

**ПРИОРИТЕТНЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОЕКТ «ОБРАЗОВАНИЕ»
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ**

Е.С. ГРЕВЦОВА

**ОБЩАЯ И СПЕЦИАЛЬНАЯ КОМПАРАТИВИСТИКА
В ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
РОССИЙСКИХ МЫСЛИТЕЛЕЙ XIX-НАЧАЛА XX века**

Учебное пособие

**Москва
2008**

ВВЕДЕНИЕ

История русской мысли богата разработками в сфере философии культуры. Сама история России, находившейся на стыке цивилизаций, не только отражала ситуацию “вечного диалога цивилизаций”, но и продуцировала новые формы их взаимодействия.

Тема диалога культур и цивилизаций являлась одной из приоритетных в истории русской мысли, всегда открытой миру и чрезвычайно восприимчивой к восприятию инонациональных культурных достижений. Эта черта русскости прослеживается со времен принятия христианства (X в.) вплоть до настоящего времени. Каждая эпоха вносила свой вклад и свои подтверждения этого своеобразия культуры России. Не случайно символом “всемирной отзывчивости” русской культуры стало творчество А.С. Пушкина, сумевшего проникнуть в культуру Востока и Запада и вместе с тем раскрыть глубинные проявления русского духа.

Достижения отечественной философии культуры XIX века предвосхитили некоторые идеи современного цивилизационного подхода. Достаточно указать на концепцию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, предвосхитившую концепцию локальных цивилизаций О. Шпенглера и А. Тойнби.

Современный мир, находящийся под влиянием растущей глобализации, сталкивается с новыми вызовами, в числе которых наступление агрессивного монокультурализма (“смесительного упрощения” культуры, по определению К.Н. Леонтьева) и навязывание примитивных культурных стандартов массовой культуры, распространение унифицированных моделей образа жизни и мыслей. На деле это оборачивается вторжением в культуры различных народов несвойственных им ценностей, что вызывает ответный протест и сопротивление, – то, что С. Хантингтон назвал “clash of civilizations” (столкновением цивилизаций). Ранние предупреждения об опасности таких столкновений, религиозных конфликтов и грядущих военных конфликтов исходили от русских мыслителей, в частности от Вл. Соловьева, предупреждавшего о грядущей и последней мировой войне, которая будет носить характер религиозно-цивилизационного конфликта (“Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории”).

Актуальность освоения опыта русской философии культуры XIX – начала XX в. состоит в том, что имеющиеся в ее арсенале идеи истинного мультикультурализма, противостоящего процессам культурной агрессии и подавления, а также идеи взаимовлияния и взаимообогащения, синтеза отечественной и европейской культуры, сохранили свое современное значение. Они стоят в повестке дня современного диалога цивилизаций, как в теоретическом, так и в практическом смысле. Эти идеи помогают разделить позитивные и негативные аспекты современной глобализации, осознать необходимость выработки оптимальной модели соотношения отечественной и мировой культуры в условиях глобализирующегося мира. Опыт отечественной философии культуры, рассматриваемый под углом зрения процессов глобализации, имеет также практическое значение для выработки современной культурной политики, защищающей идею “многополярного мира” и противостоящей идее “монополярного мира”.

В рамках данного спецкурса представлен генезис философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в. в контексте взаимоотношений “Восток – Запад – Россия”.

Основой его методологически является историко-сравнительный метод, использующий положения *общей* и *специальной* философской компаративистики и учитывающий актуальность осмысления единства и национального своеобразия русской философии, открывающегося в связи и мировоззренческой перекличке идей крупных отечественных мыслителей. Выявляется узость и односторонность таких методов, как политико-идеологический, формально-исторический, эмпирико-историографический, не позволяющих в полной мере раскрыть подлинную сущность и содержание культурфилософских разработок российских мыслителей XIX – начала XX в., представляющих собой своеобразные варианты или модели осмысления русской национальной культуры.

Философская компаративистика в спецкурсе рассматривается как методология содержательного анализа идей и течений русской мысли как органической составной части мировой философии. Наряду с общим компаративистским подходом здесь представлена также актуальная

проблемная область историко-философского знания – *специальная* страноведческая компаративистика на материале истории русской философии (в отличие от *общей*, кросс- или интеркультурной).

Отдельный раздел посвящен сравнительному анализу философии культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева. Сходство и “перекличка идей” этих мыслителей явились конкретным доказательством определенного единства русской философии, не отрицающего черт своеобразия двух мыслителей. На основе проведенного анализа выявляются наиболее существенные черты интерпретации А.И. Герценом и К.Н. Леонтьевым понятий “культура” и “цивилизация”, раскрываются теоретические основания философии культуры указанных мыслителей с учетом их идейной эволюции.

I. ОБЩЕМЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

1.1. Понятие "общей" философской компаративистики.

1.1.1. Современные компаративные исследования - акцент на проблематике кросскультурного и интеркультурного диалога.

1.1.2. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания.

1.1.3. Исходные основания для построения философской компаративистики.

1.1. Понятие "общей" философской компаративистики.

1.1.1. Современные компаративные исследования - акцент на проблематике кросскультурного и интеркультурного диалога

Общеметодологические проблемы сравнительного анализа различных философских идей и течений мировой философии исследуются в рамках [философской компаративистики](#) – обширного направления современной истории философии, представленного многочисленными трудами в России и за рубежом¹.

В настоящей работе выделяется общая компаративистика, разрабатывающая, прежде всего, проблематику межцивилизационного, интеркультурного, кросскультурного уровня, и специальная компаративистика, занимающаяся проблемами "внутрикультурного" диалога, т.е. анализом "переключки идей" в пределах одной национальной философской культуры.

Значительный опыт исследований в области общей философской компаративистики накоплен учеными Российского университета Дружбы народов, на базе которого проведен ряд международных научных конференций на тему "Диалог цивилизаций: Восток-Запад". В исследованиях ведущих российских специалистов в области философской компаративистики – Н.С. Кирабаева, А.С. Колесникова А.В. Сагадеева, А.В. Семушкина, М.Т. Степанянц, А.Н. Чанышева, В.К. Шохина и др. – рассматриваются проблемы [интеграции](#) и взаимодействия философских культур в свете компаративистского подхода, анализируются понятия "диалога" и "[толерантности](#)", "понимания" и "интерпретации", выявляется параллелизм и аналогии в развитии различных философских систем и учений.

Формальное закрепление за философской компаративистикой (сравнительной философией) статуса самостоятельной дисциплины связывают с первой Конференцией восточно-западных философов в Гонолулу в 1939 г. Позднее, в 1951 г., в Гавайском университете (США) основывается ежеквартальный журнал "Философия Востока и Запада". Когда мир стремится к единому целому и разрушению информационных перегородок между странами и [цивилизациями](#) и к созданию единого мирового информационного пространства, неоценимым оказывается взаимодействие всех его частей в процессе освоения различных моделей социокультурного опыта, систем ценностей, символов культуры и расширения их амплитуд. Именно поэтому компаративистские (сравнительные) исследования различных культур, их систем ценностей, становятся особенно актуальны.

Большой международный резонанс имеет деятельность Мирового общественного форума "Диалог цивилизаций", организованного по инициативе общественных сил России, Индии и Греции и проводящего ежегодные представительные конференции на о. Родос (Греция) (см. иллюстрацию ниже).



Октябрь 2007 г.
Общественный форум "Диалог цивилизаций" проходит на острове Родос уже пять лет.

Основные цели форума – содействие укреплению и объединению усилий мировой общественности для защиты духовных и культурных ценностей человечества, организация пространства [конструктивного](#) диалога и сравнения культурно-исторических общностей (цивилизаций) современного мира.

Работа форума является наглядным подтверждением не только теоретической, но и практической ценности философской компаративистики, по существу формирующей общеметодологическую основу современного диалога цивилизаций².

1.1.2. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания

Компаративистский подход – это, во-первых, часть (сторона и аспект) общенаучного сравнительного метода, при помощи которого становится возможным выявить общее и особенное в культурно-исторических явлениях, а также познать, каким образом развивается одно и то же или сосуществующие явления. Во-вторых, компаративистский подход является органическим элементом историко-философского знания, поскольку он встречается в большинстве философских построений мыслителей прошлого и настоящего (Аристотель, Диоген Лаэртский, Фома Аквинский, Лейбниц, Гегель, Шеллинг, Ницше, Чернышевский, Чаадаев, Щербатской, Розенберг, Швейцер, Юнг, Ясперс, Хайдеггер, Гессе и др.)³.

Предысторией философской компаративистики является сущностное противопоставление философских традиций Востока и Запада, развившееся на основе [евроцентристских](#) представлений, господствовавших в западной гуманитарной науке XIX – начале XX вв. Постепенно акценты смещаются на поиск диалога и сопоставления, а не противопоставления различных философских культур, в том числе русской и европейской. Отсюда возникает необходимость не только переосмыслить и скорректировать саму методологию сравнительных исследований, но и решить проблемы, возникающие в практической реализации диалога философов Востока и Запада⁴. Несводимость восточного (индийского, китайского, арабоязычного), латиноамериканского, африканского типа философствования к европейскому диктует необходимость разработки методологии интерпретации различных образов философской культуры, которая

смогла бы исключить как европо-, так и [востокоцентризм](#)⁵. Именно компаративистский подход дает такую возможность.

1.1.3. Исходные основания для построения философской компаративистики

Исходными понятиями философской компаративистики являются понятия *сходства и различия философских культур, систем и учений*. Это представляется чрезвычайно актуальным в настоящее время, когда предпринимаются многочисленные продуктивные попытки диалога в условиях глобализационного процесса. Решая проблему интеграции и самоопределения цивилизаций в поиске путей и механизмов смены господствующей модели [глобализации](#) на такую, которая позволила бы поставить ее преимущества на службу всем странам и цивилизациям, всегда нужно обращаться к внутреннему содержанию каждой из цивилизаций, участвующих в диалоге⁶. Отсюда же возникает необходимость преодоления европоцентризма чреватого угрозой “стирания различий” в анонимном, безликом слиянии культур в процессе глобализации. И в данной ситуации особое значение имеет должным образом осуществленное обоснование компаративного подхода к явлениям культуры, осуществленное в рамках философского [дискурса](#).

Обязательная литература

История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1998. С. 13–45.

Колесников А.С. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог. Сайт “Философская антропология”. 2004. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia_01.html

Степанянц М.Т. Предисловие // Сравнительная философия. М., 2000. С. 3–7.

Дополнительная литература:

Бурмистров С.Л. О концептуальных основаниях диалога культур в условиях глобализации. <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/dialogueglob.html>

Колесников А.С. Философская компаративистика в истории идей. СПб. 2003. С. 11–28. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/georgia_17.html

Колесников А.С. Логика и методология философской компаративистики // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб., 2003. С.3–11. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/kompar_1.html

Корнеев М.Я. Становление философской компаративистики: история, теория, библиография // Вестник С.-Петербургского университета. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право. СПб., 1992. Вып. 1.

Панфилова Т.В. Проблемы осмысления предмета философской компаративистики // Там же. С. 12–15 .

Петякшева Н. И. Философская компаративистика. М., 1998. С. 3–5.

Розанова М.С. Философия Бертрانا Рассела и проблема диалога культур в перспективе компаративистского подхода. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43786>

Сагадеев А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 11–14.

Степанянц М.Т. Восток-Запад: диалог философов // Вопросы философии. М., 1989. № 12. С. 151–157.

Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М., 2000. С. 8–60.

Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Там же. М., 2000. С. 127–136.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 1.1

1. Какое место занимает компаративистский подход в структуре методологии историко-философского познания?
2. Когда и где произошло формальное закрепление за философской компаративистикой (сравнительной философией) статуса самостоятельной дисциплины?
3. Какие понятия являются исходными для философской компаративистики?
4. В чем заключается философское обоснование компаративного подхода к явлениям культуры?
5. Каково современное состояние разработки проблем межкультурного, интеркультурного и кросскультурного уровня?

Список терминов к теме 1.1

Востокоцентризм
Глобализация
Дискурс
Диалог цивилизаций
Кросскультурный
Европоцентризм
Интеграция
Компаративистика
Компаративный
Конструктивный
Толерантность
Философская компаративистика
Цивилизация

I. ОБЩЕМЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФСКОЙ КОМПАРАТИВИСТИКИ

1.2. "Специальная" философская компаративистика как актуальная предметная область историко-философского знания.

1.2.1. Актуальность "специальной" философской компаративистики в контексте исследований национального своеобразия русской философии.

1.2.2. "Концепция единства" в современных исследованиях по истории русской философии.

1.2.3. Основные задачи "специальной" философской компаративистики.

1.2. "Специальная" философская компаративистика как актуальная предметная область историко-философского знания.

1.2.1. Актуальность "специальной" философской компаративистики в контексте исследований национального своеобразия русской философии

Специальная компаративистика (в отличие от общей, кросс- или интеркультурной) занимается проблемами "внутрикультурного" диалога, т.е. анализом "переключки идей" в пределах одной национальной философской культуры.

"Единство" и "многообразие" представляются сущностными и соотносимыми характеристиками истории русской философии как предметной, так и проблемной отрасли историко-философского знания. В этом качестве они важны для понимания истории русской философии как интегральной истории философии, представляемой в виде целостной картины, отражающей все главные этапы русской мысли, с начала развития философской мысли в Киевской Руси (с XI века) до философии XX века включительно. Интегральная история русской философии включает также понимание русской философии не как прошедшего, а как продолжающегося феномена философской культуры, доведенного до наших дней.

Согласно такому подходу, русская философия в ее истории есть конкретное единство философских идей, характеризующее одновременно преемственностью и изменчивостью⁷.

В современных исследованиях чаще всего делается акцент на проблематику кросскультурного и интеркультурного философского диалога. В контексте современной компаративистики эта тематика разрабатывается весьма активно и успешно, но, в то же время, недостаточное развитие получает проблематика "внутрикультурного" философского диалога.

Создается парадоксальная ситуация: философская компаративистика через признание равноценности и сравнимости различных национальных философских традиций накапливает новые аргументы в пользу единства мирового историко-философского процесса и, в то же время, на "страноведческом" уровне, при анализе истории русской философии, это единство теряется, поскольку компаративистская методология применяется в очень узких пределах, в основном для выяснения сходных идей, образов, понятий, исследовательских приемов, распространенных среди "близкородственных" мыслителей. Например, в советский период в соответствии с "[принципом партийности](#)" была принята точка зрения, разделявшая все идеи и учения на "дворянские", "демократические", "революционно-демократические" – выстроенные по социально-политическому признаку философские представления. По определению они должны были рассматриваться как находящиеся в состоянии перманентной борьбы, в которой "социальное" начало всегда побеждало "философское". Вопрос о единстве, национальном своеобразии русской философии по сути дела [элиминируется](#), поскольку она представляется не в качестве единой картины мира, а как некая сюрреалистическая совокупность отдельных фрагментов, как полотно, разорванное на части, окрашенное в контрастные, несовместимые цвета. А в работах по истории русской философии последнего времени можно встретить экстравагантные попытки "построить" единство русской философии на основе искусственных "[архетипов](#)" философской культуры России. Также встречаются концепции, основанные на вульгарном философском противопоставлении России Западу, разнообразные [политизации](#) идей и образов русской философии и т.п.

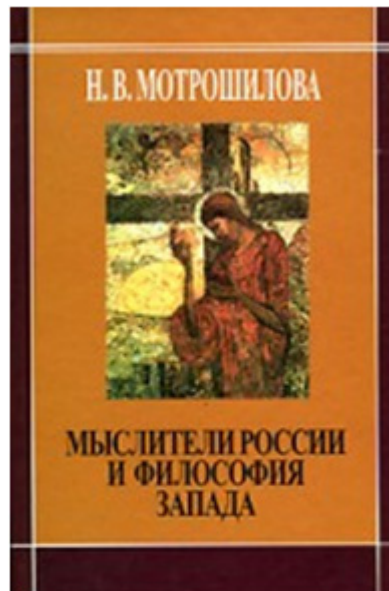
В западной литературе по истории русской философии гораздо чаще, чем в отечественной, предпринимались *специальные компаративистские исследования*. Выдвигались, в частности, параллели между Герценом и Кьеркегором, Чернышевским и Бюхнером, Чернышевским и Дьюи, Герценом и Джемсом, Достоевским и Ницше и др. Оценивая западную *специальную компаративистику* на материале истории русской философии, М.А. Маслин считает, что, несмотря на то, что она обладает рядом достоинств, эта отрасль гуманитарного знания зачастую заслуживает критики за "ложные исторические параллели" и западоцентристские предрассудки⁸.

1.2.2. "Концепция единства" в современных исследованиях по истории русской философии

"Концепция единства", соответствующая современному этапу историко-философской науки, позволяет классифицировать направления русской мысли на основе их собственной философской **идентичности**. В истории русской философии существовали многочисленные примеры связей внутри целого русской мысли, в том числе связей между, казалось бы, "разнородными" мыслителями. Таковы, например, параллели: Герцен – Леонтьев, Белинский – Достоевский, Толстой – народники, Н.Ф. Федоров – евразийцы и другие⁹.

В духе концепции единства дан "типологический портрет" философов конца XIX – начала XX века Н.В. Мотрошиловой¹⁰ (см. иллюстрацию).

Подчеркнув, что рассматриваемый период дал России "целое созвездие выдающихся, в высшей степени оригинальных фигур", она указала на несомненное "типологическое *родство* жизненных путей, среды формирования, проблемных поисков, взаимовлияний, творческих устремлений, характера, которое и отличает российских философов конца XIX – начала XX века"¹¹. Согласно Н.В. Мотрошиловой, в этот период существовали также направления развития русской философской культуры, весьма сходные с европейской философией того же времени. Например, критика "отвлеченных начал" В.С. Соловьева развивалась созвучно и синхронно с рождением философии жизни на Западе (Ф. Ницше, В. Дильтей, ранний А. Бергсон)¹².



Мотрошилова Н.В. «Мыслители России и философия Запада (В. Соловьев, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов)». Издание 2006 г. <http://www.bookle.ru/1087927/5/>

1.2.3. Основные задачи специальной философской компаративистики

Вместе с тем, существует опасность конструирования формальных и бессодержательных параллелей. Чтобы избежать этого, *специальная философская компаративистика* не должна строиться на каких-то универсальных формализованных приемах. Она должна учитывать конкретно-исторические обстоятельства, реальные тенденции развития философского знания, конкретные особенности философского мышления сравниваемых мыслителей. *Специальные компаративистские исследования*, должным образом реализованные, призваны способствовать более адекватному пониманию развития национальных философских традиций.

Конкретным образом интерпретированное понятие философской традиции представляется ни чем иным как философским сравнением, по меньшей мере, концепций двух мыслителей, развивающих сходные идеи в тех или иных областях философского знания. Разумеется, при этом речь должна идти о значительных философских построениях, оказавших влияние на философскую культуру и отложившихся в памяти философского сообщества¹³.

Опыт подобного типа исследования (с опорой на историко-сравнительный метод, использованием положений философской компаративистики и учетом актуальности осмысления единства и национального своеобразия русской философии, открывающегося в мировоззренческой перекличке идей крупных отечественных мыслителей) подробно излагается в части III данного пособия на примере сравнительного анализа философии культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

Обязательная литература:

Гревцова Е.С. Философия культуры А.И.Герцена и К.Н.Леонтьева. (Сравнительный анализ). М., 2002. С. 9–12.

Гревцова Е.С. Специальное компаративистское исследование в области истории русской философии // Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса "Философия и будущее цивилизации". М., 2005. С. 697–698.

Дополнительная литература:

Биллингтон Дж. Х. Истоки и теоретический опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.

Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. М., 1995. № 2.

Коган Л.А. В.С. Соловьев и Н.Г. Чернышевский // Вопросы философии, 1973, № 11. С. 107–119.

Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М., 2000. С. 146–166.

Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители зарубежья о России и ее философской культуре // О РОССИИ и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 5–42.

Маслин М.А. Современная буржуазная концепция истории русской философии. М., 1988. С. 137–153.

Маслин М.А. "Три измерения" русской философии // Отечественная философия, российская, всемирная. Нижний Новгород, 1998. С. 12–15.

Мотрошилова Н.В. Философы России Конца XIX – начала XX в. (Типологический портрет) // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. С. 448–461.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 1.2

1. Изложите основные задачи "общей" компаративистики.
2. Какие задачи ставит перед собою "специальная" компаративистика?
3. На каких приемах должна строиться "специальная" философская компаративистика?
4. Обоснуйте актуальность проблематики "внутрикультурного" диалога.
5. Каковы основные преимущества "концепции единства" в современных исследованиях по истории русской философии?

Список терминов к теме 1.2

Архетип

Внутрикультурный философский диалог

Идентичность

Общая компаративистика

Специальная компаративистика

Политизация

Принцип партийности

Концепция единства

Элиминация

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ

2.1. Становление проблемы "Восток - Запад - Россия".

2.1.1. "Письма русского путешественника" Н.М. Карамзина и основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.

2.1.2. "Общество Любомудров" и контрпросветительная тенденция русской мысли первой трети XIX в.

2.1.3. В.Ф. Одоевский о проблемах соотношения природы и культуры, особой миссии "славянского Востока" и "прогнесе" мирового духа.

2.1.4. И.В. Киреевский о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России.

2.1.5. Проблема "Восток - Запад - Россия" в философских воззрениях славянофилов: противопоставление раздвоенности духовной культуры Запада органичности и цельности допетровской России.

2.1. Становление проблемы "Восток – Запад - Россия".

2.1.1. "Письма русского путешественника" Н.М. Карамзина и основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.

В 1789–1790 гг. [Николай Михайлович Карамзин](#) (1766–1826), знаменитый русский историк, писатель и мыслитель, предпринял поездку за границу (в Германию, Швейцарию, Францию и Англию). Ее итогом явились "Письма русского путешественника", опубликованные в 1791–1795 гг. Этому событию предшествовала интенсивная литературная деятельность Карамзина, благодаря которой происходило заочное знакомство с Европой, а заодно и формирование определенных стереотипов, характерных для того времени. Карамзин заметил в одной из публикаций, что "наши соотечественники давно путешествуют по чужим странам, но до сих пор никто из них не делал этого с пером в руке. Автору сих писем первому явилась эта мысль"...¹⁴ Однако это не совсем так – в 1777–1778 гг. по Франции путешествовал "с пером в руках" [Д.И. Фонвизин](#). Своими впечатлениями он делился в письмах к сестре и П.И. Панину. Фонвизин хотел в дальнейшем опубликовать переписку под заглавием "Записки первого путешествия" в собственном собрании сочинений (об этом он написал в объявлении, опубликованном в мае 1788 г. в "Санкт-Петербургских ведомостях"). Письма ходили в списках, а два из них в 1798 г. были опубликованы в "Санкт-Петербургском журнале". Однако, возможно, что к 1797 г. Карамзин еще не знал о письмах Фонвизина из Франции.

Читательский успех "Писем русского путешественника" обеспечила культурологическая фактура: пейзажи, описание внешности иностранцев, нравы, обычаи, темы разговоров, судьбы людей, характеристика писателей и ученых, которых он посещал, рассуждения о живописи, архитектуре, истории, пересказы театральных представлений. В "Письмах русского путешественника" освещено пребывание автора в Германии (в Пруссии и Саксонии), в Швейцарии, юго-восточной Франции и в Париже. Хотя Карамзин и заявил, что надо чувствовать себя прежде всего человеком, а затем уже русским, все же он добавил, что им любимы те времена, "когда русские были русскими, когда они в собственное платье наряжались, ходили своею походкою, жили по своему обычаю, говорили своим языком и по своему сердцу, то есть говорили так, как думали"¹⁵. Таким образом Карамзин дал понять своим современникам, что из-за погружения в европейскую жизнь многие уже перестали быть самими собою, быть русскими.

Встречи с людьми – это всегда психо-эмоциональное и интеллектуальное соприкосновение с носителями культуры. Путевые записки Карамзина давали представления не только о национальных характерах, но и [ментальных](#) особенностях европейцев. Вот, например, Карамзин сообщает, что недавно он узнал о сравнении Декарта с Ньютоном. Декарт и Ньютон "равны *вымыслом* или духом изобретения: первый

быстрее, высокопарнее, второй глубокомысленнее". А все потому, что "таков характер французов и англичан; у первых *строит в вышину*, последних *углубляется в основание*. Оба философа хотели создать мир, подобно как Александр хотел завоевать его; оба бессмертны, оба велики в понятиях своих о натуре"¹⁶.

О французах Карамзин произносит пламенную речь: "Скажу: огонь, воздух – и характер французов описан". Он не знает народа умнее, пламеннее, ветренее, общительнее... "Никто, кроме его, не умеет приласкать человека одним видом, одною вежливою улыбкою. Напрасно англичанин или немец захотел бы учиться ей перед зеркалом: на лице их она чужая, принужденная. Я хочу жить и умереть в моем любезном отечестве, но после России нет для меня земли приятнее Франции, где иностранец часто забывается, что он не между своими... Ветренность, непостоянство, которые составляют порок его характера, соединяются в нем с любезными свойствами души, происходящими некоторым образом от сего самого порока. Француз непостоянен – и незлопамятен; удивление, похвала может скоро ему наскучить; ненависть также. По ветренности оставляет он доброе, избирает вредное; зато сам первый смеется над своею ошибкою – и даже плачет, если надобно. Веселая безрассудность есть милая подруга жизни его. Как англичанин радуется открытию нового острова, так француз радуется острому слову. Чувствителен до крайности, страстно влюбляется в истину, в славу, в великие предприятия; но любовники непостоянны! Минуты его жара, исступления, ненависти могут иметь страшные следствия, чему примером служит революция. Жаль, если эта ужасная политическая перемена должна переменить и характер народа, столь веселого, остроумного, любезного!"¹⁷

Говоря об англичанах, Карамзин вспоминает, что было время, когда он восхищался ими и воображал Англию "самою приятнейшею для сердца моего землею", и казалось ему, что быть храбрым – значит быть англичанином. Великодушным, чувствительным, истинным человеком. И главным основанием для такого мнения послужили ему художественные романы. Но, прибыв в Англию, увидев англичан вблизи, отдавая им справедливость, Карамзин хвалит их, но "похвала моя так холодна, как они сами". Во-первых, он не хотел бы провести жизнь свою в Англии из-за климата, сырого, мрачного, печального. Во-вторых, не нравится ему и холодный характер англичан. Англичанин молчалив, равнодушен, говорит не обнаруживая душевных стремлений, даже мнимое глубокомыслие объясняется тем, что "густая кровь движется в нем медленнее и дает ему вид задумчивого, часто без всяких мыслей".



**Т. Роулэндсон. «Хирургия». Акватинта. 1785. Роулэндсон Томас - (Rowlandson) Томас (4.7.1756, Лондон, — 22.4.1827, там же), английский художник-карикатурист.
http://www.millionreferatov.ru/pictures_fail/67/650_2.htm**

Замысловатость англичан видна только в их карикатурах (см. иллюстрацию выше), шутливость – в народных глупых театральных фарсах, а “веселости ни в чем не вижу - даже на самые смешные карикатуры смотрят они с преважным видом, а когда смеются, то смех их походит на истерический”. Все англичане рассудительны и скучны. Если бы одним словом нужно было обозначить народное свойство англичан, то Карамзин назвал бы их угрюмыми, французов – легкомысленными, а итальянцев – коварными¹⁸.

Эти краткие характеристики “народов”, конкретно в лицах обозначающих типы культуры, станут весьма популярными в культуре девятнадцатого века. Для автора “Русской философии” (см. иллюстрацию справа), архимандрита Гавриила (1839), является аксиомой, что каждый народ имеет свой особенный характер, свою философию, – наукообразную или рассеянную в преданиях, повестях, нравоучениях, стихотворениях и религии. А все потому, что Провидение наделило народы душевными качествами в той или иной мере. “Если древний благочестивый Израиль, внимательный ко гласу Господа, представляет нам символ совести, изрекающей нравственные начала для нашей деятельности, то нынешний Израиль, поражаемый проклятием закона, скитающийся и трясущийся, есть представитель совести смущенной, рабского страха к закону. Восток, благоденствующий под безоблачным небом, роскошествующий богатством видимой природы, кипит внешней жизнью, изобилует огненной фантазией, истаивает в



**Работа первого историка русской философии арх. Гавриила (Н.В.Воскресенского), 1795-1868 гг. «Русская философия»
<http://www.humanities.edu.ru/db/msg/77643>**

мечтательности и неге, гниет умственным и гражданственным застоём. Грек, создавший Олимп с многочисленными пирами, распрями богов и человека, проводивший всю жизнь в школах, цирках, торжищах, театрах и различных собраниях, возведший на высшую ступень совершенства науки и искусства, есть как бы самая воплощенная изящная людскость. Рим, чрез насилие стремящийся к всемирному владычеству, обоготворивший избиенных героев, допускавший самоубийство при отчаянии, есть эгоизм, изображенный в лицах. Скандинав задумчив, угрюм. Германец идеалист, чувствителен, неутомим в изысканиях и часто односторонен в построении умственных теорий... Француз любезен, веселонаравен, переимчив, склонен к удовольствиям и поверхностной изящности. Итальянец облакает религиозность в роскошные формы, ищет чувственных наслаждений, благоговеет к туфлям Папы. Испанец фанатик в религии, рыцарь в народности, ленив от злата американского. Португалец запечатлен меланхолией. Англичанин, еще по направлению Бекона, во всей деятельности ищет пользы одинаково к тому употребляя и скептицизм как у Юма, и материализм как у Мильтона. Россиянин богобоязлив, до бесконечности привержен к вере, престолу и отечеству, послушен, нерешителен и даже недеятелен там, где подозревает какое-либо зло от поспешности, трудолюбив, хитер, непобедим в терпении, рассудителен; по отношению к любомудрию отличительный характер его мышления есть рационализм, соображаемый с опытом. Докажем это последнее положение, как принадлежащее к нашей науке"¹⁹.

Карамзин в своих "Письмах русского путешественника" назвал англичан угрюмыми, французов – легкомысленными, а итальянцев – коварными. Но спустя два десятилетия и он, и его читатели в один голос заявили бы – нет нации вероломнее, чем французы. Случилось это после 1812 г. Войны, возбуждая народное самосознание, дают обильный материал для [культурологии](#). Во время военного противостояния на языке воюющих часто то, что у мирно живущих – только в уме. "Пожар Москвы, – заявил российский император Александр I, – просветил мою душу, суд Божий на ледяных полях России преисполнил мое сердце теплотой веры. Тогда я познал Бога <...> и во мне созрела твердая решимость посвятить себя и все свое царствование Его имени и славе"... "Упрекали меня, – вторил ему [А.С. Шишков](#), – что я хочу ниспровергнуть просвещение и всех обратить в невежество. Тогда они могли так вопиять, надеясь на великое число зараженных сим духом, но теперь бы я ткнул их носом в пепел Москвы и громко им сказал: вот чего вы хотели! Бог не наказал нас, но послал милость свою к нам, ежели сожженные города наши сделают нас русскими". "Ужасные поступки вандалов, или французов, в Москве и ее окрестностях, – писал [К.Н. Батюшков](#), – вовсе расстроили мою маленькую философию и поссорили меня с человечеством <...>. Мщения, мщения! Варвары! Вандалы! И этот народ извергов осмелился говорить о свободе, о философии, о человеколюбии. И мы до того были ослеплены, что подражали им, как обезьяны! Хорошо и они нам заплатили!"

Вторжение Наполеона показало, что высокий уровень культуры не является гарантом миролюбия, цивилизованность не устраняет варварства.

2.1.2. "Общество любомудров" и контрпросветительная тенденция русской мысли первой трети XIX в.

Любомудры. В 1823 г. в Москве было создано ученое общество, которым обозначилась смена культурных доминант – "Общество любомудрия" (во главе с кн. В.Ф. Одоевским и членами: Д.В. Веневитиновым, А.И. Кошелевым, И.В. Киреевским и др.). Целью общества было совместное изучение "немецкого любомудрия" (работ Канта, Фихте, Шеллинга, Окена, Герреса) и популяризация его в России. Именно немецкая философия, по мнению любомудров, являлась истинной, следовательно, и понимание ее объявлялось основой для становления русского "любомудрия". В статье "Секта идеалистическо-элеатическая", опубликованной в первом номере альманаха "Мнемозина" (издавался кн. Одоевским и В. Кюхельбекером) Одоевский приводит дополнительные разъяснения термина "любомудрие": "До сих пор философа не могут себе представить иначе, как в образе французского говоруна 18-го века, посему-то мы для отличия и назвали истинных философов – *любомудрами*"²⁰.

Проблемы философии истории и философии культуры, ставившиеся, как пишет [В.В. Зеньковский](#), в немецкой романтике "с чрезвычайной глубиной и силой", оказали огромное влияние на

русскую молодежь и способствовали осмыслению путей развития европейской цивилизации и взаимоотношений Запада и России (см. иллюстрацию ниже)²¹.

Местным кумиром "любомудров" стал поэт [Д.В. Веневитинов](#) (1805–1827)²². 24 октября 1826 г. на заседании "Общества любомудров" он представил проект журнала, который должен был содействовать развитию самостоятельности россиян в философии и других науках²³. В своей речи он заявил, что [самопознание](#) является той идеей, которая способна "одушевить вселенную" и стать "целью и венцом человека". "Науки и искусства, вечные памятники усилий ума, единственные признаки его существования, представляют не что иное, как развитие сей начальной, и следственно, неорганической мысли". Именно с такой точки зрения, пишет Веневитинов, должны мы взирать на каждый [народ](#), как на *лицо отдельное*, которое направляет к самопознанию все свои нравственные усилия, озаменованные печатью *особенного* характера. Развитие этих усилий, продолжает Веневитинов, составляет просвещение; цель просвещения или самопознания народа есть та степень, на которой он отдает отчет в своих делах и определяет сферу своего действия: так, например, искусство древней Греции, весь дух ее отразились в творениях Платона и Аристотеля; новейшая философия в Германии есть зрелый плод того же энтузиазма, который одушевлял истинных поэтов, того же стремления к высокой цели, которое направляло полет мысли Шиллера и Гете.



