой суций пребывающий Разум, Который сознает Сам Себя, находится и живет Сам в Себе и есть Он Сам»<sup>1</sup>. Однако перед христианином стоит задача наладить с таким Разумом

---

<sup>1</sup> Привожу оригинал: «Der herre ist ein lebende, wesende, istige vernünfticheit, diu sich selber verstât und ist und lebet selber in im selber und ist daz selbe» [7, с. 124].

сотериологически релевантный непосредственный контакт – здесь и появляется молчание как наиболее сложный, но и наиболее эффективный коммуникативный метод.

Мы уже сказали, что Откровение Иисуса Христа существенно усложнило и расширило человеческий субъект, артикулируя его в *особ[енности]* личности. Бог говорит не с народами, а с личностями, вливая в душу отдельного лица благодать религиозного пробуждения. Первый шаг на пути к молчанию – аскеза, т.е. постепенное отсечение от себя как себя всего того, что не является Богом. Такая операция предполагает четкую рационализацию личного опыта – ищущий богообщения должен взглянуть на себя как единицу, удерживающую в себе многообразие восприятий. Здесь происходит растождествление себя и не-себя, того, что является мной и всего того, что мной не является – следующим шагом будет четкое осознание в духе авраамического откровения: ближе меня ко мне только всемогущий Бог. Прореха между Богом и человеком обозначается апофатически: если все вещественное, мирское предполагает множество, не удерживаемое единящим их принципом, то радикально инаковое миру может быть обозначено как «мрак». Молчание – мистическая практика и развивается она на основе мистического богословия. Зримое освещено светом и именно в свете отличительность всякой вещи, во-первых, очевидна, а во-вторых, заставляет представить Божество предельно контрастно – как темноту и тишину. Бога здесь нельзя описать никак иначе, кроме как молчанием. Миссия авраамического монотеизма – помочь человеку вернуться к перво-*заданной* послушности Богу и если Бог есть тишина, то совпасть с Ним можно, утихомирив безрассудную волю к логосу. Человек рождается с криком, а подрастая он развивается в ракурсе мирской политики, т.е. его природа ценна миру постольку, поскольку она влагается в порядок государства и права. Для греческого аристократа (лучшего и властвующего), каким был Аристотель, человеческая природа наиболее полно актуализируется в логосе – принадлежность к уму, свойственная разумным людям, свидетельствуется в суждениях и умозаключениях, это подразумевает диалогический характер прояснения истины. Встреча таких логосных существ ставит вопрос о наиболее комфортном времяпровождении, т.е. налаживании общежития – таким образом логос играет первостепенную роль в происхождении полиса и закона. *Πόλις* характеризуется как то, что в отличие от частной собственности, принадлежа каждому, не принадлежит никому, а практическая политика состоит в соревновании наи-



более талантливых в укреплении благосостояния полиса граждан. Авраамическое откровение резко отвергает такой ход жизни, о чем упоминалось выше. С первых веков возникшее в лоне ближневосточного христианства подвижничество, ища наиболее аутентичный способ налаживания контакта с Божеством, пропагандировало уход от мира в пустыню. Человеческая природа в этой логике должна бежать от всего того, что не является богом – в первую очередь от государственного управления и налаженного им общественного диктата, реализуемого в городах (вот почему иудейские пророки часто оказываются пророками-в-городе – радикальность противоречия между Божественной Истиной и городским логосом показана в убийстве праздных юношей медведем, ответившим на зов Елисея). Чтобы заговорить с Богом, необходимо замолчать для мира – перестав беспорядочно потреблять, логос человека покидает риторическое измерение публичной политики, погибая как субъект электората – здесь он предстает как бы расчищенным перед Божественным Логосом – близким к младенчеству.

Приобщение к Божественному Мраку осуществляется через последовательное отрицание всего того, к чему человек общается с рождения: через ограничение увлеченной временным и неоднозначным жизни достигается полнота, но это ограничение строго индивидуально – опыт есть только мой опыт и ни чей больше. Молчать можно только личным усилием. В этом смысле мистическая традиция, сделав ставку на данные личного опыта как действительную презентацию трансцендентного в человеке, культивировала еретический, по существу, потенциал отрицать наследие отцов, культ святых и позиции официальной церкви – в центральноевропейской традиции первым ярким таким событием стало учительство Майстера Экхарта. Посредник между Божественным и человеческим становится не нужен, так как первый и последний прыжок к Богу – в отрешенном молчании, для осуществления которого достаточно только личных сил в пределах личного опыта.

В начале нашего исследования мы заметили, что вопрос о субъектах коммуникации идет рядом с вопросом об их онтологической расположенности. Согласно Откровению, в мире нет ничего такого, что являлось бы Богом. Но если Божество влагает в человека свою благодать, реализуя *amicitia*, значит в структуре человеческого существа есть орган, перцептивно не чуждый божественному субстрату. Практика молчания, помимо первого приказа «Молчи!», устраняющего субъекта из области риторического и политического шума отдает и второй

приказ: «Слушай». Что слушать? Божественное Слово. Отрешившееся от всего, что не является Богом существо не теряет способность к внятию, как раз наоборот – слух становится острым, способным различать трансцендентные звуки. Практикующий молчание мистик не покинул мироздание, однако, будучи радикально иным Богу существом, он начинает различать «Глас Божий». Почему? По-видимому, здесь реализуется идея малого присутствия – мироздание украшено одной красотой, Божественной, однако заблудший субъект еще не натренировал зрение, способное отличить субстанцию от покрывающего ее образа. Мир есть бес-предел, где ни одна вещь не свидетельствует необходимой ей предельной онтологической опоры. Соответственно, задача молчащего – в постепенном отбрасывании всякого мыслимого образа о всякой мыслимой вещи. «Я решительно утверждаю, что пока ты делаешь что-нибудь ради царствия небесного, ради Бога, или ради твоего вечного блаженства, то есть ради чего-нибудь извне, ты воистину совсем неправ. Конечно, и это можно тебе предоставить, но это не самое лучшее. Ибо воистину, если ты думаешь, что скорее постигнешь Бога через углубление, благоговение, расплывчатые чувства и особое приноровление, чем в поле у костра или в хлеву, ты не делаешь ничего иного, как если бы ты взял Бога, обернул вокруг его головы плащ и сунул бы его под лавку» [6, с. 24–25].

### Литература

#### Исследования

1. *Аверинцев С.С.* Бытие как совершенство – красота как бытие // Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. Кембриджская история поздней греческой и ранней средневековой философии / Под ред. А.Х. Армстронга. СПб.: Владимир Даль, 2021.

#### Источники

3. *Аристотель.* Метафизика. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.
4. *Аристотель.* Сочинения. В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984.
5. *Кирилл Александрийский.* Глафиры или искусные объяснения избранных мест из Пятикнижия Моисея // Творения святителя Кирилла Архиепископа Александрийского. Кн. 2. М.: Паломник, 2001.
6. *Майстер Экхарт.* Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991.
7. *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. II–II. Вопр. 1–46 // Фома Аквинский. Киев: Ника-Центр, 2011.

8. *Meister Eckhart. Predigten 66 // Deutsche Werke. Band 3. Predigten 60–86.* Herausgegeben und übersetzt von Josef Quint. Verlag W. Kohlhammer GmbH Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1976.

*Andrey V. Volodin*

### **The Divine and the human after Revelation: silence as a method of communication**

*Abstract.* The article presents a brief introduction to the communicative theory of mystical experience. The practice of silence is taken as a basis - it is demonstrated that in the history of philosophy, starting with Greek metaphysics, direct communication between the Divine and human substrata was denied. The sharp difference between Aristotelian theology and the theology of Abrahamic monotheism is demonstrated. If Greek antiquity thinks of the Divine and the human in the perspective of their distance, then Christian metaphysics, based on the Abrahamic Revelation, transforms knowledge of God into communion with God. The method of silence is interpreted as: 1) mystical practice; 2) political self-removal of the subject from the realm of earthly order into the realm of contemplation of transcendent truth. The purpose of the article is to provide a problem, to offer a theoretical basis for further development of the theory of mystical experience and the practice of silence in the history of European philosophy and theology.

*Keywords:* mystical experience, silence, Aristotle, Abrahamic monotheism, European metaphysics.

**Volodin Andrey Vladimirovich** – student, Institute of Humanities, Immanuel Kant Baltic Federal University.

*Е.А. Ростовцев, Д.А. Сосницкий*

### **КАРТА ПАМЯТИ СОВРЕМЕННОГО РОССИЙСКОГО ОБЩЕСТВА: АНАЛИТИЧЕСКИЙ ОБЗОР\***

*Аннотация.* В статье описывается работа научно-исследовательского коллектива в рамках проекта по изучению карты памяти российского общества последних тридцати лет, характеризуются методологические подходы и исследовательский инструментарий исследования, дается определение терминов, применявшихся в работе. В обзоре представлен анализ наиболее значимых героев и событий российской истории с точки зрения их отражения в коллективном историческом сознании, описаны принципы отбора и изучения источников массовых исторических представлений, а также полученные результаты, приведен рейтинг популярности локальных объектов исторической памяти. Сделан вывод, что пантеон российской памяти имеет конфликтный характер, обусловленный как принципиально различными образами героев новейшей истории, так и коллизиями в самой структуре социальной памяти.

*Ключевые слова:* историческая память, карта памяти, аналитический обзор, образы прошлого, memory studies, постсоветская Россия, история России.

*Ростовцев Евгений Анатольевич* – доктор исторических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН.

*Сосницкий Дмитрий Александрович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета.

---

\* Исследование осуществлено в рамках проекта «Российская история в зеркале массового исторического сознания (1991–2020)» при поддержке РФФИ и ЭИСИ (проект № 20-011-31744). Препринт настоящей статьи размещен на ресурсе «Карта памяти современного российского общества» (<https://history.museums.spbu.ru/images/Obsor-karty-pamyati-2.pdf>).

Наш подход к формированию карты памяти российского общества основывается на разработанном и апробированном в ряде исследовательских проектов инструментарии. Его суть в использовании конструктивистской парадигмы (анализ источников формирования исторических представлений, исходя из заложенного в них образа социального будущего) и выявлении наиболее значимых в пространстве массового исторического сознания конкретной эпохи локальных объектов памяти (исторических личностей и событий)<sup>1</sup>. Исследование базируется на обширной базе данных, сформированных в ходе как исследовательских проектов СПбГУ<sup>2</sup>, так и работ студентов исторического факультета/института истории СПбГУ в рамках специальных учебных курсов в 2009-2021 гг., выполненных под руководством руководителя проекта<sup>3</sup>.

Упомянутая база данных сформирована на основании 30 различных выборок источников за период 1990–2020 гг. В рамках настоящего проекта анализировались в качестве *основных групп* источников кинофильмы, художественная литература и учебники. Выборки по основным группам источников были проведены по верифицированным параметрам (данные по просмотрам, материалы школьных программ по истории и литературе, данные книжной и библиотечной статистики, стати-

---

<sup>1</sup> См. подр.: Терминология // Карта памяти современного российского общества. URL: <https://historymap.spbu.ru/site/terminology>.

<sup>2</sup> Материалы получены в результате реализации следующих проектов: 1) Структурные конфликты в историческом сознании россиян как потенциальная угроза национальной безопасности» (Фонд «Вехи эпох», 2008–2009); 2) Тематический план НИР СПбГУ (Тема 5.0.151.2010, руководитель А.Ю. Дворниченко, 2010); 3) «“Мобилизованное средневековье”: обращение к средневековым образам в дискурсах национального и государственного строительства в России и странах Центрально-Восточной Европы и Балкан в новое и новейшее время» (РНФ, № 16-18-10080, 2016–2018); 4) «Русское средневековье в массовом сознании российского общества нового и новейшего времени (XIX–начало XXI вв.)», (Совет по грантам для молодых ученых при Президенте РФ, 2018-2019); 5) «Образ русского средневековья в СССР: особенности государственного и социального заказа», (РФФИ, № 18-39-00045 мол\_а, 2018–2019).

<sup>3</sup> Речь идет о курсах: «Историческая память», «Историческая память российского общества», «Исторические знания в медианпространстве», «Новые направления в исторической науке», «Методология истории». Выражаем признательность всем студентам, принявшим участие в этой работе.

стика просмотров и т.д.). В качестве *дополнительных источников* были использованы сетевые ресурсы, коммеморации, монументальная скульптура, музейные экспозиции. Данные источники были отобраны на основании менее строгой системы выборки и рассматриваются в данном исследовании как иллюстративные. Также использовались результаты исследований по публицистике, историографии, историческим анекдотам и социальным сетям, полученные в ходе реализации предыдущих проектов, в которых принимали участие члены исследовательского коллектива [38; 40]. В целом такой подход и выбор круга приоритетных источников отражает данные социологии о представлениях постсоветского российского общества об основных источниках формирования исторических образов и знаний [см., напр.: 27; 41].