В.В. Зеньковский.
«Русские мыслители и Европа».
http://www.mdk-arbat.ru/bookcard_all4.aspx?Book_id=200933

Какого же уровня в самопознании достигла Россия в сравнении с другими народами? Это вопрос, полагает Веневитинов, на который едва ли можно получить ответ, поскольку "беспечная толпа" наших литераторов и не подозревает о его необходимости. У всех самостоятельных народов просвещение развивалось из *начала отечественного*. Их произведения, достигая даже некоторой степени совершенства и входя при этом в состав *всемирных* приобретений ума, не теряли *отличительного* характера. Россия же все получила *извне*; отсюда и это чувство подражания, которое самому таланту приносит в дань не удивление, но раболепство; отсюда и совершенное отсутствие всякой свободы и истинной деятельности. Причиной "медленности" наших успехов в просвещении стала быстрота, с которой Россия приняла "наружную форму образованности" и воздвигла "здание" литературы без всякого "основания", без всякого напряжения внутренней силы. Уму человеческому присуще действовать, и если б он у нас следовал *естественному* ходу, то характер народа развился бы *собственной* своей силой и, несомненно, принял бы направление "самобытное", ему свойственное; но мы, "как будто предназначенные противоречить истории словесности, мы получили форму литературы прежде самой ее существенности". У нас чувство освобождает нас от обязанности мыслить и, прельщая легкостью безотчетного наслаждения, отвлекает от высокой цели усовершенствования. При таком нравственном положении России, полагает Веневитинов, одно только средство представляется тому, кто пользу ее изберет целью своих действий: необходимо совершенно остановить ход ее словесности и заставить ее более *думать*, нежели *производить*. Дело очень трудное. "Но трудность может ли остановить сильное намерение, основанное на правилах верных и устремлениях к истине?"

Для этой цели Веневитинов предлагает "некоторым образом" *устранить* Россию от современного ей "движения народов", закрыть от ее взоров все маловажные происшествия в литературном мире, "бесполезно развлекающие ее внимание", и, опираясь на твердые "начала философии", представить ей полную картину развития ума человеческого, "картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение". Для данной цели подошло бы такое сочинение, в котором разнообразие предметов не мешало бы единству целого и представляло бы различные применения одной постоянной системы. Полезно было бы, подчеркивает Веневитинов, обратить особенное внимание России на древний мир и его

произведения – “тогда бы мы получили возможность вникать в причины, породившие современную нам образованность”.

Это временное устранение от настоящего произведет еще одну важнейшую пользу. Находясь в мире совершенно для нас новым, “которого все отношения для нас загадки”, мы невольно принуждены будем действовать *собственным* умом для разрешения всех противоречий, которые нам в этом мире представятся. Таким образом, по мысли Веневитинова, мы сами сделаемся преимущественным предметом наших разысканий. *Философия и применение ее ко всем эпохам науки и искусств* – вот предметы, заслуживающие нашего внимания в первую очередь, предметы, тем более необходимые для России, что она еще нуждается в твердом основании изящных наук и найдет это основание, этот залог своей “самобытности” и, следовательно, своей нравственной свободы, в литературе, в философии, которая заставит ее развивать свои силы и образовать систему мышления²⁴.

Таким образом, несколько парадоксально, Веневитинов показал, что чрезмерная вовлеченность в цивилизационный диалог отвлекает нас от самопознания и, в итоге, делает второстепенными участниками, потому что в европейском споре культур мы все время проигрываем – ведь нам нечего сказать своего. То, что мы произносим, заимствовано из европейской культуры. Наши любомудры упустили из поля зрения только один вопрос: каким образом укрыть от взоров россиян европейскую жизнь, как реально самоизолироваться и приступить к самопознанию? Свой способ предложил [М.П. Погодин](#). Мечтая как-то в 1820 г., он вообразил себя на несколько часов российским императором: “...и тогда бы я выдал указ об изгнании из России и о неприятии никогда всех французов, итальянцев, немцев и англичан. Определил бы сумму на ученое критическое издание всех российских писателей, составил общество для сего предмета <...> другую сумму – на издание славянских сочинений”²⁵.

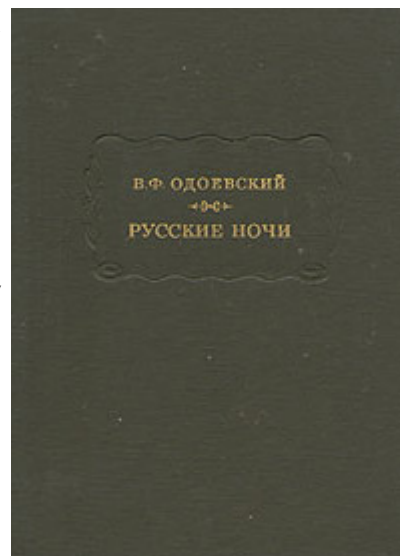
2.1.3. В.Ф. Одоевский о проблемах соотношения природы и культуры, особой миссии "славянского Востока" и "прогессе" мирового духа.

Кн. [В.Ф. Одоевский](#) также говорил о необходимости развития самопознания. Он создал портрет нового типа русского любомудра: между “[кондиллькистом](#)” и “[шеллингианцем](#)” – “мистик (Фауст)”, все трое – “*в струе русского духа*; последний (Фауст) подсмеивается над тем и другим направлением, но и сам не высказывает своего решения, может быть, потому, что оно для него так же не существует, как и для других, – но который удовлетворяется символизмом”²⁶. Новые идеи, считал Одоевский, могут осенять только того, кто “привык беспрестанно углубляться в самого себя, беспрестанно представлять пред собственное свое судилище и оценивать все малейшие свои поступки, все обстоятельства жизни, все невольные свои побуждения; в сии минуты внезапно раскрываются пред ним новые миры идей. Такие открытия может делать всякий, и образованный и невежда, с тою разницею, что сей последний откроет чаще, что уже до него было открыто, но ему неизвестно”²⁷. Примечательно, что Одоевский разрабатывал, точнее, сделал наброски “науки инстинкта”, которая, по его мнению, непременно должна была возникнуть и развиться среди русских, поскольку холодный климат “заставляет... обращаться в самих себя и тем побеждать природу”. Изнеженные же жители теплых краев находятся на грани вымирания и спасение их зависит от северян, “издавна привыкших заменять силы природы своей собственной силой”²⁸.

“Исторический период, в котором мы находимся, – писал в 1840 г. Одоевский, – производит еще особенную черту в нашей литературе: *подражание*. Наш народный характер, наша государственная жизнь, место, занимаемое нами на земном шаре, – все это так огромно, так полно силы и поэзии, что не может вместиться в литературу; оттого мы пропускаем себя мимо и глядим лишь на других. Это скромное чувство подражания так далеко у нас простерлось, что иностранцы принялись уверять, будто бы мы лишены всякого творчества... Нет! мы не лишены творчества; оно, напротив, сильнее у нас, нежели у других народов, но оно в зародыше; нашей литературе (за немногим исключением)... недостает отличительного характера, физиономии. Ты узнаешь немецкую страницу по глубокомыслию, английскую по юмору, французскую по остроумию – по каким признакам ты угадаешь русскую страницу?.. Ты улыбаешься, любезный правнук, потому что ты видишь в русской странице соединение всего того, что разменено для

других народов на мелкую монету; ты видишь ясно, что наше мнимое подражание было только школою, вышедши из которой, мы перегнали учителей”²⁹.

17 ноября 1836 г. В.Ф. Одоевский писал [С.П. Шевыреву](#), откликаясь на выход в свет философического письма Чаадаева: “Как мне жаль, что я не успел прежде окончить печатание моего Дома Сумасшедших; два года тому назад, не имея почти никакого понятия о мыслях Чаадаева, я написал эпилог, заключающий книгу и как будто нарочно совершенно противоположный статье Ч.; то, что он говорит об России, я говорю об Европе, и наоборот. Ты знаешь мою мысль, о которой я намекнул мимоходом в Введении к Дому Сумасшедших и в “Русских ночах” (см. иллюстрацию), о том, что Россия должна такое же действие произвести на ученый мир, как некогда открытие новой части света, и спасти издыхающую в европейском рубище науку”. Эпилог романа “Русские ночи” был написан Одоевским еще в начале 30-х гг. и прежде, чем был включен в “Русские ночи”, предназначался для “Дома сумасшедших”. В значительном мере содержание эпилога соотносится с идеям Чаадаева, высказанными в философическом письме. Письмо это было встречено Одоевским враждебно.



В.Ф. Одоевский. «Русские ночи».
<http://www.livelib.ru/book/1000218183>

В “Русских ночах” Одоевский обозначает тему упадка западной (европейской) культуры. Религиозное чувство на Западе давно бы уже было забыто, и только внешний язык еще остался для украшения, как готическая архитектура или иероглифы на мебели. Но погибает не только религиозное чувство, но и – Запад гибнет! “Он гибнет! Пока он собирает свои мелочные сокровища, пока предается своему отчаянию – время бежит, а у времени есть собственная жизнь, отличная от жизни народов; оно бежит, скоро обгонит старую, одряхлевшую Европу – и, может быть, покроет ее теми же слоями недвижимого пепла, которыми покрыты огромные здания народов древней Америки – народов без имени”. Зато Россия демонстрирует избыток [витальных](#) сил, и даже блеск меча свидетельствует об этом. “Русский меч” избавлял Европу от нашествия, освободил от Наполеона. И не только “тело” Европы спасено, но Россия спасет и ее “душу”. Откуда такие силы? “Мы поставлены на рубеже двух миров: протекшего и будущего; мы новы и свежи; мы непричастны преступлениям старой Европы; пред нами разыгрывается ее странная, таинственная драма, которой разгадка, может быть, таится в глубине русского духа; мы – только свидетели; мы равнодушны, ибо уже привыкли к этому странному зрелищу; мы беспристрастны, ибо часто можем предугадать развязку, ибо часто узнаем пародию вместе с трагедией”. Военная мощь России в интерпретации Одоевского имеет исключительно культурную направленность. Вместо разграбления, столь типичного поведения для победителей – духовное обогащение, спасение культурных ценностей: “Соедини же в себе опытность старца с силою юноши; не щадя сил, выноси сокровища науки из-под колеблющихся развалин Европы – и, вперя глаза свои в последние судорожные движения издыхающей, углубись внутрь себя! В себе, в собственном чувстве ищи вдохновения, изведи в мир свою собственную, непрививную деятельность, и в святом триединстве веры, науки и искусства ты найдешь то спокойствие, о котором молились отцы твои. Деятельный век принадлежит России!”³⁰.

В своих интерпретациях взаимоотношений России и Европы Одоевский заходит настолько далеко, что среди причин деградации последней видит недостаток славянских “соков” в организме Европы. Чтобы достигнуть полного гармонического развития основных, общечеловеческих стихий, Западу нужна была фигура, подобная Петру I, который бы проделал аналогичную работу на европейском культурном пространстве, который влил бы туда “свежие, могучие соки славянского Востока”. Но, несмотря на отсутствие таковой личности, тенденция сохраняется, и слияния не избежать. “Чует Запад приближение славянского духа, пугается его, как наши предки пугались Запада. Неохотно замкнутый организм принимает в себя чуждые ему стихии, хотя они бы должны были поддержать бытие его, – а между тем он тянется к ним невольно и бессознательно, как растение к солнцу”³¹.

“Чудное дело ваша Россия, – заметил Шеллинг в разговоре с Одоевским, – нельзя определить, на что она назначена и куда идет она? Но она к чему-то важному назначена”³². В 1840 г. в “Московском наблюдателе” появился отрывок из романа-утопии Одоевского – “4338-й год: Петербургские письма”, где давался своеобразный ответ: весь мир в будущем будет поделен между Россией и Китаем.

“Общество любомудрия” обозначило новый вектор – ориентироваться нужно на Германию, поскольку именно там существует истинная философия и основания подлинной культуры. В 1830 г. в поисках любомудрия туда и направляется И.В. Киреевский.

2.1.4. И.В. Киреевский о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России

В детстве учителем и гувернером у [Киреевского](#) какое-то время был немец К.И. Вагнер. Он сопровождал юношу во время прогулок, а также помогал практиковаться в немецком языке. В 1819 г., благодаря Д.В. Велланскому, Киреевский познакомился с сочинениями [Шеллинга](#) и даже переводил его “Философские письма о догматизме и критицизме”. В 1822 г. переехав в Москву, Киреевский посещает публичные лекции шеллингианца М.Г. Павлова, а также слушает на дому лекции профессоров Московских университетов. Во время подготовки к экзамену на государственную службу Киреевский знакомится с [А.И. Кошелевым](#). Кошелева в первую очередь интересовали “знания политические”, а Киреевского – “изящная словесность и эстетика”, но “мы оба чувствовали потребность в философии. [Локка](#) мы читали вместе; простота и ясность его изложения нас очаровывала”³³. Но затем их все более и более стали занимать немецкие философские сочинения, в особенности творения Шеллинга. “Шеллинга не куплю, – писал [В.А. Жуковский](#) А.П. Елагиной (матери Киреевского) в феврале 1827 г. из Германии, – ибо не хочу брать на свою душу таких занятий Ванюши”³⁴. По мнению наставника, его подопечный “ударился” в такую метафизику, которая “мутит ум”, жаждет читать сочинения того, кого в Германии практически никто не понимает. При этом Жуковский заявляет, что он лично не враг метафизики вообще и “знает цену высоких занятий ума”, но он не хочет, чтобы “ум жил в облаках”, равно как и “ползал по земле”, поскольку оба места “никуда не годятся”. А для того, чтобы узреть “свет ясный”, он предлагает Киреевскому читать сочинения английских философов. “Одним словом, – пишет Жуковский далее, – не ждите от меня Шеллинга”. В другом письме (без даты) Жуковский рекомендовал Киреевскому: “Пускай учит Россию и учится у [Вальтер Скотта](#) изображать верно отечественное; потом пускай познакомится с нравственными писателями и философами английскими”³⁵.

В 1824 г. Киреевский поступает на службу в архив Министерства иностранных дел, а в 1827 году решает оставить службу и посвятить себя литературной деятельности. Он пишет А.И. Кошелеву: “Не думай, однако же, что я забыл, что я Русский, и не считал себя обязанным действовать для блага своего отечества. Нет! все силы мои посвящены ему. Но мне кажется, что вне службы - я могу быть ему полезнее... Я могу быть литератором, а содействовать к просвещению народа не есть ли величайшее благодеяние, которое можно ему сделать? На этом поприще мои действия не будут бесполезны, я могу это сказать без самонадеянности. Я не бесполезно провел мою молодость, и уже теперь могу с пользою делиться своими сведениями. Но целую жизнь имея главную цель образовываться, могу ли я не иметь веса в литературе? Я буду иметь его и дам литературе свое направление. ...Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностью, возбудим любовь к правде, глупый [либерализм](#) заменим уважением законов, и чистоту жизни возвысим под чистотою слога”.

В 1828 г. появляется первая критическая статья Киреевского “Нечто о характере поэзии Пушкина”, в которой он ставит задачу представить свои мысли публике для выработки общего мнения, что, на его взгляд, является основным условием народной образованности и, следовательно, народного благосостояния, то есть благосостояния России. В.А. Жуковский нашел, что эта статья “умная, сочная, философическая проза” и благословил Киреевского писать дальше. Следующей стала статья “Обозрение русской словесности за 1829 год”, в которой Киреевский предлагает свой взгляд на “характер всей литературы нашей девятнадцатого столетия”.

Век восемнадцатый для Киреевского – это век русского просвещения, зарождения литературы – в противоположность предыдущим векам – летописным. В восемнадцатом веке, благодаря широкому распространению литературы, рождается “общественное мнение”. Литературу девятнадцатого столетия Киреевский предлагает разделить на три эпохи, олицетворяемые именами Карамзина, Жуковского и [Пушкина](#).

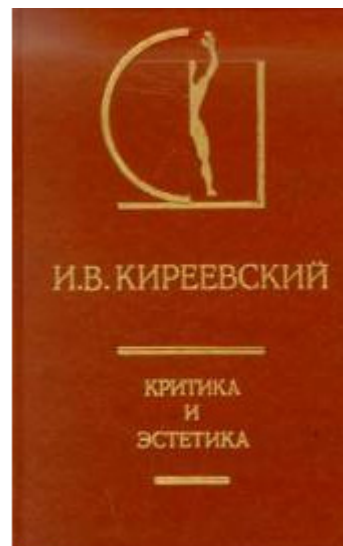
В эпоху Карамзина каждое его слово “расходилось по всей России; прозу его учили наизусть и восхищались его стихами, несмотря на их непоэтическую отделку, – так согласовался он с умонаклонностью своего времени (“[мистицизм](#), странно перемешанный с мнениями французскими середины восемнадцатого столетия”). Направление, данное Карамзиным, склоняло нашу словесность к подражанию словесности французской. Но это направление не отражало всех потребностей “духа народа”. Мы в литературе искали философии, искали “полного выражения человека”, и образ мыслей Карамзина должен был пленить нас сначала, а впоследствии сделаться “неудовлетворительным”, поскольку “человек не весь утопает в жизни действительной, особенно среди народа недейтельного. Лучшая сторона нашего бытия, сторона идеальная, мечтательная, та, которую не жизнь дает нам, но мы придаем нашей жизни, которую преимущественно развивает поэзия немецкая, оставалась у нас невыраженной”. В то время как “старая Россия отдыхала”, “молодой России” нужен был другой поэт. Им оказался Жуковский.

Поэзия Жуковского передала нам “идеальность, которая составляет отличительный характер немецкой жизни, поэзии и философии”. В поэзии Жуковского “молодая Россия” могла найти идеальность, чистоту и “глубокость” чувств, святость прошедшего, вера в прекрасное, стремление к неземному, утоление неясного стремления к лучшему. Таким образом, благодаря творчеству Карамзина и Жуковского, в состав нашей литературы вошли две стихии: “умонаклонность французская и германская”, “[филантропизм](#) французский и немецкий идеализм”³⁶ (см. иллюстрацию). И французская, и немецкая “умонаклонность” в нашей литературе совпадали в одном стремлении – в стремлении к “лучшей действительности”. Это удалось выразить Пушкину.

Любовь к литературе германской все более и более распространяется в нашей словесности и “весьма заметна” в произведениях прошедшего года. Среди поэтов “немецкой школы” (не из “толпы”, как поясняет автор, а наделенных собственным талантом) Киреевский выделяет Шевырева, Хомякова, [Тютчева](#), но “всех более блестел и отличался покойный Д.В. Веневитинов”. Чтобы убедиться в пользе влияния европейских мыслителей на российскую словесность, Киреевский разбирает работы тех писателей, которые, “не отличаясь личным дарованием, тем яснее показывают достоинство приобретенного ими чужого”. В этой “толпе” два рода литераторов: одни следуют направлению французскому, другие немецкому. У первых Киреевский не находит “мысли”, поскольку “мысли собственно французские уже стары – следовательно, не мысли, а общие места: сами французы заимствуют их у немцев и англичан”, но видит только “игру слов, редко, весьма редко, и то случайно соединенную с остроумием, и *шутки*, почти всегда лишенные вкуса, часто лишенные всякого смысла”. У вторых, которые “пропитаны чтением немецких умствователей”, почти всегда можно найти “хотя тень мысли, хотя стремление к этой тени”.

Обозрение русской словесности за 1829 г. позволяет Киреевскому констатировать, что если у нас и кипит культурная жизнь, то Европа находится в состоянии “оцепенения”, и из всего человечества лишь два народа “не участвуют во всеобщем усыплении: два народа, молодые, свежие, цветут надеждо: это Соединенные Американские Штаты и наше отечество. Но отдаленность местная и политическая, а более всего односторонность английской образованности Соединенных Штатов всю надежду Европы переносят на Россию”³⁷.

В 1830 г., вслед за своим братом Петром, И.В. Киреевский уезжает учиться в Германию. В Берлине он слушает лекции по географии у Риттера и [Гегеля](#), а в Мюнхене – лекции Шеллинга и [Окена](#).



Киреевский И.В.
«Критика и эстетика».
[http://books.mama.ru/book.asp?
cod=100054&rp=38&up=1](http://books.mama.ru/book.asp?cod=100054&rp=38&up=1)

Несмотря на принадлежность к академическому кругу немцев, в конце своего пребывания Киреевский делает такой вывод (в письме в Москву): "Нет, на всем земном шаре нет народа плоше, бездушнее, тупее и досаднее немцев! [Булгарин](#) перед ними гений!".

2.1.5. Проблема "Восток - Запад - Россия" в философских воззрениях славянофилов: противопоставление раздвоенности духовной культуры Запада органичности и цельности допетровской России

Славянофилы. Согласно рассказу А.И. Кошелева, кружок славянофилов "составился не искусственно – не с предварительно определенной какою-либо целью, а естественно, сам собою, без всяких предвзятых мыслей и видов". Люди, одушевленные схожими чувствами к науке и к своей стране, "движимые потребностью не попугаями повторять, что говорится там – где-то на Западе, а мыслить и жить самобытно, и связанные взаимною дружбою и пребыванием в одном и том же городе – в древней столице – в сердце России".

Вспоминая конец тридцатых и начало сороковых годов, [К.Д. Кавелин](#) писал: "Тогда же зарождается и так называемое славянофильство, развившееся потом в особую философско-историческую доктрину. Первым представителем этого направления был Петр Васильевич Киреевский, которому сперва сочувствовал только Хомяков и Языков. Иван Васильевич Киреевский не разделял сначала мнений брата и присоединился к ним лишь впоследствии"³⁸.

Благодаря беседам на темы "Восток – Россия – Европа – Запад" сформировался круг единомышленников: А.С. Хомяков, братья И.В. и [П.В. Киреевские](#), А.И. Кошелев, М.П. Погодин, С.П. Шевырев, братья [К.С.](#) и [И.С. Аксаковы](#), [Ю.Ф. Самарин](#). Как отмечал В.В. Зеньковский, при изучении философии славянофилов следует всячески избегать той или иной стилизации: "...хотя все они пребывали в теснейшем духовном общении и постоянно влияли друг на друга, но нельзя забывать, что каждый из них был яркой индивидуальностью, развитие которой было вполне и до конца индивидуально. Именно поэтому мы и не будем говорить о "философии славянофилов" вообще, а о философских идеях каждого отдельного мыслителя"³⁹.

В доме Киреевского с 1839 г. устраивались вечера, на которых каждый из собравшихся должен был зачитать что-либо из своих трудов. Основными спорщиками, генераторами философских и богословских идей на этих собраниях были И.В. Киреевский и А.С. Хомяков. Пальму первенства в любомудрствовании большинство современников отдавали А. С. Хомякову. А.И. Кошелев в своих "Записках" (1869) писал о Хомякове, что именно он указал российской интеллигенции действие православия на развитие русского народа, на великую будущность, ему уготованную; прочувствовал и ясно осознал связь русского народа со славянским миром; угадал в русской истории, в русском человеке и в особенности в крестьянине "те задатки или залого самобытности, которых прежде никто не видал, даже не подозревал и которые, однако, должны возратить нашу отчасти слишком высоко и отчасти слишком униженно о себе мыслящую интеллигенцию на настоящую родную почву"⁴⁰.

Если все друзья Хомякова проходили через сомнения, маловерие и даже неверие, увлекались то французской, то английской, то немецкой философией, то он, "глубоко изучивший творения главных мировых любомудров, прочитавший почти всех св. отцов и не пренебрегший ни одним существенным произведением католической или протестантской [апологетики](#), никогда не уклонялся в неверие, всегда держался по убеждению учения нашей православной церкви". Он "едва ли не единственный русский", который на протяжении всей жизни "неизменно высказывал одни и те же чувства и убеждения" и постоянно направлял "русский ум и сердце" к соотечественникам, к предметам "близким и туземным". В этом отношении Хомяков, по мнению А.И. Кошелева, оказал русским большую услугу: "До него *отчизнолюбие* и *отчизноведение* проявлялось в тощих, узких и отчасти смешных выходках Шишкова и комп(ании). Хомяков *первый* проникся истинным духом русского народа и его истории и указал нам настоящие наши нужды и потребности, наши народные свойства и ту цель, к которой мы должны стремиться"⁴¹.

В 1839 г., для одного из вечеров у Киреевского А.С. Хомяков (намереваясь вызвать дискуссию) пишет статью "О старом и новом". ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#))

“Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий в ее теперешнюю организацию? Приличны ли ей эти стихии? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?”⁴². “Начал”, чуждых России, Хомяков видит “весьма мало”: дворянство, введенное Петром III, уже настолько изменилось под воздействием духа народного, что утратило аристократический характер свой и даже стало чище, чем оно было до [Петра Великого](#)... В жизни же и в ходе просвещения, считает А.С. Хомяков, нам присущи “излишний космополитизм, некоторое протестантство мыслей и отчуждение от положительных начал веры и духовного усовершенствования христианского, сопряженные в то же время с отстранением безобразной формальности, равнодушия к человечеству, переходящего почти в ненависть, и какого-то усыпления умственного и духовного, граничащего с еврейским самодовольством и языческой беспечностью”⁴³.

Вместе с тем на Руси всегда имелись хорошие “стихии”: “Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться: уничтожение смертной казни, освобождение Греции и церкви греческой в недрах самой Турции, открытие законных путей к возвышению лиц по лестнице государственных чинов, под условием заслуг или просто просвещения, мирное направление политики, провозглашение закона Христа и правды как единственных законов, на которых должна основываться жизнь народов и их взаимные сношения... Нам стыдно бы было не перегнать Запада. Англичане, французы, немцы не имеют ничего хорошего за собою... Наша древность представляет нам пример и начала всего доброго... нам довольно воскресить, уяснить старое, привести его в сознание и жизнь. Надежда наша велика на будущее”⁴⁴.

И.В. Киреевский откликнулся на размышления Хомякова статьей, озаглавленной: “В ответ А.С. Хомякову”. ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)). Общее для Запада и России – это христианство. Различие же заключается, во-первых, в особенных видах христианства; во-вторых, в особенном направлении просвещения; в-третьих, в особенном смысле частного и народного быта. В силу чего произошло это различие?

Три элемента являются основанием европейской образованности: римское христианство, мир “необразованных варваров”, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества. Если в 1832 г. в статье “Девятнадцатый век” ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)) Киреевский все беды России выводил из недостатка в нашей культуре наследия “классического древнего мира”, а все успехи Запада по его мнению основывались на этом наследии, то теперь он рассуждает иначе. Существенно изменяется характеристика этого элемента – не “классический древний мир”, а “классический мир древнего язычества”. Этот классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в своей сущности представляет “торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, – чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах – в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности”. В силу влияния классического мира христиане Запада уклонились в ересь. Так римская церковь в силу торжества рационализма пренебрегла “внутренним духовным разумом” и силлогизмами изменила догмат о Троице, папу поставили главою церкви вместо Иисуса Христа и сделали непогрешимым... Из торжества формального разума над верой и преданием произошли и новая философия со всеми ее видами, и “индустриализм”, и филантропия, “основанная на рассчитанном своекорыстии”, и прочие беды, на которые жалуются “все высокие умы Европы”: нравственная апатия, всеобщий эгоизм. Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии индивидуальной свободы, [частной собственности](#).

Теперь о России. Восточной христианство, принятое нами, не знало борьбы веры против разума, торжества разума над верой. В частном и общественном быте мы не знали “частной, личной самобытности”, личной собственности. У нас существовали так называемые “миры” – человек принадлежал миру, а мир ему, а все миры управлялись Церковью, которая вырабатывала одинаковые понятия о частных и общественных отношениях. Что касается просвещения, то Россия “не блестела ни художествами, ни учеными изобретениями”, но зато в ней “хранилось первое условие развития правильного” – здесь в полной мере чувствуется школа “духовных старцев” Киреевского – “в ней собиралось и жило то устроительное

начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все святые отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов”, в которых хранились “все условия будущего самобытного просвещения” Такого рода просвещение “не блестящее, но глубокое”⁴⁵.

Т.Н. Грановский, вернувшийся из Германии, где он готовился к профессорскому званию, посетил квартиру И.В. Киреевского. Послушал спорщиков и написал Станкевичу: “Бываю довольно часто у Киреевских... Ты не можешь себе вообразить, какая у этих людей философия. Главные их положения: Запад сгнил и от него уже не может быть ничего; русская история испорчена Петром – мы оторваны насильственно от родного исторического основания и живем наудачу; единственная выгода нашей современной жизни состоит в возможности беспристрастно наблюдать чужую историю; это даже наше назначение в будущем; вся мудрость человеческая истощена в творениях св. отцов греческой церкви, писавших после отделения от западной. Их нужно только изучать; дополнять нечего; все сказано. Гегеля упрекают в неуважении к фактам. Киреевский говорит эти вещи в прозе, Хомяков – в стихах”.

“А называть нас следовало не *славянофилами*, – писал А.И. Кошелев в своих “Записках”, – а в противоположность западникам, скорее, *туземниками* или *самобытниками*; но и эти клички не полно бы нас характеризовали. Мы себе никаких имен не давали, никаких характеристик не присваивали, а стремились быть только не обезьянами, не попугаями, а людьми, и притом людьми русскими”⁴⁶. “Они (“западники”) ожидали света только с Запада, превозносили все там существующее, старались подражать всему там устоявшемуся и забывали, что есть у нас свой ум, свои местные, временные, духовные и физические особенности и потребности. Мы вовсе не отвергали великих открытий и усовершенствований, сделанных на Западе... но мы находили необходимым все пропускать через критику нашего собственного разума и развивать себя с помощью, а не посредством позаимствований от народов, опередивших нас на пути образования. Западники с ужасом и смехом слушали, когда мы говорили о действии народности в областях науки и искусства; они считали последние чем-то отвлеченным, не подлежащим в своих проявлениях изменению согласно с духом и способностями народа с его временными и местными обстоятельствами, и требовали деспотически от всех беспрекословного подчинения догматам, добытым или во Франции, или в Англии, или в Германии. Мы, конечно, никогда не отвергали ни единства, ни безусловности науки и искусства (*in idea*); но мы говорили, что никогда и нигде они не проявлялись и не проявятся в единой безусловной форме; что везде они развиваются согласно местным и временным требованиям и свойствам народного духа; и что нет догматов в общественной науке и нет непременных, повсеместных и всегдашних законов для творений искусства. Мы признавали первую, самую существенную нашу задачу – изучение самих себя в истории и в настоящем быте; и как мы находили себя и окружающих нас цивилизованных людей утратившими много свойств русского человека, то мы считали долгом изучать его преимущественно в допетровской истории и в крестьянском быте. Мы вовсе не желали воскресить древнюю Русь... Но в этом первобытном русском человеке мы искали, что именно свойственно русскому человеку, в чем он нуждается и что следует в нем развивать... Замечательно, что то, что мы тогда говорили и утверждали, что возбуждало негодование и насмешки западников, сделалось теперь мнением и воззрением почти всех и каждого”⁴⁷.

В 1841–1856 гг. в Москве М.П. Погодин издает “учено-литературный журнал” “Москвитянин”. В 1845 г. первые три номера вышли под редакцией И. В. Киреевского. Киреевский в отделе “Критика” поместил свое “Обозрение современного состояния словесности”. На суд читателей было представлено современное состояние словесности Европы и России. Необходимо заметить, что понятием “словесность” у него охватывается не только “изящная литература”, но и произведения философские, богословские, исторические, филологические и т.п. Особый интерес представляет анализ Киреевским философский веяний в Германии, Франции и Англии.

В Германии, считает он, направление умов остается преимущественно философским и к нему примыкают, с одной стороны, направление историко-теологическое, а с другой – направление политическое, возникшее под влиянием французской словесности. “Философия откровения” Шеллинга не

оправдала ожиданий немцев, пишет далее автор, поскольку его способ примирения веры с философией не убедил ни верующих, ни философствующих. Но для Киреевского это лишь "наружный неуспех", поскольку "новотворческая мысль вековых гениев должна быть в разногласии с ближайшими современниками"⁴⁸. Обзор французской словесности Киреевский начинает с замечания, что направление французского ума противоположно направлению ума немецкого. У немцев "каждый вопрос жизни обращается в вопрос науки", у французов – "каждая мысль науки и литературы обращается в вопрос жизни". Если во Франции естественные науки основываются на "одной эмпирии" и чуждаются "спекулятивного интереса, заботясь преимущественно о применении к делу, о пользах и выгодах существования", то в Германии "каждый шаг в изучении природы определен с точки философского воззрения, включен в систему и оценен не столько по своей пользе для жизни, сколько по отношению своему к умозрительным началам"⁴⁹. Если в Германии в центре общественного внимания находятся философия и теология и их соглашение – господствующая потребность немецкой мысли, то во Франции философское развитие является не потребностью, а "роскошью мышления" и в центре внимания – "соглашение религии и общества".

По "наружной форме" образ мыслей французов похож часто на образ мыслей англичан. Это сходство, как кажется Киреевскому, происходит из-за одинаковости принятых ими философских систем, но внутренний характер мышления этих двух народов также различен, как оба они различны от характера мышления немецкого. "Немец трудолюбиво и совестливо вырабатывает свое убеждение из отвлеченных выводов своего разума; француз берет его, не задумавшись, из сердечного сочувствия к тому или другому мнению; англичанин арифметически рассчитывает свое положение в обществе и, по итогу своих расчетов, составляет свой образ мыслей"⁵⁰. "Англичанин упрям в своем мнении, потому что оно в связи с его общественным положением; француз часто жертвует своим положением для своего сердечного убеждения, а немец, хотя и не жертвует одним другому, но зато мало заботится о их соглашении. Французская образованность движется посредством развития господствующего мнения или моды; английская – посредством развития государственного устройства; немецкая – посредством кабинетного мышления. Оттого француз силен энтузиазмом, англичанин – характером, немец – абстрактно-систематическою фундаментальностью"⁵¹.

В результате обозрения современного состояния литературы Европы Киреевский приходит к следующим выводам: 1) отдельные роды словесности смешались в одну неопределенную форму, в одну "общеевропейскую литературу"; 2) отдельные науки стремятся к сближению со смежными науками и в своем расширении пределов примыкают к своему общему центру – философии; 3) философия "в последнем окончательном развитии своем" ищет начала, в котором вера и разум слились бы в одно "умозрительное единство"; 4) отдельные западные народности, достигнув полноты своего развития, стремятся уничтожить разделяющие их особенности и сомкнуться в одну европейскую образованность. Последний результат был достигнут из усилий прямо противоположных, а именно – он произошел из "стремлений каждого народа изучить, восстановить и сохранить свою национальную особенность". Но чем сильнее развивалось это стремление, чем глубже проникали в основания своих народностей, тем очевиднее становилось, что начала эти не особенные, но общие, европейские, "равно принадлежащие всем частным национальностям. Ибо в общей основе европейской жизни лежит одно господствующее начало"⁵². Отличие этого начала от других "начал всечеловеческого развития" (среди них "начало жизни, мышления и образованности, которое лежит в основании мира православно-словенского" – в преимущественном стремлении к "личной и самобытной разумности в мыслях, в жизни общества и во всех пружинах и формах общечеловеческого бытия"⁵³). Однако несмотря на тенденцию к единению в настоящее время "француз не только вполне принимает немецкую мысль, но, может быть, даже не вполне и понимает ее. В Германии большею частью офранцуживаются жида, воспитавшиеся в разрыве с народными убеждениями... Англичане еще менее могут освободиться от своих национальных особенностей"⁵⁴ и т.д.

А что же обнаруживает Киреевский в отечественной словесности? Здесь царит хаос "недоразвитых мнений, противоречащих стремлений, разногласных отголосков" всевозможных направлений германской, французской, английской, итальянской, польской, шведской словесности. Каждая книга является для того очевидным доказательством, показателем "всеприемлющего сочувствия". Все движения в

нашей словесности обусловлены не внутренним движением нашей образованности, как на Западе, но "случайными для нее явлениями иностранных литератур". В отрыве от них находятся коренные стихии нашей умственной жизни, которые развивались в нашей древней истории и сохраняются теперь в так называемом необразованном народе.

Киреевский полагает, что, может быть, "справедливо думают те, которые утверждают, что мы, русские, лучше способны понять Гегеля и Гете, чем французы и англичане, что мы полнее можем сочувствовать с Байроном и Диккенсом, чем французы и даже немцы; что мы лучше можем оценить Беранже и Жорж Санд, чем немцы и англичане"⁵⁵. Киреевский находит это совершенно возможным – "всепримемлющее сочувствие" возможно тогда, когда отрываются от народных убеждений, от "особенных понятий", определенного образа мыслей, заветных пристрастий. Но подчиняясь влиянию иноземных литератур, мы не можем действовать на них нашими бледными отражениями их же явлений. Каким же образом мы можем изменить характер нашей словесности? Что нужно сделать, чтобы она стала выражением нашей жизни, "пружиной ее развития"?

Киреевский приводит в своем обозрении две точки зрения на возможность решения этой проблемы. Первая точка зрения состоит в том, что предлагается полнейшее усвоение иноземной образованности, которая со временем "пересоздаст всего русского человека". В конце концов, развитие "некоторых основных начал должно изменить наш коренной образ мыслей, переиначить наши нравы, наши обычаи, наши убеждения, изгладить наши особенности и таким образом сделать нас европейски просвещенными"⁵⁶. Для Киреевского попытка заменить литературными понятиями коренные убеждения народа равнозначна попытке "отвлеченной мыслью переменить кости развившегося организма". Вторая точка зрения, столь же односторонняя, как и первая, заключается в "безотчетном поклонении прошедшим формам нашей старины и в той мысли, что со временем новоприобретенное европейское просвещение опять должно будет изгладиться из нашей умственной жизни развитием нашей особенной образованности"⁵⁷. Но всякая форма жизни, однажды бывшая и прошедшая, уже невозвратима, как и то время, в которое она создавалась. Восстановить эти формы – то же, что воскресить мертвеца, а здесь "нужно чудо; логики недостаточно; по несчастью, даже недостаточно и любви!". Точно так же невозможно забыть по произволу новоприобретенные элементы европейской образованности. Направление к народности является, по Киреевскому, истинным только тогда, когда оно является высшей ступенью образованности, а не "душным провинциализмом". Таким образом, нужно не отвергать европейское просвещение, а рассматривать его как неполное, одностороннее, не проникнутое истинным смыслом и наша задача – "сообщить ему свой истинный смысл", "подчинить истине". Последнее возможно в силу того, что основное начало нашей православно-словенской образованности есть "истинное", "верховное, живое начало". Любовь, как к европейской, так и нашей образованности в последней точке своего развития совпадают "в одну любовь, в одно стремление к живому, полному, всечеловеческому и истинно-христианскому просвещению"⁵⁸.

Обязательная литература:

Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Избранные соч. в двух тт. М.–Л., 1964. Т.1. С. 77–604. http://www.rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit/_01text/vol1/01prp/01.htm

Киреевский И. В. Обозрение современного состояния словесности // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 2. С. 167–226. <http://smalt.karelia.ru/~filolog/pdf2/oboz1kir.pdf>

Киреевский И. В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1. С. 33–46.

Киреевский И. В. Деятнадцатый век // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1. С. 7–32.

Одоевский В.Ф. 4338–й год. Петербургские письма // Одоевский В.Ф. Повести и рассказы. М., 1959. http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml

Хомяков А.С. О старом и новом // Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 456–470.

Дополнительная литература:

Бердяев Н. А. Восток и Запад // Путь. Париж, 1927, 1930, № 23.

Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Собр. соч. Т. V. Париж, 1997. С. 31 – 202.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1912_6_01.html

Ванчугов В.В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М., 1994.

Жуков В.Н., Маслин М.А. В.В. Зеньковский о России, русской философии и культуре // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 3–8.

Гиллельсон М. И. Проблема "Россия и Запад" в отзывах писателей пушкинского круга // Русская литература. М., 1974, № 2.

Громов М.Н. Славянофильство: историософский аспект // История философии. М., 1999. № 4.

Жданова Г.В. Проблема "Восток – Запад – Россия" в русской философии XIX века // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. М., 2005. С. 238–239.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 12–15, 18, 20, 24–27, 37–38, 284 –291.

Митрошенков А.О. Соборность как философская категория в творчестве А.С. Хомякова // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2001. № 1- 2. С. 92 –113.

Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1999. С. 63 –162.

Поляков Л.В. Рецензия: на книгу Гарднера К. "Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души" (пер. с англ.). М., 1993 // Вопросы философии, 1993, № 10, С. 183–187.

Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Нижний Новгород, 1998. 11–35.
Россия глазами русского (Чаадаев, Леонтьев, Соловьев). (Отв. ред. Замалеев А.Ф.). СПб., 1991. С. 24–38; 138–150.

Смолич И. И.В. Киреевский // Путь. Париж, 1932. № 33. С. 52–66.
<http://www.krotov.info/library/s/mol33.html>

Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 28–42.

Щукин В.Г. Дом и кров в славянофильской концепции // Вопросы философии. М., 1996. № 1.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.1

1. Какие идеи высказывает Карамзин о европейском прогрессе и выборе пути развития России в мировой цивилизации?
2. В чем, по мнению Карамзина, заключаются основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.?
3. С какой целью был создан Любомудрами журнал "Мнемозина"?
4. Чем, по мнению Веневитинова, грозит России чрезмерная вовлеченность в цивилизационный диалог?
5. В чем, согласно Одоевскому, заключается особая миссия "славянского Востока"?
6. Как характеризует Киреевский современное состояние европейской и отечественной литературы?

Список терминов к теме 2.1

Апологетика
Витальный
Индустриализм
Культурология
Либерализм
Любомудры
Мистицизм
Самопознание
Славянофилы
Западники
Философия истории
Философия культуры
Частная собственность

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.2. "Культурологическая (умозрительная) география" в "Философических письмах" П.Я. Чаадаева

2.2.1. П.Я. Чаадаев о смысле исторического развития России и ее роли во всемирном историческом процессе.

2.2.2. Судьба идей, высказанных в "Философических письмах": "Апология сумасшедшего".

2.2. "Культурологическая (умозрительная) география" в "Философических письмах" П.Я. Чаадаева

2.2.1. П.Я. Чаадаев о смысле исторического развития России и ее роли во всемирном историческом процессе

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856) – мыслитель, публицист, участник Бородинского сражения – в 1821 г. вышел в отставку. Он был близок к обществу декабристов, но участия в его делах не принимал, а в 1823 г. отправился в путешествие по тем же местам, что и Карамзин: Англия, Франция, Швейцария, Италия, Германия. Однако вместо "писем русского путешественника" в 1829–1831 гг. Чаадаевым создаются "Философические письма"⁵⁹ (см. иллюстрацию ниже). Журнал "Телескоп", в котором напечатали первое "письмо", закрыли, редактора сослали, цензора уволили со службы, а Чаадаева объявили сумасшедшим (что явилось своего рода формой публичного наказания).



С точки зрения Чаадаева, “мы никогда не шли вместе с другими народами”, не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода – ни к Западу, ни к Востоку, не имеем их традиций. Россия замерла вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нее не распространилось. Оглядываясь в прошлое, он замечает лишь дикое варварство, затем грубое суеверие, далее – иноземное владычество, жестокое и унижительное, “дух которого национальная власть впоследствии унаследовала”. Настоящее России ограничено, прошлое – тускло и безрадостно, будущее – без перспектив... Одним словом, “плоский застой”. Дерево российской культуры растет, но не созревает, “мы подвигаемся вперед по кривой, т.е. по линии, не приводящей к цели”.

Народы, по Чаадаеву, – существа нравственные, как и отдельные личности. Их воспитывают века, как людей воспитывают годы. Однако Россия составляет исключение среди народов, она принадлежит к тем из них, которые не входят составной частью в род человеческий, а “существуют лишь для того, чтобы преподать великий урок миру”. У нас нет общего с Европой лица, семейного сходства. И это постоянно бросается в глаза, на что бы не обратили внимание. Россиянам не хватает устойчивости, последовательности в уме, логики, “[силлогизм](#) Запада нам чужд”. Даже во взгляде соотечественников Чаадаев находит “что-то до странности неопределенное, холодное, неуверенное, напоминающее отличие народов, стоящих на самых низших ступенях социальной лестницы”, и его поражает “немота наших лиц”.



П.Я. Чаадаев. «Философические письма». Издание 1989 года.
http://www.lomtik.ru/books/e/id_bcfidge_p.ja.chaadaev._sochinenija.htm

Страна огромна, а интеллектуальный [элитный](#) слой – ничтожен. “А теперь, я вас спрошу, где наши мудрецы, где наши мыслители? Кто из нас когда-либо думал, кто за нас думает теперь? А между тем, раскинувшись между двух великих делений мира, между Востоком и Западом, опираясь одним локтем на Китай, другим на Германию, мы должны бы были сочетать в себе два великих начала духовной природы – воображение и разум, и объединить в нашей цивилизации историю всего земного шара. Не эту роль предоставило нам [Провидение](#). Напротив, оно как будто совсем не занималось нашей судьбой”⁶⁰. Несмотря на огромную территорию, роль наша во всемирной истории ничтожна, так что если бы орды варваров не прошли во время нашествия на Запад по нашей стране, мы “едва были бы главой для всемирной истории”. Снова и снова Чаадаев выделяет пространственный фактор, чтобы подчеркнуть нашу ничтожность: “Чтобы заставить себя заметить, нам пришлось растянуться от Берингова пролива до Одера”. И на что ни обратишь внимание, сделаешь один и тот же вывод: мы жили и живем для того, чтобы преподать великий урок отдаленным потомкам. А общий вывод из этого урока тот, что мы “составляем пробел в интеллектуальном порядке”. Отсюда уже почти не удивляет и “обратное действие религии” – русский народ попал в рабство именно после

того, как он стал христианским.

Малоутешительным, по Чаадаеву, является и наличие в мире еще двух цивилизационных курьезов – Индии и Китая. Эти страны раньше нас предназначены для великого “поучения” другим народам, которым нам еще не поздно воспользоваться. Китай с незапамятных времен обладал тремя великими орудиями, которые ускорили движение вперед человеческого ума: компасом, печатным станком и порохом. Но на что они ему послужили? “Объехали ли китайцы кругом земного шара? Открыли ли они новое полушарие? Есть ли у них литература, более обширная, чем та, которой мы обладали ранее изобретения книгопечатания? В злосчастном искусстве войны были ли у них Фридрихи и Бонапарты, как у нас?” Чаадаев не сомневается, что “тупая неподвижность Китая и необычайное принижение индусского народа, хранителя древнейших природных достижений и зародышей всех человеческих познаний, заключают в себе важнейший урок и что именно поэтому Бог сохранил их на земле”⁶¹.

На что же ориентироваться русскому человеку? На Европу! Все основные вопросы философии истории и культуры “заключены в вопросе о европейской цивилизации”. Именно к такому выводу приходит мыслитель.

2.2.2. Судьба идей, высказанных в "Философических письмах": "Апология сумасшедшего"

Однако после осуждения "философического письма", Чаадаев вскоре скорректировал свои пессимистические оценки русской истории и культуры. Главной причиной стали революции в Европе 1830 и 1848 гг.⁶². Переоценка ценностей состоялась в "Апологии сумасшедшего" (1837)⁶³. Апология осталась незавершенной, но все же дает представления о радикальности изменений во взглядах мыслителя.

Теперь мы обнаруживаем следующие мысли Чаадаева: существуют великие народы, – как и великие исторические личности, – которые нельзя объяснить нормальными законами нашего разума, но которые таинственно определяет верховная логика Провидения. Таков именно российский народ. Мир делится на две части – Восток и Запад, и это не только географическое деление, но и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа. Восток и Запад – это два принципа, соответствующие двум силам природы, это две идеи, выражающие жизненный строй человечества. На Востоке ум сосредоточивался, углублялся, замыкался в себе, и тем самым созидался; на Западе ум распространялся вовне, изливаясь во все стороны, и тем самым развивался. ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)). Первым на арену всемирной истории выступил Восток, излив на землю из глубины своего созерцания разум. Затем Запад выступил со своей всеобъемлющей деятельностью и закончил начатое Востоком.

Что до нас, то хотя мы и живем на востоке Европы, тем не менее мы никогда не принадлежали к Востоку, а его история не имеет ничего общего с нашей. Ему присуща плодотворная идея, которая в свое время обусловила громадное развитие разума, но которой уже не суждено снова проявиться на мировой сцене. Эта идея поставила духовное начало во главу общества; она подчинила все власти одному высшему закону – закону истории; она глубоко разработала систему нравственных иерархий; освободила жизнь от внешнего воздействия. У нас ничего подобного не было: духовное начало, подчиненное светскому, не утвердилось на вершине общества; исторический закон, традиция, никогда не получали у нас господства; жизнь никогда не устраивалась неизменным образом; наконец, нравственной иерархии не было. "Мы просто северный народ и по идеям, как и по климату". Некоторые из наших областей граничат с государствами Востока, но наши духовные центры не там.

Глубокое непонимание роли, выпавшей нам на долю, – замечает Чаадаев, – обнаружит тот, кто станет утверждать, что мы обречены кое-как повторять длинный ряд ошибок, совершенных народами, которые находились в менее благоприятном положении, чем мы, и снова пройти через все бедствия, пережитые ими. Теперь, в отличие от ранее высказанного в "философических письмах", мыслитель считает наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его. Нам дано большое преимущество – "иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения". У Чаадаева на этот раз сформировалось глубокое убеждение, что "мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество". Отчего так? Да оттого, что мы "никогда не жили под роковым давлением логики времен; никогда мы не были ввергаемы всемогущей силою в те пропасти, какие века вырывают перед народами"⁶⁴.

В своей апологии Чаадаев снова отмечает тот факт, который властно господствует над нашим историческим движением, который красною нитью проходит через всю новую историю, который содержит в себе всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия, и истинной причиной нашего умственного бессилия: это – факт географический. Однако он не успел развернуть суждения на эту тему...

Как уже отмечалось, в 1823 г. Чаадаев отправился в путешествие по европейским странам. Впечатления об этом, дающие фактический материал для философии культуры, можно найти в черновиках Чаадаева. Например, он передает дух английской цивилизации и немецкой культуры. В Германии "вечно плавают по безбрежному океану абстракции; в нем немец чувствует себя более дома, более по себе, чем на

суше; поэтому невоздержанность мысли доходит там до крайности. Это очень понятно⁶⁵. Что задержит полет чистой мысли, бестелесной, ни к чему не примененной?" При встрече французами и англичанами русские воображают, что имеют дело с Францией и с Англией. Однако это не так, считает Чаадаев. Мы имеем дело с цивилизацией, с цивилизацией во всей ее полноте. И не только с результатами этой цивилизации, но с ней самой как с орудием, как верованием, с цивилизацией, применяемой, развиваемой, усовершенствованной тысячами трудами и усилиями.

После прочтения "Философического письма" у многих современников возникло желание ответить Чаадаеву. Тональность ответов была разной: от сдержанной – А. С. Хомяков "Несколько слов о "Философическом письме", напечатанном в 15 книжке "Телескопа" (Письмо к г-же Н.) ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#))", – до уничижительной, как у [М.Н. Загоскина](#): "Статья, писанная русским против России на французском языке, по одному этому заслуживает уже смех и презрение. Но добрый патриот не будет смеяться: он с сожалением укажет в ней отцам и матерям на бедственные следы французского воспитания"⁶⁶.

Во второй половине 30-х годов А.С. Хомяков, поставив задачу "изложить теорию национализма в противоположность теории гуманитарности" на материалах всемирной истории, нашел в себе силы взяться за написание [историософского](#) трактата, получившего название "Семирамида". Этот трактат стал своеобразным ответом на призыв Чаадаева о том что "Разум века требует совершенно новой философии истории"⁶⁷.

Обязательная литература:

Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. М., 1989. С. 15–138.
<http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>

Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего// Там же. С. 139–154.
http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Chaad/Apol_Sum.php

Дополнительная литература:

Бибихин В.В. Закон русской истории (ответ Генриху фон Вригту) // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 94–126.

Веселовский Алексей. Чаадаев и французская мысль (отрывок) // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 184-188.

http://russianway.rchgi.spb.ru/Chaadaev/24_vesel.pdf

Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление (главы из книги) // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 246–286.

Зеньковский В.В. Чаадаев П.Я. // История русской философии. М., 2001. Ч. II. Гл. II. С. 152–172. <http://humanities.edu.ru/db/msg/44221>

Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли в 3-х тт. М., 1997. С. 353–369.

Исупов К.Г. Пушкин и Чаадаев: диалог о свободе воли и эстетике истории // Проблемы современного пушкиноведения. Псков, 1991.

Мильчина В.А., Осповат А.Л. О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П.Я. Соч., М., 1989. С. 3–14.

Рашковский Е. Б., Хорос В. Г. Проблема "Восток-Россия-Запад" в философском наследии П. Я. Чаадаева // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988, Вып. 3.

Розанов В.В. Чаадаев и кн. Одоевский // Собр. соч. Статьи и очерки 1913–1915 гг. СПб., 2007. С. 54–62.

Сергеев А.М. Философия Чаадаева. (Излом очевидного). Петрозаводск, 2000. С. 39–66; 98–111.

Ульянов Н.И. "Басманный философ". Мысли о Чаадаеве // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 495–516.

Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке "Телескопа") (Письмо к г-же Н.) // Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 449–455.
http://www.krotov.info/library/22_h/hom/yakov.html#2

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.2

1. Почему, по мнению Чаадаева, Россия не принадлежит ни к одному из известных семейств человеческого рода?
2. Почему Чаадаев называет народы "существами нравственными"?
3. Какой фактор выделяет Чаадаев в "Философических письмах", чтобы подчеркнуть "ничтожность" России?
4. Как скорректировал Чаадаев в "Апологии сумасшедшего" свои пессимистические оценки русской истории и культуры?
5. Какую роль, по мнению Чаадаева, определило Провидение российскому народу (по "Апологии сумасшедшего")?

Список терминов к теме 2.2

Провидение
Провиденциализм
Историософия
Цивилизация
Силлогизм
Духовные начала
Закон истории
Патриотизм
Абстракция
Элита

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.3. "Спекулятивная география" Хомякова: "Семирамида".

2.3.1. "Семирамида" А.С. Хомякова как попытка целостного изложения и определения смысла всемирной истории.

2.3.2. О народах "завоевательных" и "земледельческих".

2.3.3. О развитии культур под знаками "кушитства" и "иранства".

2.3. "Спекулятивная география" Хомякова: "Семирамида".

2.3.1. "Семирамида" А.С. Хомякова как попытка целостного изложения и определения смысла всемирной истории



"Семирамида" – историсофское сочинение русского религиозного философа, поэта и публициста [Алексея Степановича Хомякова](#) (1804-1860). В этой не завершенной работе (опубликована после смерти автора) "[апостолом славянофильства](#)" была предпринята попытка целостного изложения всемирной истории, определения ее смысла.



Завоевания Семирамиды
<http://bar-atra.ru/photo/9-o-122-3>

"Бытовое" заглавие – "Семирамида", – постоянно употребляемое автором и его друзьями, было дано писателем [Н.В. Гоголем](#), который застав Хомякова за письменным столом, заглянув ему в тетрадь, прочел там имя [Семирамиды](#) (см. иллюстрацию). "Алексей Степанович Семирамиду пишет!", – сказал он кому-то, и с того времени это название осталось за сочинением. Если Гоголь шуточно окрестил этот труд "Семирамидой", то первый ее издатель – русский славист А.Ф. Гильфердинг дал ему название "Записки о всемирной истории". На титульном листе рукописи вместо заглавия была проставлена только криптограмма "И. и. и. и.", что по предложению Н.В. Серебренникова расшифровывается как "И<следование> и<стины> и<сторических> и<дей>". Цель этого труда – создать новую философию истории, в которой бы должным образом оценивалась роль славян в мировой истории, потому что западноевропейская [историография](#), несмотря на попытки Боссюэ и некоторых религиозных мыслителей, "впала в беспросветный эмпиризм". Хомяков упрекает эту историографию в том, что она рассматривает историю человечества без "всякой внутренней связи", "грубый [партикуляризм](#) или изложение происшествий в их случайном сцеплении, без всякой внутренней связи". Ну и, что самое плохое, в работах западных авторов искажена роль славянства во всемирной истории.

В своей работе "Алексей Степанович Хомяков" Н.А. Бердяев заметил, что хотя читать "Записки по всемирной истории" под силу только специалисту, но, безусловно, написать их мог лишь замечательный мыслитель. "В бессистемной куче сырого материала разбросаны драгоценные мысли, блестящие интуиции, тонкие критические замечания по самым разнообразным вопросам"⁶⁸. "Семирамида" написана по памяти, без справок с первоисточниками. Фактического материала много, но еще больше домыслов, часть которых принимает совершенно фантастический характер. Тем не менее "Семирамида" является ценным документом не только по философии истории, но и по философии культуры.

2.3.2. О народах "завоевательных" и "земледельческих"

Хомяков выделяет две [антиномические](#) стихии: "народы завоевательные" и "народы земледельческие". "Народы завоевательные по первоначальному своему характеру сохраняют всегда чувство гордости личной и презрение не только ко всему побежденному, но и ко всему чуждому. Таков монголец, таков был кельт, таков турок. Это чувство презрения к чуждому долго сохраняет народность их. Победители, они угнетают поработанных и не смешиваются с ними; побежденные, они упорно противятся влиянию победителей и хранят в душе инстинкты, зарождающиеся в них веками старинной славы"⁶⁹.

"Народы земледельческие ближе к общечеловеческим началам... Им недоступно чувство аристократического презрения к другим племенам, но все человеческое находит в них созвучие и

сочувствие... Русский смотрит на все народы, замежеванные в бесконечные границы Северного царства, как на братьев своих..."⁷⁰. Нашим западным соседям, – считает Хомяков, – смирение наше кажется унижением. Но, несмотря на это, "мы будем, как всегда были, демократами между прочих семей Европы; мы будем представителями чисто человеческого начала, благословляющего всякое племя на жизнь вольную и развитие самобытное"⁷¹. Но все же "способность сочувствовать всем видам человеческого развития, принимать впечатления внешние и сживаться с жизнью иноплеменника" меняет характер личности земледельца, лишая его упорства, благодаря которому только и возможно сохранить свои первоначальные черты. В борьбе против стихии менее уступчивой и менее гибкой, побеждает тот, кто останется верным своим врожденным коренным стихиям. Из того, что народ земледельческий легко принимает образ своих завоевателей, не следует делать заключение, что дух народный погибает. Человек, увлеченный чужой силой мысли или энергией чужого направления, еще не теряет своей деятельности. Чужая мысль, им воспринятая и переделанная, получает новые оттенки, зависящие от его личности. Тонус мысли собственной сливается с приобретенной.

2.3.3. О развитии культур под знаками "кушитства" и "иранства"

Начало, связанное со стихией земледельческой, Хомяков именует иранством, а противоположное ему завоевательное начало – кушитством. При этом "кушитов мы должны угадывать, иранцы сами себя высказывают".

Без всякого исторического исследования, при одном взгляде на обе системы, Хомяков заявляет а priori, что "гласовое письмо принадлежит Ирану, [гиероглиф](#) – Кушу". "Звуки языка, в своем прихотливом разнообразии, движутся свободно и независимо от природы внешней. Гласовая азбука, в своей рабской зависимости от языка, сохраняет свободу мыслящего духа. Гиероглиф ставит мысль человека в рабские отношения по отношению к внешней природе. Он должен исказиться, чтобы получить свободу. Все внешнее и видимое ясно представляется письменами гиероглифическими, все внутреннее, духовное, отвлеченное для них недоступно. Видимый и невидимый мир доступны мысли, слову и гласовым письмам"⁷². В ходе письменности иероглифической повторяется общее движение кушитства. Основным учением его было – преобладание вещественной необходимости, то есть не отрицание духа, но отрицание его свободы в проявлении. Между тем как в иранстве все развитие отправлялось от понятия о свободе общего духа, все творящего, о произволе частного духа, все искажающего, и не носило в себе семени внутреннего разъединения, кушитская система бросала в душу человеческую зародыш непримиримого раздора через поклонение угнетающему веществу и более благородное, но совершенно отвлеченное поклонение угнетенному и бессильному духу. "Ирану свято было все, даже вещественное, в чем проявлялся дух свободный и творящий, свят был звук слова, облекающего мысль, и свято было письмо, условный образ, данный этому звуку. Кушу свято было вещество грубое, стихийное и бессмысленное, свято было искусство, естественный образ его бытия, и гиероглиф, полустественный образ его действия"⁷³.

Из области отвлеченностей грамматических Хомяков восходит в область отвлеченностей философских. Самосознание человека облекается в слово и дает образ и имя явлениям невидимого мира. Вся жизнь элина, турка, германца, кельта была ожиданием сражения, все их помыслы были в борьбе и крови. Но не таков мирный хлебопашец и общежительный градостроитель – славянин. Война противна его наклонностям: "Рука его охотнее бралась за соху, чем за меч. Вечно угнетенный дикими соседями, вечно сражаясь для сохранения жизни и независимости, он никогда не мог полюбить ни кровопролития, ни тревоги военной, ни даже славы победы. Напор иноземцев вызывал его на поле бранное, но душа его была всегда дома, в кругу семьи, в мирном быте своих мелких общин"⁷⁴. Идеалом славянина был не витязь, а "сила покорная и кроткая, сила служебная, проявленная в разумной защите беззащитной слабости против беззаконного своеволия"⁷⁵.

Сравнение всех данных, на которых может быть основана общая история человечества, привело Хомякова к трем выводам. Начать следует с того, что существуют три коренных племени, – белое, желтое и черное, – из которых "посредством смешения в разных количествах и при разных обстоятельствах составились еще неопределенные племена красное и оливковое, весьма сходные друг с другом и

соединенные средними звеньями"...⁷⁶ Сравнение верований и типов просвещения (которое зависит единственно от веры и в ней заключается) привело Хомякова к двум "коренным началам": к (1) "иранскому, то есть духовному поклонению свободно творящему духу или к первобытному, высокому единобожию", и к (2) "кушитскому – признанию вечной органической необходимости, производящей в силу логических (неизбежных) законов. Кушитство распадается на два раздела: на шиваизм – поклонение царствующему веществу, и буддаизм – поклонение рабствующему духу, находящему свою свободу только в самоуничтожении"⁷⁷. Эти два начала, иранское и кушитское, в своих постоянных столкновениях и смешениях, произвели многообразие религий в дохристианский период. Далее, сравнение наречий человеческих привело Хомякова к одному коренному языку, "разветвившемуся многообразно у всех народов под влиянием внешних обстоятельств и внутренних страстей, но сохранившемуся в наибольшей чистоте в белом иранском племени и его чистейших семьях". В этом единстве всех языков "лежит ручательство о первобытном единстве рода и о случайном разделении на племена"⁷⁸.

За широкими обобщениями Хомяков не забывает о конкретных культурах, в частности, Франции, Англии и Германии, названной им "великой путеводительницей Европы". Англия "закована в цепях прошедшего и в сухо ученой односторонности, которая убивает в ней способность сочувствовать остальному миру и понимать чужую мысль"⁷⁹. В своей гордости она отвергает иноземное учение и презирает отвлеченность, убивая в себе само сочувствие к мысли общечеловеческой. В этом и сила Англии (способность сосредоточиться для достижения практической цели), и слабость ее, и не только в науке, но и в бытовом развитии. Франция – "веселая, остроумная, щеголеватая, вечно самодовольная в своей ученой посредственности и художественном ничтожестве, готовая принять и отвергнуть всякую новость без разбора"⁸⁰, которая знает из вторых рук про труды германских философов и из газет про все открытия ученого мира, нуждается в смирении, благодаря которому в ней воссоздается то чувство, что позволит понимать истину и сочувствовать ей. Об иных землях романских – о "полудикой Испании, не очистившей (ибо не сознавшей) своих древних преступлений против смысла христианства в Толедо и против жизни христианства в Америке; о полумертвой Италии, которой силы нравственные и вещественные пожираются великолепною язвою Рима и которая еще живет в духе идолопоклоннического отчуждения от всего человечества, несмотря на 18-вековое христианство; о пустоцвете Швейцарии или о полуфранцузской Бельгии, которая воображает, что она создала себе жизнь потому, что пять держав выдумали для нее границы во избежание войны европейской"⁸¹, – Хомякову даже говорить не хочется. Зато много слов достается германскому миру, истинному средоточию мышления. Но при всей свободе, при всей многосторонности, он замечает, что здесь все еще крепки оковы старого схоластического направления, априористических систем и произвольной односторонности мыслителей. "Книги получили излишний авторитет, и душная теснота кабинетной жизни поглотила и засушила силы, которых развитие могло бы быть плодотворным для мира". Немец, замечает Хомяков, "из человека перерождается в ученого. Он рудокоп науки, но уже не зодчий. Германия требует возврата к простоте"⁸². Что до качеств русского ума и характера нашей культуры, то об этом Хомяков выразился, после прочтения "философического письма" Чаадаева, следующим образом: "Что же касается до условных форм общественной жизни, то пусть опыты совершаются не над нами; можно жить мудро чужими опытами; зачем нам вдаваться в крайности: испытывать страсти сердца, как во Франции, охлаждаться преобладанием ума, как Англия; пусть одна перегорает, а другая стынет: одна от излишних усилий может нажить аневризм, а другая от излишней полноты – паралич. Русские же, при крепком своем сложении, умеренной жизнью могут достигнуть до маститых веков существования, предназначенного народам"⁸³. ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#))

Критикуя западных мыслителей за "беспросветный [эмпиризм](#)" при изучении всемирной истории и истории культуры, равно как и Гегеля, за его отвлеченный [рационализм](#) и схематизм, Хомяков сам все же не избежал этих недостатков – чрезмерного эмпиризма (причем часть фактического материала невозможно проверить, потому что Хомяков не считал нужным цитировать) и спекулятивности, умозрительности, схематизма, сведя начала культуры к религиозным стихиям. В одной из своих работ 1845 г. Хомяков поделил науку на "положительную" (изучение законов видимой природы), и на "науку догадочную"

(изучение законов духа человеческого и его проявлений)⁸⁴. К “догадочной” науке относится философия. Что касается “Семирамиды” Хомякова, то и в ней в буквальном смысле этого слова было много “догадочного”, и по большей части эта работа представляла собою проекцию славянофильского воззрения на всемирную историю и религиозную культуру.

Обязательная литература:

Хомяков А. С. “Семирамида”. (И<сследование> и<стины> и<исторических> и<дей>) // Соч. в двух тт. М., 1994. Т. 1. С. 15–448.

Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Там же. С. 449–455.

Хомяков А.С. О старом и новом // Там же. С. 456–470.

Дополнительная литература:

Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. V. “Философия истории Хомякова” // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. <http://www.vehi.net/berdyayev/khomyakov/05.html>

Бердяев Н.А. А.С. Хомяков как философ. Париж, 1989. С. 60–67. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1904_110.html

Громов М.Н. Славянофильство: историософский аспект // История философии, № 4. М., 1999. http://ihtik.lib.ru/ph_sborniki/ihtik_sborn_20.rar

Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М., 1989. 54–72.

Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. // Евразийская идея и современность. М., 2002.

<http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Сухов А.Д. Илья Муромец славянофильства. М., 1993. С. 38–62.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.3

1. Какую цель преследовал Хомяков, создавая новую философию истории?
2. В чем заключается существенное различие развития культур под знаками “кушитства” и “иранства”?
3. К чему, по мнению Хомякова, приводят постоянные столкновения и смешения “иранского” и “кушитского” начал?
4. Какое место в историософской концепции Хомякова отдано православию?
5. Какую характеристику культурам Франции, Англии и Германии дает Хомяков в своей историософской концепции?

Список терминов к теме 2.3

Антиномический
Антиномия
Апостол
Гиероглиф
Демократ
Историография

Самобытность
Кушитство
Иранство
Народы земледельческие
Народы завоевательные
Партикуляризм
Рационализм
Эмпиризм

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.4. Н.Я. Данилевский. "Россия и Европа" в контексте учения о культурно-исторических типах.

2.4.1. Данилевский о причинах враждебного отношения Европы к России.

2.4.2. Культурно-исторические типы и законы исторического развития.

2.4.3. Три разряда различий, составляющих самобытный культурно-исторический тип и четыре разряда культурной деятельности. Славянский культурно-исторический тип.

2.4.4. Современники Данилевского о теории культурно-исторических типов.

2.4. Н.Я. Данилевский. "Россия и Европа" в контексте учения о культурно-исторических типах.

2.4.1. Данилевский о причинах враждебного отношения Европы к России



Данилевский Николай Яковлевич (1822–1885) –

естествоиспытатель, философ, культуролог. Основная часть созданных им работ посвящена проблемам естествознания.

Главным же сочинением Данилевского, названным позднее "катехизисом

славянофильства", становится "Россия и Европа" (см. иллюстрацию), с подзаголовком "Взгляд на культурные и политические отношения

Славянского мира к Германо-Романскому", которое В.В. Зеньковский считал гораздо шире и глубже своего названия. Н.Я. Данилевский

завершил работу над "Россией и Европой" в начале 1868 г. В течение 1869 г. вся она была

напечатана в журнале "Заря". Кроме журнальной публикации при жизни.

напечатана в журнале "Заря". Кроме журнальной публикации при жизни.