В качестве дополнительной опции в рамках проекта было организовано проведение социологических опросов по фокусным группам молодежи двух ведущих вузов Санкт-Петербурга 18–23 лет (2020) с разной профессиональной специализацией (СПбГУ – историки и СПбГТИ (ТУ) – химики). Данные соцопросов не только наглядно подтвердили правильность выбранного в рамках проекта подхода к анализу карты памяти, но и позволили выдвинуть некоторые предположения относительно перспектив конструирования истории молодым поколением россиян [см., напр.: 30]. Важно, что с определенными коррективами эти данные прямо корреспондируются с социологическими опросами всероссийского уровня. Отличие заключается в том, что при открытых вопросах (см. напр., данные Левада-Центра) [42] герои нового времени безусловно господствуют в рейтинге. В рамках нашей методики важно было реконструировать ландшафт памяти обо всем пространстве российской истории, поэтому был выбран иной подход, связанный с необходимостью выбора «10 наиболее значимых персонажей российской истории» из предложенного списка по разным историческим периодам. Такой подход не повлиял на позиции фаворитов общественного мнения (И.В. Сталин, В.И. Ленин, Петр Великий, А.С. Пушкин), но позволил выявить наиболее важные фигуры на протяжении всей российской истории. Впрочем, в десятку лидеров ожидаемо попал только один средневековый персонаж – Иван IV Грозный.

С точки зрения структуры карты памяти в качестве основных объектов мы можем выделить следующие: *Допетровская Русь, Императорская Россия, Советская Россия и Постсоветская Россия*. В настоящем проекте фокусно не рассматри-

вается *Постсоветская Россия*, которая в современном массовом историческом сознании тесно связана с современной эпохой. Относительно этого периода уместнее говорить о популярности того или иного события и персонажа в медиапространстве, современной информационной и коммуникационной среде. Отчасти это ограничение связано с избранной методологией исследования, которая предполагает рассмотрение локальных объектов, прочно закрепившихся в тех типах источников, которые рассматривались в рамках проекта и соответственно важны для культурной памяти общества.

Какой же образ национального прошлого дает нам анализ материалов проекта? Какие герои занимают ключевые места на современной карте российской национальной памяти?

В ходе исследования нами было выявлено двадцать наиболее важных (рейтинговых) для национальной памяти локальных объектов. В то же время каждый из этих объектов может быть адекватно обозначен на карте памяти только в общем ряду героев и событий своей эпохи.

### *Допетровская Русь*

В результате наших исследований выявлен устойчивый круг наиболее популярных героев и событий *домонгольской истории* Руси. В первую очередь это *призвание варягов* [см., напр.: 16], *Рюрик* [5], *княгиня Ольга* [см., напр.: 2], *князь Игорь (Старый)* [см., напр.: 22], *Владимир Святой* [см., напр.: 13; 26], *крещение Руси* [см., напр.: 25], *Ярослав Мудрый* [см., напр.: 33], *Владимир Мономах* [14], *Юрий Долгорукий* [15], *«Полк кн. Игоря»* [1].

Надо отметить, что основные события и герои русской истории, закрепленные в структуре исторических представлений общества начала Нового времени, за прошедшие столетия не претерпели значительных изменений [см., напр.: 4]. Эти события и личности прочно закреплены в системе культурной памяти, однако в своем большинстве на уровне объектов второго ряда. Разумеется, им уделено значительное внимание в учебной литературе постсоветского периода, однако в современной художественной литературе они упоминаются достаточно редко. Государственный заказ, который проявляется чаще всего в установке памятников и создании кинофильмов и сериалов, из упомянутых объектов выделяет только Владимира Святого. Подтверждением этого является реализация в постсоветской России нескольких масштабных проектов, а именно – мультфильм «Князь Владимир» (2006) и «Викинг» (2016). Более 10

памятников князю воздвигнуто в России в 1990–2010-е гг., в том числе памятник на Боровицкой площади в Москве (2016), который является одним из наиболее крупных монументов столицы (высота памятника 17 метров) [32, 34]. Многие герои имеют локальное почитание, как например, Юрий Долгорукий в Москве или княгиня Ольга во Пскове. Так, Юрий Долгорукий изображен на медали «В память 800-летия Москвы». Также в 1990-е гг. на московском автозаводе «Москвич» выпускалась модель «Юрий Долгорукий».

Все значимые герои ранней русской истории, оказывающие серьезное влияние на формирование коллективных исторических представлений, являются *местами консенсуса* национальной памяти. Показательно, что Юрий и Ярослав Всеволодовичи, фигуры которых знаменуют крах домонгольского и организацию нового золотоордынского уклада русской истории, фактически неизвестны современному массовому историческому сознанию.

Самым ярким значимым позитивным объектом не только переломной эпохи XIII в., но и всего русского средневековья является сын Ярослава Александр Невский, который, впрочем, в массовом сознании связан не с ордынской темой, а с «нашествием»/угрозой с Запада. Востребованность образа князя объясняется как государственным, так и общественным интересом к его личности. Подтверждением важности персоны Александра Невского для государственной исторической политики, является масштабное празднование 800-летия со дня рождения князя в 2021 г., указ о проведении которого был подписан еще в 2014 г. Однако позитивная оценка личности князя в источниках различных концепций (даже в рамках государственно-социальной и радикально-либеральной) привела к массовому распространению его образа в различных аудиовизуальных источниках, на первом месте среди которых монументальная скульптура. Количество памятников и скульптур, установленных на территории России, посвященных князю Александру Невскому, с каждым годом увеличивается (при этом значительное количество памятников установлено в последние десять лет). Нельзя сказать, что подобный размах был характерен для исторической живописи и кинематографа, однако в целом и в этих областях визуального искусства наблюдаются аналогичные тенденции (в качестве примера отметим фильм «Александр. Невская битва» (2008) и ряд полотен известного современного российского художника П.В. Рыженко). В школьных учебниках Александр Невский также предстает национальным героем, боровшимся за



возрождение Руси. Александр Невский – единственный герой позитивного консенсуса национальной памяти допетровской Руси, оказавшийся в нашем рейтинге, что отражает значение мифа об этом герое в национальной культуре [см., напр.: 44; 56].

Следующий по времени рейтинговый герой исторического сознания – *Дмитрий Донской* [см., напр.: 33], образ которого в национальной памяти находится в крепкой связи с *Куликовской битвой* [см., напр.: 24]. И вновь популярными оказываются места консенсуса национальной памяти. В случае с Дмитрием Донским важно то, что его образ органично вписывается как в милитаристский, так и в государственнический дискурс. Кроме того, в связке с ним находится и Сергей Радонежский, что позволяет отнести московского князя отчасти и к церковному дискурсу [см., напр.: 17; 47]. Победа в Куликовской битве, объединение земель вокруг Москвы, духовный подъем, связанный с первой крупной победой над татарами, – все это обеспечивает Дмитрию Донскому хорошие позиции в «рейтинге» объектов национальной памяти. Однако Дмитрий Донской – последний значимый позитивный герой русского средневековья. На смену ему приходит череда правителей – Василий II, Иван III, Василий III, имена которых фигурируют в основном в специальных исторических исследованиях, школьных учебниках, исторических интернет-ресурсах, а на страницах художественных произведений, в фильмах и других аудиовизуальных источниках практически не появляются. Внимание широкой общественности, применительно к истории позднего русского средневековья, приковано к личности Ивана IV.

Иван Грозный – ярко выраженный конфликтный объект национальной исторической памяти и, как отмечалось выше, самый значимый для современного исторического сознания персонаж допетровской эпохи [см. о нем: 10; 23; 46; 51]. Превозносимый в рамках государственно-патриотической и государственно-социальной концепций, он подвергается критике в текстах национально-либеральной и радикально-либеральной концепций.

Например, в учебной литературе современной России, выдержанной преимущественно в национально-либеральном ключе, Иван Грозный предстает правителем-самодуром, многие решения которого трудно объяснить. Авторы учебников связывают поведение царя с его трудным детством и тем обстоятельством, что в 8 лет мальчик остался круглым сиротой. При этом отмечается, что вся внутренняя политика Ивана Грозного (в особенности опричнина) привела к долгому соци-

ально-экономическому кризису в России после окончания его правления. Общественный и государственный интерес к личности первого русского царя выражается в современной России в большом количестве художественных фильмов и сериалов, ему посвященных, а также в популяризации его образа в монументальной скульптуре – в последние годы Ивану Грозному установлены два памятника – в Орле и в Александрове.

Нельзя не упомянуть и Бориса Годунова [см., напр.: 48], который хоть и не входит в число исторических объектов первого ряда, но, тем не менее, востребован в современном отечественном кинематографе. За постсоветский период его образ был воплощен на экране не менее 10 раз, однако масштаб его личности для массового зрителя определяет то, что большинство лент, в которых он появляется, посвящены правлению Ивана Грозного (напр., «Гроза над Русью» (1992), «Ермак» (1996), «Иван Грозный» (2009)). Лишь в последние годы стали появляться картины, посвященные непосредственно правлению Бориса Годунова – «Борис Годунов» (2011), «Годунов» (2018).

Смута [см., напр.: 3] является местом негативного консенсуса национальной памяти и самым значимым событием допетровского времени для современного сознания. Впрочем, можно сказать, что в круг наиболее востребованных объектов памяти она попала прежде всего в результате целенаправленной исторической политики последних десятилетий.

Ярким отражением государственного внимания к этому событию стало учреждение «Дня народного единства» в 2004 г. и организация его ежегодных празднований (первое большое мероприятие состоялось в Нижнем Новгороде, на родине Кузьмы Минина и Дмитрия Пожарского, в 2005 г.). 3 ноября 2007 г. состоялась премьера фильма «1612», который был призван утвердить в национальном сознании новый праздник. Школьные учебники истории описывают это время как период полного краха государственной системы и очерчивают главных героев – К. Минина и Д. Пожарского и антигероев – Лжедмитрия I и Лжедмитрия II.

Несмотря на то, что понятие «допетровская Русь» охватывает период по меньшей мере с IX в., с эпохи полумифических Кия, Гостомысла и Рюрика, и до конца XVII в., в пантеоне национальной памяти среди двадцати наиболее востребованных объектов осталось всего три (Александр Невский, Иван Грозный, Смутное время). Причина очевидна – Допетровская Русь воспринимается как предыстория современной истории России.

*Императорская Россия*

Популярных в постсоветской России героев истории России императорского периода можно разделить на несколько больших групп: государственные и общественные деятели – Петр I, Екатерина II, Емельян Пугачев, Александр II, Николай II; военные – А.В. Суворов, М.И. Кутузов; деятели науки и культуры – М.В. Ломоносов, А.С. Пушкин, Ф.М. Достоевский, Д.И. Менделеев, Л.Н. Толстой. Остановимся подробнее на характеристике каждого из этих объектов.

Петр I [см., напр.: 18] как один из наиболее значимых деятелей российской истории традиционно получал множество различных, зачастую противоположных друг другу оценок, что предопределило попадание его в категорию болевых точек национальной памяти. При этом, несмотря на традиционный общественный и государственный интерес к личности императора, большое внимание к нему на страницах учебной и художественной литературы, фильмов, посвященных Петру I, в современной России снято не так много (в сравнении, например, с Екатериной II и И.В. Сталиным). Результаты проведенных нами социологических опросов демонстрируют позитивное отношение к императору как к государственному деятелю в студенческой среде. Востребован образ Петра I и в популярной исторической беллетристике (Б. Акунин, А. Брусникин, В. Пиккуль и мн. др.). Памятники Петру I в постсоветский период установлены в десятках российских городов. Актуализация памяти о первом российском императоре происходит в связи с различными памятными датами – 300-летие Санкт-Петербурга (2003), 400-летие Дома Романовых (2013). Ряд масштабных мероприятий, связанных с его именем, будет проведен в 2022 г. в связи с празднованием 350-летия со дня рождения императора.