Н.Я. Данилевского его книга, благодаря усилиям Н.Н. Страхова, еще раз появилась уже отдельным изданием в 1871 г. "Россия и Европа" при жизни автора оказалась практически незамеченной читающей публикой. Несмотря на это, Н.Н. Страхов еще трижды (1888, 1889 и 1895) издавал сочинения своего единомышленника и друга. Именно благодаря усилиям Н.Н. Страхова, который буквально заставил "русское общество читать" книгу Н.Я.



Данилевский Н.Я.
«Россия и Европа».
Издание 1995 г.
[http://uznavay.ru/index.php?
sections&podrobno=1624964&
id=1000397](http://uznavay.ru/index.php?sections&podrobno=1624964&id=1000397)

Данилевского, “указав на выдающиеся стороны этого труда”, она заняла свое место в истории русского самосознания⁸⁵.

Уже в начале своей работы Данилевский пытается ответить на вопрос – “почему Европа враждебна России?” А то, что это так, он находит, изучив многочисленные исторические и дипломатические документы, указывая на исторические факты, примеры из жизни и культуры. Согласно тону многих суждений европейцев, Россия давит на них своей массой, как нависшая туча, как грозный кошмар, и это чувство усиливается уже при одном взгляде на карту российской империи. Россия представляет для европейца нечто вроде политического Аримана (в иранской мифологии верховное божество зла), мрачную силу, враждебную прогрессу и свободе. Европа не признавала и не хочет признавать нас своими. Она видит в России и в славянах нечто ей чуждое. Европа видит в Руси и в славянстве не только чуждое, но и враждебное начало. Почему так хорошо уживаются вместе германские племена с романскими, а славянские с финскими, но германские со славянскими – друг друга отталкивают? Что за бессознательное чувство, что за исторический инстинкт заставляет Европу не любить Россию? Почему все самобытно русское и славянское кажется ей достойным презрения, и искоренение его составляет священнейшую обязанность и истинную задачу цивилизации?

Европа ли Россия? Нет! Она не питалась ни одним из тех корней, которыми “всасывала Европа как благотворные, так и вредоносные соки непосредственно из почвы ею же разрушенного древнего мира, не питалась и теми корнями, которые почерпали пищу из глубины германского духа”. Таким образом, Россия не причастна ни европейскому добру, ни европейскому злу.

Запад и Восток, Европа и Азия представляются среднему уму какими-то противоположностями, полярностями. Запад, Европа составляют полюс прогресса, неустанного усовершенствования, непрерывного движения вперед; Восток, Азия – полюс застоя и коснения. Это историко-географические аксиомы, в которых никто не сомневается. Однако это, с точки зрения Данилевского, совсем не так. Во всех частях света есть страны очень способные, способные менее или вовсе не способные к гражданскому развитию человеческих обществ, и этим не обделена и Азия. Везде, где гражданственность и культура могли развиваться, они имели тот же прогрессивный характер, как и в Европе. В качестве примера Данилевский берет, с точки зрения прогрессиста, “самый тип застоя и коснения” – Китай, и вскрывает распространенные стереотипы. Прогресс, следовательно, не составляет исключительной привилегии Запада или Европы, а застой – Востока, или Азии.

2.4.2. Культурно-исторические типы и законы исторического развития

Арена всемирной истории для Данилевского, это сосуществование культурно-исторических типов, или самобытных цивилизаций. Расположенные в хронологическом порядке они таковы: 1) египетский, 2) китайский, 3) ассирийско-вавилоно-финикийский, халдейский, или древнесемитический, 4) индийский, 5) иранский, 6) еврейский, 7) греческий, 8) римский, 9) новосемитический, или арабийский, и 10) германо-романский, или европейский⁸⁶. Только народы, составлявшие эти культурно-исторические типы, были положительными деятелями в истории человечества; каждый развивал самостоятельным путем начало, заключавшееся как в особенностях его духовной природы, так и в особенных внешних условиях жизни, в которые они были поставлены, и этим вносил свой вклад в общую сокровищницу. Между ними должно отличать типы уединенные от типов или цивилизаций преемственных, плоды деятельности которых передавались от одного другому, как материалы для питания или как удобрение той почвы, на которой должен был развиваться последующий тип. Преемственными типами были: египетский, ассирийско-вавилоно-финикийский, греческий, римский, еврейский и германо-романский, или европейский⁸⁷. Но и эти культурно-исторические типы, которые Данилевский назвал положительными деятелями в истории человечества, не исчерпывают еще всего круга явлений. В мире человечества, кроме положительно-деятельных культурных типов, или самобытных цивилизаций, есть еще временно появляющиеся феномены, такие как гунны, монголы, турки, которые, совершив “разрушительный подвиг”, содействуя испусканию духа дряхлеющих цивилизаций, “скрываются в прежнее ничтожество”. Их Данилевский предлагает назвать “отрицательными деятелями человечества”. Есть также племена, которым не дано ни созидательного, ни

разрушительного начала, ни положительной, ни отрицательной исторической роли. Они составляют лишь [этнографический](#) материал, то есть как бы неорганическое вещество, входящее в состав исторических организмов – культурно-исторических типов. Они увеличивают собою их разнообразие и богатство, но сами не достигают исторической индивидуальности.

Итак, или положительная деятельность самобытного культурно-исторического типа, или разрушительная деятельность так называемых “бичей Божьих”, предающих смерти дряхлые цивилизации, или служение чужим целям в качестве “этнографического материала” – вот три роли, которые могут выпасть на долю народа⁸⁸.

Из группировки явлений по культурно-историческим типам вытекают общие выводы, или законы исторического развития. *Закон 1.* Всякое племя или семейство народов, характеризующееся отдельным языком или группой языков, довольно близких между собою, – для того чтобы сродство их ощущалось непосредственно, без глубоких филологических изысканий, – составляет самобытный культурно-исторический тип. *Закон 2.* Дабы цивилизация, свойственная самобытному культурно-историческому типу, могла зародиться и развиваться, необходимо, чтобы народы, к нему принадлежащие, пользовались политической независимостью. *Закон 3.* Начала цивилизации одного культурно-исторического типа не передаются народам другого типа. Каждый тип вырабатывает ее для себя при большем или меньшем влиянии чуждых, ему предшествовавших или современных цивилизаций. *Закон 4.* Цивилизация, свойственная каждому культурно-историческому типу, тогда только достигает полноты, разнообразия и богатства, когда разнообразны этнографические элементы, его составляющие, – когда они, не будучи поглощены одним политическим целым, пользуясь независимостью, составляют [федерацию](#), или политическую систему государств. *Закон 5.* Ход развития культурно-исторических типов всего ближе уподобляется тем многолетним одноплодным растениям, у которых период роста бывает неопределенно продолжителен, но период цветения и плодоношения – относительно короток и истощает раз навсегда их жизненную силу⁸⁹.

Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, – считает Данилевский, – а [прогресс](#) состоит не в том, чтобы идти всем в одном направлении, а в том, чтобы “исходить все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, во всех направлениях”. Поэтому ни одна цивилизация не может гордиться тем, что она представляла высшую точку развития в сравнении с ее предшественницами или современницами во всех сторонах развития.

2.4.3. Три разряда различий, составляющих самобытные культурно-исторические типы и четыре разряда культурной деятельности. Славянский культурно-исторический тип

“Различия в характере народов, составляющих самобытные культурно-исторические типы, те различия, на которых должно основываться различие в самих цивилизациях, составляющих существенное содержание и плод их жизненной деятельности, могут быть подведены под следующие три разряда: 1) под различия этнографические; это те племенные качества, которые выражаются в особенностях психического строя народов; 2) под различия руководящего ими высшего нравственного начала, на котором только и может основываться плодотворное развитие цивилизации как со стороны научной и художественной, так и со стороны общественного и политического строя; 3) под различия хода и условий исторического воспитания народов⁹⁰. С этих трех точек зрения Данилевский рассматривает особенности славянского, и, в частности, русского характера. Целью он объявляет оценку того, в какой мере велики эти различия “чтобы славянские народы могли и должны были выработать свою самобытную культуру, под страхом утратить значение исторического племени в высшем значении этого слова”⁹¹.

Результатом этого рассмотрения становятся у Данилевского следующие выводы: духовное и политическое здоровье характеризуют русский народ и русское государство, между тем как Европа – в духовном отношении – изжила уже узкое религиозное понятие; в политическом же отношении – дошла до непримиримого противоречия между требованиями выработанной всею ее жизнью личной свободы и сохраняющим на себе печать завоевания распределением собственности. Но и в русской культуре есть

признаки культурного нездоровья. "Болезнь эта тем более ужасна, что (подобно собачьей старости) придает вид дряхлости молодому облику полного жизни русского общественного тела и угрожает ему если не смертью, то худшим смерти – бесплодным и бессильным существованием"⁹². Болезнь эту, заразившую Россию, Данилевский называет европейничаньем и считает что все его формы, которыми так богата русская жизнь, могут быть подведены под следующие три разряда: "1. Искажение народного быта и замена форм его формами чуждыми, иностранными; искажение и замена, которые, начавшись с внешности, не могли не проникнуть в самый внутренний строй понятий и жизни высших слоев общества – и не проникать все глубже и глубже. 2. Заимствование разных иностранных учреждений и пересадка их на русскую почву – с мыслью, что хорошее в одном месте должно быть и везде хорошо. 3. Взгляд как на внутренние, так и на внешние отношения и вопросы русской жизни с иностранной, европейской точки зрения, рассматривание их в европейские очки, в стекла, поляризованные под европейским углом наклона..."⁹³.

Для выявления органической структуры культурно-исторического типа, Данилевский устанавливает те категории, под которые подводились бы естественным образом все стороны народной деятельности, которые обнимали бы собою все разнообразные обнаружения исторической жизни, обозначаемые словами "культура" и "цивилизация". Общих разрядов культурной деятельности насчитывается им четыре. "1. Деятельность религиозная, объемлющая отношения человека к Богу, – понятие человека о судьбах своих как нравственного неделимого в отношении к общим судьбам человечества и Вселенной, то есть, выражаясь более общими терминами: народное мировоззрение не как теоретическое, более или менее гадательное знание, во всяком случае, доступное только немногим, а как твердая вера, составляющая живую основу всей нравственной деятельности человека. 2. Деятельность культурная, в тесном значении этого слова, объемлющая отношения человека к внешнему миру, во-первых, теоретическое – научное, во-вторых, эстетическое – художественное (причем, конечно, к внешнему миру причисляется и сам человек как предмет исследования, мышления и художественного воспроизведения) и, в-третьих, техническое – промышленное, то есть добывание и обработка предметов внешнего мира, применительно к нуждам человека и сообразно с пониманием как этих нужд, так и внешнего мира достигнутым путем теоретическим. 3. Деятельность политическая, объемлющая собою отношения людей между собою как членов одного народного целого, и отношения этого целого как единицы высшего порядка к другим народам. 4. Деятельность общественно-экономическая, объемлющая собою отношения людей между собою не непосредственно как нравственных и политических личностей, а опосредованно – применительно к условиям пользования предметами внешнего мира, следовательно, и добывания и обработки их"⁹⁴.

Культуры египетскую, китайскую, вавилонскую, индийскую и иранскую таким образом можно назвать первичными, или **автохтонными**, потому что они сами себя построили. Они не проявили в особенности ни одной из перечисленных сторон человеческой деятельности, а были культурами подготовительными, имевшими своею задачей выработать те условия, при которых вообще становится возможною жизнь в организованном обществе. Все находящееся в них – в смешении; религия, политика, культура, общественно-экономическая организация еще не выделились в особые категории деятельности⁹⁵. А цивилизации, последовавшие за первобытными автохтонными культурами, развили каждая только одну из сторон культурной деятельности: еврейская – сторону религиозную, греческая – культурную, а римская – политическую. Поэтому следует характеризовать культурно-исторические типы – еврейский, греческий и римский – как типы одноосновные. Дальнейший исторический прогресс мог и должен был заключаться как в развитии четвертой стороны культурной деятельности – общественно-экономической, так и в достижении большей многосторонности посредством соединения в одном и том же культурном типе нескольких сторон культурной деятельности, проявлявшихся прежде отдельно. На эту более сложную ступень развития и выступил тип европейский, или германо-романский. В силу этого германо-романский культурно-исторический тип является двусосновным типом⁹⁶.

А вот изучение славянского культурного ареала заставляет Данилевского сделать вывод, что славянский культурный тип представил достаточно задатков художественного, а в меньшей степени и научного развития, по которым мы можем, во всяком случае, заключить о его способности достигнуть и в

этом отношении значительной степени развития, и что только относительная молодость племени, устремление всех сил его на другие, более насыщенные стороны деятельности, которые их поглощали, не дали славянам возможности приобрести до сих пор культурного значения в тесном смысле этого слова. Но на основании анализа "общих результатов деятельности предшествовавших культурно-исторических типов и сравнения их частью с высказавшимися уже особенностями славянского мира, частью же с теми задатками, которые лежат в славянской природе, можно питать основательную надежду, что славянский культурно-исторический тип в первый раз представит синтез всех сторон культурной деятельности, сторон, которые разрабатывались его предшественниками на историческом поприще в отдельности или в неполном соединении. Можно надеяться, что славянский тип будет первым полным четырехосновным культурно-историческим типом"⁹⁷, особенно оригинальной чертой которого по необходимости станет удовлетворительное решение общественно-экономической задачи.

2.4.4. Современники Данилевского о теории культурно-исторических типов

По-разному была воспринята теория культурно-исторических типов современниками. Н.Н. Страхов назвал "Россию и Европу" "катехизисом или кодексом славянофильства", а вот В.С. Соловьев – "кораном всех мерзавцев и глупцов". Соловьев написал Страхову о цели своих критических выступлений против работы Данилевского: "Нельзя истребить вшей, не пожертвовав полущубком, в который они забрались: и как за спину Данилевского прячутся гады и гадкое, то надо опрокинуть его авторитет и научную, даже моральную компетентность".

Первую из своих работ, направленных против Данилевского, Соловьев, подобно книге Данилевского, озаглавил "Россия и Европа" (1888). Затем шли статьи: "Несколько слов в защиту Петра Великого" (1889), "Славянофильство и его вырождение" (1889), "О грехах и болезнях" (1889), "Мнимая борьба с Западом" (1890), "Счастливые мысли Н. Н. Страхова" (1890), "Немецкий подлинник и русский список" (1890). Соловьев попытался доказать, что "теория культурно-исторических типов" научно несостоятельна, и эти доказательства составляют основное содержание статьи "Россия и Европа".



Освальд Шпенглер. «Закат Европы». Т. 1. Издание 1923 г. <http://www.gopb.ru/image/sp-zakat.jpg>

В статье "Жизнь и труды Н.Я. Данилевского", напечатанной в качестве предисловия к 3-ему изданию "России и Европы", Н.Н. Страхов написал: "Так как мысль о культурно-исторических типах внушается самими фактами истории, то задатки этой мысли можно встретить у других писателей; укажем на [Генриха Рюккерта](#), составившего самый глубокомысленный из всех существующих обзоров всеобщей истории (Lehrbuch des Weltgeschichte. Leipzig, 1856). Но один Н.Я. Данилевский оценил все значение этой мысли и развил ее с полной ясностью и строгостью. Рюккерт не только не положил ее в основание своего обзора, а говорит о ней лишь в прибавлении (Anhang) ко всему сочинению, в конце 2-го тома"⁹⁸. Эти строки послужили В.С. Соловьеву основанием для обвинения уже умершего Данилевского в плагиате, что он и сделал в статьях "Мнимая борьба с Западом", "Счастливые мысли Н.Н. Страхова" и "Немецкий подлинник и русский список", опубликованных в 1890 г. В этих статьях В.С. Соловьев прямо указал на Г. Рюккерта, как создателя "теории культурно-исторических типов". Н.Н. Страхов ответил на обвинения Вл. Соловьева статьей "Исторические взгляды Г. Рюккерта и Н.Я. Данилевского", где специально разобрал этот вопрос. Он, в частности, указал, что историческая схема Г. Рюккерта вообще не отличается от господствующих в науке того времени представлений. Человечество рассматривалось Рюккертотом как целостность, развивающаяся благодаря европейской культуре, названной им "главной нитью истории". Страхов отметил также, что Соловьев несколько изменил тексты Г. Рюккерта при переводе, что на самом деле Рюккерт никогда не употреблял термина "культурно-исторические типы", а говорил лишь о "культурных рядах", которые Соловьев перевел как "культурные ряды и типы".

В своей защите Данилевского Страхов был не одинок – [В.В. Розанов](#) посвятил статье Н.Н. Страхова “Взгляды Г. Рюккерта и Н. Я. Данилевского” рецензию, названную “Рассеянное недоразумение”, где в споре о плагиате принял сторону Н.Н. Страхова... Пройдет несколько лет, и уже немецкие критики [О. Шпенглера](#), автора концептуально схожей работы – “Закат Европы” (см. иллюстрацию выше) – обвинят его в заимствовании теории у Н.Я. Данилевского.

Обязательная литература:

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. Гл. V. С. 115–137. Гл. XVII. С. 505–546.
<http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm>

Соловьев В.С. Немецкий подлинник и русский список // Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 561–591.

Дополнительная литература:

Балуев Б.П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга “Россия и Европа”. Тверь, 2001. С. 8–13.

Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге “Россия и Европа” // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. V–XX.

Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 167–171.

Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. М., 1995. №2.

Киселев С.Г., Маслин М.А. Н.Я. Данилевский о будущем Российской цивилизации // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 7–24.

Сербенко Н.И., Соколов А.Э. Кризис культуры как исторический феномен: о концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, П. Сорокина // Философские науки. М., 1990. № 7.

Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917 // The University of Chicago Press. Chicago-London, 1976.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.4

1. Благодаря кому работа Данилевского “Россия и Европа” была опубликована отдельным изданием в 1871 г.?
2. Как аргументирует Данилевский свое утверждение о том, что “Европа враждебна России”?
3. В чем заключается историософский смысл теории культурно-исторических типов Данилевского?
4. Почему Н.Н. Страхов назвал “Россию и Европу” “катехизисом или кодексом славянофильства”?
5. Как В.С. Соловьев попытался доказать свое утверждение о научной несостоятельности теории культурно-исторических типов Данилевского?

Список терминов к теме 2.4

Положительный деятель

Отрицательный деятель

Этнографический материал

Этнографические различия

Культура

Культурно–исторические типы
Законы исторического развития
Автохтонные культуры
Преемственные культуры
Прогресс
Федерация
Феномен
Этнография

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.5. Над "западничеством и славянофильством": "почвенничество" Ф.М. Достоевского.

2.5.1. Утопические идеи сближения западничества, славянофильства, официальной народности и православия.

2.5.2. "Русская идея".

2.5.3. "Почва".

2.5.4. О "всеотзывчивости" русского человека.

2.5. Над "западничеством и славянофильством": "почвенничество" Ф.М. Достоевского.

2.5.1. Утопические идеи сближения западничества, славянофильства, официальной народности и православия.

В 1860 г. среди отечественных литераторов возникло направление, представители которого решили примирить два враждующих лагеря – западников и славянофилов. Редактор журнала "Светоч" Д.И. Калиновский и главный идеолог этого направления А.П. Милюков заявили, что славянофилы близки им как деятели, "на знамени которых начертано: любовь к народу и внутренняя связь с ним", а западники – "как жаждущие прогресса, а потому и соединения нашего с просвещенным Западом".

По этому же "срединному пути" решили пойти и братья Достоевские – Федор и Михаил, задумавшие издавать журнал "Время" и определившие свою идеологию как "почвенничество". Но если "Светоч" стремился примирить западников и славянофилов, сотрудничать с ними, то создатели "Времени", наоборот, стремились к тому, чтобы акцентировать собственные разногласия с изжившими себя (по их мнению) направлениями. В редакционном заявлении это расхождение было обосновано следующим образом: "Но общество поняло, что с западничеством мы упрямо натягиваем на себя чужой кафтан <...>, а с славянофильством разделяли поэтическую грезу воссоздать Россию по идеальному взгляду на древний быт <...>. И хотя в славянофилах было много любви к родине, но чутье русского духа они потеряли"⁹⁹.



2.5.2. "Русская идея"

Если славянофилы в "Русской беседе" поклонялись "русскому духу, создавшему русскую землю", то братья Достоевские отдают предпочтение "русской идее" и "почве". Что такое "русская идея"? В "Объявлении о подписке на журнал "Время" на 1861 год" о ней говорится следующее: "Мы знаем, что не

оградимся уже теперь китайскими стенами от человечества. Мы предугадываем с благоговением, что характер нашей будущей деятельности должен быть в высшей степени общечеловеческий, что русская идея, может быть, будет синтезом всех тех идей, которые с таким упорством, с таким мужеством развивает Европа в отдельных своих национальностях; что, может быть, все враждебное в этих идеях найдет свое примирение и дальнейшее развитие в русской народности. Недаром же мы говорили на всех языках, понимали все цивилизации, сочувствовали интересам каждого европейского народа, понимали смысл и разумность явлений, совершенно нам чуждых¹⁰⁰.

Н.Н. Страхов указывал в своих "Воспоминаниях", что "Объявление", несомненно, написано Федором Михайловичем и "представляет изложение самых важных пунктов его тогдашнего образа мыслей". Таким образом, можно считать, что создателем неологизма "русская идея" является Ф.М. Достоевский. В последующем войдут в оборот российской философской публицистики и такие его выражения, как "русские мальчики", которые "сходятся в вонючем трактире и ломают головы" над "русскими вопросами": "Есть ли Бог?" "Есть ли бессмертие?" и т.п.

2.5.3. "Почва"

Что касается "почвы", на которой произрастает "русская идея", то о ней в "Объявлении о подписке" можно найти такие слова: "Мы убедились наконец, что мы тоже отдельная национальность, в высшей степени самобытная, и что наша задача – создать себе новую форму, нашу собственную, родную, взятую из почвы нашей, взятую из народного духа и из народных начал"¹⁰¹. Реформа Петра I внесла в российскую жизнь чуждые ей "формы", разъединила высшие сословия и народ. Но, не приняв реформу, народ, по мнению Ф.М. Достоевского, не пал духом и не раз заявлял свою самостоятельность. Вдумываясь в себя и в свое положение, этот народ "пробовал создать себе воззрение, свою философию, распался на таинственные уродливые секты"...

При взгляде на европейцев видно, что они, идущие к одной и той же цели, к одному и тому же идеалу, разъединяются между собою почвенными интересами. Они все больше расходятся разными путями, "уклоняясь от общей дороги". Русская же нация – "необыкновенное явление в истории всего человечества". В русском человеке "выступает способность высокосинтетическая, способность всепримиримости, всечеловечности". Он "сочувствует всему человеческому вне различия национальности, крови и почвы". Даже физическими способностями русский не похож на европейцев. "Всякий русский может говорить на всех языках" и постигнуть дух чужого языка до тонкости, "чего нет в европейских народах, в смысле всеобщей народной способности". А для европейцев Россия – "одна из загадок Сфинкса". Скорее будет изобретен "perpetuum mobile (вечный двигатель) или жизненный эликсир, чем постигнется Западом русская истина, русский дух, характер его и направление. В этом отношении даже Луна теперь исследована гораздо подробнее, чем Россия", – не без гордости за русских заявляет Ф.М. Достоевский¹⁰². Вторит ему брат Михаил: "В русском человеке есть способность прямо подходить к истине и понять ее со всех сторон"¹⁰³.

2.5.4. О "всеотзывчивости" русского человека

В дальнейшем идеи, высказанные на страницах журналов "Время" и "Эпоха", получили свое развитие в знаменитой "Пушкинской речи" ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)), произнесенной 8 июня 1880 г. на заседании Общества любителей российской словесности (см. иллюстрацию ниже). В "Объяснительном слове" по поводу речи, опубликованной в августовском номере "Дневника писателя" за 1880 г.¹⁰⁴ (см. иллюстрацию ниже), Достоевский обосновал основной свой замысел, заодно и раскрыл удивительные особенности русской культуры, продуцирующей особый тип людей, наделенных необыкновенной "всеотзывчивостью". В качестве образца, модели человека такого поведения выступает у Достоевского фигура Пушкина, который "первый своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом". Именно благодаря Пушкину ярко предстал перед нами "отрицательный тип человека беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы не верующего". А противовесом выступили "художественные типы красоты русской,

вышедшей прямо из духа русского, обретавшегося в народной правде, в "почве". Все эти типы положительной красоты русской души взяты, по Достоевскому, всецело из народного духа. Дух народный "явил способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного". И не в отзывчивости одной дело, а именно в полноте перевоплощения. Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только гениально выражает эту способность. В душе народной заключена эта склонность "к всемирной отзывчивости и к всепримирению". Русская душа, гений народа русского, – вот то, что наиболее способно, по Достоевскому, "из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви".



Заседание общества любителей российской словесности.
http://old.lgz.ru/archives/html_arch/lgo82007/Polosy/24_2.htm



Дневник писателя за 1880 г. с автографом Ф.М. Достоевского.
Издание 1880 г.

http://md195.md.spb.ru:8080/main.phtml?page_id=20&lang=rus

Несомненно, что речь Достоевского произвела огромное впечатление и, по словам И.С. Аксакова, "составила событие". Но идея "всеотзывчивости", как культурного свойства русского человека, фундаментальной цивилизационной его особенности, не была чем-то совершенно новым – она прозвучала несколько раньше, еще у [Михаила Лермонтова](#), писавшего в "Герое нашего времени" (1840) о поразительной способности русского человека "применяться к обычаям тех народов, среди которых ему случается жить". Лермонтов не стал давать ни положительной, ни отрицательной оценки этому свойству русского ума, но был уверен, что оно служит доказательством чрезвычайной его гибкости и ясного здравого смысла, который способен простить зло в том случае, если оно необходимо или не существует возможности его уничтожить.

А позднее это свойство "всеотзывчивости" другой русский философ, [В.Ф. Эрн](#), воспринял уже как не подлежащую сомнению формулу: "Живое сердце славянофильского мирочувствия с особенной чистотой и пламенностью бьется в Пушкинской речи, и слово Достоевского: всечеловечность – есть гениальная формула, к которой, как к живому центру своему, тянется все великое и живое в умозрении славянофилов"¹⁰⁵.

Но не все принимали этот "дар" как исключительно положительный. Так, например, Георгий Флоровский дар "всемирной отзывчивости" оценивал как "роковой и двусмысленный": "Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души. В этих странствованиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспекает сама к себе возвращаться,

слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии¹⁰⁶. А [Иван Ильин](#) вывел из факта существования “русской отзывчивости” еще более удивительные следствия. Так, по его мнению, отзывчивость Пушкина связывала поэта не только с другими народами (“гениями других народов” – по Достоевскому), но и с ангелами и демонами¹⁰⁷.

Обязательная литература:

Достоевский Ф.М. От редакции журнала “Время”. 1861. № 1 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Л., 1978. Т.18, С. 115.

Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 // Ф.М. Достоевский. Дневник писателя: Избранные страницы. М., 1989. С. 514–537.

Дополнительная литература:

Бердяев А.Н. Миросозерцание Достоевского. Париж, 1968. Гл. VII.
<http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/07.html>

Волкогорова О.Д. “Русская идея”: мечты и реальность.
<http://www.philosophy.ru/library/volk/idea.html>

Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 382–397.

Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). М., 1996. С. 312–329.

Маслин М.А., Поляков А.П. Достоевский Ф.М. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 156–158.

Степун Ф. Миросозерцание Достоевского // Встречи. М., 1998. С. 46–65.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.5

1. Какую цель преследовали создатели журнала “Время”? Чем отличается их позиция в отношении западников и славянофилов от позиции редакции журнала “Светоч”?
2. Как была сформулирована “русская идея” в “Объявлении о подписке на журнал “Время” на 1861 год”?
3. Что, по мнению братьев Достоевских, является “почвой”, на которой способна произрасти “русская идея”?
4. Где, когда и как раскрывает и обосновывает Достоевский особенности русской культуры, продуцирующей особый тип людей, наделенных необыкновенной “всеотзывчивостью”?
5. Почему Георгий Флоровский дар “всемирной отзывчивости” оценивал как “роковой и двусмысленный”?

Список терминов к теме 2.5

Народный дух

Народные начала

Русская идея

Почва

Всеприимчивость

Всечеловечность

Всеотзывчивость

Народный дух

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.6. Тема единства всемирно-исторического процесса в философии В.С. Соловьева.

2.6.1. Соловьев о смысле культуры и путях развития всемирной истории в работе "Три силы".

2.6.2. "Синтетический взгляд на общую историю человечества" в работе "Философские начала цельного знания".

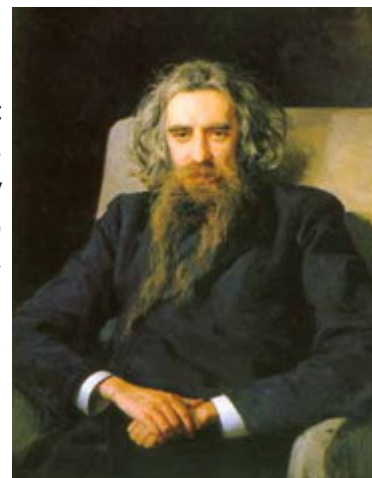
2.6.3. "Русская идея" Соловьева и постановка вопроса о смысле существования России в мировой истории.

2.6. Тема единства всемирно-исторического процесса в философии В.С. Соловьева.

2.6.1. Соловьев о смысле культуры и путях развития всемирной истории в работе "Три силы"

[Соловьев Владимир Сергеевич](#) (1853–1900), русский философ, поэт, публицист и литературный критик.

Многие работы Соловьева создавались в живой полемике с современниками. Например, его "Россия и Европа" (1888), явилась критическим откликом на "Россию и Европу" Н.Я. Данилевского¹⁰⁸. Поскольку сам Соловьев в это время разрабатывал идею "Вселенской церкви" и "единого человечества", то идея Данилевского о множественности культурно-исторических типов казалась ему безумной чепухой, "специальным Кораном (!) всех мерзавцев и глупцов, желающих погубить Россию и уготовить путь грядущему антихристу"¹⁰⁹. В своих сравнениях Соловьев увлекся настолько, что в итоге уподобил книгу Данилевского "неприятелю, засевшему в лесу", а потому действовать, считал он, нужно решительно и беспощадно: "Если вы хотите выжить, то вопрос не в том, хорош или дурен лес, а в том, как поскорее этого неприятеля выжить, другими словами – как бы лес поджечь". Каким же было видение смысла культуры и путей всемирной истории у самого Соловьева?



Культурология Соловьева основывается на его историософии. Схематично она похожа на гегелевскую, хотя [метафизические](#) задачи он ставит иные. Гегель в своих "Лекциях по философии истории" поделил мировую историю на три стадии: восточную, греко-римскую и германскую. Для него всемирная история есть "дисциплинирование необузданной естественной воли и возвышение ее до всеобщности и до субъективной свободы". Восток знал и знает только, что *один* свободен, греческий и римский мир знает, что *некоторые* свободны, а германский мир знает, что *все* свободны. Относительно России и славянских государств он заметил лишь, что они "поздно вступают в ряд исторических государств и постоянно поддерживают связь с Азией"¹¹⁰.

В 1877 г. В.С. Соловьев прочитал в публичном заседании "Общества любителей российской словесности" лекцию "Три силы". ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)). По Соловьеву, человеческим развитием управляют три силы. Первая стремится подчинить человечество во всех сферах

его жизни одному верховному началу, в его исключительном единстве стремится смешать и слить все многообразие частных форм, подавить самостоятельность лица, свободу личной жизни. "Один господин и мертвая масса рабов – вот последнее осуществление этой силы"¹¹¹. Противоположная ей сила дает свободу частным формам жизни, свободу лицу и его деятельности: всеобщий эгоизм и анархия, множественность отдельных единиц без всякой внутренней связи - крайнее выражение этой силы. Обе эти силы имеют отрицательный, исключительный характер – исключают всякое иное, настаивая лишь на своем. И если бы только они управляли человечеством в его историческом развитии, то в нем не было бы "ничего кроме вражды и борьбы, не было бы никакого положительного содержания и история была бы только механическим движением, определяемым двумя противоположными силами и идущим по их диагонали".

Но в истории обнаруживается действие и "третьей силы, которая дает положительное содержание двум первым, примиряет единство высшего начала со свободной множественностью частных форм и элементов". Оставив в стороне древние времена и ограничившись современным человечеством, В.С. Соловьев обнаруживает совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся: "мусульманский Восток", "западная цивилизация" и "славянский мир", во главе с Россией. Первая сила управляет развитием мусульманского Востока, вторая – западной цивилизацией, третья – славянским миром. На мусульманском Востоке "уничтожается человек" и "утверждается бесчеловечный бог", а западная цивилизация стремится, прежде всего, к исключительному утверждению "безбожного человека".

Третья сила, способная дать человеческому развитию "безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и тот народ, через который эта сила проявится, должен быть *посредником* между человечеством и высшим миром, должен быть свободным и сознательным орудием абсолюта".

Такой народ не должен иметь никакой специфической задачи, ему не надо работать над формами и элементами человеческого существования, а необходимо лишь "сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом".

Такому народу не нужны особенные преимущества, специальные силы и внешние дарования, поскольку "он действует не от себя, осуществляет не свое". От него – носителя третьей божественной силы – "требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над" специальными, обусловленными временем и территорией интересами. Необходимо только, чтобы он не утверждал себя с исключительной энергией в частной и низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие к жизни с мелкими интересами, вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение.

Именно эти свойства Соловьев находит в "племенном характере Славянства", и особенно – в национальном характере русского народа. Исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя – народа русского, поскольку все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы – под властью первой, западные – под властью второй силы. Лишь Славянство, и в особенности Россия, по мнению Соловьева, осталась свободною от этих двух возможностей и, следовательно, может стать историческим проводником третьей.

Между тем, две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Так что современники Соловьева станут свидетелями либо конца истории, либо узрят появление третьей "всецелой силы", "единственным носителем которой может быть только Славянство и русский народ".

А внешне неприглядный образ русского народа, "ничтожное положение России в экономическом и других отношениях" скорее подтверждает его призвание, поскольку "та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения". Когда наступит час обнаружения для России ее

исторического призвания, по мнению Соловьева, никто не может сказать, но "все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи".