Екатерина II [см., напр.: 11] на данный момент является одним из наиболее востребованных российских правителей в кинематографе. За последние годы было снято множество фильмов и сериалов, в которых воссоздавался образ императрицы (подобные сериалы также снимаются и за границей). Частое обращение кинематографистов к ее персоне объясняется не только сложным путем, в результате которого Екатерина II оказалась у власти, и насыщенным событиями периодом ее царствования, но и богатой личной жизнью императрицы. Именно эта сторона ее жизни зачастую оказывается в центре внимания сценаристов и режиссеров художественных фильмов. В текстах либеральных концепций в заслугу Екатерине II

ставится проведение прогрессивных и просветительских преобразований, однако подчеркивается переход к реакции в последние годы царствования. В текстах государственно-патриотической концепции делается упор на внешнеполитические успехи Екатерины, которые привели к значительным территориальным приобретениям. Екатерина II относится к числу тех героев отечественной истории, памятники которым сейчас активно устанавливают по всей стране и за рубежом.

Емельян Пугачев [см., напр.: 52] является конфликтным объектом национальной памяти главным образом по причине того, что в рамках государственно-социальной концепции, господствовавшей при трактовке исторических событий в советский период, он преподносился в различных источниках как однозначно положительный герой. В то же время в дореволюционный период в построениях государственной исторической политики его место было определено также весьма четко – бунтовщик и государственный преступник. В постсоветский период две эти позиции получили равное право на существование, следствием чего стало создание двух, противоположных друг другу исторических образов. Следует отметить, что в российских учебниках истории постсоветского периода создан скорее позитивный образ Е.И. Пугачева, продемонстрирована поддержка его со стороны народных масс. Любопытно, что проведенные нами социологические опросы демонстрируют противоположные результаты – Е.И. Пугачева чаще относят к числу людей, оказавших негативное влияние на ход русской истории. Это обстоятельство еще раз демонстрирует конфликтность Е.И. Пугачева как объекта национальной памяти.

Павел I и Александр I, являющиеся героями второго ряда, но, тем не менее, занимающие достаточно высокие места в рейтинге локальных объектов, находятся на своих промежуточных позициях, по причине того, что общественное внимание, как правило, концентрируется вокруг мест консенсуса и конфликтных объектов национальной памяти, а оба императора относятся к категории болевых точек. Оставаться на периферийных позициях в национальной исторической памяти их обрекает то, что образы Павла I и Александра I не вписаны ни в один идеологически стройный образ русской истории [37].

Александра II сложно отнести к той или иной категории объектов памяти. Традиционно позитивно воспринимающийся в источниках прогрессистского характера, Александр II все же критикуется в таких текстах (относящихся к национально-либеральной и радикально-либеральной концепциям) за то, что

не пошел в своих преобразованиях до конца и слишком многое (прежде всего привычку искать опору у полиции и бюрократии во всех своих начинаниях) унаследовал у своего отца. Особенностью репрезентации образа Александра II практически во всех типах источников является то, что события его правления и черты его характера описаны с позиций национально-либеральной концепции (даже в сетевых ресурсах государственно-патриотического толка статьи об Александре II написаны с либеральных позиций). Поскольку оценки деятельности императора разнятся внутри различных концепций, наиболее логичным выглядит отнесение его к категории болевых точек памяти. В целом же, в постсоветской России Александр II, хоть и входит в пантеон героев национальной памяти, находится в нем скорее на вторых ролях. Крупных коммемораций, посвященных его памяти, за последние 30 лет не проходило, за исключением масштабных празднований 150-летия отмены крепостного права в России. Подобным образом обстоят дела и с воплощением образа Александра II в монументальной скульптуре – активизация в этом направлении произошла лишь в последние 10 лет, когда было восстановлено несколько дореволюционных памятников и открыто несколько новых монументов царю-освободителю. Примечательно, что открытие памятников зачастую было приурочено к празднованию 150-летию отмены крепостного права в России и 400-летию Дома Романовых [см., напр.: 20; 36; 43].

Александр III занимает периферийные позиции не только в общих рейтингах героев национальной памяти, но даже в ряду правителей из Дома Романовых. В чем же причины такого забвения? Очевидно, они кроются в провале политики «народного самодержавия» и складывании общего мнения об Александре III – как о человеке ограниченном. Перспективы популяризации его образа в постсоветской России также остаются весьма туманными [см., напр.: 21].

На фоне императоров нельзя не выделить такого крупного государственного деятеля России начала XX в., как П.А. Столыпин [см., напр.: 9]. Его образ традиционно востребован в нарративных источниках – художественной литературе, публицистике, учебниках. В современной России о П.А. Столыпине было снято несколько документальных фильмов. Нынешний образ политика в коллективной памяти – результат трактовок его личности и политической деятельности представителями различным общественно-политическими силами [39].

Николай II [см., напр.: 4; 8] – болевая точка национальной памяти. Личность царя получает неоднозначные оценки даже в источниках, которые можно отнести к одной концепции (это касается, прежде всего, национально-либеральной и государственно-патриотической концепции). Получая в целом позитивные оценки в школьных учебниках национально-либеральной концепции, Николай II в художественных текстах, которые можно отнести к этой же категории, предстает «недоучкой» (*Акунин Б. Долина мечты*) и человеком, «образование которого не превышает кругозора артиллерийского поручика» (*Пикуль В. Слово и дело*). Став вновь актуальной фигурой в 1990-е гг., Николай II получил за последние 30 лет множество киновоплощений (более 10), однако наиболее часто образ царя воплощался в монументальной скульптуре – за период с 1991 по 2021 гг. императору Николаю II в России было установлено 26 памятников.

Герои и события милитаристского дискурса чаще всего характеризуются в источниках, принадлежащих к государственно-патриотической концепции. Однако А.В. Суворов, М.И. Кутузов и Отечественная война 1812 г. однозначно характеризуются и в большинстве источников национально-либерального характера. Остановимся подробнее на характеристике каждого из объектов.

А.В. Суворов [см., напр.: 49] – безусловное место консенсуса в исторической памяти российского общества постсоветского периода. В нарративах различных концепций трактовка его образа примерно одинакова – величайший русский полководец, одержавший множество значимых побед, принесших славу русскому оружию. Практически не упоминается его роль в подавлении Пугачевского бунта, даже в источниках государственно-социальной концепции. Достаточно востребован образ А.В. Суворова в постсоветском кинематографе, что во многом связано с интересом кинематографистов к личности Екатерины II и соответствующим вниманием к государственным деятелям периода ее правления. Не перестают обращаться к личности А.В. Суворова художники и скульпторы – в последние три десятилетия создано несколько памятников полководцу. Открытие одного из них было приурочено к празднованию 290-летия со дня рождения А.В. Суворова.

М.И. Кутузов [см., напр.: 6] в коллективном историческом сознании россиян прочно ассоциируется с победами русского оружия в целом и Отечественной войной 1812 года, в частности. Именно эти стороны его образа чаще всего находят вопло-

щение в массовых источниках формирования национальной памяти. На страницах нарративных источников находит отражение его боевой путь, и зачастую подчеркивается нелояльное отношение к полководцу императора Александра I. Также и в учебной литературе, и в сетевых ресурсах говорится о том, что к поражению под Аустерлицем М.И. Кутузов имеет опосредованное отношение, так как фактически армией он не руководил. К личности М.И. Кутузова в постсоветской России не редко обращаются кинематографисты, что отчасти связано с выходом ряда фильмов, приуроченных к празднованию 200-летней годовщины Отечественной войны 1812 года. Кроме того, 17 ноября 1994 г. было выпущено постановление правительства Российской Федерации о праздновании 250-летия со дня рождения М.И. Кутузова.

Отечественная война 1812 года [см., напр.: 29] – еще одно место позитивного консенсуса национальной памяти, прочно ассоциирующееся в коллективной памяти с подвигом народа. Актуализация памяти об этом событии в постсоветской России произошла на фоне празднования 200-летней годовщины Отечественной войны в 2012 г. К этой дате было выпущено несколько кинофильмов (комедия «Ржевский против Наполеона» (2012), «1812. Уланская баллада» (2012)). В 2012 г. прошли многочисленные мероприятия, посвященные этой дате, в числе которых масштабная реконструкция Бородинского сражения, состоявшаяся 2 сентября 2012 г. Памятники героям Отечественной войны 1812 года в постсоветской России устанавливаются крайне редко. В числе исключений можно назвать памятник М.Б. Барклаю-де-Толли в г. Черняховск (Калининградская область).

Наконец, последняя большая группа объектов – деятели науки и культуры. В силу того, что, как правило, их деятельность имеет общекультурное значение, эти объекты являются местами консенсуса национальной памяти, память о них поддерживается посредством популяризации образов в кино, а также с помощью многочисленных коммемораций.

М.В. Ломоносов [см., напр.: 19] – наряду с Д.И. Менделеевым является символом отечественной науки и относится к категории мест консенсуса национальной памяти. Однако во всех нарративных источниках подчеркивается уникальность Ломоносова в силу широты его научных интересов, мощных организаторских способностей, а также активной гражданской позиции. В учебниках подчеркивается патриотический характер всех начинаний ученого (в частности, чтение приветствен-

ных лекций при открытии Московского университета не только на латыни, но и на русском языке). В сетевых источниках при описании жизненного пути ученого помимо всего прочего делается акцент на его простым происхождении. Критические оценки также приводятся, но они касаются не научных достижений М.В. Ломоносова, а художественных («Википедия») и вряд ли влияют на общий характер образа ученого в массовом историческом сознании. В современной России проводят множество мероприятий, поддерживающих память об ученом. Из крупных событий последнего десятилетия можно отметить праздничные мероприятия, связанные с 300-летием со дня рождения М.В. Ломоносова (напр., мероприятия в МГУ 14–19 ноября 2011 г.).

А.С. Пушкин [см., напр.: 7] – одно из наиболее ярких и несомненных мест консенсуса национальной исторической памяти. Произведения А.С. Пушкина в постсоветские годы, как и прежде, остаются включенными в школьную программу по литературе, однако ему находится место и в школьных учебниках истории. При этом поэт зачастую упоминается не только в ряду выдающихся деятелей русской культуры первой половины XIX в., но и как историк. Его суждения о том или ином историческом деятеле (напр., А.Д. Меншикове, Екатерине II и др.) регулярно попадают на страницы школьных учебников истории. В сетевых ресурсах, которые можно отнести к различным концепциям (государственно-патриотической и национально-либеральной), А.С. Пушкин характеризуется схожим образом – как «солнце русской поэзии», величайший художественный гений. Отличие текстов сетевых ресурсов состоит лишь в том, что на сайтах национально-либеральной направленности дается более подробная характеристика политических взглядов поэта. Характеризуя память о А.С. Пушкине в России последних тридцати лет, нельзя не отметить масштабные мероприятия, посвященные 200-летию со дня рождения поэта. Мероприятия прошли во многих российских городах, был снят ряд художественных и документальных фильмов, посвященных А.С. Пушкину, состоялось открытие нескольких памятников поэту.

Ф.М. Достоевский, как и другие деятели науки и культуры, попавшие в пантеон героев национальной памяти, является местом ее консенсуса. В учебниках истории, как правило, получает оценку преимущественно творчество писателя, его талант к выражению проблем России и русского народа. В сетевых ресурсах же, наряду с такими характеристиками, встре-



чаются подробные разборы публицистической деятельности писателя и его политических взглядов, с указанием их реакционности и ретроградства. При этом общая оценка вклада Ф.М. Достоевского в развитие отечественной культуры остается неизменной. В современной России проводится ряд значимых мероприятий, поддерживающих память о великом писателе. Одно из них – ежегодный фестиваль «День Достоевского». Кроме того, интерес к личности писателя поддерживают экранизации произведений писателя, а также установка новых памятников. Многие из них установлены в 1990–2000-е гг. (скульптуры в Санкт-Петербурге, Москве, Старой Руссе, Тобольске и др.). Примечательно, что Ф.М. Достоевскому устанавливается большое количество памятников за границей (Германия, Болгария, Эстония, Украина и др.).

Лев Толстой [см., напр.: 28] – традиционно по-разному воспринимающийся представителями различных общественных течений, – на основании отобранных и проанализированных нами источников все же был отнесен в категорию мест консенсуса национальной памяти. На первое место выходит не его общественная деятельность и публицистические тексты, а его вклад в развитие отечественной художественной литературы. В учебниках по истории писатель рассматривается в качестве одного из символов русской культуры XIX столетия, а в кинофильмах представлен в качестве некоего нравственного ориентира (даже если это сделано в юмористическом ключе – см., напр. фильм «О чем еще говорят мужчины» (2011)). Также в современной России было установлено несколько новых памятников писателю – в республике Чечня, в г. Пятигорске, в г. Махачкале и в других городах и регионах нашей страны. Масштабных юбилейных мероприятий, посвященных памяти Льва Николаевича Толстого, в постсоветской России еще не проходило (впрочем, ряд мероприятий все же состоялся – например, празднование 190-летия Л.Н. Толстого 6–9 сентября 2018 г.), что связано с отсутствием в промежуток с 1991 по 2021 гг. юбилейных дат, связанных с его именем. Вероятно, масштабные празднования состоятся в 2028 г. и будут посвящены 200-летию со дня рождения писателя.