2.6.2. "Синтетический взгляд на общую историю человечества" в работе "Философские начала цельного знания"

Этот же комплекс идей получает свою конкретизацию в работе Владимира Сергеевича "Философские начала цельного знания" (1877)¹¹², где развивается "синтетический взгляд на общую историю человечества", основанный на идее организма, на целостности человеческой природы, на применении "великого логического закона развития, в отвлеченности формулированного Гегелем" – к общечеловеческому организму во всей его совокупности. Следует сразу же отметить, что идеи, которые развивает Соловьев, высказывались и ранее. В ментальной проекции [Сен-Симона](#) человечество направляется к конечному состоянию, при котором прогресс сможет осуществляться непрерывно, без кризисов... "Мы шествуем к миру, в котором религия и философия, культ и изящные искусства, догмат и искусства не будут больше разобщены, в котором долг и интерес, теория и практика не только не будут в состоянии войны друг с другом, но будут вести к одной и той же цели – к нравственному возвышению человека, к миру, в котором, наконец, наука и промышленность дадут нам возможность с каждым днем лучше познать и лучше культивировать его"¹¹³.

Но Соловьев наполняет схему своим содержанием, ставит перед историей свои цели, вдохновляясь схематизмом Гегеля и полагаясь на свои прозрения. Синтез того и другого дает органический взгляд на мир. Если же подлежащим развитию не может быть ни простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть единое живое существо, считает Соловьев, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, то есть живой организм. Субъектом развития является "человечество как действительный, хотя и собирательный организм". И когда другие, говоря о человечестве как о едином существе или организме, видят в этом не более чем метафору, то Соловьев подходит к данному образу совершенно конкретно. "Понятие собирательного или общественного организма, так же как и понятие развития, не новы", но, применительно к человечеству, они не синтезировались в полном объеме. В лучшем случае за образец для общечеловеческого организма принимался организм животного тела. Но "синтетический взгляд на общую историю человечества", предлагаемый Соловьевым, "сохраняет специфические особенности духовного организма, не сводя его к организациям низшего порядка, и определяет его отношения из самой идеи организма, а не из случайных аналогий с другими низшими существами". И все благодаря тому, что Соловьев применяет "великий логический закон развития, в его отвлеченности формулированный Гегелем, к общечеловеческому организму во всей его совокупности".

Природа человека "представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны –исключительно личную и общественную. Первым непосредственным началом общественной жизни является воля", а ее обнаружением – экономическое общество, первичной элементарной формой которой является семья. Семья имела изначально именно первоначальное значение, "будучи основана на элементарном разделении труда". Это значение преобладает в семье и теперь, хотя, оно и усложняется, а иногда и "совсем закрывается нравственным элементом". Задача экономического общества – организация труда. Затем воля проявляет себя как общество политическое, или государство. Задача политического общества – организация трудящихся. Основной естественный принцип политического общества – "законность, или право, как выражение справедливости". На этом этапе обеспечивается правомерное существование человека. А поскольку человек хочет еще и абсолютного существования – полного и вечного, то необходимо духовное или священное общество – церковь.

После воли внимание Соловьева сосредоточивается на истине, и рассуждение ведется в контексте трех сфер знания: 1) положительные науки; 2) философия; 3) [теология](#). "Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности,

образует так называемую *положительную науку*, знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную, образует отвлеченную *философию*, наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходной точкой абсолютную реальность, образует *теологию*. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии – общая идея, в теологии - абсолютное существо. Первая, таким образом, дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель”¹¹⁴.

Определившись с истиной, Соловьев переходит к красоте, и рассуждение ведется в контексте трех сфер, таких как 1) техническое художество; 2) изящное художество; 3) **МИСТИКА**. “Творчество материальное, которому идея красоты служит лишь как украшение при утилитарных целях”, он называет *техническим художеством*, высшим представителем которого является зодчество. Производительность творческого чувства направляется здесь человеком “на низшую внешнюю природу, и существенную важность имеет материал. Такое же творчество, в котором определяющее значение имеет эстетическая форма – форма красоты, выражающаяся в чисто идеальных образах, называется *изящным художеством* и является в четырех формах: ваяние, живопись, музыка и поэзия” (в этой последовательности заметно постепенное восхождение от материи к духовности). Истинная, “цельная красота” может “находиться только в идеальном мире *самом по себе*, мире сверхприродном и сверхчеловеческом. Творческое отношение человеческого чувства к этому трансцендентному миру называется” Соловьевым *мистикой*¹¹⁵.

Основные формы общечеловеческого организма можно представить в форме таблицы¹¹⁶:

	I	II	III
	Сфера <i>творчества</i>	Сфера <i>знания</i>	Сфера <i>практической деятельности</i>
	Субъект, основа — чувство Объект, принцип — красота	Субъект, основа -мышление Объект, принцип — истина	Субъект, основа — воля Объект, принцип — общее благо
1 степень <i>Абсолютная:</i>	Мистика	Теология	Духовное общество (церковь)
2 степень <i>Формальная</i>	Изящное художество	Отвлеченная философия	Политическое общество (государство)
3 степень <i>Материальная</i>	Техническое художество	Положительная наука	Экономическое общество (земство)

Развитие общечеловеческого организма Соловьевым описывается абстрактно и конкретно. Согласно абстрактному описанию “общечеловеческий организм должен относительно указанных сфер и степеней своего бытия пройти три состояния (три фазы, три момента) своего развития”. В первом моменте эти степени находятся в безразличии или смешении, во втором моменте низшие степени вырываются из-под власти высшей и стремятся к безусловной свободе, а “измененное состояние степеней вследствие процесса их обособления приводит в конце концов к новому, вполне органическому соединению, основанному на свободном, сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни. Осуществление этого нового единства образует третий момент общего развития”. Затем Соловьев дает конкретное описание процесса. Первый момент – первый, древнейший период человеческой истории представляет, как свой доминирующий характер, слитность, “необособленность всех

сфер и степеней общечеловеческой жизни”. Первоначально здесь не было ясного различия между духовным, политическим и экономическим обществом. А теология, философия и наука, мистика, изящное и техническое искусство также были слитны. И в области знания в эту эпоху различия между теологией, философией и наукой не существует – она “представляет одно слитное целое, которое может быть названо теософией. Область церкви, государства и экономического общества представляет первоначально такое же единство в форме теократии, наконец, мистика, изящное и техническое искусство являются как одно мистическое творчество, или теургия¹¹⁷.”

Второй момент – первоначальная слитность была решительно разрушена с появлением христианства, когда впервые принципиально отделилось сакральное от секулярного, и произошло это на Западе. К чему пришла Западная цивилизация? “Экономический социализм в области общественной, позитивизм в области знания и утилитарный реализм в сфере творчества”¹¹⁸ – вот плоды западной цивилизации. Но это не итог всего человеческого развития! Западная цивилизация представляет только “второй, переходный фазис в органическом процессе человечества, а для полноты этого процесса необходим третий”.

Для третьего периода характерно свободное подчинение частных форм и элементов жизни и знания всеединному началу и средоточию. “Мистика в сфере творчества, теология в сфере знания, церковь в сфере общественной жизни образуют” органическое целое, которое Соловьев обозначает *религией* (связующее звено между миром человеческим и божественным). Каждый член этого целого образует особенную организацию: 1) мистика в соединении с изящным искусством и с техническим искусством образует “свободную теургию” или “цельное творчество”; 2) “теология в гармоническом соединении с философией и наукой” образует “свободную теософию” или “цельное знание”; 3) церковь в союзе с политическими и экономическими обществами образует цельный организм – “свободную теократию” или “цельное общество”¹¹⁹. “Духовное общество или церковь, в свободном внутреннем союзе с обществами политическим и экономическим образует один цельный организм - *свободную теократию* или *цельное общество*. Церковь не вмешивается в государственные и экономические дела, но дает государству и земству высшую цель и безусловную норму их деятельности”¹²⁰. Все сферы общечеловеческого существования в третьем и окончательном фазисе исторического развития образуют “органическое целое, единое в своей основе и цели”. Нормальная совокупная, соотносительная деятельность всех органов образует новую общую сферу – “сферу цельной жизни”. Такая жизнь, такая культура ничего не исключает, но в своей всецелостности совмещает высшую степень единства с полнейшим развитием множественности, дает настоящее и прочное удовлетворение всем потребностям человеческого чувства, мышления и воли. Носителем этой “цельной жизни” в человечестве сначала будет русский народ, но только в первое время. “Так как цельная синтетическая жизнь свободна от всякой исключительности, всякой национальной односторонности, то она необходимо распространится и на все остальное человечество...”¹²¹.

2.6.3. "Русская идея" Соловьева и постановка вопроса о смысле существования России в мировой истории

Великое историческое призвание России есть призвание религиозное. В нем осуществится царство третьей силы. Разъяснение национальных задач, призвания содержится также в работе Соловьева – “Русская идея” (1888)¹²², созданной в канун подготовки празднования девятисотлетия принятия на Руси христианства. В этой работе вновь ставится вопрос, который взбудоражил полвека назад русскую общественность: “В чем смысл существования России во всемирной истории?”

“Русский народ – народ христианский”, поэтому, чтобы познать “русскую идею”, надо задаться не вопросом “что сделает Россия чрез себя и для себя”, но “что она должна сделать во имя христианского начала, во имя блага всего христианского мира, частью которого она является”. Соловьев осуждает дух “национального эгоизма”, который утвердился у нас, поскольку русский народ полагает, что он – единственно христианский народ, сохранивший веру в чистоте но, что, однако, не соответствует действительности. Национальные различия по Соловьеву должны “пребывать до конца веков” – “народы должны оставаться на деле обособленными членами вселенского организма”, но сам организм должен

существовать реально, а не потенциально. Чтобы достигнуть идеала совершенного единства, нации должны выполнить определенные действия в церковной, государственной и общественной жизни, которые бы соответствовали следующим принципам: духовный авторитет вселенского *первосвященника*, представляющего истинное непреходящее *прошлое* человечества; светская власть национального *государя*, "олицетворяющего собою интересы, права и обязанности *настоящего*"; свободное служение *пророка*, "открывающего начало осуществления идеального *будущего* человечества". Вот три члена социального бытия истинной Вселенской Церкви. Гармоническое действие этих трех факторов является, по Соловьеву, первым условием истинного прогресса.

Россия в силу исторических условий являет собою "наиболее полное развитие, наиболее чистое и наиболее могущественное выражение абсолютного национального государства, отвергающего единство Церкви и исключаящего религиозную свободу". Христианская Россия, подражая самому Христу, должна подчинить власть государства авторитету Вселенской церкви и отвести подобающее место общественной свободе. "Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где *каждое* из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, не поглощая или истребляя их, но в утверждении и безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ божественной Троицы - вот в чем русская идея".

Конкретизация реализации "третьей силы" в славянской культуре во главе с Россией сближала Соловьева с Данилевским. Затем произошло решительное размежевание¹²³. Но идейное расхождение двух мыслителей показало не истину одного из них, а лишь глубину проблемы и сложность решения задач в области философии культуры.

Обязательная литература:

Соловьев В.С. Русская идея // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219–246.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Там же. С. 5–170.

Соловьев В.С. Три силы // Там же. Т.1. С. 19–31.

Соловьев В.С. Славянский вопрос // Там же. С. 311–326.

Соловьев В.С. Россия и Европа // Там же. С. 333–396.

Соловьев В.С. Китай и Европа // Собр. соч. В 10 томах, 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 97–160.

Дополнительная литература:

Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопросы философии, 1990. № 8. С. 62–73.

Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии № 4. М., 1999. С. 3–43. <http://www.philosophy.ru/library/bychkov/solov-f.html>

Заикин С.П. Национальная идея и Россия // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. С. 34–46.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 126–132.

Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. 1. СПб., 2000. С. 642–658, 665–674, 740–755.

Сидорина Т.Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С.19–22.

Трубецкой Е.Н. Соловьев, славянофилы и Чаадаев // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 354–359.

Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. // Евразийская идея и современность. М., 2002.

<http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 32–49.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.6

1. Какие силы, по мнению Соловьева, управляют процессом человеческого развития? В чем заключается отличие его концепции истории от концепции Гегеля?
2. В чем заключается, по мнению Соловьева, основная задача народа–*посредника* между человечеством и высшим миром?
3. Какой народ и почему может стать проводником силы, способной дать человеческому развитию “безусловное содержание”?
4. Изложите “синтетический взгляд на общую историю человечества” Соловьева.
5. В чем заключается, по мнению Соловьева, историческое призвание России и каковы ее национальные задачи?

Список терминов к теме 2.6

Вселенская церковь
Единое человечество
Универсализм
Утопия
Сакральный
Теология
Теократия
Теософия
Теургия
Мистика
Богочеловечество

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.7. Русские мыслители о противоборстве культур и природе войны.

- 2.7.1. Споры о культуре в эсхатологической перспективе. Тема “желтой опасности”.
- 2.7.2. Сущность культуры в контексте Первой мировой войны.
- 2.7.3. Н.А. Бердяев о столкновении двух мессианских идей - русской и германской.
- 2.7.4. В.Ф. Эрн о ключевой роли России в противостоянии Западу.

2.7. Русские мыслители о противоборстве культур и природе войны (см. иллюстрацию ниже).

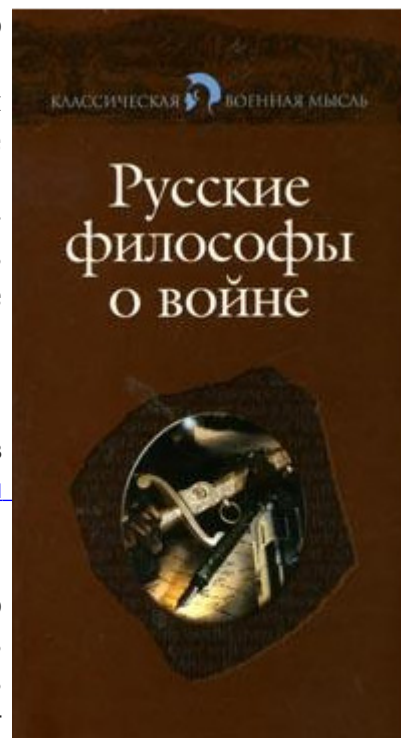
2.7.1. Споры о культуре в **эсхатологической** перспективе. Тема "желтой опасности"

Если принимать во внимание только девятнадцатый век, то каждая из войн, начиная с Отечественной 1812 г., помимо роста патриотических настроений, вызвала и волну культурологических [рефлексий](#). Не стал исключением и двадцатый век. Возрастание технической составляющей нисколько не ослабило глубину переживаний по поводу философии культуры и смысла исторического процесса. Русско-японская война 1904–1905 гг. не просто оставила глубокий след в общественном сознании, но и окрасила его в определенные "эмоциональные цвета", поскольку итог боевых действий воспринимался как победа "цветного народа" над "белым", христианским. Тема "желтой опасности" обнаруживается в многочисленных текстах поэтов, писателей и мыслителей. В.С. Соловьев в своей поэме "Панмонголизм"¹²⁴, как и в "Краткой повести об Антихристе" (1900) ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)) обращается к идее азиатского нашествия на Россию и Европу. [А. Белый](#) в романе "Петербург" (1913) описывает столицу, наводненную "желтыми" личностями, которые почти однозначно возвещают конец света: "Петербург же опустится. Бросятся с мест своих в эти дни все народы земные; брань великая будет, – брань, небывалая в мире: желтые полчища азиатов, тронувшись с насиженных мест, обогрят поля европейские океанами крови; будет, будет – Цусима! Будет – новая Калка!"¹²⁵.

Деятели правой ориентации призывают обратить внимание на Сибирь, которая оказывалась первым рубежом на пути азиатского мира. Особый смысл приобрела новая волна крестьянского заселения Сибири, что позволило бы не просто увеличить население, но и не допустить заполнения края чужаками с Востока. Все чаще звучали голоса, обвинявшие Россию в том, что она оказалась неблагодарным наследником предков-казаков, которые сражались за господство на Дальнем Востоке, что она позволила "маленькому варварскому государству" – Японии – угрожать нам¹²⁶. Крайне правые призывали крестьянские массы направиться в сторону Сибири и образовать "сибирское царство"¹²⁷. П. Ухтюбжский в каждом из новых переселенцев видел достойного последователя казачьих завоеваний Ермака, сознающего важность своего поступка для выживания отечества перед лицом нового "монгольского наплыва". С.Ф. Шарапов (1855–1911) воспринял русско-японскую войну как проявление сознания "арийской расы, столкнувшейся с первым актом пробуждения желтого Востока"¹²⁸. Кн. Э.Э. Ухтомский (1861–1912) утверждал, что "расовая война между Востоком и Западом... грозит стать признаком XX века"¹²⁹.

Мифология "желтой опасности" поддерживалась и в Европе. Одним из наиболее высокопоставленных сторонников этой идеологии в Европе был кайзер Германии [Вильгельм II](#) (1888–1918). После победы Японии над Китаем в 1895 г. широкое хождение получил выполненный по его указанию карикатурный рисунок, представлявший "силы Европы, символизируемые ее гениями, призванными архангелом Михаилом соединиться, чтобы противостоять буддизму, язычеству и варварству ради защиты Креста".

В России страх перед Азией особенно явно проявился в высказываниях военного министра [А.Н. Куропаткина](#) (1848–1925). Термином "желтая опасность" он воспользовался несколько лет спустя после того, как сложил с себя полномочия военного министра, в работе "Россия для русских. Задачи русской армии" (1910) ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)), а до 1905 г. это были выражения типа



«Русские философы о войне: Ф.М. Достоевский, Вл. Соловьев, Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой, С.Л. Франк, В.Ф. Эрн». Издание 2005 г. <http://shop.top-kniga.ru/books/item/in/287266/>

“желтый наплыв” или “цунами”. Много о “желтой опасности” – в терминах “панмонголизм” и “азиатское нашествие на Европу” говорится в конце жизни у В.С. Соловьева в “Трех разговорах”: “Важно для меня было реальнее определить предстоящее страшное столкновение двух миров – и тем самым наглядно пояснить настоятельную необходимость мира и искренней дружбы между европейскими нациями”¹³⁰. Разработку “умственного движения панмонголизма” он приписывает “подражательным японцам”, которые переняв вещественные формы европейской культуры, усвоили также и некоторые европейские идеи “низшего порядка”: “Узнав из газет и из исторических учебников о существовании на Западе панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма, они провозгласили великую идею панмонголизма, т.е. собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т.е. европейцев”¹³¹.

Пройдет несколько лет, и более масштабный военный конфликт всколыхнет общественное сознание по обе стороны фронта.

2.7.2. Сущность культуры в контексте Первой мировой войны

В самый канун Первой мировой войны М. Шагинян (“Путешествие в Веймар”) спросила немку Берту: “За что вы так любите вашего кайзера?” “За то, что он – идеалист”, – ответила та. В 1916 г. известный русский психолог, академик [Бехтерев](#) издал небольшую книжку под названием “Вильгельм – дегенерат неронового типа”...

На лекции в Берлине 31 октября 1914 г. известный антропософ [Р. Штейнер](#) (немецкий философ-мистик, создатель [антропософии](#)), несмотря на то, что находился по ту сторону фронта, военным действиям русских, по крайней мере, прежних лет, придал культурологическое измерение, провозгласив, что “войны русских носят религиозный характер”. Выявляя, как смотрит русский человек на *другого*, он приходит к выводу: “Как на того, кто ему “противостоит”, кто тревожит его сознание. Поэтому если другой для итальянца – чужак, для француза – варвар, для британца – конкурент, для немца – враг, то для русского он – еретик. Поэтому русские вели до сих пор, в сущности, только религиозные войны! Все их войны были до сих пор только религиозными войнами”¹³². Зато наш священник Сергей Соловьев в статье “Национальные боги и Бог истинный” вспомнил новогоднюю речь [генерала Брусилова](#) к солдатам, в которой тот сказал, что “мы верим, что у всех народов один Бог, а немцы верят в какого-то своего, старого национального бога. Едва ли этот бог – не сам сатана. Против этого-то сатаны мы и ведем борьбу”. Но не одни немцы отрицают всечеловеческого Бога и вместо него воздвигают национального идола, добавляет С. Соловьев, поскольку этим грешат и “многие властители дум в России, для которых борьба России и Германии есть борьба двух национальных богов”, а всякий национальный бог “если и не сам сатана, то во всяком случае демон”¹³³. С. Соловьева раздражают “голоса национального самообожания” и риторика о “Червоной Руси”, “Святой Софии”. Он более склонен к тому, что если Англия сможет дать нам “начала права и закона для обновления нашей государственной жизни, то союз с романскими народами приобретет высший смысл как союз с коренным началом их жизни – с католицизмом”. Сердце современного католичества – Франция, и мы были под влиянием немцев, когда смотрели на французов, как на “вырождающуюся нацию”¹³⁴. Заканчивает же свою статью С. Соловьев призывом к соединению церковью¹³⁵.

Что касается философии противников, то интересное наблюдение содержится в “Обзоре немецкой философской литературы 1914–1921 гг.” А. Франковского во втором номере журнала “Мысль” за 1922 г. (Петроград). Война, с его точки зрения, не стимулировала каких-либо значительных философских произведений – события в малой мере отразились на развитии научной немецкой философии. Косвенным следствием военных событий было только уменьшение влияния французской и американской философии (философии [Бергсона](#) и [прагматизма](#)). Однако не все воспринимали происходящее столь же нейтрально. Война послужила поводом отчетливо противопоставить немецкий философский дух чужеземному. Для [Г. Когена](#) (“О своеобразии немецкого духа”, Берлин, 1914) немецкая философия является по существу своему идеалистической и продолжает традиции греческой философии, особенно философии Платона”¹³⁶.

2.7.3. Н.А. Бердяев о столкновении двух мессианских идей - русской и германской

Н.А. Бердяев в военном столкновении увидел противостояние двух мессианских идей – русской (идеи осуществления правды, братства людей и народов) и германской (идеи господства избранной расы над другими расами и народами, признанными низшими). О “германском духе” и культуре, о понимании культуры как органичной и соборной, коей не могут быть присущи критичность и индивидуализм, пишет Бердяев в августе 1914 г. в газете “Утро России”, в статье “Война и возрождение”. “Идеологи германизма давно уже говорят о том, что мировая история вступила в период господства германской расы, которая идет на смену дряхлеющей латинской расы. Ныне германская культура является мировой, как некогда была культура латинская”¹³⁷.

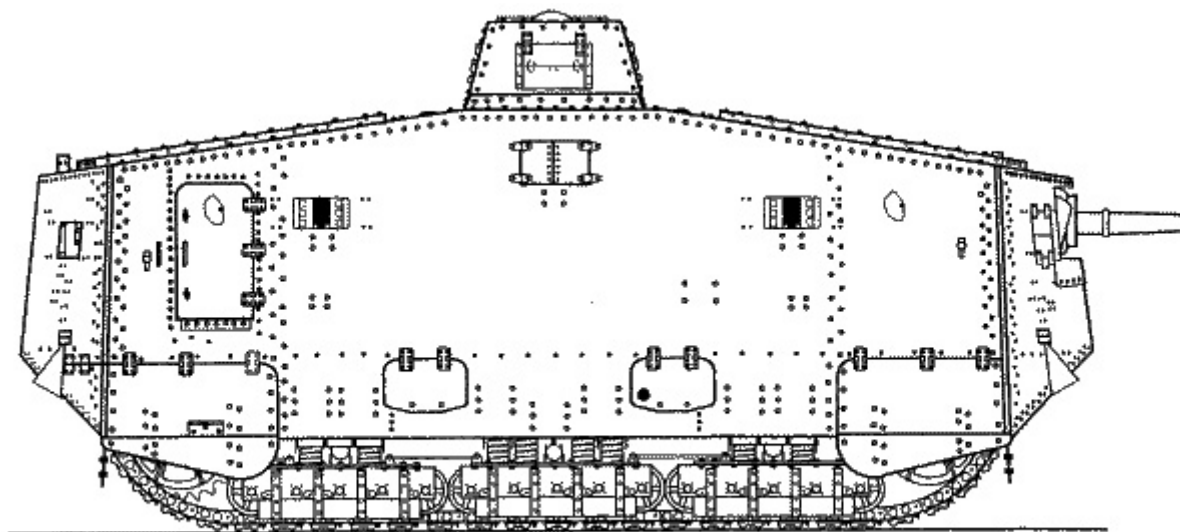
Германские идеологи-культуртрегеры, стремящиеся к завоеванию духовного господства, совместно с империалистами-милитаристами, желающими господства материального, более всего “желали бы германизации славянства”. И хотя, по Бердяеву, славянская раса еще не сказала “миру своего слова”, она полна надежд на будущее и противостоит германской расе своей свежестью и культурной молодостью. “Пангерманизм – вечная угроза для славянства”, а Россия как великая выразительница “славянской расы и славянского духа”, именно сейчас должна выступить на арену мировой борьбы, поскольку решается вопрос “не только о русском государстве и государстве германском”, а о том, чей “дух”, России или Германии, “должен господствовать в мире”.

Бердяев определяет германскую расу как завоевательную, воинствующую, всегда нуждающуюся в захвате новых земель и доведшую милитаризм до чудовищных размеров. Не такова, по Бердяеву, славянская раса. Ей не присущ завоевательный инстинкт, чужд милитаризм, да и вообще ее духу всегда была свойственна “скорее защита и бескорыстная жертва”, что особенно проявилось в международной политике. Нынешняя война для Бердяева предстает как “разразившаяся мировая катастрофа, невиданная еще в истории”, но значение ее неоченимо – “вскрытие гнойного нарыва милитаризма и хищнического империализма”. Россия же, не раз спасавшая европейскую культуру (от нашествия “татарщины”, Наполеона, сокрушившая могущество Турции, “истязавшей христианские народы”), вновь стоит перед лицом исторической задачи, определяемой ее “особенной судьбой” и “избранничеством” – “Россия призвана и избрана охранить не только славянство, но и весь культурный мир от германской опасности, обращенной ко всем народам своим варварским ликом”¹³⁸. Ведь нынешний воинствующий пангерманизм является угрозой не только для России, но и для всей мировой культуры. Именно “в выпадающей на долю России миссии чувствуется характер русского народа, бескорыстно-жертвенный, духом свободный от соблазнов власти”. Поставленную перед Россией задачу Бердяев определяет как задачу в первую очередь моральную. Она должна проявить “великую воинственность”, готовность и доблесть “не во имя цели воинственно-завоевательной, а во имя мира для всего мира”. Только такая война приемлема и понятна русскому народу (см. иллюстрацию справа).



Почтовая открытка времен Первой мировой войны: «Давно пора освободить землю от этого мусора!»
<http://www.filokartist.net/forum/viewtopic.php?p=35669>

А в 1916 г. в Петрограде (в связи с войной произошло переименование столицы, освобождение ее от "немецкого духа", заключающегося в названии Петербург) вышел сборник "Две культуры (к философии нынешней войны)", составленный из переводов статей философов враждующих стран – В. Вундта, К. Ламрехта, А. Бергсона, Э. Леру, "Манифеста 93-х представителей германской науки, философии и искусства и германских университетов". В статье "Сущность истинной войны" [Вильгельм Вундт](#) восклицал: "Что нам до того, что Бергсон, которого в Германии ни один серьезный философ никогда не считал философом, называет нас варварами. Ведь мы знаем, что этот философ позаимствовал от нас, варваров, те из своих мыслей, которые имеют некоторую ценность, придав им мишурный блеск своих фраз, чтобы ложно объявить их новыми, самостоятельно открытыми"¹³⁹. По поводу России Вундт заметил – "варварская Россия"... Э. Леру в статье "Франция и Германия. Две культуры" негодует по поводу "проклятого манифеста 93-х" из проклятой страны профессоров", в которой один из университетов "имел бесстыдство провозгласить доктором Honoris causa (почетным доктором) [Круппа](#), изобретателя 42-хсантиметровых гаубиц"¹⁴⁰ (см. иллюстрацию ниже).



Танк А7V с корпусом «Крупп»
http://mk-armor.narod.ru/1996/06/Draw_09.jpg

Э. Леру сравнивает литературу, поэзию, живопись, музыку, науку и философию Германии и Франции. Сравнение, конечно же, не в пользу Германии: Франция и ее союзники превосходят Германию по всем параметрам. Что касается философии, то если здесь "германский гений и достиг полного расцвета", тем не менее германская философия несколько "туманна" и ей не хватает той ясности, которой французские философы обязаны своему родному языку¹⁴¹.

2.7.4. В.Ф. Эрн о ключевой роли России в противостоянии Западу

Образ Круппа приобрел культурологическое значение и был подхвачен русским мыслителем В.Ф. Эрном в лекциях "Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия"¹⁴².

Выражение "время славянофильствует" означает, что славянофильствует время, а не люди, славянофильствуют события, а не писатели, славянофильствует сама жизнь, а не "серая теория" отвлеченных построений и рассуждений. Этим обозначалось также, что Россия вступает в "славянофильский [зон](#) нашей истории", который связан с судьбами всего мира. Время славянофильствует для Эрна в том смысле, что русская идея "всечеловечности" (отчетливо прозвучавшая в "Пушкинской речи" Достоевского) загорается новым светом над потоком всемирных событий. Отсюда и своеобразная трактовка Эрном всего происходящего. И в агрессии Германии он видит все ее европейские составляющие. За Германией стоит вся Европа, включая ее культурное наследие: "Все молекулы, все ткани лейтенантского существа созданы совокупным духовным творчеством объединенного и единого в своих стремлениях германского народа. Толпы историков, антропологов, химиков, юристов, экономистов, философов (да, философов!), богословов, техников, заводчиков, литераторов участвовали с великим эротическим

возбуждением в этом создании национального героя, в этом лейтенанто-гонимом процессе"¹⁴³. Милитаризм – плод европейской культуры, германство – продукт европеизма.

В работе "От Канта к Круппу"¹⁴⁴ В.Ф.Эрн продолжил постижение духа германизма. Не только философ Кант, но и промышленник Крупп – характерные вехи в "манифестации германского духа". Когда началась война, под "мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружили хищные кровожадные когти". Лик "народа философов" исказился звериной жестокостью. Но в то время как все решили, что немецкая культура – одно, а зверства – другое, что Кант и Фихте неповинны в милитаристических затеях прусского юнкерства, Эрн поставил между этими явлениями знак равенства. Он убежден, во-первых, что "восстание германизма предрешило Аналитикой Канта"; во-вторых, что "орудия Круппа полны глубочайшей философичностью"; в-третьих, что "внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа в орудиях Круппа"¹⁴⁵.

Категорический императив Канта в течение долгого времени приучил немцев к мысли "ты должен", но что именно он должен, никто толком не знал. Немцы свыклись с этим моральным "явлением", и когда началась война, они последовали ему, мало заботясь о его фактическом наполнении. Так философствующий народ стал "зверствовать". Германизм как военный захват всего мира, как насильственная мировая гегемония коренится, таким образом, в глубинах метафизического принципа, установленного в первом издании "Критики чистого разума".

Что до "философичности орудий Круппа", то и об этом Эрн говорит без иронии, сугубо в культурологическом смысле. Он замечает глубокую связь орудий Круппа с немецкой философией. Если немецкий милитаризм – детище Кантова феноменализма, коллективно осуществляемого в плане истории немецкой расой, то орудия Круппа – самое национальное и кровное детище немецкого милитаризма. Генеалогически орудия Круппа являются "внуками философии Канта". Кто изучал историю стилей, замечает Эрн, того должно было всегда поражать глубокое и строгое соответствие между стилем данной эпохи и ее скрытой "душой". Орудия Круппа с этой точки зрения являются столь же характерными и показательными. Эрн считает, что внимательному и пристальному глазу анализ крупповских пушек должен показать: орудия Круппа не только вершина германской промышленной техники. Они не могли быть созданы без развития физики, механики, математики и строительной техники. Также нужна была солидарная совместная работа поколений ученых, промышленников и государственных деятелей для осуществления "страшных" проектов. В крупнейших орудиях Круппа, по Эрну, первенствующая в технике Германия доходит до человеческого предела.

А если отвлечься от всякой моральной оценки этих орудий и сосредоточиться лишь на суммах человеческой энергии, в них вложенной, то мы должны прийти к выводу: по количеству затраченных сил, по солидарности коллективного творчества орудия Круппа превосходят такое проявление коллективного, многовекового созидания, как средневековая готика. Но еще более показательным для Эрна является качество энергии, реализованной в орудиях Круппа. Заложенная в них сущность, их душа, необычайно красноречива по своему совершенно обнаженному смыслу. Мыслитель делает вывод: сущность орудий Круппа совпадает с глубочайшим самоопределением немецкого духа в философии Канта.

Суждения Эрна наглядным образом показали, что эмпирическим материалом для сравнительной культурологии могут послужить не только произведения искусства и творения мыслителей, но и совершенно прозаические вещи, невзирая на их созидательный или разрушительный характер, что сущность культуры проявляет не только мир, но и война.

Обязательная литература:

Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. Париж, 1939–1940. № 61.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/193910011.html

Бердяев Н.А. Экзистенциальная идея божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. Гл. 7, 12. С. 306–312; 341–358.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1944_041_1.htm

Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в двух тт. М., 1990. Т. 2. С. 635–762.

http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/10_081.html

Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия // Соч. М., 1991. С. 371–400. http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm#371

Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Соч. М., 1991. С. 308–319. http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm

Дополнительная литература.

Ахутин А.В. София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии, 1990. № 1. С. 51–69.

Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. Гл. XIV. С. 518–528. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1914_sense.html

Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. СПб., 1994. С. 408–486. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1924_21.html

Розанов В.В. Не дремли Русь...// Собр. соч. Статьи и очерки 1913–1915 гг. СПб., 2007. С. 548–549.

Розанов В.В. Война 1914 г. и русское возрождение // Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 253–342.

Сидорина Т.Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С. 31–55.

Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Евгений Трубецкой. Смысл жизни. М., 2000. С. 481–485.

Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Там же. С. 510–525.

Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Там же. С. 526–549.

Трубецкой Е.Н. Восточная война 1877–1878 года // Воспоминания. Из путевых заметок Беженца. Томск, 2000, С. 102–107.

Франк С.Л. В поисках смысла войны // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб., 2006. С. 442–449. <http://russianway.rchgi.spb.ru/ern.htm>

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.7

1. Какая тема становится основной в многочисленных текстах поэтов, писателей и мыслителей начала XX века?
2. Как в работе “Три разговора” аргументирует В.С. Соловьев необходимость мира и дружбы между европейскими нациями?
3. Почему известный немецкий антропософ Р. Штейнер утверждал, что “войны русских носят религиозный характер”?
4. Какой культурологический смысл приобретает, по мнению Бердяева, война между Германией и Россией?
5. Что означает выражение Эрн “время славянофильствует” и в чем, по его мнению, заключается глубокую связь орудий Круппа с немецкой философией?

Список терминов к теме 2.7

Антропософия

Мессианизм

Панмонголизм
Прагматизм
Рефлексия
Соборность
Желтая опасность
Германизм
Милитаризм
Феноменализм
Эон
Эсхатология

II. РОССИЯ В ЦИВИЛИЗАЦИОННОМ ИЗМЕРЕНИИ РОССИЯ - ВОСТОК - ЗАПАД. ЭТАПЫ СТАНОВЛЕНИЯ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ В РОССИИ.

2.8. Философия культуры евразийства. "Поворот к Востоку".

2.8.1. Евразийство как полидисциплинарное идейное течение.

2.8.2. "Срединный путь" в идеологии и философии евразийцев.

2.8.3. "Сочетание мысли с действием" в контексте оппозиции "Восток - Запад, Россия - Европа".

2.8. Философия культуры евразийства. "Поворот к Востоку".

2.8.1. Евразийство как полидисциплинарное идейное течение

Теоретически евразийство заявило о себе в Софии, когда в 1920 г. [Н.С. Трубецкой](#) опубликовал книгу "Европа и человечество", а в 1921 г. здесь же вышел сборник статей "Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев", который оказался манифестом народившегося в эмиграции социально-философского движения. Основателями евразийского движения стали Н.С. Трубецкой (1890–1938), [П.Н. Савицкий](#) (1895–1968), [Г.В. Флоровский](#) (1893–1979) и П.П. Сувчинский (1892–1895). Затем в Берлине появился сборник "На путях. Утверждение евразийства", годом позже – "Россия и латинство" и "Евразийский временник". Очередные выпуски "Евразийского временника" выходили в Берлине (1925) и в Париже (1927). В течение этого времени в евразийских изданиях участвовало около двух десятков авторов (кроме вышеупомянутых), от имени нового движения публиковались [Л.П. Карсавин](#), [Г.В. Вернадский](#), [В.Н. Ильин](#), [П.М. Бицилли](#) (см. иллюстрацию) и др. Каждый из участников в разные времена и по разным поводам делал программные заявления относительно всего учения в целом или отдельных его частей.

Философами (по образованию и роду занятий) среди участников евразийского движения были Г.В. Флоровский и Л.П. Карсавин. Первый вскоре отошел от движения, а второй примкнул к нему несколькими годами позже. Но если Флоровский был на момент



Карсавин Л.П.
«Философия истории».
Издание 2006 г.
<http://shop.top-kniga.ru/books/item/in/300079/>

вхождения в движение все же относительно «начинающим» философом, то Карсавин уже был известен как автор книг «Петербургские ночи», «Восток, Запад и русская идея», изданных в Петрограде в 1922 г., «Философия истории» (опубликована в 1923 г. в Берлине) (см. иллюстрацию) и «О началах» (1925). Вхождение в евразийство Флоровского было продиктовано, прежде всего, соображениями академического, а не политического характера. Так, если исходить из его «Письма к П.Б. Струве об евразийстве» (1921), Флоровский объяснил свое сотрудничество с евразийцами тем, что «культурно-философская рефлексия»

представляется ему в данный момент «гораздо более важным и насущным национальным делом, чем текущая политическая борьба»¹⁴⁶, а евразийцы как раз собирались заниматься, прежде всего, такого рода рефлексиями. Л.П. Карсавин (1882–1952) примкнув к евразийцам в 1925 г., с 1926 г. уже выступает как один из ведущих теоретиков движения. Спектр задач, решаемых Карсавиным как политическим мыслителем, – от спекулятивных «Основ политики» до осмысления советского режима с точки зрения его полезности для философии.

В 1925 г. в статье «Евразийство» Савицкий обнаруживает «формулу евразийства», которая «учитывает невозможность объяснить и определить прошлое, настоящее и будущее культурное своеобразие России преимущественным обращением к понятию «славянства»; она указывает как на источник такого своеобразия на сочетание в русской культуре «европейских» и «азиатско-азиатских» элементов»¹⁴⁷.

Карсавин, последовательно разрабатывающий свой вариант метафизики всеединства, оказался чрезвычайно востребован евразийским движением. У него была не только метафизика с «соборным, или симфоническим субъектом», но и «философия истории». «Известно, что евразийство есть прежде всего некоторая «философия истории», – утверждал не только П.М. Бицилли¹⁴⁸, но и каждый из участников движения.

Несмотря на заявленный «исход к Востоку», в евразийских схемах совершенно были не задействованы религиозно-философские концепты восточной культуры. Лишь Н.С. Трубецкой ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)), задавшись вопросом «может ли быть произведен синтез между христианством и мистикой?» – в работе «Религии Индии и христианство» – коснулся главенствующих на «Востоке» философских учений. Однако в силу того, что, согласно Трубецкому, христианин «во всех эпохах религиозного развития Индии чувствует дыхание сатаны», то ни о каком религиозно-философском синтезе не могло быть и речи, и, соответственно, отношение евразийцев к такому учению, как теософия могло быть только отрицательным. Таким образом, при геософском и историософском «исходе» к Востоку, в философском отношении здесь никаких истоков евразийцами обнаружено не было. Что до «западной» философии, то и здесь, по их мнению, позитивного было мало. «Западная» философия сводилась евразийцами к «рациональности», которую необходимо было преодолеть духовностью.



Иванов-Разумник
«История русской общественной мысли». В 3-х томах.
Издание 2000 г.
<http://www.history.dux.ru/ivan.htm>

Из всего историко-философского прошлого России идеологи движения задействовали лишь один фрагмент. Говоря о предвестниках идеологии, Савицкий объявил ("Евразийство", 1925), что таковыми "нужно признавать всех мыслителей славянофильского направления, в том числе Гоголя и Достоевского (как философов-публицистов)". Но тот же Савицкий стал расширять круг предшественников – хронологически и тематически, так что евразийцы "в целом ряде идей" оказались "продолжателями мощной традиции русского философского и историософского мышления", а у истоков оказались не только ранние славянофилы (XIX в.), но и "ряд произведений старорусской письменности, наиболее древние из которых относятся к концу XV и началу XVI века"¹⁴⁹.

2.8.2. "Срединный путь" в идеологии и философии евразийцев

Поскольку задуманная евразийцами империя была "третьим путем" развития на цивилизационном пространстве между Европой и Азией, то в своей идеологии они ориентировались на политику "срединного пути". Столь же синтетический путь был намечен Савицким и в области философии. Исходя из идеи "срединности", Флоровский, например, мечтал ("О патриотизме праведном и греховном", 1922) о создании такой философии, которая совмещала бы "образованность Западную" с "духом православно-христианского любомудрия"¹⁵⁰. Тенденция идти срединным путем привела некоторых евразийцев к сближению с такими системами мысли, как "философия общего дела" и марксизм. В 1927 г. Трубецкой опубликовал работу "К проблеме русского самопознания", а Карсавин – "Основы политики". В них можно найти учение о [симфонической личности](#), "личности соборной" и проект персонологии. Карсавин исходил из того, что политика должна строиться "не на индивидуалистически-материалистических и не на бездейственно релятивистских предпосылках и гипотезах, а на философском учении о личности (*персонологии, или персонологии*)", что только из учения о личности "выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культурно-субъекта"¹⁵¹.

Н.С. Трубецкой, также оперирующий понятием "симфонической личности", пропагандирующий персонологию, больше внимания уделял необходимости создания на ее основе системы наук. В статье 1927 г. "К проблеме русского самопознания" он подтвердил, что одним из самых важных понятий, лежащих в основе евразийского учения, является понятие личности, и что "на этом понятии строятся и философская, и историософская, и социологическая, и политическая стороны евразийства"¹⁵². Однако хотя личность в силу своей "неразложимости и неповторимости" не может быть познана исключительно средствами человеческого рассудка, тем не менее, она может и должна быть предметом научного и философского изучения. Изучаться могут либо общие законы существования личности и отношения личности к миру и к другим личностям, либо формы эмпирического проявления как личности вообще, так и какой-нибудь конкретной данной личности. Постижением всего этого и должен заниматься комплекс наук, а координатором должна быть особая наука о личности – *персонология*. Однако, как считает Трубецкой, "фактически этой науки до сих пор нет". Все ученые, ведущие работу в данной области, должны сознавать, что их личный труд есть только часть общего исследования и что общим предметом исследования является именно эта "конкретная многоличностная личность в ее физическом окружении". В силу такой ориентации научного сознания возникнет потребность согласовать и осмыслить результаты, добываемые отдельными науками. Это должно привести к тому, что наряду с "описательными" научными исследованиями появятся исследования, "осмысляющие" фактический материал, а именно: наряду с исследованиями историческими появятся исследования "историософские", наряду с исследованиями этнографическими – исследования "этнософские", наряду с географическими – "геософские" и т.д. А данной системе идей должна соответствовать и "система *практических действий*".

2.8.3. "Сочетание мысли с действием" в контексте оппозиции "Восток - Запад, Россия - Европа"

Ориентация на практические действия заявлялась евразийцами неоднократно. Савицкий, выражая дух учения, провозгласил, что: евразийство – это "не только система историософских или иных теоретических учений", но стремление "сочетать мысль с действием" ("Евразийство"). Необходимо заметить, что евразийцы с самого начала проявляли повышенный интерес к практике. Но практика для социально-философского движения это, прежде всего – политика. А за политикой евразийцев всегда стоит философия культуры, в основе которой - давняя оппозиция: Восток – Запад, Россия - Европа. "Евразийство хочет преодолеть Запад не извне, не изнутри - из самого духа Запада", – писал Н. Алексеев в работе "Духовные предпосылки евразийской культуры"¹⁵³. Из этого преодоления порождается новый, "евразийский человек". Евразийцы – представители "нового начала в мышлении и жизни", они дают "новое географическое и историческое понимание России и всего того мира, который они именуют российским или "евразийским"¹⁵⁴. Что же касается пространства, на котором живут эти новые типажи всемирной истории, то это уже не просто Евразия в старом смысле слова. Она уже подразделяется "не на Европу и Азию, а на 1) срединный континент или собственно Евразию и два периферических мира; 2) азиатский (Китай, Индия, Иран) и 3) европейский, граничащий с Евразией примерно по линии: реки Неман – Западный Буг – Сан – Устье Дуная. Эта последняя граница является и водоразделом двух колониционных волн, идущих одна на Восток, а другая на Запад и сталкивающихся на берегах Берингова моря"¹⁵⁵. Представляя собой особую часть света, особый континент, Евразия характеризуется как "некоторое замкнутое и типичное целое и с точки зрения климата, и с точки зрения других географических условий"¹⁵⁶. Евразия предстает как возглавляемый Россией особый культурный мир, внутренне единый в бесконечном многообразии своих проявлений. Евразия-Россия – развивающаяся своеобразная культурно-личность. Как индивидуация общечеловеческой культуры, евразийская культура связана, конечно, с другими культурами.

Но культура России не является культурой европейской. Также она не является ни одной из азиатских культур, ни суммой или механическим сочетанием из элементов той и других. Культура России – совершенно особая, специфическая культура, она обладает не меньшей самоценностью и не меньшим историческим значением, чем европейская и азиатские. Ее возможно противопоставить культурам Европы и Азии лишь в качестве срединной, евразийской культуры. Ведь культура не может быть случайной совокупностью разных элементов, также и сама она не является такой совокупностью. Ее возможно представить лишь в качестве органического и специфического единства, живого организма, всегда предполагающего существование осуществляющего себя в ней субъекта, особой симфонической личности. Так в евразийской идеологии вновь на первый план вышло органическое понимание культуры и исторического процесса, что, однако, не принесло им успеха в политической борьбе.

Обязательная литература:

Бицилли П.М. Два лика евразийства // Мир России Евразия: Антология. М., 1995. С. 335–349.

Бицилли П.М. "Восток" и "Запад" в истории Старого Света.
<http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/bic1.html>

Евразийство. Опыт систематического изложения // Мир России – Евразия: Антология. М., 1995.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. М., 1997.

Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 100–113.

Савицкий П. Континент Евразия. М., 1997. С. 90–98.

Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 93–102.

Флоровский Г.В. О народах не-исторических. (Страна отцов и страна детей) // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 87–103.

Дополнительная литература:

Алексеев Н. Русский народ и государство. М., 2000.

Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. Париж, 1925. № 1. С. 134–139.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1925_305.html

Евразийская идея и современность (Под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова). М., 2002. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34370>

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 82–86.

Маслин М.А. Евразийские временники как источник классического евразийства. <http://humanities.edu.ru/db/msg/34380>

Соколов С.М. Проблематика культуры в социальной философии евразийства // Сб.: Культурология традиционных сообществ. Омск, 2002. С. 9–11.

<http://evraz-info.narod.ru/175.htm>

Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 105–110; 138–145.

Урханова Р.А. К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Философия России XIX- начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991. С. 115–125.

Флоровский Г.В. Евразийский соблазн. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43515>

Флоровский Г.В. Письмо П.Б. Струве об евразийстве // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 124–131.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 2.8

1. Кого можно назвать ведущими теоретиками евразийского движения?
2. В чем, по мнению евразийцев, заключается культурное своеобразие России?
3. Кого из русских мыслителей назвал Савицкий предвестниками евразийской идеологии?
4. Раскройте культурософский смысл учения о симфонической личности Карсавина?
5. Как обосновывается евразийцами органическое понимание культуры и исторического процесса?

Список терминов к теме 2.8

Евразийство

Геософия

Симфоническая личность

Персонология

“Третий путь”

“Срединный путь”

Индивидуация

Этнософия

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.1. Понятие "культура" и "цивилизация" в философии А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

3.1.1. Тема культуры и цивилизации в философии А.И. Герцена.

3.1.1.1. Ранний период творчества Герцена: влияние идей Гегеля и Сен-Симона; отождествление понятий "цивилизация" и "культура"; тема "свободы лица".

3.1.1.2. Эмигрантский период творчества: разграничение понятий "культура" и "цивилизация".

3.1.1.3. "Письма из Франции и Италии" - радикальные изменения в оценках европейской цивилизации.

3.1.1.4. "С того берега": новое понимание культуры и цивилизации.

3.1.1.5. Экзистенциальная природа герценовской критики западной цивилизации.

3.1. Понятие "культура" и "цивилизация" в философии А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

3.1.1. Тема культуры и цивилизации в философии А.И. Герцена.

3.1.1.1. Ранний период творчества Герцена: влияние идей Гегеля; западоцентристское понимание культуры и цивилизации; тема "свободы лица"

Философия культуры Герцена является продуктом сложного интеллектуального развития, своеобразной формой познания современной ему европейской жизни. В ней отражены также представления русского мыслителя о социальном идеале, свободе и суверенности живой, страдающей человеческой личности.

Герцен не создал какой-либо концептуальной философии культуры в виде специальных трактатов, однако в его многочисленных сочинениях философского и публицистического характера поставлены важные теоретические проблемы духовной культуры, раскрыты противоречия европейской цивилизации, дана оригинальная трактовка культуры и цивилизации.

Ранний период творчества Герцена характеризуется интересом к естественнонаучной проблематике, о чем свидетельствуют работы, написанные по окончании физико-математического отделения Московского университета: "О месте человека в природе", 1832 г., "Аналитическое изложение солнечной системы Коперника", 1833 г. Вехой идейного развития мыслителя стало изучение социалистических идей Сен-Симона и Фурье в рамках кружка, руководимого А.И. Герценом совместно с [Н.П. Огаревым](#). Очевидно, что наиболее сильным было влияние философии Гегеля на молодого мыслителя, что нашло отражение в таких ранних философских сочинениях как "Дилетантизм в науке" (1842–1843) и "Письма об изучении природы" (1845–1846). Герцен первоначально (до 1847 г.) развивается как мыслитель западнического направления. Влияние Гегеля явственно присутствует в герценовском отношении к цивилизации Востока, сказывается в недооценке классической арабо-мусульманской философии.

Не только недооценка, но и явное пренебрежение к восточной культуре в целом просматривается в герценовских строках из "Писем об изучении природы". Герцен пишет, что Восток "жил фантазией и никогда не устанавливался настолько, чтоб привести в ясность свою мысль" (III; 142)¹⁵⁷, и далее "Азия – страна дисгармонии, противоречий; она нигде, ни в чем не знает меры, а мера есть главное условие согласного развития. Жизнь восточных народов происходила или в брожении страшных переворотов или в косном покое однообразного повторения" (Там же). Свидетелем "страшных переворотов", но не на Востоке, а на Западе Герцен, как известно, станет через десять лет после того, как

были написаны эти строки. До своей эмиграции в 1847 г. Герцен оставался горячим поклонником западной цивилизации. Круг его чтения составляли сочинения Сен-Симона, [Фурье](#), Гегеля, Лейбница, Декарта, Спинозы, Шиллера, Гофмана, Геддера, [Руссо](#), Байрона и многих других авторов. Характерный пример: читая и перечитывая своего любимого Гете, Герцен упрекает его за то, что “насилуя мощный гений”, в котором “не было ничего восточного”, он напрасно обращается к “стихам Саади и Низами” (I; 119).

Совершенно в духе “Лекций по истории философии” Гегеля русский мыслитель оценивает основные этапы развития философского мышления – от античности к средневековью, а затем к Новому времени. В третьем из “Писем об изучении природы” Герцен пишет: “Первый свободный шаг в элементе мышления совершился, когда человек стал на благородную европейскую почву, когда он выдвинулся из Азии: Иония – начало Греции и конец Азии... Вступая в мир Греции, мы чувствуем, что на нас веет родным воздухом, – это Запад, это Европа” (III; 143). Сравним с Гегелем: “Восток очистил себя от всего особенного и определенного, между тем как запад ниспустился в глубину и наличие духа”¹⁵⁸. Европоцентризм Гегеля сказался и в том, что он не счел нужным уделить “особое описание” даже высших достижений арабской философии: “Мы можем сказать об арабах: их философия не составляет своеобразной ступени в ходе развития философии”¹⁵⁹.

А.И. Герцен, как и его московские друзья – [М.А. Бакунин](#), Н.П. Огарев, [В.П. Боткин](#), Т.Н. Грановский, [Н.В. Станкевич](#), [В.Г. Белинский](#), – превыше всего ставит достижения новоевропейской науки и философии, особенно гегелевской. Он называет принцип тождества бытия и мышления “самым мощным усилием чистого мышления”, идейно размежевывается с представителями “московского направления” – славянофилами А.С. Хомяковым, И.В. Киреевским, братьями И.С. и К.С. Аксаковыми, Ю.Ф. Самариним. Последние, как известно, от изучения немецкого [романтизма](#) и немецкой философской классики перешли к выработке национально-ориентированной философии, основанной на православии, и подвергли критике европоцентризм Гегеля. Герцен же вплоть до своего отъезда за границу не выходил за пределы западоцентристского понимания культуры и цивилизации.

Вряд ли соответствует действительности положение [В.И. Ленина](#) о том, что, покидая Россию, Герцен был революционером, демократом и социалистом. Относительно “демократизма” и социализма Герцена речь пойдет во 2 и 3 главах III части пособия. По поводу же “революционизма” Герцена можно сказать следующее. Общее умонастроение Герцена было книжное и кружковое, основанное на идеализации Европы. Характеризуя Москву 30-40-х гг. XIX в., Герцен писал: “Мы, кроме книги, ни за что не брались, мы удалялись от дела, оно было или так черно или так невозможно... Мы все были отважны и смелы только в области мысли” (XVIII; 284). В подцензурной печати и письмах друзьям программа Герцена не шла дальше общих рассуждений на тему союза немецкой философии и французского социализма¹⁶⁰. Позднее, в письмах к Ю.Ф. Самарину (1864), Герцен прямо указывает (имея в виду, конечно, и себя), что в николаевское время, “после декабристов и до петрашевцев” (т.е. до 1848 г.) в России были исключены всякие манифестации революционных настроений: “Самая революционная натура николаевского времени, Белинский, и он был сведен на эстетическую критику, на Гегелеву философию и дальние намеки” (Там же).

Наиболее важной идеей, усвоенной Герценом в ранний период, стала “свобода лица” – тема, сохранившаяся затем на протяжении всей жизни мыслителя. Свобода приобщения к европейской культуре в полном ее объеме, свобода от полицейского произвола, бесцензурное литературное творчество – вот те недоступные в России ценности, к которым стремился Герцен. “Кто из нас, - писал он, - не желал вырваться навсегда из этой тюрьмы, занимающей четвертую часть земного шара, из этой чудовищной империи, где всякий полицейский надзиратель – царь, а царь, коронованный полицейский надзиратель” (VII; 222).

“Вырвавшись” из России, Герцен унес с собой убеждение в том, что *европейская цивилизация* – это единственное высшее достижение, к которому следует стремиться всем другим странам. Это образец для подражания, рубеж или некая модель. Герцен был убежден, что “периферийное” цивилизационное состояние России необходимо преодолеть. И он намеревался способствовать этому преодолению силой “вольного русского слова”.

3.1.1.2. Эмигрантский период творчества: разграничение понятий "культура" и "цивилизация"

Отождествляя поначалу понятие "цивилизация" и "культура", сращивая их в одно целое в своем идеальном представлении о Европе, Герцен впоследствии, оказавшись на Западе и став свидетелем революционных событий 1848 г., существенно изменяет свои взгляды. После переезда в 1847 г. за границу Герцен написал свои главные философские и публицистические сочинения. Уже первое из них, "Письма из Франции и Италии", демонстрирует то, что Н.А. Бердяев назвал "решительным бунтом против мирового процесса, против универсального духа во имя живого человека, во имя личности"¹⁶¹. Герцен выступил против "мировой гармонии" точно так же как и Белинский, восставший против гегелевской темы "разумной действительности". В письме к В.П. Боткину от 1 марта 1841 г. Белинский писал: "Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира и здоровья китайского императора (т.е. гегелевской Allgemeinheit)"¹⁶².

Разница между Герценом и Белинским в том, что последний ограничился "энергической стукушкой по философскому колпаку Гегеля"¹⁶³, тогда как Герцен развернул философскую полемику не только против Гегеля, но и против Сен-Симона, Де Местра, [Гизо](#), [Шатобриана](#), [Ламенне](#), [Мишле](#) и других теоретиков европейской цивилизации.

Основой изменившихся воззрений Герцена становится разграничение понятий "культура" и "цивилизация". По мысли Н.А. Бердяева, такое разграничение является характерной чертой русской мысли. Оно связано также с тем, что Бердяев определяет как "оправдание культуры". Поясняя, что различие цивилизации и культуры, а также "оправдание культуры" было под силу лишь самым крупным умам, "самым большим русским людям", Бердяев замечает, что "русские задолго до Шпенглера делали различие между "культурой" и "цивилизацией" и они обличали "цивилизацию", даже когда оставались сторонниками "культуры". Это различие по существу, хотя и в другой терминологии, было у славянофилов, у Герцена, у К. Леонтьева и многих других"¹⁶⁴.

Выступая в качестве "критика цивилизации", Герцен прежде всего подвергает сомнению идею "цивилизационного универсализма", утверждение о том, что единая (европейская) цивилизация равняет всех, поскольку она является конечной целью исторического движения тех народов, которые еще не достигли "состояния зрелости", тогда как избранные, наиболее цивилизованные, уже пришли к "концу истории". Таким образом, Герцен как бы предвосхищает современную критику концепции Фукуямы о "конце истории"¹⁶⁵.

По оценке В.М. Найдыша, критика понимания цивилизации как определенного нормативного состояния в истории человечества есть уже отвержение "линейных" и "стадиально-формационных" концепций исторического процесса и переход к более продуктивному, так называемому цивилизационному подходу, активно обсуждаемому в современной научной литературе¹⁶⁶. В.М. Найдыш показал также, что разделение понятий "культура" и "цивилизация", характерное для ряда русских философов (добавим: и для Герцена) является вкладом в обоснование цивилизационного подхода. Здесь заключен протест против того, чтобы цивилизация трактовалась "как внешний аспект культуры, противостоящий внутреннему развитию личности, и, в конце концов, традициям национальной культуры", а также против того, чтобы "в цивилизации усматривали знания и технические средства, необходимые для контроля за природой, а культуру сводили к системе ценностей, идеалов, норм поведения. В такой трактовке цивилизация предстает как нечто поверхностное, внешнее и даже чуждое человеку, а культура как глубинное, национальное, традиционное достояние"¹⁶⁷.

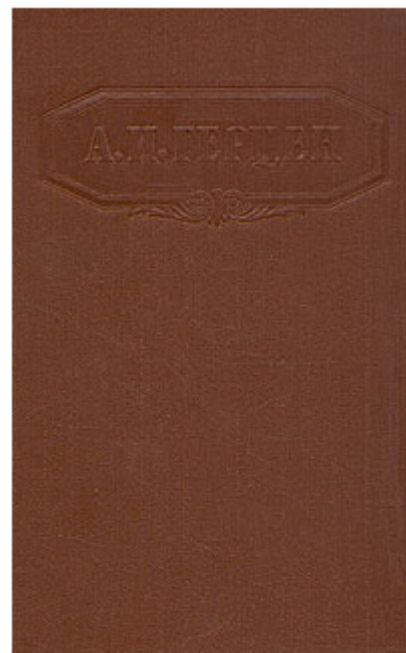
3.1.1.3. "Письма из Франции и Италии" - радикальные изменения в оценках европейской цивилизации

Впечатления о первой встрече Герцена с Европой, представленные в "Письмах из Франции и Италии" (см. иллюстрацию справа), свидетельствуют о радикальных изменениях в герценовских оценках европейской цивилизации. Первые веселые впечатления праздного путешественника по Европе сменяются, по словам автора "Писем...", на "зловещее раздумие". В предисловии к изданию 1858 г. Герцен замечает: "Начавши с крика радости при переезде через границу, я окончил моим духовным возвращением на родину" (V; 10). Герцен выражает сомнение по поводу того, что европейская цивилизация действительно является "рубежом", единым, как бы нормативным, образцовым состоянием, основанным на "стройно выработанном быте". Эта цивилизация на самом деле представляет собой причудливую смесь предания и современности, она включает в себя "величайшие противоречия, исторические привычки и теоретические идеалы, обломки античных капителей, церковных утварей, топоры ликторов, рыцарские копья, доски временных балаганов, ключья царских одежд и скрижали законов во имя свободы, равенства и братства.

Внизу средние века народных масс, над ними вольноотпущенные горожане, еще выше кондотьеры и философы, попы безумия и попы разума, живые представители всех варварств – от герцога Альбы до Каваньяка – и всех цивилизаций – от Гуго Гроция до Прудона, от Лойолы до Бланки" (V; 12). Многократно и в разных связях и отношениях Герцен высказывает мысль о том, что эта цивилизация сделана "не по нашей мерке", что в Европе "не по себе нашему брату", ощущающему себя в "положении чужого в семейном зале". Шок, испытанный Герценом при соприкосновении с Европой, поставил его "на край нравственной гибели", от которой одно спасение – "вера в Россию" (V; 10).

Герцен убедился в том, что Европа не является цивилизационным монолитом, между ее разными частями существуют определенные цивилизационные различия. Эти различия складываются под влиянием разных обстоятельств народного быта, национального характера, а также под влиянием материальных, экономических интересов. Отсюда в разных частях Европы образуются, вырабатываются специфические цивилизационные традиции и привычки. Но все эти цивилизационные оттенки рисуются Герценом темным цветом, за исключением, пожалуй, одной Италии, изображенной им яркими и жизнерадостными тонами. Причина, очевидно, в том, что Герцен познакомился с Италией в тот период, когда она переживала период Рисорджименто и национального подъема. Александр Иванович был знаком с главными участниками Рисорджименто – [Маццини](#), [Гарибальди](#), [Орсини](#) и др. – и сам был фактически его участником, публикуясь в итальянских изданиях и оказывая материальную поддержку республиканцам. Причина особого отношения к Италии заключалась также в том, что русский мыслитель считал Италию по отношению к Европе такой же своеобразной ее частью, как и Россия. Отсюда его сравнение русского и итальянского национального характера.

Герцен выступает в роли критика цивилизации (именно цивилизации, а не культуры), используя для этого свой литературный талант. Излюбленным оружием критики становится у него смех и ирония. Он высмеивает самодовольного немецкого бюргера: "Немцы велики в науке и являются самыми тяжелыми, и, что еще хуже, самыми тупыми, и, что всего хуже, самыми смешными [филистерами](#)" (V; 17). Пародируя немецкие "кухонные нравы", осуждая французскую милитаризацию общественной жизни, Герцен пишет: "Франция со времен Наполеона заражена солдатизмом" (V; 164). А иронизируя над английской расчетливостью, замечает: "Деньги хорошая вещь; я их очень люблю. Дело совсем не в ненависти к деньгам, а в том, что порядочный человек не подчиняет всего им, что у него в груди не все продажно" (V;



А.И. Герцен. Сочинения в 9-ти томах.
Том 3. Издание 1956 г. В третий том вошли «Письма из Франции и Италии», книга «С того берега» и «О развитии революционных идей в России».
http://www.bookmate.ru/books/101887-A_I_Gertsen_Sochineniya_v_devyati_tomah_Tom_3

30). Ирония становится формой особой философской стилистики. Цель ее – “сбрасывание кумиров” и выявление “голой, обнаженной истины”, что лучше чем “лганье с доброй целью”. Кроме того, подчеркивает Герцен, ирония и аллегория, любовь к парадоксу являются верными спутниками свободы мышления: “Одни равные смеются между собой. Смех [Вольтера](#) разрушил больше плача [Руссо](#)” (V; 89).

Ироничная критика Герценом западной цивилизации, несомненно, стала достоянием русской философии и повлияла на ее будущее развитие. В.В. Зеньковский отмечал, что в этом отношении “произведения Герцена типичны вообще, как встреча русской души с Западом”¹⁶⁸.

Крупнейший знаток русской философии отмечал, что критика западной цивилизации, “несравненно запечатленная” в произведениях Герцена, продолжает традиции Д.И. Фонвизина, Н.М. Карамзина, П.А. Вяземского; она созвучна с идеями А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, В.Ф. Одоевского. Зеньковский отмечает также симпатии к этой стороне творчества А.И. Герцена, высказанные Н.Н. Страховым, К.Н. Леонтьевым и Л.Н. Толстым. Раздел своей монографии, посвященной Герцену, Зеньковский завершает следующими знаменательными словами: “А о том, что для современной русской интеллигенции сочинения Герцена стали особенно близки и понятны, – и говорить нечего. Вот почему история духовного развития Герцена так необыкновенно ценна для нас, хотя на Западе, несмотря на огромный внешний успех и славу, он все же остался чужд и далек огромному большинству”¹⁶⁹. Ярким свидетельством такого непонимания герценовского отношения к западной цивилизации является злобно-неприятное восприятие этой критики, самой личности А.И. Герцена со стороны [К. Маркса](#) и особенно [Ф. Энгельса](#). Тема огульной, совершенно беспочвенной и неаргументированной критики Герцена основоположниками марксизма являлась, как известно, закрытой в советский период. Тогда как западные марксологи совершенно открыто говорили о предубежденно-враждебном отношении Маркса и Энгельса к России и славянам. Было замечено, в частности, что основоположники [марксизма](#) прямо продолжают гегелевскую концепцию “исторических” и “неисторических” наций, относя к последним, в частности, славянские народы, находившиеся под австрийским и германским подчинением и не имевшие своей государственности. Антиславянские настроения особенно ярко проявились во время революции 1848–1849 годов, когда Маркс и Энгельс выразили презрение к малым славянским народам и призвали усилить господство над ними со стороны немецкой буржуазии, австро-венгерского дворянства и их союзников¹⁷⁰. Это объясняется тем обстоятельством, что “Взгляды Маркса и Энгельса выросли на почве антиславянских настроений, распространенных в Германии и Австрии во времена [Габсбургской монархии](#)”¹⁷¹. При этом же Маркс и Энгельс всегда выступали за усиление Польши, смотря на нее как на противовес влиянию Российской империи в Европе. Наиболее резкие антироссийские выступления Маркса и Энгельса не афишировались. Но и опубликованное, в том числе и эпистолярное наследие Маркса и Энгельса свидетельствует о том, насколько беспочвенна и вульгарна была эта критика. Так, в письме И.Ф. Беккеру от 14 июня 1872 г. Энгельс относит Герцена к категории “русских дворян-аристократов” и “шарлатанов”, противопоставляя их “лучшим людям” – разночинцам или “выходцам из народа”¹⁷². Энгельс презрительно называл Герцена “хорошо известным русским из полунемцев, связанным незаконными узами с русским дворянством” (намек на то, что Герцен был незаконнорожденным сыном дворянина И.А. Яковлева), который тщится “в еще более ярком свете выставить перед гнилым Западом свою “святую” Русь и ее миссию – омолодить и возродить, в случае необходимости даже силой оружия, этот прогнивший, отживший свой век Запад”¹⁷³. В послесловии к работе “О социальном вопросе в России” Энгельс совсем уже невразумительно обвиняет Герцена сразу во многих грехах – [панславизме](#) (панславистом Герцен не был, в отличие от М.А. Бакунина, Ф.И. Тютчева и др.), анархизме (Герцен, как известно, был другом М.А. Бакунина, но не разделял его взглядов), бланкизме и близости к революционеру-заговорщику [П.Н. Ткачеву](#) (что совсем нелепо) и в стремлении возродить Запад “силой оружия” (клеветнический намек на близость Герцена к русскому правительству)¹⁷⁴.

Надо сказать, что Герцен, к его чести, нигде в своих сочинениях не отвечал на эту критику. В его сочинениях содержится лишь одно краткое объяснение: “Вся вражда моя с марксидами – из-за Бакунина” (XXX; 201). Есть все основания полагать, что сочинения Маркса были знакомы Герцену, кроме того, он получал необходимую и разнообразную информацию о марксизме через своих многочисленных

друзей и корреспондентов – П.В. Анненкова, М.А. Бакунина, М. Гесса, Н.И. Сазонова, Г. Гервега, Н. Фохта, А. Эвербека и др. Сравнительно недавно опубликованные материалы подтверждают это¹⁷⁵. Они свидетельствуют о том, что все попытки европейских социалистов, близко стоявших к Марксу, убедить Герцена в грядущем торжестве коммунизма и пролетарской революции на Западе, не увенчались успехом, – Герцен был твердо убежден, и в конце 40-х годов, и двадцать лет спустя, в неспособности Запада на “социальный переворот”. “Социальные идеи пережили свою героическую интродукцию, – писал он, – ни бархатный жилет верховного отца Анфантена, ни фаланстер Фурье, ни государственная барщина, ни commune bonoprem (общность имущества, – Е.Г.), ни разрушение семьи, ни отрицание собственности – ничего не сделают теперь сверх того, что они сделали...” (XVIII; 364). Поэтому “научные улучшения”, вроде теории Маркса, ничем не помогут, поскольку “наука сама по себе не может спасти падающей цивилизации, да у нее и интереса ее спасти нет; она не крепка никакой земле” (XX; 667).