Д.И. Менделеев оказывается в числе мест консенсуса национальной памяти как один из наиболее значимых деятелей отечественной науки. Имя Д.И. Менделеева широко известно за границей, он имеет признанный авторитет в мировой научной среде. Этот факт, а также большое количество научных коммемораций, связанных с именем химика (ежегодные Мен-

делеевские съезды, Премия им. Д.И. Менделеева, Менделеевский конкурс студентов-химиков и др.), способствуют популярности Д.И. Менделеева в национальном историческом сознании как символа академической науки. Во многом этому способствует и советское наследие, так как в советский период большое количество географических объектов было названо именем Д.И. Менделеева. Эта традиция продолжается и в современной России. Так, в 2019 г., аэропорт Тюмени стал носить имя Дмитрия Ивановича Менделеева.

Таким образом, наше исследование показывает, что из выделенных исторических эпох Императорская Россия занимает наиболее значимые позиции – из выявленных 20 наиболее важных локальных объектов 13 относятся к этому периоду. К местам положительного консенсуса относятся великие полководцы и писатели, к конфликтным объектам или болевым точкам – все основные политические лидеры этой эпохи. Интересно, что почти все локальные объекты памяти этого времени отражают пантеон, сложившийся во вполне законченном виде в позднеимперский период и закрепленный в текстах, сформировавших рамки культурной памяти для Советской и Постсоветской эпохи. Эта ситуация, кстати, показывает относительную неэффективность раннесоветской политики памяти, которая была нацелена не только на разрушение старого, но и на создание нового революционного пантеона, ни одному из объектов которого не удалось сохраниться в числе лидеров до сегодняшнего дня (если, конечно, как Ленин или Сталин, они уже не были связаны с новой советской эпохой).

### *Советская Россия*

Можно предположить, что не только неэффективность исторической политики, но и крах советского коммунистического проекта также способствовали тому, что воспеваемые идеологической пропагандой социалистической эпохи образы многих героев и событий советского периода стали слишком травматичными в пантеоне национальной памяти. В результате в постсоветское время происходит их деактуализация и в большинстве своем они вытесняются на ее периферию. Однако четыре ключевых события и героя новейшей (*советской*) истории России, а именно Октябрьская революция, В.И. Ленин, И.В. Сталин и Великая Отечественная война, остаются востребованы в историческом сознании россиян постсоветской эпохи в силу обилия источников разных типов, транслирующих эти

образы, и, соответственно, в силу их прочного укоренения в самой структуре культурной памяти общества.

Октябрьская революция [см., напр.: 12] – важнейшее событие в истории нашей страны, вокруг которого на протяжении 70 лет выстраивалась вся историческая политика государства и которое считалось безусловным местом позитивного консенсуса. После распада СССР внимания этому событию стало уделяться меньше, однако оно не перешло в число мест негативного консенсуса, а стало предметом широких общественных дискуссий. Отнесение Октябрьской революции к болевым точкам национальной памяти определяется, прежде всего, двойственным отношением к этому событию в источниках, принадлежащих к государственно-патриотическому дискурсу. Наряду с в целом нейтральной оценкой в учебных пособиях (с подробным разбором причин Октябрьской революции), в сетевых ресурсах государственно-патриотического толка делается акцент на источниках финансирования революции, личных качествах ее лидеров. Памятников революции как событию даже в советский период было установлено не так много (преобладали памятники В.И. Ленину), а в современной России они не устанавливались вовсе. При этом тема Октябрьской революции и Гражданской войны неоднократно поднималась в кинематографе (см., например, фильм «Адмирал» (2008)). Наиболее масштабное обращение к теме Октябрьской революции произошло в рамках мероприятий, приуроченных к 100-летию ее годовщине в 2017 г.

Оценки В.И. Ленина [см., напр.: 53] в постсоветское время резко разнятся в источниках различных концепций. Получая позитивную оценку в источниках государственно-социальной концепции, в источниках, относящихся к трем другим концепциям (национально-либеральной, радикально-либеральной и государственно-патриотической) оценки его личности колеблются от иронических до резко-критических. При этом большинство еще востребованных источников государственно-социального характера являются для постсоветской России наследием советского времени (особенно это актуально для аудиовизуальных источников – например, произведений монументальной скульптуры и исторической живописи, выполненных в жанре социалистического реализма). Если в учебной литературе по истории России на современном этапе преобладает нейтральная оценка личности В.И. Ленина, то в современных художественных текстах преобладает критическое отношение к вождю мирового пролетариата, выражающееся в развенча-

нии советских мифов о нем. При этом необходимо отметить, что несмотря на то, что имеет место тенденция к перенесению памятников В.И. Ленина с главных городских улиц и площадей на второстепенные, а также в целом на постсоветском пространстве сокращается количество установленных ему памятников, в последние годы в России появилось несколько новых скульптур В.И. Ленина. Во многом это связано с мероприятиями, приуроченными к 100-летию Октябрьской революции.

Один из наиболее востребованных объектов памяти в современной России И.В. Сталин получает диаметрально противоположные оценки в рамках различных концепций – от восторженных (государственно-социальная) до резко критических (национально-либеральная и радикально-либеральная). Выражением широкого общественного интереса к фигуре И.В. Сталина служит огромное количество художественных фильмов и сериалов, в которых в последние тридцать лет воссоздавался его образ. Отчасти это связано также с частым обращением к теме Великой Отечественной войны. В художественных текстах национально-либерального толка имя И.В. Сталина находится в неразрывной связи с репрессиями, а его смерть – важная веха на пути к свободе. Если же говорить о монументальной скульптуре и исторической живописи, то необходимо отметить, что практически все востребованные в современной России произведения этого типа были созданы в советский период в стиле социалистического реализма. Новых популярных образов Сталина в живописи не создано, и до недавнего времени не было также новых памятников И.В. Сталину, однако в последние годы появилось сразу несколько новых скульптурных воплощений вождя (например, в Брянске, Липецке и других городах и селах; зачастую в скором времени после установки памятники демонтируются).

Великая Отечественная война [см., напр.: 50] – системообразующий элемент, вокруг которого конструируется вся система ценностей современного российского общества. Как мы можем видеть в результате анализа наиболее востребованных источников формирования исторических представлений, значимость этого события в течение анализируемого периода постепенно росла, равно как и градус общественного внимания к нему. Являясь безусловным местом позитивного консенсуса, образ войны на данный момент не предполагает различных трактовок. Государственный заказ в последние десятилетия породил большое количество произведений искусства, посвященных Великой Отечественной войне. Наиболее продук-

тивным в этом отношении является кинематограф – за последние 30 лет выпущены сотни фильмов и сериалов, посвященных ВОВ. Востребованности в национальной памяти этого события способствует также ежегодная программа по празднованию важных годовщин, таких как День победы, очередная годовщина начала войны, День снятия блокады Ленинграда и т.д. Однако востребованности ВОВ в историческом сознании способствует не только государственный, но и социальный заказ, выражающийся в проведении различных акций памяти победителей и жертв войны – например, «Бессмертный полк».

Таким образом, все объекты недавней отечественной истории, за исключением ВОВ – конфликтные объекты и болевые точки национальной памяти. Ниже приведем рейтинг объектов национальной памяти, составленный на основании проведенного исследования, а также анализа нарративных и аудиовизуальных источников, осуществленного в рамках других работ.

Многочисленные социологические опросы демонстрируют, что Великая Отечественная война – последнее событие, оказавшее серьезное влияние на массовое историческое сознание россиян. Герои и события второй половины XX в., несмотря на свою широкую представленность в информационном поле, занимают по отношению к событиям более далекого прошлого периферийное положение. Можно отметить лишь войну в Афганистане и распад СССР как события, имевшие значительное влияние на ход отечественной истории как в рассмотренных источниках формирования исторической памяти, так и в данных социологических опросов. Последние среди героев недавней истории выделяют М.С. Горбачева, как исторического деятеля, оказавшего негативное влияние на ход ее развития.

Таким образом, хотя Советская Россия представлена в культурной памяти и массовом историческом сознании всего четырьмя рейтинговыми объектами, следует подчеркнуть, что это наиболее важные для современного сознания герои и события. Можно предположить, что несмотря на то, что процесс формирования пантеона памяти советского времени, вероятно, еще не завершен, основные мифы, связанные с четырьмя наиболее важными объектами, уже сформированы и вряд ли в ближайшие десятилетия претерпят существенные изменения.

#### *Рейтинги и выводы*

Рейтинг объектов национальной памяти в историческом сознании российского общества постсоветской эпохи, сформированный в рамках проекта, представлен в Таблице 1 (состав-

лен по материалам настоящего проекта, а также на основании предшествующих исследований авторов [45, 54]).

*Таблица 1.* Двадцать значимых локальных объектов исторической памяти российского общества.

Рейтинг, позиция	Интегрированный рейтинг <sup>1</sup>	Художественная литература (рейтинг)	Фильмы (рейтинг)	Соцопросы (усредненный показатель, процент поддержки)
1.	И.В. Сталин	Петр I	Великая Отечественная война	Петр I (86%)
2.	В.И. Ленин	А.С. Пушкин	Екатерина II	В.И. Ленин (81,5%)
3.	Петр I	ВОВ	И.В. Сталин	Великая Отечественная война (80,5%)
4.	А.С. Пушкин	Екатерина II	Иван Грозный	И.В. Сталин (77%)
5.	Екатерина II	Иван Грозный	Николай II	Октябрьская революция (70%)
6.	Иван Грозный	И.В. Сталин	А.С. Пушкин	Иван Грозный (68%)
7.	<b>Великая Отечественная война</b>	Октябрьская революция	Петр I	Екатерина II (63,5%)
8.	<b>Л.Н. Толстой</b>	Отечественная война 1812 г.	Октябрьская революция	Отечественная война 1812 г. (61,5%)
9.	<b>А.В. Суворов</b>	В.И. Ленин	Александр II	Александр II (51%)

<sup>1</sup> Интегрированный рейтинг составлен на основе данных по двум группам источников (художественная литература, фильмы) и с учетом данных по коммеморациям, сетевым ресурсам, музейным коллекциям, анекдотам, историографии, публицистики. Жирным шрифтом выделены объекты консенсуса национальной памяти.

10.	Николай II	Николай II	В.И. Ленин	А.С. Пушкин (42,5 %)
11.	Александр II	Е.И. Пугачев	Отечественная война 1812 г.	Смута (41, 5 %)
12.	<b>Отечественная война 1812 г.</b>	Ф.М. Достоевский	Л.Н. Толстой	М.И. Кутузов (28 %)
13.	<b>Ф.М. Достоевский</b>	Смута	А.В. Суворов	Николай II (27 %)
14.	Октябрьская революция	А.В. Суворов	Е.И. Пугачев	Александр Невский (27 %)
15.	<b>М.И. Кутузов</b>	М.В. Ломоносов	Александр Невский	Л.Н. Толстой (21 %)
16.	<b>Александр Невский</b>	Александр Невский	Смута	Д.И. Менделеев (21 %)
17.	Емельян Пугачев	М.И. Кутузов	М.В. Ломоносов	А.В. Суворов (20,5 %)
18	<b>М.В. Ломоносов</b>	Александр II	Ф.М. Достоевский	Ф.М. Достоевский (16,5 %)
19.	<b>Смута</b>		М.И. Кутузов	Е.И. Пугачев (9,5 %)
20.	<b>Д.И. Менделеев</b>		Д.И. Менделеев	

Приведенные данные наглядно показывают уровень конфликтности наиболее важных для массового исторического сознания объектов национальной памяти. В первой пятерке выявлен только один объект, который можно считать консенсусным (А.С. Пушкин). В этом контексте можно уверенно говорить о культурной расколотости исторического сознания россиян, обусловленной идеологическим конфликтом, связанным с ценностными ориентирами общества. Приведенные данные показывают персонифицированный характер массовых представлений о национальной истории, в которой герои значат больше, чем события. Можно уверенно говорить о высокой степени милитариза-

ции национальной памяти – все консенсусные события (две отечественные войны и Смута (единственный объект негативного консенсуса)) связаны с победами над внешним врагом, в рейтинг попали также два полководца (А.В. Суворов и М.И. Кутузов), являющиеся объектами безусловного позитивного консенсуса. В то же время ряд героев наглядно показывает исключительную роль русской литературы Нового времени в массовом историческом сознании – русские писатели выступают как несомненные «духовные отцы» нации.

Обращение к анализу разных типов источников также позволяет предположить, что господствующие дискурсы, связанные с исторической идентичностью и анализом национального прошлого, формируются в текстах «длительного пользования», прежде всего принадлежащих классикам русской литературы, многие из которых сами являются важнейшими героями и местами позитивного консенсуса исторического сознания. Борьба за интерпретации персоналий новейшего времени разворачивается в основном на страницах современной беллетристики. В целом же большинство востребованных текстов художественной литературы относится к либеральному дискурсу в его различных интерпретациях.

Учебная литература, которая традиционно рассматривается в качестве инструмента исторической политики, является таковым с очень существенными оговорками. С одной стороны, учебные тексты поддерживает консенсусный характер оценок в отношении героев допетровской Руси и деятелей культуры и науки, с другой стороны, не снимают конфликтность общества по отношению к политическим героям и событиям более позднего времени. Причина этой ситуации видится в отсутствии (вопреки господствующей агрессивной государственно-патриотической риторике) внятных идеологических установок политики памяти в современной России [35], что предопределило сосуществование в круге учебной литературы текстов различного идеологического содержания, при этом ряд из них, написанных в соавторстве, вообще трудно отнести к определенной парадигме (ввиду идеологического несоответствия их составных частей).

Как показывают результаты проекта, конфликтность объектов на карте памяти возрастает по мере приближения к современной эпохе, на представления о которой особое влияние оказывает аудиовизуальный контент (прежде всего кинопродукция), который является наиболее важным инструментом формирования современной коммуникативной памяти общест-



ва. К основному кругу узнаваемых для общественного сознания героев кинофильмов можно отнести политических деятелей Нового и новейшего времени, различные киноинтерпретации образа которых поддерживают конфликтность их восприятия обществом. Важно и другое обстоятельство: кинопродукция в большей степени зависит от государственной политики памяти и господствующей общественно-политической риторики. Вероятно, поэтому среди источников этого круга определенный перевес имеют фильмы, относящиеся к государственно-патриотической концепции [55]. Учитывая современный контент официальных медиа и анализ так называемых новых медиа, включая российский сегмент социальных сетей, также находящийся под влиянием государственной информационной политики, мы можем говорить об определенном превашировании источников, относящихся к государственно-патриотической парадигме в формировании коммуникативной памяти общества.

Таким образом, с нашей точки зрения, уместно говорить о конфликтности не только внутри пантеона памяти, но и в самой структуре исторической памяти российского общества. Ее семантический сектор (культурная память) в основном опирается на тексты, сформированные в рамках либерального дискурса (прежде всего, в национально-либеральной интерпретации), в современном же оперативном пространстве социальной памяти доминирующее положение имеет аудиовизуальный контент, ориентирующийся преимущественно на традиционалистскую парадигму в ее «государственно-патриотическом» варианте.

### *Литература*

1. *Rostovtsev E.A.* The Immortal Host of Prince Igor // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета. История. 2020. Т. 65. Вып. 3. С. 883–903.
2. *Алексеев С.В.* Древняя Русь в современном историческом романе // Люди и тексты. Исторический альманах. 2017. Вып. 10: Историческая беллетристика. С. 144–154.
3. *Андрамонова И.М.* Исторический миф о Смуте и его бытование в художественной практике // Культурология. 2008. № 1 (54). С. 91–94.
4. *Анкушева К.А.* Формирование образа Николая II в исторической памяти // Вестник Томского государственного университета. 2021. № 462. С. 110–115.
5. *Антощенко А.В.* Монумены подвигу Рюрика // Родина. 2006. № 7. С. 56–60.

6. *Благодатских И. М.И.* Кутузов в военно-историческом наследии Приднестровья // Русин. 2012. № 4 (30). С. 39–48.
7. *Богач Д.А.* 200-летний юбилей А.С. Пушкина в печатной прессе и публицистике 90-х гг. сквозь призму идеологического и аксиологического измерения // Челябинский гуманитарий. 2019. № 2 (47). С. 7–13.
8. *Болтунова Е.М.* Формирование постсоветской памяти о Российской империи: образ Николая II в монументальных памятниках 1990-х–2010-х гг. // Пятнадцатые романовские чтения. Екатеринбург, 2015. С. 59–65.
9. *Бугаевский К.А., Пешков О.В.* Память о Петре Аркадьевиче Столыпине в отражении средств коллекционирования // Управление в современных системах. 2020. № 4 (28). С. 65–72.
10. *Володихин Д.М.* Историческая память об Иване Грозном: волны интерпретаций // Культурологический журнал. 2017. № 2 (28). URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskaya-pamyat-ob-ivane-groznom-volny-interpretatsiy/viewer>.
11. *Галиндабаева В.В.* Образ Екатерины II в постсоветском Татарстане: Эби Патша, великая императрица и проданная Аляска // Журнал фронтальных исследований. 2020. № 3. С. 12–31.
12. *Головашина О.В.* Октябрьская революция: история образа (по материалам советских журналов) // Internum. 2015. № 1 (10). С. 13–31.
13. *Есина Т.А.* Сакрализация образа политического лидера и национальная консолидация россиян: князь Владимир Святой как символ государственного деятеля и современность // Известия Тульского государственного университета. Гуманитарные науки. 2014. С. 128–140.
14. *Ищенко А.С.* Владимир Мономах в российской и украинской исторической памяти // Новое прошлое. 2016. № 2. С. 173–189.
15. *Ищенко А.С.* Образ Юрий Долгорукого в дореволюционной историографии // Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2018. № 1 (9). С. 258–270.
16. *Каратовская В.В.* Норманнская проблема и отечественная художественная литература // Вестник Томского государственного университета. 2011. № 347. С. 75–78.
17. *Кирпичева Е.В.* «Симфония властей»: особенности модели взаимодействия Церкви и государства в историко-художественном воплощении сюжета благословения Дмитрия Донского Сергием Радонежским (на материале русской литературы XV–XX вв.) // Модели, системы, сети в экономике, технике, природе и обществе. 2015. № 3 (15). С. 231–240.
18. *Леонтьева О.Б.* «Страшен царь Петр»: образ Петра Великого в культуре пореформенной России (1860–1880-е гг.) // Известия Са-

- марского научного центра Российской академии наук. 2008. Т. 10. № 1. С. 36–47.
19. *Лупанова Е.М.* Образ М.В. Ломоносова в исторической памяти современной молодежи // Социологический журнал. 2017. Т. 23. № 3. С. 163–182.
  20. *Матвеев О.В.* Государь реальный и ожидаемый: образ Александра II в исторических представлениях кубанских казаков // Вестник РУДН. Серия История России. 2009. № 1. С. 5–12.
  21. *Мелентьев Ф.И.* «России царь самодержавный угас во цвете лет и сил»: Образ Александра III в стихотворениях на его кончину (По материалам Государственного архива Российской Федерации) // Русско-византийский вестник. 2020. № 1 (3). С. 286–306.
  22. *Минакова Э.А.* Игорь Старый в генеалогическом аспекте древнерусской историософии // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2015. Вып. 5. С. 37–41.
  23. *Мутья Н.Н.* Образ Ивана Грозного в отечественном изобразительном искусстве XX-начала XXI века. Традиции и новации // Петербургские славянские и балканские исследования. 2018. № 1 (23). Январь–Июнь. С. 148–164.
  24. *Немирова Н.В.* Прецедентность интерпретации исторического события «Куликовская битва» в российском газетном дискурсе // Политическая лингвистика. 2016. № 2 (56). С. 80–86.
  25. *Петров А.В.* Святой равноапостольный князь Владимир и крещение Руси (к чествованию памяти в связи с 1000-летием преставления) // Христианское чтение. 2015. № 6. С. 10–20.
  26. *Петрова М.В.* Образ великого князя Владимира и тема крещения Руси в русской исторической живописи // Художественное образование и наука. 2014. № 1. С. 63–69.
  27. *Покида А.Н., Зыбуновская Н.В.* Динамика исторической памяти в российском обществе (по результатам социологического мониторинга) // Социологические исследования. 2016. №3. С.101.
  28. *Пурыгин А.Е.* «Проповедь Толстого»: образ Л.Н. Толстого в художественной среде современников (к проблеме исторической памяти) // Вестник Самарского университета. История, педагогика, филология. 2018. Т. 24. № 1. С. 18–22.
  29. *Рачина А.В., Бурков В.В., Алексеева А.В.* Некоторые аспекты изучения Отечественной войны 1812 г. и историческая память // Актуальные проблемы гуманитарных и естественных наук. 2016. № 11–1. С. 108–112.
  30. *Ростовцев Е.А.* Образ российской истории в сознании молодых историков // «Наука СПбГУ–2020». Сборник материалов Всероссийской конференции по естественным и гуманитарным наукам с

- международным участием, 24 декабря 2020 года, Санкт-Петербург. СПб.: Скифия-принт, 2021. С. 1510–1511.
31. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* «Куликовский плен»: образ Дмитрия Донского в национальной исторической памяти // *Quaestio Rossica*. Т. 5. 2017. № 4. С. 1149–1163.
  32. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Владимир Святой как национальный герой: воскрешение образа // *Диалог со временем*. 2019. Вып. 69. С. 307–321.
  33. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Забытый золотой век: Ярослав Мудрый и Русь Ярослава – переосмысления XIX – начала XXI в. // *Русин*. 2016. № 4 (46). С. 26–43.
  34. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Князь Владимир Великий как национальный герой: создание образа // *Диалог со временем*. 2018. Вып. 65. С. 150–164.
  35. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Направления исследований исторической памяти в России // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия 2: История. 2014. № 2. С. 114–116.
  36. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Освободитель или жертва? // *Родина*. 2014. № 4. С. 150–152.
  37. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Павел I и Александр I в исторической памяти российского общества конца XX-начала XXI вв.: на материале нарративных источников // *Труды Исторического факультета Санкт-Петербургского университета*. 2012. № 11. С. 241–256.
  38. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Средневековые герои и события отечественной истории в сетевых ресурсах // *Историческая экспертиза*. 2018. № 1. С. 41–58.
  39. *Ростовцев Е.А., Сосницкий Д.А.* Человек и легенда. Почему Столыпин попал в пантеон российских героев? // *Родина*. 2012. № 4. С. 112–117.
  40. *Ростовцев Е.А.* Допетровская Русь в жанре интернет-анекдота // *Историческая экспертиза*. 2018. № 4. С. 173–184.
  41. *Савельева И.М., Полетаев А.В.* Знание о прошлом: теория и история. В 2 т. Т. 2: Образы прошлого. СПб.: Изд-во Алетей, 2006.
  42. Самые выдающиеся личности в истории // *Левада-Центр*. Аналитический центр Юрия Левады. URL: <https://www.levada.ru/2021/06/21/samye-vydayushhiesya-lichnosti-v-istorii>.
  43. *Сафронова Ю.А.* Царь-Мученик vs Царь-Освободитель. Почему не канонизировали Александра II? // *Вестник Свято-Филаретовского института*. 2021. Вып. 37. С. 139–160.
  44. *Соколов Р.А.* Александр Невский в отечественной культуре и исторической памяти: Автореф. дисс. ... д-ра ист. наук. СПб., 2014.