3.1.1.4. "С того берега": новое понимание культуры и цивилизации

Герцен излагает свое видение культуры и цивилизации, принципиально расходящееся со всеми известными ему рационалистическими схемами – от просветительских теорий до построений Гегеля и Маркса. Оно изложено в его замечательном сочинении “С того берега”.

По Герцену, претензия социальных наук покончить со всем злом, глупостью и безысходностью, царящими в мире, – несостоятельна. Если бы мир был устроен по различным рецептам ученых и философов, вместо того, чтобы подчиняться воле королей, аристократов и священников, то всеобщее счастье было бы достигнуто. Познание, конечно, освобождает человека, придает ему уверенность в своих силах, но мнения о мире различны и сами по себе они не могут способствовать достижению автоматического прогресса. Жизнь имеет свою логику, не укладывающуюся в рациональные схемы. История не следует никакому либретто; ни один ключ, ни одна формула не могут разрешить проблемы личности. Цель человеческой жизни – сама жизнь и люди не хотят приносить бессмысленные жертвы на алтарь истории, хотя их вынуждают это делать события, о чем свидетельствует революция 1848 г.

Всеобщие решения не являются решениями для отдельного человека, абстрактные и универсальные цели также непригодны с точки зрения человеческой личности, т.к. всякое время имеет свои особенности и свои собственные вопросы. Личность самоценна и “смерть одного человека не меньше нелепа, как гибель всего рода человеческого” (VI; 37).

Цель жизни – это сама жизнь, а не какие-либо “теории жизни”, ибо “жизнь имеет свою [эмбриогению](#), не совпадающую с диалектикой чистого разума” (VI; 29). Цивилизация также как история в целом, в своем развитии не идет по плану, не стремится к какой-то определенной точке или пределу роста. “Кто ограничил цивилизацию?”, “Где у нее забор?” – задает вопросы Герцен и отвечает: “Она бесконечна, как мысль, как искусство, она чертит идеалы жизни, она мечтает апотеозу своего собственного быта” (VI; 31).

Многочисленные выпады Герцена против пустых исторических абстракций, решительная критика однолинейной концепции цивилизации, приправленная парадоксами насчет того, что “история – это скучная сказка, рассказанная дураком” (последний парадокс принадлежит Шекспиру), ставили в тупик исследователей его творчества. В.В.Зеньковский усматривал здесь выход на поверхность скрытой до поры до времени религиозной энергии, или “секуляризованную” религиозность. Отсюда его тезис об “историческом (историософском) алогизме” Герцена. Зеньковский писал, что “историософский алогизм пробил слишком большую брешь в религиозном мире Герцена, но отказаться от религиозного [имманентизма](#) он не смог, – и потому его философские построения остались незаконченными. Герцену осталась только трагическая остановка на констатировании “растрепанной импровизации” истории”¹⁷⁶. Но это – неудовлетворительное объяснение. В основе того, что Зеньковский назвал “историософским алогизмом” лежит отнюдь не какая-то особая разновидность [иррационализма](#) или религиозности. Скептицизм Герцена не является формой бегства от действительности. Напротив, здесь имеет место разработка оригинального подхода, основанного на учете “личностного измерения” цивилизации и культуры, подхода не отвлеченного, а жизненного, заземленного (“крепкого земле”, по словам Герцена). Критика европейской

цивилизации для Герцена – не самоцель, а средство для того, чтобы показать, что абстрактные теоретические формулы, логически оправдывающие закономерность и неизбежность европейского прогресса, становятся страшным орудием в руках доктринеров-фанатиков, которые стремятся применить их на живых людях путем навязывания им насильственных идеалов, не связанных с их действительными жизненными потребностями. Герцен высмеивает “умников”, господ, готовых объяснить все на свете. Это, по его словам, – “слой умников, заговаривающих всякое дело до бессмыслия. Они все объясняют, все понимают, но всякий жизненный вопрос выходит из их мозговой реторты, как зеленый лист, опущенный в хлор, – бледным, увядшим” (XX. Кн. 2; 555). “Слой умников”, куда Герцен включает журналистов, парламентариев, “неудавшихся революционеров”, в свою очередь проводит или стремится проводить на практике идеи “философских фаталистов”. Мнения последних характеризуются следующим образом: “Избрание путей истории не в личной власти; не события зависят от лиц, а лица от событий. Мы только заправляем движением, но, в сущности, плывем куда волна несет, не зная, до чего доплывем” (XX. Кн. 2; 588). Решительно возражая [фаталистическому](#) детерминизму, Герцен высказывает собственное мнение: “События осуществляются личностями и носят на себе их печать – тут взаимодействие... Чтоб стать слепым орудием судеб, бичом, палачом Божиим – надобно наивную веру, простоту неведения, дикий фанатизм и своего рода непочатое младенчество мысли” (XX. Кн. 2; 588).

3.1.1.5. Экзистенциальная природа герценовской критики западной цивилизации

Резкая критика Герценом “философского фатализма”, неприятие им метафизических систем, утверждающих о наличии какой-либо логически выводимой или [трансцендентной](#) цели, назначения в развитии истории или цивилизации, отстаивание им свободы и суверенитета личности, ощущение духовного одиночества и отчуждения от господствующих в Европе буржуазных ценностей – эти и другие черты, несомненно, сближают Герцена с мыслителями экзистенциалистской ориентации. Непосредственным выходом из “духовной драмы”, из неприятия наличной европейской цивилизации, стало для русского мыслителя не принятие “социалистического выбора” в форме обоснования “русского социализма” (это произошло позже), а именно *экзистенциально* окрашенное, укорененное в личном духовном опыте философствование. Известные герценоведы советского времени – А.И. Володин, А.Т. Павлов, З.В. Смирнова и другие не были правы, утверждая прямую связь “духовной драмы” с разработкой “русского социализма”. З.В. Смирнова писала, например, что “выход из духовной драмы Герцен нашел в идее “русского социализма”¹⁷⁷. Специальное внимание герценовскому проекту “русского социализма” будет уделено в [теме 3.3.1](#). Здесь скажем лишь, что в работах “Письма из Франции и Италии” и “С того берега” (то есть там, где собственно и представлена “духовная драма”) не содержится особых ссылок на социализм, кроме критических. Здесь содержится лишь мысль о “духовном возвращении” Герцена на родину, в Россию. Правда и позже, когда собственно и началась разработка “русского социализма” (с середины 50-х гг.), Герцен не раз высказывался и против западных, и против народнических, особенно бакунинских, взглядов на социализм.

Напомним напутствие сыну Александру, являющееся эпиграфом книги “С того берега”: “Не ищи решений в этой книге – их нет в ней, их вообще нет у современного человека” (VI; 7). Это высказывание, на наш взгляд, выражает именно экзистенциалистскую, а не какую-либо иную, в том числе социалистическую, ориентацию Герцена.

В западной и отечественной литературе сравнение русского мыслителя с экзистенциализмом не является новостью. На Западе “экзистенциалистская интерпретация” Герцена впервые была высказана американским историком Мартином Малиа, указавшим на “глубокое сходство” между Герценом и Кьеркегором¹⁷⁸. З.В. Смирнова в своей статье¹⁷⁹ и монографии¹⁸⁰ критически оценила параллель “Герцен – Кьеркегор”, определив ее как “тенденциозную”, поскольку она основывается на работе “С того берега”, где присутствуют лишь некоторые внешние, а не внутренние, детерминируемые сходством мышления, параллели между Герценом и [Кьеркегором](#). Кроме того, З.В. Смирнова утверждала, что сравнение “Герцен – Кьеркегор” игнорирует конкретный политический контекст сочинений Герцена, поскольку, как отмечалось

выше, конечной целью русского мыслителя и, соответственно, выходом из "духовной драмы" являлось, как она считает, обоснование "русского социализма".

Однако аргументация З.В. Смирновой несовершенна. Во-первых, "экзистенциалистские размышления" присутствуют и в более поздних работах Герцена, особенно часто они встречаются в "Былом и думах". Во-вторых, как уже было отмечено выше, всякое доктринерство, в том числе политическое, было совершенно чуждо Герцену – противнику любых "окончательных решений". Герцен и в философии, и в политике был свободным мыслителем, не связанным "партийными обязательствами", и нет никаких оснований считать "политический контекст" его сочинений основным, а "философский" – второстепенным. Тем более что экзистенциализм как таковой вполне может сочетать философию и политическую полемику, о чем свидетельствуют, например, сочинения [Жана-Поля Сартра](#) и [Альбера Камю](#). Последний, кстати, очень высоко ценил труды Герцена и называл его "великим мыслителем"¹⁸¹.

З.В. Смирнова права, но по нашему мнению, лишь в том, что сходство между Герценом и Кьеркегором является действительно внешним. Между датским и русским мыслителями существовали мировоззренческие различия, поскольку Кьеркегор был глубоко религиозным философом, а Герцен был "неверующим эстетиком" ([И. Фудель](#)). Но и "внешних сходств", как представляется, вполне достаточно для того, чтобы проводить параллель "Герцен – Кьеркегор". В конце концов, и Герцен, и Кьеркегор принадлежат к одной – европейской философской культуре, одинаково отталкиваются в своей философии от критики Гегеля, широко используют метод иронии и парадокса¹⁸². И к Герцену, и к Леонтьеву, на наш взгляд, вполне может быть применено определение, выдвинутое П.П. Гайдено по отношению к философии Кьеркегора – "трагедия эстетизма"¹⁸³. К сожалению, кроме З.В. Смирновой никто из отечественных авторов не продолжил исследование параллели "Герцен – Кьеркегор". Здесь может быть использован опыт западных исследователей, обращавшихся к этой теме. Наиболее содержательную интерпретацию этой параллели дает американский автор Уильям Вейдемайер¹⁸⁴. В отличие от другого американского исследователя, Дж. Клайва, который говорит лишь об "интуитивном экзистенциализме" Герцена¹⁸⁵, У.Вейдемайер употребляет определение "экзистенциальное мировоззрение" по отношению к Герцену. По мнению американского слависта, с равным успехом можно говорить о присутствии такого же типа мировоззрения в сочинениях Ф.М. Достоевского, Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева, К.Н. Леонтьева, [Л. Шестова](#), В.В. Розанова и особенно Н.А. Бердяева¹⁸⁶. У.Вейдемайер возражает другому западному автору, Т. Блэкхему, отрицавшему сопоставления идей Герцена и Кьеркегора прежде всего на том основании, что датский мыслитель был религиозным, чего нельзя сказать о Герцене¹⁸⁷. Если нельзя, по Вейдемайеру, представить Герцена выразителем религиозного экзистенциализма, то он вполне может рассматриваться как мыслитель, принадлежащий к атеистической линии экзистенциальной философии¹⁸⁸. Здесь надо заметить, что "воинствующим атеистом" Герцен не был. Отношение к религии у него отнюдь не безоговорочно отрицательное, а именно "экзистенциалистское". Он осуждает западную церковь за то, что она оказалась бессильной и не могла остановить революционное кровопролитие: "Кровь лилась реками, а они (церковники – *Е.Г.*) не нашли слова любви, примирения" (VI; 47). В целом же религия, как и все существующее, подлежит человеческому "суду разума". Религия, вера в бессмертие души, провидение есть личное дело каждого человека: "Казнить верования не так легко, как кажется; трудно расставаться с мыслями, с которыми мы выросли" (VI; 45). Герцен замечает также, что само по себе провозглашение атеизма не достаточно, чтобы упразднить религию – "как будто достаточно убить Людовика XVI, чтоб не было монархии" (Там же).

Параллель "Герцен – экзистенциализм" представляется весьма продуктивной для специальной философской компаративистики, выявляющей черты сходства отдельных русских мыслителей и, вместе с тем, черты национального своеобразия русской философии. Критика Герценом западной цивилизации, вследствие внутреннего разлада с ней, наиболее точно может быть охарактеризована как "экзистенциальная критика". Здесь обе "критики", рассматриваемые в учебном пособии, и Герцена, и Леонтьева, соприкасаются, хотя мировоззренческие отличия между двумя русскими мыслителями так же существенны, как и отличия между Герценом и Кьеркегором. В методологическом отношении весьма важным представляется провести различие между экзистенциализмом как особым направлением

философии XX века и “экзистенциальной философией”, или философией “экзистенциального типа”. Определяя этот тип философии, П.П. Гайденко пишет: “Мы здесь видим скорее попытку самовыражения с помощью образно-художественных средств, желание передать внутренний личный опыт, настроение, непосредственное эмоциональное переживание”¹⁸⁹. Гайденко отмечает также приверженность сторонников такой философии к “исповедальному жанру”. Эта приверженность, по нашему мнению, в полной мере свойственна А.И. Герцену, так же, как [Л.Н. Толстому](#) и Ф.М. Достоевскому. И, конечно, подобный стиль философского письма отличает автора “Самопознания” Н.А. Бердяева.

Оценивая в целом герценовское понимание цивилизации и культуры, можно сказать, что оно не преследует своей целью подробное исследование исторического наполнения указанных понятий. Герцен чаще всего обращается к “живым проявлениям” культуры и цивилизации, несущим на себе печать “экзистенциального” влияния человеческих личностей со свойственным им образом жизни, национальным характером, нравственными нормами и оценками. Культуры и цивилизации, по Герцену, не просто сменяются в истории. Они “проживаются” в масштабах конкретных человеческих жизней, составляя “капитал, в котором оседала личность и творчество”. Таким образом понятое движение цивилизаций и культур как раз и составляет, по Герцену, содержательную сторону, качественную характеристику истории. Подобное понимание философии культуры определило также направленность и характер герценовской критики Запада. По Герцену, западная цивилизация богата внешними формами, но бедна внутренним человеческим содержанием. Вместе с тем, критика цивилизации, хотя и акцентируется, обостряется Герценом в сторону Запада, затрагивает также и Россию. Здесь даже не имеет большого значения то, что Россия представляет (как и Америка) молодую цивилизацию, в отличие от “старой Европы”. Ведь существуют некоторые универсальные продукты цивилизации (в качестве таковых Герцен рассматривает научные и философские теории), которые воспринимаются и распространяются повсеместно. Вот почему нивелирующее влияние европейской цивилизации опасно для всех народов.

В заключение заметим, что основными источниками герценовской философии культуры являются работы “Письма из Франции и Италии” и “С того берега”, являющиеся шедеврами русской и европейской философской мысли. Именно на основе оценки этих сочинений старейший английский специалист по России Исая Берлин утверждал, что “Герцен является политическим и социальным мыслителем первостепенного значения”, мыслителем, идеи которого “уникальны не только по русским, но и по европейским стандартам”¹⁹⁰.

Обращение к философии культуры А.И. Герцена позволяет “реабилитировать” значение этих работ в контексте не только русской, но и европейской философии, явно недооцененное и даже искаженное в советское время. Сегодня совершенно ясно, что к вершинам герценовского творчества относятся не ранние ученические работы, оставшиеся малоизвестными в России и на Западе, а эмигрантские (особенно первые) сочинения, принесшие Герцену всеевропейскую известность.

Обязательная литература:

Герцен А.И. О месте человека в природе // Собр. соч. в тридцати томах. М., Т. I. М., 1954. С. 119–125.

Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Там же. Т. III. С. 140–145.

Герцен А.И. Письма из Франции и Италии // Там же. Т. V. М., 1955. С. 10, 17, 30, 89–164.

Герцен А.И. С того берега // Там же. Т. VI. С. 30–54.

Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Там же. Т. VII. М., 1956. С. 205–228.

Герцен А.И. Письма к противнику // Там же. Т. XVIII. М., 1959. С. 280–285; 360–364.

Герцен А.И. Prolegomena // Там же. Т. XX. М., 1960. С. 550–667.

Дополнительная литература:

Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43–271.

Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 52–61.

К. Маркс, Ф. Энгельс о революционной России. М., 1967. С. 34–48.

Межуев В.М. Россия как культурная альтернатива современной цивилизации // Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты. М., 1998. С. 49–59.

Найдыш В.М. Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997. М., 1997. С. 14-25.

Некоторые источники информации Герцена о К. Марксе и Ф. Энгельсе (1850 – 1851 гг.) // Литературное наследство. Т. 96. Герцен и Запад. М.,Ю 1985. С. 643-658.

Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 38–54.

Смирнова З.В. Об одной ложной параллели // Вопросы философии. 1968. № 10.

Флоровский Г.В. Искания молодого Герцена // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 358–411.

Berlin I. Herzen and Bakunin on Individual Liberty // Russian Thinkers. N.Y. 1979. P. 67–94.

Malia M. Alexander Herzen and The Birth of Russian Socialism. Cambridge, Mass., 1961. P. 380–385.

Nerod Ch. The Nation in the History of Marxian Thought. The Concept of Nations with History and Nations without History/ The Hague, 1976. P. 2–18.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.1.1

1. Какие важные теоретические проблемы ставит Герцен в своих сочинениях философского и публицистического характера?
2. Назовите работы, соответствующие раннему период творчества Герцена и охарактеризуйте их основную проблематику.
3. Каким образом понимал и трактовал Герцен понятия “культура” и “цивилизация” вплоть до своего отъезда за границу?
4. Какие радикальные изменения в герценовских оценках европейской цивилизации можно обнаружить в работе эмигрантского периода “Письма из Франции и Италии”?
5. Что сближают Герцена с мыслителями экзистенциалистской ориентации?

Список терминов к теме 3.1.1

Социалистические идеи

Цивилизационный универсализм

Однолинейные концепции цивилизации

Рисорджименто

Романтизм

Трансцендентное

Экзистенциализм

Эмбриогения

Фатализм

Цивилизационный универсализм

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.1.2. Источники и содержание эстетизма как исходного принципа философии культуры К.Н. Леонтьева.

3.1.2. Источники и содержание эстетизма как исходного принципа философии культуры К.Н. Леонтьева.

3.1.2.1. Леонтьев и Герцен - своеобразные разработчики "органической теории".

3.1.2.2. "Неославянофильство" К.Н. Леонтьева и "герценовский источник" его философии культуры.

3.1.2.3. Позиция культурно-исторических типов Данилевского как теоретический источник философии культуры Леонтьева.

3.1.2.4. "Эстетизм" как основополагающий принцип философии культуры Леонтьева.

3.1.2.5. Культурный идеал Леонтьева в интерпретации современников.

3.1.2. Источники и содержание эстетизма как исходного принципа философии культуры К.Н. Леонтьева.

3.1.2.1. Леонтьев и Герцен - своеобразные разработчики "органической теории"

Философия культуры Леонтьева, так же как герценовская, не изложена в виде систематических сочинений. Это, пожалуй, единственный пример хоть какой-то формальной близости двух русских мыслителей. Именно "формальной", а не "содержательной", поскольку внутренняя связь, проявлявшаяся на содержательно-философском уровне, была удивительно глубокой, о чем, собственно, речь и пойдет ниже.

Кроме "несистематичности", Герцена и Леонтьева ничто не сближает. Это совершенно разные люди, каждый "себе на уме". Коньком творчества Герцена была интеллектуальная и политическая публицистика, принесшая ему европейскую известность. Сочинения Герцена или, по крайней мере, его имя, были известны каждому русскому интеллигенту. При таком уровне известности, как это часто бывает, в избытке было не только друзей, но и врагов (одна только ненависть Фр. Энгельса чего стоит!). Леонтьев, напротив, был лишен не только европейской известности, но и в России его личность была при жизни малоизвестна. Как литератор Леонтьев не только не прославился, но и не имел серьезной известности. Между тем, его многочисленные художественные произведения, по мнению К.М. Долгова, заслуживают весьма высокой оценки, что позволяет говорить об особом "леонтьевском стиле", не только в философии и публицистике, но и в литературе¹⁹¹.

Обладая интеллектом особого пророческого склада и втайне надеясь на всероссийское признание своих идей, чувствуя собственную невостребованность, Леонтьев горько сожалел о том, что не имеет не только почитателей и учеников, но и литературных противников. Страстная натура Леонтьева испытывала настоящие страдания от того "сердечного равнодушия", которым было окружено его творчество. Это едва ли не главная тема писем Леонтьева к одному из немногих его единомышленников, А. Александрову¹⁹². Леонтьев насчитывал в России всего человек пятьдесят, интересующихся его сочинениями. Он сокрушался по поводу того, что великий философский ум Вл. Соловьев, хотя и ценил на словах его оригинальные идеи, но не удосужился при жизни Леонтьева написать серьезный разбор его сочинений. Он отозвался лишь на брошюру Леонтьева "Наши новые христиане", посвященную Толстому и Достоевскому. Да и после смерти Леонтьева Соловьев, написавший некролог и энциклопедическую статью о нем, оценил его идеи скорее критически, чем позитивно. В одном Соловьев был очень прав: в сравнении К.Н. Леонтьева с тремя русскими мыслителями Герценом, Данилевским и Достоевским. Он считал, что Леонтьев "умнее Данилевского, оригинальнее Герцена и лично религиознее Достоевского"¹⁹³.

Оставляя в стороне степени сравнения "умнее" и "оригинальнее" как субъективные, согласимся с последним: "лично религиознее Достоевского", поскольку Леонтьев действительно доказал это в своей статье "О всемирной любви" (1880), вошедшей впоследствии в брошюру "Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой (По поводу речи Достоевского на празднике Пушкина и повести гр. Толстого "Чем люди живы")" (1882).

Леонтьев оспаривал знаменитый тезис Достоевского о "всемирной отзывчивости" русской культуры, который, как известно, высоко ценил В.С. Соловьев как выражение христианского универсализма истинного призвания России. Соловьев, вдохновленный речью Достоевского, выдвинул идею "самоотречения" России во имя осуществления великой исторической миссии соединения восточной и западной разновидностей христианства. Вместо "самоотречения" России Леонтьев выдвинул идею ее "самоутверждения". Любовь к абстрактному "собирательному" человечеству, тем более к европейской его части, решительно им отвергается. Любовь в двух ее видах "любовь-милосердие" (сострадание) или "любовь эстетическая" (восхищение) это не то чувство, которое вызывает Европа, ибо жалеть ее не за что, ведь никто не скажет, что Европе "в экономическом отношении тяжело"; да и восхищения европейцы не заслуживают, ибо сами они демонстрируют "равнодушное отношение ко всему, кроме своих личных интересов"¹⁹⁴. И в ответ они вполне заслуживают именно такое же отношение, поскольку являются людьми бесцветными и ординарными и вместе с тем тщеславными и самоуверенными (Леонтьев использует здесь свои наблюдения участника Крымской войны). Для подкрепления впечатления о неэстетизме европейского обывателя используется ироническое замечание Герцена: "Он был не очень глуп, как большинство французов, и не очень умен, как большинство французов". Осуждая тезис Достоевского о "всемирной любви" как призвании России, Леонтьев называет его проявлением "розового христианства", ибо невозможно "угодить" всему человечеству, поскольку "входящие в состав его миллионы людей между собою не только не согласны, но даже и несогласимы вовек"¹⁹⁵. Самоутверждение России, по Леонтьеву, возможно лишь на началах "строгого и неуклонного Православия", основанного сначала на страхе Божиим, затем на смирении, а уже потом на любви к ближнему, а не к "дальному".

В нашу задачу не входит рассмотрение всего творчества К.Н. Леонтьева, включая его художественные произведения, хотя очевидно, что леонтьевский принцип эстетизма и здесь нашел свое выражение¹⁹⁶. Мы основываемся лишь на теоретико-публицистических сочинениях Леонтьева, начиная с его первой крупной работы "Византизм и славянство" (1875). Несомненно, что в выяснении сути философии культуры К.Н.Леонтьева подспорьем являются выдвинутые Соловьевым сравнения. Прежде всего, сравнение "Леонтьев – Герцен", перерастающее в контексте настоящего исследования в более широкое сравнение "Герцен, Леонтьев и органическая теория".

Начнем с того, что К.Н. Леонтьев, как и А.И. Герцен, получил естественнонаучное образование. Они оба окончили Московский университет, Леонтьев учился на медицинском, а Герцен на физико-математическом факультете. Как Герцен, Леонтьев увлекался биологией. Ю.П. Иваск в связи с этим утверждает, что понятие "триединого процесса развития" сформировалось у Леонтьева под непосредственным влиянием его увлечения биологией. Из работ русского биолога Карла Бэра, теоретика эмбриогенеза животных, он вполне мог уяснить процесс развития в животном мире как постоянно развивающийся переход от простых форм к формам более сложным.

В разделе, посвященном А.И. Герцену (3.1.1.), было показано, что он может рассматриваться как своеобразный разработчик "органической теории". Биолого-эволюционистские и натурфилософские построения русских органицистов перерастали, как показал А.А. Галактионов, в оригинальные теории в области философии культуры¹⁹⁷. Кроме А.И. Герцена, в этом направлении развивались также [А.А. Григорьев](#) и Н.Я. Данилевский, чьи идеи К.Н. Леонтьев прямо разделял, хотя и дополнял собственными оригинальными положениями.

Аполлон Григорьев, создатель эстетической концепции "органической критики" и один из теоретиков почвенничества (вместе с Ф.М. и М.М. Достоевскими, а также Н.Н. Страховым), привлекал внимание Леонтьева и своей личностью, и своими идеями. Больше всего в жизни ценивший красоту, Леонтьев восхищался и красивой внешностью Григорьева, и его талантом, оригинальностью и

самостоятельностью его суждений. Тонкий ценитель прекрасного, создатель "органической эстетики", Григорьев определял искусство как "органически сознательный отзыв органической жизни"¹⁹⁸. Его главной функцией он считал изучение жизненной стихии, причем в отличие от науки с ее рациональными методами познания, искусство может не просто отражать жизнь, но и "предугадывать" ее особыми интуитивно-художественными средствами. Одну из григорьевских интуиций "красота спасет мир", по мнению Ю.П. Иваска, развивал впоследствии в своих романах Ф.М. Достоевский¹⁹⁹. Григорьев также причисляется в научной литературе к предшественникам теории культурно-исторических типов, созданной Н.Я. Данилевским²⁰⁰. "Каждое общество, каждый народ – подразумевается правильно и свободно развившиеся – носят в себе, – писал он, – известные органические начала жизни, отражающиеся более или менее определенно и неуклонно во всех внешних явлениях их существования, – в нравах, обычаях, даже предрассудках, освященных веками"²⁰¹.

3.1.2.2. "Неославянофильство" Леонтьева и "герценовский источник" его философии культуры

Определенное влияние идей А.А. Григорьева на К.Н. Леонтьева не может быть, однако, основанием для объединения двух мыслителей в рамках какого-то единого направления, названного "неославянофильством"²⁰². Это характеристика, ошибочно представляющая взгляды Григорьева и Леонтьева как некую новую или "вторую" фазу эволюции единой, якобы славянофильской доктрины, – не выдерживает критики. Никакого "неославянофильства" (по аналогии с неокантианством) не существовало. Начнем с того, что и о "славянофильской философии" как таковой можно говорить лишь с известной степенью приближения. В.В. Зеньковский, например, предпочитал не говорить о "славянофильстве" как определенном философском течении (сам термин "славянофильство" он закавычивал). Вместо этого он говорил о "философии славянофилов"²⁰³, но даже такое определение казалось ему слишком сильным. Самым правильным, считал он, является рассказ о "философских идеях каждого отдельного мыслителя", причисляемого традиционно к этому идейному течению, что подразумевает изложение взглядов А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Ю.Ф. Самарина, И.С. и К.С. Аксаковых. Действительно, среди славянофилов не было какой-то нормативной, признанной всеми, единой "философской точки зрения". Кроме того, существовало среди славянофилов и "разделение труда" – Хомяков был ведущим богословом, Самарин – главным специалистом по крестьянскому вопросу; И.В. Киреевский больше всего интересовался философией, его брат П.В. Киреевский был собирателем песен и былин и т.д. Никакой усредненной "славянофильской позиции" в природе не существовало, и Леонтьев, неоднократно писавший о славянофилах, имел в виду не какие-то конкретные философские идеи или сочинения, скажем, Хомякова или Киреевского, а именно свое мнение о "славянофильстве вообще". Это мнение, в целом, было критическое. Приведем лишь два характерных примера, подтверждающих это. В работе "Византизм и славянство" Леонтьев отрицает, в отличие от Хомякова, существование "идеи славизма", т.е. консолидирующего признака или суммы признаков, через посредство которых можно было определить духовную, религиозную, юридическую, бытовую, художественную и какую-либо другую общность славянства. Таким образом – "славянство есть" (как "племенная" общность, основанная на сходстве языков и общей крови), – но нет никакого "славизма". И второе: составленный Леонтьевым двухтомный сборник статей (1885, 1886) имел совсем не "славянофильское", а скорее "евразийское" название "Восток, Россия и славянство", причем характерно не только то, что славянству в этой триаде было отведено последнее место, что подчеркивалось уже самим оформлением заглавия: слова "Восток" и "Россия" были набраны крупным шрифтом в одну строку, а "славянство" ниже и мелким шрифтом²⁰⁴.

Влияние идей Герцена на Леонтьева несопоставимо по своему масштабу и постоянству с влиянием "славянофильства вообще". Вскоре после обращения в христианскую веру, в письмах с Афона (1872 г.) Леонтьев сообщает о том, что сочинения Герцена лежат на его столе рядом с Прудоном и Пророком Давидом, Байроном и Златоустом, Иоанном Дамаскином и Гете²⁰⁵.

Леонтьев принял идеи Герцена как бы за свои и в письмах с Афона излагает их сначала со ссылкой на источник, а затем уже и "от себя". Речь идет, в частности о герценовском отвращении к

[утилитарному](#) прогрессу и “прозе всеобщего мелкого однообразия” (имеется в виду антиэстетизм повседневного мещанского быта). Тут же Леонтьев отмежевывается от политических аспектов деятельности Герцена и замечает, что за его замечательные идеи “многое можно простить”. Упоминается Леонтьевым также чтение богословских сочинений Хомякова. Но разница в понимании идей Герцена и Хомякова очень существенная. Хомякова Леонтьев воспринимает очень своеобразно, в духе собственных религиозных переживаний, приписываемых Хомякову. Какие-либо собственно “хомяковские темы” Леонтьев никак не затрагивает, зато приписывает славянофилу приверженность к византийскому [аскетизму](#) и сравнивает славянофила с Иоанном Дамаскином и московским митрополитом Филаретом. Таким образом, если герценовские сочинения являются с самого начала непосредственным источником философствования Леонтьева, то работы славянофилов вряд ли можно считать таковыми. У Леонтьева было своеобразное восприятие славянофильства, складывавшееся из собственных религиозных интуиций. Если идеи Герцена стали совершенно органичными для Леонтьева, то славянофильские идеи воспринимались в реконструированном виде, а часто и в критическом ключе. Очень характерно также откровенное признание Леонтьева, выраженное в конце жизни, в письме А. Александрову от 12 мая 1888 г.: “Да еще бы хоть цену узнать полному собранию Конст. Серг. Аксакова (именно то нужно, где он что-то говорит о духе русского народа; я ведь его совсем не знаю, – только по отзывам) и Ив. Вас. Киреевского (этого я читал, но что-то плохо помню: немного отвлеченно и бесцветно показалось, – не врезалось)”²⁰⁶. Признание весьма красноречивое: К.С. Аксакова “совсем не знает”, а И.В. Киреевского “плохо помнит”.

Здесь следует указать еще на одно обстоятельство, которое необходимо учитывать при разговоре о “герценовском источнике” философии культуры Леонтьева. Некоторые идеи Герцена были в свою очередь навеяны влиянием славянофильско-западнических дискуссий 30-40-х гг., а в эмиграции Герцен уже открыто признавался в своем долге перед славянофилами. Значит, Леонтьев мог высоко ценить и “славянофильское” в Герцене (см. главу 3, [пункт 3.1.1](#)), хотя, разумеется, в силу своего творческого склада, никогда не занимался специальной источниковедческой работой и не мог проследить конкретным образом переключку идей Герцена и славянофилов.

Леонтьев, в отличие от Герцена и большинства других знаменитых русских философов XIX века, не прошел никакой кружковой теоретической выучки, предполагавшей, в частности, отделение “своих” и “чужих” идей, и тем более идей “чужого круга” от “своего круга”. “Выучкой” Леонтьева, помимо систематического изучения религиозной литературы, было богатство его собственных жизненных впечатлений: консульская служба на Востоке, множество любовных романов, врачебная практика, жизнь в монастырях на Афоне и в России, неудачливая литературная деятельность. Сам же Леонтьев ни к какому “кругу” не принадлежал. Этим и объясняется, на наш взгляд, общее равнодушие к нему со стороны интеллигенции, известной своим корпоративным сознанием и настороженно относившейся к “одиноким мыслителям”. Леонтьев писал: “Я ни к *какой* партии, ни к какому учению прямо сам не принадлежу; у меня *свое* учение; но я положил ему только основание, и другие должны проверять и разрабатывать его. А где они, эти другие? Раз, два и только!...”²⁰⁷

3.1.2.3. Позиция культурно-исторических типов Данилевского как теоретический источник философии культуры Леонтьева

Важнейшим, собственно теоретическим источником философии культуры Леонтьева, была позиция культурно-исторических типов Данилевского. Научный авторитет Данилевского Леонтьев признавал, себя он считал учеником автора “России и Европы” и выступал в защиту его идей в печати (“Владимир Соловьев против Данилевского”, 1888 г). Напомним, что под культурно-историческим типом Данилевский понимал своеобразие основных элементов материальной и духовной жизни того или иного периода, обеспечивающих его неповторимое место в историческом процессе. Культурно-исторические типы, или “самобытные цивилизации”, выделялись им в следующем хронологическом порядке: египетский, китайский, ассирийско-вавилонско-финикийский, индийский, иранский, еврейский, греческий, римский, новосемитический или арабийский, германо-романский, или европейский²⁰⁸. К этим десяти типам он прибавлял еще два американских типа: мексиканский и перуанский, “погибшие насильственной смертью и не

успевшие совершить своего развития"²⁰⁹. Отдельно Данилевский рассматривает славянский культурно-исторический тип. Все культурно-исторические типы делятся на "уединенные и преемственные", последние развиваются более интенсивными темпами, но "преемственность", т.е. использование определенных достижений предшествующей цивилизации не означает признание прямолинейного прогресса, ибо "дух" народа не может заимствоваться. Культурно-исторический тип проходит три этапа развития: племенной или этнографический (около 1000 лет); государственный (около 400 лет) и цивилизационный (50-100 лет), затем начинается его "схождение с исторической арены". Данилевский считал, что культурно-исторические типы развиваются так же, как и живые организмы – рождаются, достигают зрелости и постепенно дряхлеют. Последнюю тенденцию как раз демонстрирует, по его мнению, германо-романский тип, а формирующуюся славянскую цивилизацию, напротив, ожидает расцвет²¹⁰.