45. *Сосницкий Д.А.* Историческая память о допетровской Руси в России второй половины XIX–начала XXI вв.: дисс.... канд. ист. наук. СПб., 2015.
46. *Сосницкий Д.А.* Иван Грозный в исторической памяти русского народа (на материалах художественной, публицистической и учебной литературы) // *Личность в истории в эпоху нового и новейшего времени (памяти профессора С.И. Ворошилова)*. Материалы международной научной конференции. СПб., 2011. С. 471–474.
47. *Сосницкий Д.А.* Сергей Радонежский: трансформация образа в национальной исторической памяти (XIX – начало XXI вв.) // *Историческая память: травмы прошлого, противоречия настоящего, перспективы будущего*. Саратов: ИЦ «Наука», 2018. С. 198–201.
48. *Табакова З.П.* Смутное время и герои России (из серии «История России в отблесках русской поэзии») // *В мире науки и искусства: вопросы филологии, искусствоведения и культурологии*. 2016. № 3 (58). С. 125–133.
49. *Тинякова Е.А.* Личность А.В. Суворова в зарубежных музейных экспозициях и туристических маршрутах // *Современные проблемы сервиса и туризма*. 2018. № 1. Т. 1. С. 60–71.
50. *Трофимов А.В.* Визуальные образы Великой Отечественной войны в советском послевоенном кино // *Исторический курьер*. 2020. № 3 (11) С. 113–124.
51. *Филюшкин А.И.* Завоевания Ивана Грозного в памяти потомков // *Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях*. 2016. Вып. 5. С. 213–223.
52. *Фолимонов С.С.* Емельян Пугачев: проблема художественной интерпретации (на материале произведений А.С. Пушкина и В.Г. Короленко) // *Пушкинские чтения-2012*. Вып. XVII. С. 202–209.
53. *Хомяков О.В.* От «дорогого Ильича» к заветам вождя: трансформация восприятия личности В.И. Ленина в сельской провинции 1920-х гг. (Бурят-Монгольская АССР) // *Вестник Костромского государственного университета*. 2020. Т. 26. № 4. С. 22–27.
54. *Цыткин Д.О., Шибаев М.А., Карбаинов Н.И., Балаченкова А.П., Ростовцев Е.А., Соловьев Д.В., Хохлова А.М., Шилов Д.Н., Кинчарова А.В., Павлов С.В., Петрова Е.В., Ржешевская А.Ю., Росугубу И.А., Сидорчук И.В., Сосницкий Д.А.* Структурные конфликты в историческом сознании россиян как потенциальная угроза национальной безопасности: историко-социологический анализ. СПб.: Б.и., 2009.
55. *Шибаев М.А.* В старых ритмах? Современное российское кино в поисках позитива о прошлом нашей страны // *Клио*. 2021. № 2 (170). С. 139–151.
56. *Шенк Ф.Б.* Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000) / Авториз. пер. с

нем. Е. Земсковой и М. Ларинович. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

**Evgeny A. Rostovtsev, Dmitry A. Sosnitsky**

***The memory map of contemporary Russian society: an analytical review***

*Abstract.* The article deals with the work of the research team within the framework of the project on the study of memory map of Russian society for the past thirty years, describes the methodological approaches and research tools of research, provides definitions of the terms used in the work. The review presents an analysis of the most important characters and events of Russian history from the point of view of their being reflected in the collective historical consciousness, the principles of selection and study of sources of mass historical representations, the obtained results, as well as the rating of the popularity of local objects of historical memory. The conclusion is made that the pantheon of Russian memory has the conflict character caused by both essentially different images of heroes of modern history and collisions in the structure of social memory.

*Keywords:* historical memory, memory card, analytical review, images of the past, memory studies, post-Soviet Russia, history of Russia.

**Rostovtsev Evgeny Anatolievich** – Doctor of Historical Sciences, Associate Professor, Professor, St. Petersburg State University; Associated Research Fellow at the Sociological Institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences.

**Sosnitsky Dmitry Aleksandrovich** – Candidate of Historical Sciences, Senior Researcher, St. Petersburg State University.

**ВОСЬМЫЕ МЕЖДУНАРОДНЫЕ ЧТЕНИЯ  
ПО ИСТОРИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
«РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА РОДИНЕ  
И В ИЗГНАНИИ»**

*Тезисы докладов секции*

**«ИДЕЯ ИМПЕРИИ И ИДЕЯ РЕВОЛЮЦИИ  
В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ»\***

*А.В. Малинов*

**Стратегии определения империи:  
случай В.И. Ламанского**

*1. Пространственное и временное определение империи.*

Культурный универсализм империи, стягивающий в единство многообразие, проявляется в открытости и подвижности ее границ, в ее пространственном расширении при сохранении мира и порядка (справедливого, благочестивого) внутри имперских границ. Империя – пространство цивилизации, а не унификации. Пространственная подвижность империи связана с ее культурным динамизмом, поскольку расширение достигается как посредством военного, так и культурного и интеллектуального превосходства. Культурная и интеллектуальная экспансия (порождение и трансляция смыслов) становятся главными средствами пространственного закрепления границ империи. Это означает смысловое и символическое объединение пространства, наполнение мира смыслом, т.е. указывает на творческое превосходство империи, в которой отражается кре-

---

\* Все публикуемые ниже тезисы докладов конференции представляют исследования, выполненные за счет гранта Российского научного фонда (проект № 21-18-00153, Санкт-Петербургский государственный университет).

ативная сила самого Творца и которая в этом отношении продолжает дело творения, а именно вносит благочестивый порядок и смысл в окружающий мир. В концепции В.И. Ламанского таким творческим средством является развитый литературный язык; для греко-славянского мира – русский язык, в котором сконцентрирована смысловая объединяющая мощь (потенция) русской культуры. С этой же точки зрения В.И. Ламанский критиковал славянофильский принцип «один народ – одно государство», которого, в частности, придерживался Н.Я. Данилевский. Вносимый империей порядок представляет собой постоянно возобновляемое внутреннее единство, т.е. он требует перманентных усилий и гибкой политики. Застой, любое стремление к стабильности, к сохранению status quo приведет к гибели имперского проекта. Империя утопична, поскольку не привязана к определенной территории, а в качестве идеи может переходить на другие народы и территории. История России и греко-славянской цивилизации дает пример такого Translatio Imperii. В ней воплощается не обжитое и комфортное пространство дома, а характерное для империи пространство сакрального порядка (Святой Руси, Нового Иерусалима, справедливого социального строя). Поскольку империя – не форма государственного устройства, а идея, постольку она утопична и ахронична. В ней воплощается воля к бесконечности. Она не существует в настоящем, прошлом или даже будущем. Она пребывает в вечности, поэтому не случайно фактическое отождествление империи и мировой религии.

### *2. Имперский универсализм.*

Имперский проект включает в себя особые способы освоения пространства, в том числе, интеграции иноэтнических стихий в единое цивилизационное целое. Вселенское начало, заключенное в идее империи, приводит к решению национального вопроса на основе принципа единства во множестве. Идея империи есть антитеза национализму. С этой стороны, учение В.И. Ламанского по развитию инородцев и «этнографических стихий» Среднего мира (создание национальных школ, поддержка национальных культур и языков, критика политики русификации) близко программе областников, что лишь подтверждает мысль о том, что регионализация – это одна из моделей империи, в то время как унитарное государство, с критикой которой выступали областники, противоположно империи. В унитарном государстве полнее всего воплощается принцип индивидуализма, в политической практике и в международных отношениях приводящий к национализму. В импер-



ском решении национального вопроса можно усмотреть аналогию с религиозным мессионизмом – отказ от принуждения, поддержка национальной культуры как средство формирования уважительного отношения к русскому языку и культуре.

### *3. Язык – основа духовного единства империи.*

В геополитической учении В.И. Ламанского объединяющим цивилизационным началом и культуросозидающей силой, оправдывающей универсалистские притязания империи, выступает язык. Не отрицая значение религии, он признавал, что современные цивилизационные миры скрепляются языком. Все народы, которые принимают русский язык в качестве литературного, дипломатического и научного языка, а также языка межнационального общения являются частями империи как единого цивилизационного пространства – Среднего или греко-славянского мира. Народы и страны, не входящие в цивилизационный ареал империи, воспринимаются либо в качестве варваров, либо как народы, погрязшие в грехе (отказавшиеся от традиционных ценностей, в современной трактовке). Границы империи – границы, где сохраняется «благочестие», где верны традиционным ценностям. Отсюда империя сознается не как механизм экспансии, а как орудие сохранения праведного мира. Поликонфессиональность России не оставляет места для монополии одной веры. Ее заменяет язык. Важна не вера, а проживание народов внутри границ империи и использование русского языка. Еще в Восточной римской империи, обращение народов в православие отдавалось Божественной воле, а не было прямой заботой государства. В христианстве основополагающим принципом спасения оставалась свобода, поскольку никто не может быть спасен по принуждению. Любое вмешательство государства в дела веры неизбежно приводило к насилию и лишь отдаляло дело спасения. Современное цивилизационное противостояние, указывал В.И. Ламанский, – это уже не борьба религий или государств, а соперничество языков. Цивилизационная экспансия и контроль над территориями осуществляется посредством языкового доминирования. Имперский проект не связан с конкретной формой правления. Если Византийская империя скреплялась единством веры, то современный греко-славянский мир, ядром которого, центро-стремительной силой и главным представителем выступает Россия, держится единством языка. Имперский проект для Ламанского означает творческую мощь – большую культуру. Богатая же культура, имеющая мировое значение, невозможна без сильного государства. В этом отношении маленькие поли-

тические образования, если они не примкнут к какому-либо имперскому проекту, способны породить лишь слабую провинциальную культуру.

*И.Ю. Матвеева*

### **Образ «медного всадника» в русской литературе и идея империи**

Рассматривается вопрос о становлении и бытовании имперской символики, которая оказывается неотъемлемой и необходимой составляющей формирования имперского сознания. Обширный пласт художественных текстов русской литературы, посвященный знаковому петербургскому памятнику, связывает два века существования русской культуры, от эпохи преобразовательной деятельности Петра I до периода русских революций начала XX века. Торжественная высокопарная поэтическая традиция XVIII в. (Е. Костров. Эклога. Три грации. На день рождения Ея Высочества Великия Княжны Александры Павловны, 1783) закрепила за памятником Петру I значение главного символа Петербурга и одновременно придала образу Петра черты «полубога», создающего новый мир. Образы имперской власти в литературе XVIII в. в целом неразрывно связаны с «петербургской темой».

Формирование мифологии города, а также усложнение символических значений образа «медного всадника» происходит в литературных текстах начала XIX в. и получает наиболее объемное смысловое воплощение в произведении А.С. Пушкина «Медный всадник» (1833). Историко-философские размышления Пушкина (о путях развития России, значении воли исторической личности, гуманистических основаниях истории) разворачиваются в драматическом столкновении противоречивых значений образа «медного всадника» («кумир на бронзовом коне», «строитель чудотворный» – «горделивый истукан»). Пушкинская «петербургская повесть» включила в корпус историко-философских вопросов, связанных с идеей государственного, имперского строительства, тему «маленького человека». Русская литература 1830–1840-х гг. эту тему усилила, причем развитие темы «маленького человека» вело писателей (Н.В. Гоголя, представителей «натуральной школы») в сторону от знаковых имперских образов-символов. В программных сборниках «Физиология Петербурга» и «Петербург-

ском сборнике» действуют и живут герои «петербургских углов», образ «медного всадника» оказывается вне поля зрения авторов и их героев, однако жестокий мир (мир «значительных лиц») является жизненным воплощением высокой государственной идеи.

Образ «медного всадника» возникает в текстах начала XX в. в качестве символа имперской России, которая входит в катастрофически-революционную эпоху. Произведения революционной эпохи обращаются к образу «медного всадника» с учетом всей его литературной истории. «Тяжело-звонкое скаканье» «медного всадника» раздается в водевильно-маскарадном пространстве романа А. Белого «Петербург», образ памятника Петру I возникает в лирических произведениях В. Брюсова, А. Ахматовой, О. Мандельштама как символ уходящего исторического прошлого.

Особое внимание нужно обратить на то, что само произведение Пушкина «Медный всадник» также становится символом, определяющим всю двухвековую русскую литературную традицию, которая в поэтическом самоощущении представителей «серебряного века» подошла к концу. Цитаты и отсылки к поэме Пушкина определяют смысловое движение революционной поэмы А. Блока «Двенадцать», а также поэмы Б. Пастернака «Спекторский», воссоздающей эпоху перед Первой мировой войной.

*И.Р. Тантлевский*

### **Библейские пророки-«государственники», янсенистская Библия Пор-Рояля и «пророческое преображение» А.С. Пушкина**

Вероятно, в начале 1825 г. в ответ на страстный призыв А.С. Пушкина к брату – «Библию, Библию! и французскую непременно» – он получает в ссылке в Михайловском «Библию Пор-Рояля» (БПР) – французский перевод Библии (в основе которого лежала католическая Вульгата), осуществленный янсенистами во втор. пол. XVII в. Экземпляр Пушкина, с которым он не расставался всю жизнь, был издан в С.-Петербурге в 1817 г. Янсенисты, следуя своему духовному предшественнику Августину, допускали в библейских текстах – прежде всего, в предсказаниях пророков – наличие двух уровней/«смыслов» – буквального и символического; так что не удивительно, что в

их переводе содержатся интерпретации (это сразу же было отмечено еще Ришаром Симоном), в которых латентно присутствуют идеи янсенизма, центральные из которых нашли отражение в том числе и в «Мыслях» Паскаля, ревностного янсениста, принимавшего участие в обсуждениях принципов перевода БПР. В частности, по мнению янсенистов, человеку, блуждающему вследствие первородного греха в «непроглядной тьме», необходима для спасения Божественная благодать, будучи осенен которой он обретает божественность. «Преобразованию внутреннего человека» может предшествовать мистическое божественное озарение (Августин, Леметр де Саси [основной переводчик БПР], Паскаль). Исходя из того, что сердце – это средоточие интуиции, дающей возможность постичь «начало начал» и в итоге обрести веру, важнейший этап «преобразования» – «обрезание сердца» (*Втор.* 10:16, 30:6; *Иер.* 4:4), сс. обретение «нового сердца» (*Иез.* 36:26, 18:31; ср.: 11:19; *Иер.* 24:7, 32:39; *Пс.* 51[50]:12).

Автор анализирует текст «Пророка» А.С. Пушкина (стихотворение написано, вероятно, между 24 июля и началом сентября 1826 г.; возможно, даже 8 сентября, в день встречи поэта с Николаем I), являющееся, по словам В.С. Соловьева, «удачнейшим безукоризненным подражанием Библии», в аспектах отражения в нем: 1) мировоззрения т.н. больших пророков – Исайи, Иеремии и Иезекиила, активно участвовавших в формировании идеологии и социально-политического устройства Иудеи (NB: Иезекиил даже разработал концепцию будущего идеального теократического государственного устройства Израиля [*Иез.*, гл. 40–48]); 2) особенностей французского перевода больших пророков в БПР; 3) вероятного влияния на Пушкина идей янсенизма (во всяком случае, параллели очевидны).

Приведем один пример. Стихотворение «Пророк» открывается описанием видения явления автору серафима (досл. *евр.* мн. ч.: «пылающие (существа)»; *Ис.*, гл. 6), который имплицитно отождествляется Пушкиным с одним из небесных огненных «живых существ», описываемых Иезекиилом (гл. 1 и 10). В *Иез.* 1:13 сказано, что эти «живые существа» были подобны «углям, пылающим огнем» (в БПР: *des charbons de feu brûlants*). Так же и *новое сердце* (образ явно восходит к *Иез.* 36:26: «И дам вам сердце новое...»; в БПР: “*Je vous donnerai un cœur nouveau*”; ср.: *Иез.* 18:31) Пушкина оказывается сделанным из «угля, пылающего огнем», т. е. из неземной огненной субстанции. (NB: по воспоминаниям А. О. Смирновой, именно пассаж из Иезекиила сподвиг Пушкина к написанию «Проро-

ка»). В *Иез.*, гл. 10 эти «живые существа» отождествляются с херувимами (вариативно: один из их ликов обозначается термином *керув* [СП: «херувим»]), между которыми пылают «уголья» (10:2). В *Быт.* 3:24 «херувимы» и «вращающийся огненный меч» позиционируются как *отдельные сущности* в МТ, в LXX, в Вулгате, в церк.-слав. тексте («херувимы» и «пламенное оружие обращающееся») и т.д., а вот в БПР мы читаем: “Et l’en ayant chassé, il mit *des chérubins* devant le jardin de délices, qui faisaient étinceler une épée de feu, pour garder le chemin qui conduisait a l’arbre de vie”, то есть «огненным мечом» управляли херувимы. Это, вероятно, и объясняет, появление «меча» у огненного ангельского существа в «Пророке», которым он «рассекает» грудь поэта. Сказанное позволяет выявить истоки символизма огня в «Пророке» Пушкина – это преобразующая и возвышающая человека мистическая небесная («ангельская») субстанция. (NB: «Мемориал» – «пророческое» озарение – ясенниста Блеза Паскаля озаглавлен как FEU, «ОГОНЬ» [прописными буквами]; помимо FEU прописью здесь выписывается только слово DIEU, *Бог.*) К «преобразившемуся» автору «Пророка» обращается непосредственно Бог – важнейший показатель обретения поэтом *пророческой* благодати.

Предложенная нами методика интерпретации «Пророка», как кажется, позволяет не только пролить новый свет на выявление творческих истоков и трансформацию мировоззрения Пушкина после 1825 г., но и на развитие русской литературы, мировоззрения, политической мысли (известно, например, как скрупулезно штудировал БПР Александр I после 1812 г.) пер. пол. – сер. XIX в. (т. е. до появления СП).

*Р.В. Светлов*

### **Идея империума в моделях «культурно-исторических типов» русских философов истории**

Цивилизационные модели истории культуры, приобретшие классические формы в отечественной мысли XIX столетия, далеко не в первую очередь учитывают формы государственного строя, который является доминирующим в культуре. Точнее так: «республиканизм» греческих полисов конечно же отличается от ранних монархий Египта и Вавилона, как и от Римской империи, но эти отличия не являются коренными для разделения различных культурно-исторических типов. Между

тем идея империи в любом случае имеет отношение к такого рода типологиям – мы имеем в виду сам концепт империума, на котором основано данное понятие и явление. На чем базируется право на власть и ее применение в культурно-исторической типологии? Для Н.Я. Данилевского таким основанием является само пространственное бытие культурно-исторического типа, что особенно заметно по его характеристике «славянского» типа и, еще уже, по описанию становления пространства российской государственности. «Ненасильственное» расширение тела Российской державы вплоть до имперских ее размеров есть проявление особого империума славянского культурно-исторического типа.

К.Н. Леонтьев более скептически видит перспективы «все-славянской федерации» и полагает истоком русской государственности и культуры не пространство (территориальное, племенное, культурно-языковое), которое заполняет собой Российское государство, но «византизм». Во многом его позиция базируется на усвоении еще древнеримского представления об империуме, который был адаптирован византийской цивилизацией, перенесен на Русь и получил здесь любопытную модификацию. Действительно, в Древнем Риме наличие авторитета и статусности воспринималось как нечто связанное с природой конкретного человека и с подтверждением особенных его качеств богами, а не как нечто, возникающее от прагматической договоренности членов общества. Исидор Севельский в «Этимологиях» приводит в качестве примера «*climax'a*» («лестницы»), особого риторического приема) следующее высказывание Сципиона: «*Ex innocentia nascitur dignitas, ex dignitate honor, ex honore imperium, ex imperio libertas*» (Из невинности возникает достоинство, из достоинства честь, из чести империум, из империума – свобода) (Isid. Etym. II.21.4). Византийские государственные деятели и юристы зафиксировали особенность статуса императора в концепции «император – одушевленный закон» (νόμοςἐμψύχος). Данная концепция получила выражение, в частности, в «Дигестах» Юстиниана.

В случае Руси-России эта концепция еще более усиливалась, например через особенности инаугурационных ритуалов (помазание миром при коронации превратилось в таинство миропомазания, на Западе и в Византии венчание на царство следует после помазания, в России же оно предшествует ему, начиная с Алексея Михайловича царь причащается по той же форме, что и священнослужители, а не миряне и т.д.). Российский государь, оставаясь мирянином, тем не менее, обретал

исключительные «дары», которые позволяли ему получить абсолютный авторитет в делах светских и духовных. Именно этот авторитет позволил Алексею Михайловичу справиться с папозецаризмом Никона. Он же дал возможность Петру I совершать церковную реформу.

Насколько К. Леонтьев последовательно исследовал генезис трактовки империи монарха в его российском осмыслении, сказать сложно. Но нет сомнений, что он именно так и «прочитывал» российскую монархию, являвшуюся для него истинным выражением русской государственности. Поэтому его трактовка сущности русской империи и ее истоков оказываются более точными и исторически верифицируемыми, чем мнение Освальда Шпенглера или Арнольда Тойнби, видевших истоки и империи и революции в России на Западе. К. Леонтьев прекрасно осознает важнейшую черту российского государственного самосознания – идею «святости», олицетворенную фигурой самодержца, и имеющую много более древние предпосылки, чем период вестернизации. И эта идея ему позволяет пробросить «мостик в будущее» через идею социалистической монархии, которая требует отдельного серьезного обсуждения.

*В.Н. Смирнов*

### **Немецкий романтизм и русская общественная мысль: между империей и революцией**

Немецкий романтизм, распространившийся далеко за пределы Германии, имел в своем субстрате как революционное, так и имперское, консервативное начало. Романтическая натурфилософия была основанием романтических политических концепций, стремившихся к организации общества на принципах органицизма. Органическое устройство общества предполагает, с одной стороны, сохранение существующих институтов как «естественных», «исторических», «изначально присутствующих», а с другой, принцип движения и развития свойственный всему живому или органическому. Акцент на том или ином аспекте органического мировоззрения обуславливал и политическую философию представителей немецкого романтизма. Идея органического развития была связана с представлением о христианском эсхатологическом синтезе. Таким образом, идеалом для многих немецких романтиков была Европа эпохи раннего Средневековья как единая христианская империя.

Революционный элемент в романтизме был связан с романтическим национализмом, где народы и нации оказываются вписаны в единую историософскую картину и являются по сути главными акторами мировой истории. Таким образом, в романтизме проявляется уже эгалитарная тенденция, потрясающая традиционную социальную иерархию. Романтический национализм получил организационное оформление в период Наполеоновских войн для борьбы против иноземной экспансии, но отказался уходить со сцены после победы и постепенно революционизировался.

Рецепция немецкого романтизма в русской общественной мысли проявилась в разных, подчас противоположных политических течениях. Имперская, консервативная сторона нашла отражение у авторов, близких к официальному консерватизму Российской империи, через романтические историософские построения обосновывалась военно-политическая экспансия Российской империи. Русское мессианство, связанное с идеей спасения Европы и наследования европейской цивилизации в новой христианской империи, также было аналогично немецким романтическим идеям.

Революционная часть русской общественной мысли направленная против империи также не избежала влияния романтизма. Отрицая всякую ценность немецкой романтической философии и стремясь к возрождению принципов французской просветительской мысли, русские революционно настроенные авторы усвоили из немецкого романтизма метафору органического. Таким образом, органические институты, связанные с народом, противопоставляются имперской организации как внешней силе. Баланс между имперским, государственным и прогрессистским принципом был найден в традиции русского либерализма.

*С.В. Слободковский*

### **Место политический воззрений Вергилия в философии В. Соловьева**

Доклад посвящен теме влияния античной культуры на русскую политическую мысль. Основное внимание сосредоточено, с одной стороны, на анализе политических и философских воззрениях римского поэта Вергилия. С другой стороны, обращено внимание на то влияние, которое, возможно, было оказано



но этими идеями на мысль В.С. Соловьева. В частности, наряду с общими морально-этическими сюжетами, поэзия Вергилия затрагивает целый ряд тем в сфере космогонии, формирования и выражения истории, а также судьбы и долга человека. В связи с этим примечателен тот факт, что при обращении к наследию Соловьева можно обнаружить, что среди всех упоминаемых персоналий, относящихся к античной культуре и философии, особым образом выделяется фигура Энея из поэмы Вергилия. Соловьев полагает, что Эней наряду с Авраамом, играет важнейшую роль в деле формирования христианской веры. В связи с этим в докладе представлена попытка выявить степень влияния, оказанное римским поэтом Вергилием и его эпосом «Энеида» на политические и философско-религиозные представления Соловьева.

*В.А. Куприянов*

### **Механицизм и телеология в социальной онтологии С.Л. Франка**

В русской социально-философской и политической мысли первой половины XIX в. философское учение С.Л. Франка занимает особое место. Вероятно, Франк был единственным русским религиозным философом, которому удалось создать целостную систему философии, основанную на концепции всеединства. Социальная философия является неотъемлемой частью системы Франка и развивает идеи, изложенные в книгах «Предмет знания» и «Душа человека». В своей социально-философской системе Франк исходит из различения общественного бытия на два уровня – внутренний и внешний. Внутреннее, духовное бытие, Франк называет соборностью, а внешне социальное бытие – общественностью. Важной особенностью этой концепции является то, что Франк описывает данное онтологическое различие с помощью понятий «механического» и «органического», называя соборность внутренним органическим единством, а общественность – ее внешним механическим проявлением. Таким образом, достаточно распространенная в идеалистической философии концепция, предполагающая различие на сущность и ее внешнее проявление, получает в философской системе русского мыслителя дополнительное развитие.

В докладе приводится анализ понятий «механицизм» и «телеология» («органическое») в социальной философии Фран-

ка. Показывается, что философия Франка принадлежит традиции органического понимания общества, которая предполагает единство индивидуального и коллективного начал общественной жизни. В социальной философии и в философии права начала XX в., помимо исторического материализма, доминировало два направления исследований – индивидуалистическое и органическое, которые в качестве основы общественной жизни рассматривали, с одной стороны, индивида, а с другой, целое. Франк стремится совместить позиции индивидуализма и холизма (целостности). Внешний, механистический, уровень социального бытия представляет собой арену борьбы и конкуренции индивидов. В то же время на внутреннем уровне социального бытия господствует гармония между индивидуальным и всеобщим, все люди пребывают в единстве, а их интересы согласованы. Любовь к ближнему и вытекающие из нее норма братства, становится основой социальных отношений. Именно на внутреннем уровне бытия человек оказывается подлинно свободным. В то время как механистический уровень бытия предполагает негативную свободу, то на духовном уровне – свобода определяется сама собой.

Механистический уровень социального бытия представляет собой проявление внутреннего, органического, духовного бытия. Таким образом, согласно Франку, за миром разделенности, конкуренции и внешнего принуждения скрывается невидимый мир органического единства, основанного на подлинной любви, свободе и братстве. Причем Франк полагает, что духовное бытие ни в коем случае не идеал и не утопия, а онтологически существующая реальность, в которой находит обоснование вся система социальных отношений.

Социальная философия Франка отличается актуальностью в контексте современных философских дискуссий, поскольку не только предлагает эффективные ответы на важные вопросы социальной жизни, но также и представляет собой фундаментальную разработку основных проблем социальной теории.

*Д.С. Шахова*

### **Русская либеральная мысль в лице П.И. Новгородцева: критика революции и поиски срединного пути**

Отвергая и критикуя революционный путь социально-политического развития общества и государства, П.И. Новгород-

цев выдвигал в качестве срединного пути – идею демократии.

П.И. Новгородцев видел в представительной демократии с конституционным режимом, регулярными выборами и гарантией гражданских прав и свобод альтернативу устанавливаемому коммунистическому строю в России. Он утверждал, что при демократии устанавливается «система политического релятивизма», которая предполагает дух терпимости и открытости, принятия того, что в политической сфере нет абсолютных истин: «демократия – это постоянная арена исканий, свобода состязаний и мнений».

П.И. Новгородцев подчеркивал чрезвычайную сложность осуществления демократической идеи и легкость ее искажения. Именно поэтому, построение демократии – это путь трудный, долгий и нелинейный, кроме того, у каждого народа он носит свой особенный характер. Демократия требует большой зрелости народа, которая накапливается опытом политического развития.

Если в политической сфере П.И. Новгородцев выступал за плюрализм мнений, в сфере этики и морали для него важно признание большинством граждан определенного нравственного начала: «Свобода, отрицающая начала общей связи и солидарности всех членов общения, приходит к самоуничтожению и к разрушению основ государственной жизни».

Истинная демократия возможна там, где ставка делается в первую очередь на развитие личности. Личность для П.И. Новгородцева ни при каких условиях не может быть сведена к классу, к группе, к государству, именно она – носитель моральных качеств и абсолютных ценностей. Каждая личность обладает духовным миром, который уникален и автономен, в нем царят абсолютные идеалы. Попытка какой-то группы навязать свой идеал обществу (тем самым устранить все возможные противоречия между людьми, «остановить историю») никогда не будет реализована. По П.И. Новгородцеву, противоречия будут всегда; утопические проекты остановки истории резко им критикуются.

Под срединным путем П.И. Новгородцев понимал следующую идею: поиск конкретных форм в политической сфере не прекратится никогда, противоречия и дискуссии по поводу пути развития – неотъемлемая часть жизни гражданского общества, этот процесс не может иметь никакого окончательного финала в будущем; политическая сфера – это область исканий, это поле как ошибок, так и побед: «В политике нельзя достигнуть совершенства, нельзя избавиться от затруднений. На ме-

сто старых несовершенств вырастают новые; в будущем, как и в прошлом, предстоят те же искания и усилия. Не видно впереди ясного горизонта: перед нашим взором открывается лишь безбрежный океан».

*Е.С. Норкина*

## **Русско-еврейская интеллигенция начала XX века о России и революции (на примере взглядов А. Идельсона)**

Во второй половине XIX – начале XX века в Российской империи сформировалась особая группа людей, стоявшая в центре интеллектуальной жизни общества – русско-еврейская интеллигенция. Принимая активное участие в общественно-политической жизни страны и видя себя частью многонациональной российской интеллигенции, она все же не могла окончательно расстаться со своей культурой. Более того, она взяла на себя роль представителей народа перед лицом общества и государства, вела борьбу за еврейскую национальную самоидентификацию в России. Одним из ярких представителей русско-еврейской интеллигенции был сионист, общественный деятель и публицист А. Идельсон.

Идельсон возглавил редакцию журнала «Рассвет», позже – издание «Еврейская жизнь». При нем «Рассвет» стал процветать и превратился в центральный орган сионистов. Именно в этих изданиях Идельсон публиковал статьи, отражавшие его общественно-политические взгляды и послужившие основой для настоящего исследования.

Из-под пера Идельсона слово «революция» выходило довольно часто и скорее являлось синонимом общего процесса перемен, нежели дефиницией конкретного события в стране. В революции Идельсон видел неизбежность и закономерность: по его мнению, это борьба старых общественных сил, выросших в рамках старого общественного строя с самим общественным строем. Цель этой борьбы – создание новых форм, более соответствующих интересам восставших сил.

На фоне растущего общественного напряжения в стране, падения престижа власти и общего раздражения в начале XX в. Идельсон нелестно отзывался о природе русской власти и общества. Он подчеркивал полное отсутствие правового сознания в России, которое заменяет чувство, настроение, волевые им-

пульсы. Так, русское общество в понимании Идельсона представляет собой некоторую мягкую массу, не имеющую собственной основы и легко поддающейся влиянию извне. Красной нитью проходит в его публикациях отрицательное отношение к чиновникам, которые не могли ни на что повлиять. Убеждение мыслителя о недемократизме российской государственности перекликается с идеями русских мыслителей – современников Идельсона, в частности, Н.А. Бердяева.

Во многом взгляды Идельсона на революцию и Россию как государство неоригинальны. Он, скорее, разделял воззрения того окружения, к которому принадлежит, – к либеральной интеллигенции русского или еврейского происхождения. Это представления об исторической закономерности и неизбежности революций в жизни общества, надеждах на положительные изменения в результате них, недемократичности государственной власти в России, презрение к национализму и антисемитизму, социализму. В его рассуждениях отсутствовали споры с оппонентами по политическим позициям и противопоставления себя им, и он их даже не называл. Некоторый пессимизм, сквозивший практически во всех публикациях Идельсона, хорошо передает настроение современного ему общества.

*И.И. Евлампиев*

### **Русская философия об историческом предназначении России: всемирная империя или всемирная революция**

Уже в XVIII в., в первых сочинениях, посвященных осмыслению монархической государственности в России, проявилась двойственность подхода к пониманию сущности монархии. Г. Державин в своих стихах делал акцент на значении человеческой личности как центра мироздания, как творческого существа, подобного Богу. Соответственно и монархию он понимал как основу для формирования развитой личности, его монархический идеал был близок у умеренно консервативным вариантам монархического идеала, характерного для французских просветителей. Похожий идеал можно угадать и в представлениях Екатерины II о просвещенной монархии. В оде Державина «Фелица», посвященной Екатерине, она сама предстает как идеальная правительница, обладающая творческими способностями во всех сферах культуры и общественной жизни.

ни. В противоположность этому в труде М. Щербатова «Путешествие в землю Офирскую» дан образ монархии, похожей на полицейское государство, основанной исключительно на властной авторитете и силе. Здесь мы явно видим противоположные варианты понимания империи: в одном существе империи связана с культурой и с созданием среды для духовного, творческого развития человека, во втором – с господством чистой властной силы.

Точно такая же противоположность смыслов присутствует и в понимании революции в русской общественно-политической традиции. А. Радищев, который впервые выдвигает идею революции, представляет ее только как изменение организации общества, без изменения человека; поэтому она предстает в его воображении (в книге «Путешествие из Петербурга в Москву») как стихийный народный бунт, который трудно понять как путь к духовному совершенству человека. Но А. Герцен в своей книге «О развитии революционных идей в России» с осуждением говорит о реальном революционном движении, зарождающемся в России (его он определяют ироничным термином «самодержавие наоборот»); истинная революция должна быть направлена не столько на изменение внешних форм организации общества, сколько на изменение человека, на создание условий для его внутреннего духовного развития. Поэтому первым истинным революционером он называет Петра I, основателя Российской империи.

В результате возникла парадоксальная ситуация: главная линия противостояния в русской общественно-политической мысли, не связанной с официальными кругами, пролегла не столько между сторонниками империи и сторонниками революции, сколько между приверженцами двух версий понимания империи и двух версий понимания революции, причем идея империи и идея революции вполне могли дополнять друг друга. Наглядный пример такого взаимодополнения и даже совпадения идей мы находим в воззрениях Ф. Тютчева и А. Герцена. Герцен в упомянутой выше книге говорит о России как о главном двигателе всемирной революции, которая приведет все европейские страны в единство; Тютчев в работе «Россия и Революция» пророчит России роль всемирной империи, в которой объединятся все народы мира (прежде всего все народы Европы) ради спасения культуры от деградации и гибели. Парадоксальное сходство этих представлений ясно увидел Ф. Достоевский и выразил их общий итог через Версилова, героя романа «Подросток». Исследователи угадывают в нем в равной

степени и Герцена, и Тютчева, и это не случайно: его представления о грядущей единой Европе во главе с Россией соответствуют воззрениям двух русских мыслителей, если в их основании – и в идее всемирной революции, и в идее всемирной империи – увидеть в качестве абсолютной ценности духовную культуру и принцип духовного совершенствования человека.

## АВТОРЫ НОМЕРА

---

*Андроханов Александр Александрович* – студент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета по направлению «Религиоведение»; sasha.androkhonov@gmail.com

*Баринов Дмитрий Андреевич* – научный сотрудник отдела Новой истории России Санкт-Петербургского института истории РАН; Barinovdima1990@yandex.ru

*Боднарчук Дмитрий Владимирович* – кандидат исторических наук, Санкт-Петербургская государственная художественно-промышленная академия им. А.Л. Штиглица; funsie@mail.ru

*Волкова Елисавета Александровна* – студентка Института истории Санкт-Петербургского государственного университета по направлению «История»; st068958@student.spbu.ru

*Володин Андрей Владимирович* – студент Института гуманитарных наук Балтийского федерального университета им. Канта по направлению «Философия»; andreivladvol@gmail.com

*Гасенайтис Рокас* – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; st083891@student.spbu.ru

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; yevlampiev@mail.ru

*Жуковская Татьяна Николаевна* – кандидат исторических наук, Санкт-Петербургский Институт истории РАН, Санкт-Петербургский государственный университет; tzhukovskaya@yandex.ru

*Коленько Сергей Геннадьевич* – кандидат культурологии, старший преподаватель кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; kuzdra74@mail.ru

*Коробкова Светлана Николаевна* – доктор философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения; korobkova@hf-guar.ru

*Маковецкий Евгений Анатольевич* – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; vmak@yandex.ru



*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры русской философии и культуры Санкт-Петербургского государственного университета, Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена, Санкт-Петербургского государственного института психологии и социальной работы, научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.v.malinov@gmail.com

*Матвеева Инга Юрьевна* – кандидат филологических наук, доцент Российского государственного института сценических искусств; inga.matveeva.spb@gmail.com

*Михайлова Елена Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Тверского государственного технического университета; mihaylova\_helen@mail.ru

*Пешперова Изольда Юрьевна* – кандидат юридических наук, доцент, Санкт-Петербург; iseutr@gmail.com

*Раковский Дмитрий Олегович* – научный сотрудник Отдела народного искусства Государственного Русского музея; racovskyd@mail.ru

*Ростовцев Евгений Анатольевич* – доктор исторических наук, доцент, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института РАН; e.rostovtsev@spbu.ru

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры русской философии и культуры Института философии Санкт-Петербургского государственного университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; a.rybas@spbu.ru

*Сидорчук Илья Викторович* – кандидат исторических наук, доцент факультета свободных искусств и наук Санкт-Петербургского государственного университета; chubber@yandex.ru

*Соловьев Владимир Михайлович* – доктор исторических наук, профессор Московского государственного лингвистического университета, ассоциированный научный сотрудник Социологического института ФНИСЦ РАН; v-soloviev@mail.ru

*Сосницкий Дмитрий Александрович* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Санкт-Петербургского государственного университета; st003114@spbu.ru

*Тихонов Игорь Львович* – доктор исторических наук, профессор Института истории Санкт-Петербургского государственного университета; i.tikhonov@spbu.ru

*Черных Андрей Александрович* – магистрант Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; deusdrus@yandex.ru

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

Ежегодник  
русской философии и культуры

2021

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

*Печатается без издательского редактирования*

---

Подписано в печать 17.12.2021. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 18,5. Тираж 100 экз. Заказ № 322.  
Отпечатано в типографии «Поликона».  
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 199.

---