Леонтьев внес существенные дополнения в концепцию Данилевского. Он пересматривает перечень культурно-исторических типов, данный в "России и Европе", снимая два американских типа и добавляя новый – византийский тип. Из современных ему культурно-исторических типов Леонтьев выделяет романо-германский и формирующийся главным образом в России "славяно-восточный" тип²¹¹. В отличие от концепции Данилевского, не допускающей передачи основ одного культурно-исторического типа другим, он утверждал, что основы славяно-восточного культурно-исторического типа ("славяно-восточного", а не "славянского", как у Данилевского) заимствованы у Византии. Более того, Леонтьев не отрицал возможности "счастливого сочетания" "славяно-восточного" с "кое-чем западным"²¹².

Вместо "племенной", "цивилизационной" и "упадочной" фаз функционирования культурно-исторического типа Леонтьев выдвигает свою концепцию, которая выделяет три этапа во всяком развитии: 1) "первичной простоты", 2) "цветущей сложности" и 3) "вторичного смесительного упрощения"²¹³.

По признанию самого Леонтьева, концепция триединого развития была создана им в порыве вдохновения как результат его особой чуткости к прекрасному в жизни. Она не была какой-то планомерной работой над источниками, поскольку их и не было под рукой в достаточном количестве. Это было творческим самовыражением Леонтьева, способом передачи жизненных впечатлений в эстетической форме. Необходимо разъяснить также, что леонтьевская точка зрения не предполагает обоснование концепции развития диалектического типа, подобной гегелевской триаде – тезис, антитезис, синтез. У Леонтьева речь идет именно о "триедином" процессе развития или роста, осуществляемого по органическому типу и свойственного всему живому. Первоначальная простота означает, по сути дела, детство; цветущая сложность – зрелость; смесительное упрощение – старость и умирание. Леонтьев иллюстрирует свою концепцию множеством примеров. Возьмем, например, такое специфическое проявление культуры как архитектурный стиль. Здесь, по Леонтьеву, наглядно проявляются те же стадии роста. От первобытной простоты циклопических построек древних, конусообразных могил [этрусков](#), крестьянских изб и т.д. к цветущей сложности Парфенона, Страсбургского, Реймского, Миланского соборов, а также соборов св. Марка, св. Петра и др. – к упростиельному смешению утилитарных построек, казарм, больниц, училищ, железнодорожных станций и т.п. ([См. дополнительный иллюстративный материал](#)). Цветущая сложность в архитектуре – это единство стиля, то же и в поэзии: Софокл, Эсхил и Еврипид, представляющие один стиль. В то же время великие поэты "чрезвычайно не сходны между собой", поскольку они вносят в художественное творчество неповторимо личное начало. Таковы Данте, Шекспир, Расин, Байрон, Вальтер Скотт, Гете, Шиллер. Это и есть то, что Леонтьев называет "цветущей сложностью" или "единством в многообразии". В философии развитие также идет от "простых начальных систем" (Фалес) к "цветущей сложности" Сократа, Платона, стоиков, эпикурейцев, Пифагора, Спинозы, Лейбница, Декарта, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, а затем к вторичному смешению (Кузен, [материализм](#), [деизм](#), атеизм)²¹⁴.

3.1.2.4. "Эстетизм" как основополагающий принцип философии культуры Леонтьева

По нашему мнению, концепцию триединого процесса Леонтьева следует оценивать не по ее претензиям на исчерпывающее и адекватное объяснение явлений культуры. В конце концов, она весьма проблематична как общая теория развития общества, государства и культуры. На это указывали даже

исследователи, настроенные весьма позитивно по отношению к Леонтьеву. Ю.П. Иваск пишет, например, что приводимые Леонтьевым примеры, подтверждающие выведенный им закон развития, зачастую "произвольно выбраны и неверно истолкованы"²¹⁵. Это действительно так, причем промахи Леонтьев часто допускает в своих интерпретациях философских систем, которые должны были бы иллюстрировать триединый процесс. Леонтьев необоснованно сближает скептицизм и реализм, считая последнее философское течение только "методом или способом", причем самым простым и самым "упростительно-смесительным". Материализм он предпочитает называть "системой", хотя и "самой простой". Однако "реализм" еще проще и в качестве такового "он есть смерть предыдущих систем". Правда, в итоге непонятно, что Леонтьев подразумевал под "реализмом" (парадоксальным образом он и сам себя именовал сторонником реалистического подхода). Еще более непонятно, почему реализм, по Леонтьеву, "отвергает всякую метафизику" и вследствие этого впадает в "отчаяние, самооскопление и упрощение"²¹⁶. Наконец, вопреки своей идее триединого процесса, Леонтьев не только допускает, но и считает вполне "обыкновенным" понятное движение от упростительного смешения реализма и материализма к "цветущей сложности" религии и метафизики. В итоге же совершенно очевидно, что философия никак не может быть объяснена по-леонтьевски, т.к. она в своем историческом развитии следовала имманентным для нее самой закономерностям и принципам. Аналогии с живыми организмами здесь не применимы. Таким образом, в отличие от Данилевского, Леонтьев применяет свою формулу триединого развития не только к оценке культур и государственных образований, но и к сфере религии, метафизики, искусства, широко прибегая к натуралистическим сравнениям, сопоставлениям человеческой жизни с жизнью других живых существ, растений и даже минералов. "Эстетика, как критерий, – писал он, – приложима ко всему, начиная от минералов до человека. Она поэтому приложима и к отдельным человеческим обществам и к социологическим, историческим задачам. Где много поэзии – непременно будет много меры, много религиозности и даже много живой морали"²¹⁷.

"Эстетика жизни" Леонтьева действительно универсальна, а "эстетизм" или "эстетика" (конечно, не в традиционном, а в леонтьевском смысле) является универсальным, предельно широким и наиболее обобщенным критерием оценки всех без исключения жизненных проявлений, включая, разумеется, и сферу духовной культуры. По Леонтьеву, "если мы скажем – эстетическое, то этим мы сказали все". Это значит, что "эстетика" как принцип пригодна для оценки "всего", подобно физике, химии, механике. Соответственно: биология, физиология, медицина и свойственные им "требования" годятся для "всего органического мира"; этика и политика – "только для человека", а мистика и религия являются "критерием только для единоверцев: ибо нельзя христианина судить и ценить по-мусульмански и наоборот"²¹⁸. "Эстетика жизненна потому, что является выражением реалистической точки зрения", поскольку оценка "всего" с точки зрения красоты и "цветущей сложности", как ее представлял сам Леонтьев, лишена всякого морализирования и всякой тенденциозности. Красиво все то, что жизненно, и наоборот, ресурсом жизненной силы обладает все прекрасное и "цветуще-сложное". Более того, эстетизм как универсальный принцип неподвластен каким-либо моральным оценкам. Все, что выражает полноту жизненного развития, а значит красоту и "поэзию", оправдывается уже самим своим существованием, а не какой-либо моралью. Более того, по Леонтьеву эстетика даже "обречена" на борьбу с моралью. Например, [Юлий Цезарь](#) был, конечно, "гораздо безнравственнее" гоголевского Акакия Акакиевича (см. иллюстрацию



Акакий Акакиевич.
Иллюстрация Кукрыниксов к повести
Н.В. Гоголя «Шинель».
<http://www.visualrian.ru/images/item/82429>

выше), а генерал [Скобелев](#) был "несравненно развратнее" многих "честных тружеников", но при этом "в Цезаре и Скобелеве в тысячу раз больше поэзии, чем в Акакии Акакиевиче"²¹⁹.

3.1.2.5. Культурный идеал Леонтьева в интерпретации современников

Своеобразный эстетический аморализм Леонтьева, доходящий иногда до поэтизации порока, послужил основанием для обвинений его в "трагическом [дуализме](#)", выдвинутых, в частности Н.А. Бердяевым. Под дуализмом Бердяев имел в виду противоречивое сочетание у Леонтьева начал языческих (эстетизм жизни) и христианских (суровая аскеза и призыв к личному спасению). Думается, однако, что критика Бердяевым "дуализма" Леонтьева не глубока и к тому же непоследовательна. Впервые о дуализме Леонтьева говорится в статье 1905 г. "К. Леонтьев – философ реакционной романтики". ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)). В ней Бердяев подверг критике Леонтьева за "языческую любовь к красоте жизни" и с позиций "нового религиозного сознания" осудил Леонтьева за "неспособность постигнуть мировой и исторический процесс в его мистических целях", а мировоззрение Леонтьева объявил нехристианским, несмотря на его "христианское обличье"²²⁰.

К бердяевскому осуждению присоединился Д.С. Мережковский, заявивший, что за свое "отречение от Христа" Леонтьев заслуживает отлучения от церкви²²¹. Разумеется, что Леонтьев никогда не "отрекался от Христа", а еретические тенденции были характерны, прежде всего, для самих разработчиков "нового религиозного сознания" ("религия третьего Завета" Мережковского). Истинной причиной неприятия идей Леонтьева был либеральный прогрессизм Мережковского и Бердяева в "[богоискательский](#)" период их творчества. Формула Бердяева "без прогресса нет культуры" здесь все объясняет. И, конечно же, высказанная Бердяевым "от имени христианства" позиция, согласно которой религиозный смысл прогресса состоит в том, что "лишь его путем" достигается "полнота универсального бытия"²²², является сугубо бердяевской, а не христианской точкой зрения. Позднее, в работе 1926 г. "Константин Леонтьев (Очерк из истории русской религиозной мысли)" Бердяев отказался от либерально-прогрессистских претензий к Леонтьеву, вместе с отказом от собственного либерализма, и признал правоту леонтьевского консерватизма, но сохранил свой прежний взгляд на Леонтьева как на дуалиста.

Здесь надо разъяснить, что любовь к прекрасному, к поэзии в жизни есть выражение не языческой, а именно православно-христианской позиции Леонтьева. На это указал священник И. Фудель, считавший, что культурный идеал Леонтьева имеет не узкоморальный, а религиозный, христиански-православный характер. Будучи "великим эстетиком", Леонтьев воспевал красоту созданного Богом мира, но в тех случаях, когда ему как христианину приходилось делать выбор между эстетическим и религиозным, он склонялся к религиозному и церковному, – подчеркивает И.Фудель²²³. Бердяев не сумел разглядеть всю глубину и сложность леонтьевской "эстетики жизни", назвав ее языческой "эстетикой восторгов"²²⁴. Но поэтическое в жизни, по Леонтьеву, вовсе не предмет "восторгов", оно развивается благодаря неравенству, борьбе и появляется в результате страданий. Леонтьев никогда не подразумевал под красотой абсолютно-положительную, идеальную сторону жизни. Красота в жизни есть страшная, трагическая сила, она пребывает в мире вовсе не по оптимистическим, жизнерадостным законам вечного круговорота (а именно так и мыслят язычники). Красота не вечна, как и все живое, она смертна, конечна. Преходяща. Но это не вызывает радости, а напротив, порождает печаль и тревогу. По нашему мнению, Леонтьев не был и не мог быть сторонником эстетической утопии, провозглашенной князем Мышкиным в романе "Идиот" Ф.М. Достоевского: "Красота спасет мир". Леонтьев, если перефразировать Достоевского, был убежден, что "красоту в мире нужно спасать". То есть эстетическая сторона жизни сама нуждается в защите.

Эстетическое понимание истории и культуры в высшей степени было свойственно также Герцену, который даже придумал соответствующий термин – "историческая эстетика". Оценивая итоги австро-прусской войны 1866 г., он писал: "Я не верю, чтоб судьбы мира оставались надолго в руках немцев и Гогенцоллернов. Это невозможно, это противно человеческому смыслу, противно исторической эстетике" (XI; 482). Термин "историческая эстетика" очень подходит также для оценки смысла и содержания леонтьевского творчества. Вполне разделял герценовское и леонтьевское понимание истории и культуры также В.В. Розанов, тонкий знаток и почитатель философии Леонтьева. В большой статье, посвященной

“Эстетическому пониманию истории” Леонтьева, он прямо указывает на “Былое и думы” Герцена как на первоисточник леонтьевских идей²²⁵.

Оценивая эстетизм как центральный, основополагающий принцип философии культуры Леонтьева и указывая на соответствующие построения Герцена как на главный источник леонтьевских идей, отметим, что тема “исторической эстетики” вовсе не является маргинальной для русской философии. Дело в том, что многие русские мыслители поднимали эту тему в своих сочинениях, ссылаясь на Герцена и Леонтьева. Другие приходили к сходным мыслям самостоятельно. Сошлемся в данном случае на ведущего разработчика данной темы, петербургского философа К.Г. Исупова, который показал преломление темы эстетического понимания истории в творчестве А.С. Пушкина, К.Н. Батюшкова, В.Ф. Одоевского, Ф.И. Тютчева, [А.А. Блока](#), [М.М. Бахтина](#), [Ф.А. Степуна](#), [Т.П. Федотова](#) и др.²²⁶. К сожалению, в работах К.Г. Исупова проблематика “русской эстетики истории” на примере творчества К.Н. Леонтьева специально не рассматривается, хотя отмечается наличие идей соответствующего профиля в леонтьевском наследии.

Дальнейшая разработка этой темы представляется весьма актуальной. Она может быть реализована не только в рамках параллели “Герцен – Леонтьев”, но и в более широком ключе, предполагающем проведение специальных компаративистских исследований на материале русской философии XIX–XX веков.

Обязательная литература:

Леонтьев К. Четыре письма с Афона // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996. С. 19–38. <http://knleontiev.narod.ru/texts/afon2.htm>

Леонтьев К. Византизм и славянство // Там же. С. 94–155. <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Там же. С. 312–329. <http://knleontiev.narod.ru/texts/lubov.htm>

Леонтьев К. Владимир Соловьев против Данилевского // Там же. С. 466–512. http://knleontiev.narod.ru/texts/soloviev_vs_danilevsky.htm

Дополнительная литература:

Бердяев Н.А. К.Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 208–234. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1905_120.html

Долгов К.М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 1997. С. 103–166.

К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам) // Начала. № 2, 1992. С. 50–55.

Письмо К. Леонтьева И. Фуделю от 6 июля 1883 г. // Начала. № 2, 1999. С. 56–60.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 75–81.

Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 427–442; 448–451; 570–573.

Мережковский Д.С. Страшное дитя. Там же. Кн. 1. С. 241–249.

Новиков А.И., Григорьева Т.С. Консервативная утопия Константина Леонтьева // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 297–310.

Розанов В.В. Эстетическое понимание истории. К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 27–122. <http://knleontiev.narod.ru/about/rozanov1.htm>

Фудель И. Судьба К.Н. Леонтьева // Там же. С. 250–252. http://knleontiev.narod.ru/about/fudel_sudba.htm

Сербиненко В.В. Григорьев А.А. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 131–132.

Шестаков В.П. Философия эстетизма Константина Леонтьева // Свободная мысль. 1994. № 7/8. С. 65–73.

Шестаков Н.А. Константин Леонтьев и русский либерализм // Вестник Московского университета. Сер. 12. Социально-политические исследования, 1993. № 2.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.1.2

1. Каким образом мотивирует Леонтьев свое несогласие в отношении знаменитого тезиса Достоевского о “всемирной отзывчивости” русской культуры?
2. Что может служить подтверждением “герценовского источника” философии культуры Леонтьева?
3. Чья концепция является важнейшим теоретическим источником философии культуры Леонтьева?
4. Назовите основополагающий принцип философии культуры Леонтьева.
5. Что имел в виду Бердяев, заявляя о “трагическом дуализме” Леонтьева?

Список терминов к теме 3.1.2

Эстетизм

Богоискательство

Деизм

Дуализм

Материализм

“Неославянофильство”

Славизм

Первичная простота

Цветущая сложность

Вторичное смесительное упрощение

Утилитарный (Утилитаризм)

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.2. Кризис европейской культуры в интерпретации А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

3.2.1. Отношение А.И. Герцена к буржуазной культуре. "Мещанство - последнее слово цивилизации".

3.2.1.1. Формирование мыслей А.И. Герцена о мещанстве.

3.2.1.2. Своеобразно истолкованная "органическая теория" - методологическая основа обоснования А.И. Герценом множественности и сравнимости культур.

3.2.1.3. Критика А.И. Герценом "мещанского государства" и специфической формы мещанской культуры - демократии.

3.2.1.4. Актуальность герценовской критики западной культуры вообще и мещанства в частности.

3.2. Кризис европейской культуры в интерпретации А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева

3.2.1. Отношение А.И. Герцена к буржуазной культуре. "Мещанство – последнее слово цивилизации"

3.2.1.1. Формирование мыслей Герцена о мещанстве

За многие годы, проведенные за границей, критическое отношение Герцена к западной цивилизации, высказанное в работах "Письма из Франции и Италии" и "С того берега", осталось прежним. Новым ярким свидетельством этому явился цикл статей с "говорящим" названием "Концы и начала" (1863), где под "концами" и "началами" имеются в виду соответственно Европа и Россия. В первых эмигрантских работах выявляются общие контуры герценовского понимания цивилизации и формируется его позиция как философа экзистенциальной ориентации и критика-парадоксалиста, отвергающего строение цивилизации, враждебной личности. В более поздних работах тема экзистенциального бунта против цивилизации продолжается и расширяется. Работа "С того берега" была написана в виде диалогов Герцена с воображаемым оппонентом, тогда как диалоговое построение "Концов и начал" отражало реальные споры с [И.С. Тургеневым](#), приехавшим в 1862 г. в Англию с целью посетить русского мыслителя.

Углубляя и конкретизируя свое различие цивилизации и культуры, Герцен относит к сфере цивилизации комфорт и благополучие, технические усовершенствования, достижения индустриализма. Все это обнимается его определением: "Прогресс, свободные учреждения, железные дороги, реформы, телеграфы" (XVI; 171).

Культура, в отличие от цивилизации, выражает собой совокупность духовных ценностей. Это наука, философия, искусство, которые в условиях господства индустриальной цивилизации оттесняются иными, новыми ценностями. Индустриальная цивилизация сама по себе, по Герцену, не создает каких-либо новых, или принципиально новых духовных ценностей. Самое большее, на что она способна – произвести то, что ныне называется [массовой культурой](#). Это тип культуры, стоящей рядом с "паром и электричеством" и создающей культуру для массового потребления, это "рычаг афиши, объявлений, рекламы". Массовая культура, предназначенная для широкого потребления, создается как товар и распределяется точно таким же образом. И как во всяком товарном производстве, здесь наблюдается тенденция к [монополизму](#). Эта культура обещает "скромный покой, менее тревожную жизнь и посильное довольство" при одном условии: она требует безусловного подчинения ей одной. Этот тип культуры провозглашает: "Я – альфа и омега вашего развития; идите ко мне, и я успокою вас, дам что дать можно; но перестаньте толкаться во все двери, которые вам не отпираются... Помните, наконец, что нет вам бога

разве меня" (XVI; 183). Эти герценовские пассажи удивительно напоминают "Легенду о великом инквизиторе" из "Братьев Карамазовых" Ф.М. Достоевского. ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)). Инквизитор, обещавший всем людям "тихое и смиренное счастье", провозглашает, по сути дела, те же лозунги, что и безымянный бог массовой культуры в "Концах и началах". Он отвращает от духовного понимания свободы, воплощенного Христом, и ведет людей, как стадо, к "закабалению хлебом".

Современная Европа в самом большом количестве производит и распространяет те культурные ценности, которые лучше всего находят сбыт. Герцен сравнивает это с уличной продажей сигар: нет никакого смысла торговать с лотка дорогими коллекционными сигарами, которые будут покупать единицы, зато прямую выгоду имеет продажа дешевых сортов сигар по доступной цене. В Европе, разумеется, существует и высокая, элитная культура, предназначенная, однако, для немногих избранных. Она создается наподобие коллекционных сигар, в небольшом количестве, и является недоступной для большинства. Герцен приводит здесь сравнение элитарной музыки Вагнера, которую понимают немногие, с кафешантанной музыкальной стихией, заполнившей Европу, особенно Францию.

Высокая европейская культура, подобная "идеалам серафимских крыльев", изменила своим идеалам и продалась за "чечевичную похлебку, хорошо сервированную", создающую "хорошо обеспеченный покой", "художественный и эпикурейский комфорт" (XVI; 132). Переводится порода беллетристов и художников, "живших в искусстве и для искусства", "великая опера" превращается в искусство "бродячих из города в город комедиантов", утрачивается парковое искусство, живопись вырождается в карикатуру и т.д. Герцен остается парадоксалистом и тогда, когда он ставит диагноз общей болезни европейской цивилизации, и тогда, когда анализирует кризисное состояние европейской культуры – искусства, науки, политики. Ирония и парадокс основаны на сгущении красок, содержат преувеличения, сознательно конструируемые самим Герценом. На этом фоне Герцен специально оговаривается, с целью отвести от себя обвинение в каком-либо нигилистическом отношении к европейской культуре в целом. Нет никакого сомнения в том, что в Европе "долгая историческая жизнь приготовила лучшую арену для искусства и красивейшую раму для него" (XVI; 135). (Имеются в виду художественные галереи, музеи, университеты, театры и др.). Непреходящую и неоспоримую ценность составляет также европейская наука, составляющая "давным-давно всеми признанный майорат человечества" (XVI; 134). Однако если в ранний период творчества Герцен признавал научные идеи Запада средоточием, единственным хранилищем человеческой мудрости, то в "Концах и началах" он утверждает, что и вклад Востока в мировую науку весьма важен: "Наука совершенно свободна от меридиана, от экватора, она, как гетевский "Диван", – западно-восточная" (XVI; 134). Характерно, что ранее Герцен упрекал немецкого художника за "излишний" интерес к восточной поэзии.

3.2.1.2. Своеобразно истолкованная "органическая теория" - методологическая основа обоснования Герценом множественности и сравнимости культур

Герцен признает множественность культур, обращает внимание читателей на культурное творчество народов Востока, выраженное "в тех пластических, библейских образцах, которые создает один Восток" (XVI; 157) и одновременно с сожалением констатирует, что "мы мало знаем внутреннюю повесть азиатских народов". Методологической основой обоснования Герценом множественности и сравнимости различных культур является, по нашему мнению, своеобразно истолкованная русским мыслителем "органическая теория", имевшая в России достаточно широкое распространение. История "органического подхода" к объяснению природы и культуры представляет большой интерес. Самостоятельное значение эта тема имеет для страноведческой историко-философской компаративистики. Впервые на нее обратил внимание А.А. Галактионов в своем предисловии к книге Н.Я. Данилевского "Россия и Европа". Считая, что Данилевский явился наиболее ярким разработчиком "органической теории", результатом которой была теория культурно-исторических типов, А.А. Галактионов показал, что эта теория имела в России многочисленных приверженцев и была представлена в различных вариациях. Восходит она к натурфилософии Шеллинга и его последователей [К.Г. Капыса](#) и Л. Окена. в свою очередь повлиявших на

русских “шеллингианцев” – [Д.М. Велланского](#) и [М.Г. Павлова](#). А.А. Галактионов относит к числу “органицистов” [А.И. Галича](#), А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, Т.Н. Грановского, а также участников кружка [М.В. Петрашевского](#), из которого вышли Ф.М. Достоевский, А.А. Григорьев и Н.Я. Данилевский²²⁷. А от Данилевского, добавим, идеи органической теории перешли к Леонтьеву.

Герцен обладал обширными познаниями в области биологии и зоологии, он начинал свои научные занятия под руководством профессора М.А. Максимовича, опубликовал статью “Публичные чтения г-на профессора Рулье” (II; 140–151), в которой дал подробный анализ курса лекций [К.Ф. Рулье](#) “Об образе жизни животных”. Вслед за Т.Н. Грановским Герцен сравнивал историю с “развивающимся организмом”²²⁸ и считал весьма продуктивным применение к общественной жизни идеи “органической жизни”, представленной в естествознании. Примеры и образы, взятые из зоологии и физиологии, часто встречаются в сочинениях Герцена, присутствуют они и в его рассуждениях на тему философии культуры. Так он замечает, что Россия, несомненно, является частью Европы: “Мы русские, принадлежим и по языку, и по породе к европейской семье, “genus euroraeum” (XVI; 195).

По этой причине, по закону физиологического родства, русская культура также относится к “европейской породе” со времен реформ Петра I. Россия не может быть представлена вне Европы, как не может быть представлена “утка, которая дышала бы жабрами”. Однако зоологическая “общность породы” отнюдь не означает, что все биологические виды одинаковы, поскольку “общий план развития допускает бесконечное число вариаций непредвидимых... Чего и чего не развилось на одну тему собаки – волки, лисицы, гончие, борзые, водолазы, моськи...” (XVI; 196)²²⁹. В природе и жизни нет никаких “монополий, никаких мер для предупреждения и пресечения новых зоологических видов” (XVI; 198). Жизнь бесконечно разнообразна и живые организмы постоянно “дают в сторону”. Аналогичным образом развитие совершается в сфере истории и культуры, поэтому народы, принадлежащие к genus euroraeum, могут составить, по Герцену, новую varietas (разновидность) “породы свободно европейской”.

К таковым видам Герцен относит и русский народ. Он молод и волен идти по европейскому пути таким образом, чтобы не повторять в сфере культурной жизни те негативные явления, которые глубоко укоренились на Западе.

Наиболее неприятной стороной западной культуры была в глазах Герцена “многоголовая гидра мещанства”. Господство мещанства есть признак культурной стагнации, “потухания идеалов”, “стирания личностей”, всеобщего “линянья”. Сам термин “мещанство” был впервые введен именно Герценом; он же первый дал понятию “мещанство” внесловное и внеклассовое значение. Буржуазия для него только центр мещанства, но мещанство – значительно шире. Мещанство – понятие сословное и внеклассовое. Оно определяется характером своего отношения к наиболее жгучим вопросам культурной жизни: отзываясь на них, мещанство является безличным, узким и плоским, [Р.В. Иванов-Разумник](#) (см. иллюстрацию справа) обратил внимание на то, что сословное и классовое в герценовском определении мещанства (мещанин как буржуа) является, в сущности, второстепенным. Второе, более широкое определение (мещанство как тип культуры) является главным для русского мыслителя²³⁰. Правильно оценивая герценовское понимание мещанства как внеклассовой и внесловной группы, Иванов-Разумник ошибался, считая, что мещанству, воплощающему “узость формы, плоскость содержания и безличность духа” противостоит также внесловная и внеклассовая интеллигенция, которая выражает, в противоположность мещанству, идею “примата личности”. Иванов-Разумник переиначивает Герцена на свой лад, подходит к русскому мыслителю со своей “интеллигентской” меркой. Дело в том, что по Герцену мещанство не только внесловно, но и всословно²³¹, его черты могут распространяться и



Иванов-Разумник
«История русской общественной мысли». В 3-х томах.
Издание 2000 г.
<http://www.history.dux.ru/ivan.htm>

распространяются на все социальные слои, включая интеллигенцию (Герцен не употреблял термин "интеллигенция", хотя и подразумевал ее представителей – художников, артистов, ученых, писателей и др.). Более того, интеллигенция, по Герцену, не только не противостоит мещанству, но и во многом помогает усилению ее господства, поскольку, выполняя мещанские заказы, потакает его вкусам, даже предвосхищает и формирует их. Например, мещанин покупает "с уважением тульские перочинные ножички, на которых была английская фирма" (XVI; 140). Но так же охотно мещанин покупает фотографические открытки вместо произведений живописи, поскольку они, на его взгляд, красивее и к тому же дешевле. Подобное происходит во всех сферах искусства, куда бы ни касались, по Герцену, "смычок, кисть или резец". Вот почему Герцен утверждает, что в современном мире существует камень преткновения для искусства: "Этот камень преткновения – мещанство" (XVI; 136).

Р.В. Иванов-Разумник считал, что мысли о мещанстве сложились у Герцена после знакомства с книгой английского мыслителя [Дж. Ст. Милля](#) "О свободе", в которой он нашел ясно высказанным то, что уже с 1847 г. постоянно приходило ему в голову. К этому следует добавить, что на мысли о мещанстве навели Герцена также и другие, по его словам, "серьезные умы в Европе". Он имел в виду, в частности, [Т. Карлейля](#), человека "громادного таланта" (XXV; 43), который, как известно, был корреспондентом Герцена и обращался к нему за помощью в отыскании редких материалов по русской истории²³².

3.2.1.3. Критика Герценом "мещанского государства" и специфической формы мещанской культуры - демократии

В "Былом и думах" Герцен, как известно, счел нужным сделать специальное прибавление "Джон-Стюарт Милль и его книга "On Liberty" (в качестве статьи этот текст печатался также в "Полярной звезде" в 1859 г.).

Отзыв Герцена о книге Милля представляется очень важным и заслуживает специального рассмотрения. Он способствует более глубокому пониманию герценовского мышления в целом, в том числе тех его особенностей, которые в дальнейшем перенял у Герцена Леонтьев. Отталкиваясь от миллевского определения "collective mediocrity" (коллективная посредственность, сравним с леонтьевским "смесительным упрощением"), Герцен выступает с критикой "мещанского государства" и такой специфической формы мещанской политической культуры как демократия. Естественно, что имеются в виду те страны, в которых и была демократия в то время: Англия, Франция и США. Таким образом, речь идет о демократии – атрибуте "мещанского государства", т.е. о "мещанской" демократии (как было отмечено выше, для Герцена понятие мещанство шире буржуазности). Заметим, – в советское время признавалось, что Герцен был критиком только "буржуазной демократии", но не "демократии вообще". Но Герцен критикует именно "демократию вообще" как мещанский институт, с его "арифметическим [пантеизмом](#) всеобщей подачи голосов" (XI; 70), нисколько не отличающимся от "идолопоклонничества монархии" (Там же). Высмеиваются Герценом также и такие атрибуты демократии, как "суеверие в республику" (Там же) и "суеверие в парламентские реформы" (XI; 70–71). Теперь зададимся вопросами: мог ли Герцен оказать влияние на столь почитавшего его Леонтьева, если бы он был "сторонником демократии"? Принадлежат ли "демократу" следующие слова: "Я не жалею о двадцати поколениях немцев, потраченных на то, чтоб сделать возможным Гете, и радуюсь, что псковский оброк дал возможность воспитать Пушкина" (VI; 56)? Если мещанская культура и демократия, устанавливающая власть "коллективной посредственности", неспособны к тому, чтобы произвести на свет гениев, подобных Гете и Пушкину (а это, по Герцену, именно так), то значит, что русский мыслитель не был ее сторонником и тем более "революционным демократом".

Второй важный момент. Герцен относит либерала Милля к категории "серьезных умов". К этой же категории он относит и консерватора Карлейля (что было отмечено выше). Значит, ему была безразлична какая-либо партийно-идеологическая принадлежность "серьезных умов". Интересно, что Вольтера и Робеспьера он называет "наивными вольнодумцами XVIII века". Таким образом, никакой специальной симпатии к революционизму как таковому Герцен не испытывал. Напротив, при помощи своей излюбленной иронии он высмеивает оставшийся еще кое-где в Европе "тип Дон-Кихота революции" (XVI; 149), над которым смеются его "внучата, разбогатевшие французские мещане". Никому не угрожая и не

причиняя вреда, эти Дон-Кихоты существуют постольку, поскольку Франция, “упираясь по старой памяти и кобеньясь, идет задом наперед, чтоб придать себе вид прогресса” (XVI; 157).

Но если революционеры существуют “для виду”, не в силах ничего изменить, (да им никто и не позволит), значит, “мещанское государство” достигло предела своего развития или “поднялось на вершину горы”. Дальше подниматься некуда. Отсюда следует герценовское определение: “Мещанство, последнее слово цивилизации, основанной на безусловном самодержавии собственности, – демократизация аристократии, аристократизация демократии; в этой среде Альмавива равен Фигаро: снизу все тянется в мещанство, сверху все само падает в него по невозможности удержаться” (XVI; 137).

Позиция Герцена – принципиально адогматическая (нечто подобное будет характерно в будущем и для Леонтьева). Он вовсе не доктринальный революционер, каким его изображали. Герцен – противник втискивания жизни, и особенно явлений духовной культуры, в какие-либо партийно-идеологические схемы. Статья о Милле заканчивается символично: Герцен присоединяется к беспокойству Милля за будущую судьбу европейской культуры. Английский мыслитель считал, что если и дальше западная культура будет развиваться по пути “торжества посредственности”, то Европа будет “Китаем” или “Персией”. Интересно, что Герцен только в одном не согласен с Миллем: “Отчего же Китай и Персию можно безнаказанно оскорблять” (XI; 76). То есть Герцен не считает, подобно Леонтьеву в будущем, что Востоку грозит утрата своеобразия собственной культуры. Герцен далее намекает (только намекает) на то, что возможность и опасность “усреднения” актуальна и для России, если она пойдет по пути западного индустриального развития. Городская цивилизация и промышленность – вот одновременно истоки и будущее мещанства.

Каким же образом можно изменить ситуацию торжества “коллективной посредственности”? Теоретически рассуждая, утверждает Герцен, сделать ничего нельзя. Жизнь, а не теория покажет: “Вопрос этот разрешат события”. Но конкретную возможность осуществления “социального переворота” самим народом, т.е. демократическим путем, Герцен отрицает в силу “аристократизации демократии”, т.е. превращения демократии во власть немногих избранных, обладающих большими богатствами. Ресурсы для социальных переворотов на западе исчерпаны, хотя какие-то имитации подобных переворотов возможны. Все решит жизнь – это вполне сопоставимо с “эстетикой жизни” Леонтьева, у которого “в конечном счете, тоже все решает жизнь, а не теория”.

3.2.1.4. Актуальность герценовской критики западной культуры вообще и мещанства в частности

Герцен допускает последнюю для Запада возможность политических изменений и потрясений – через разного рода национальные движения. Здесь он оказался пророком, поскольку угроза сепаратизма и [национализма](#) (в современном виде – терроризма) и по сию пору реально существует во многих частях Европы, а сейчас она несет большую угрозу и в России. Но политический национализм, как сумел убедиться Герцен на опыте итальянского Рисорджименто, которому он поначалу очень сочувствовал, не приводит и не может привести к каким-либо серьезным изменениям в мещанском строе жизни. На смену национальным героям, вроде Гарибальди и Маццини, приходят вполне мещанские правители, вроде “гениального мещанина” [Кавура](#), которые поддерживают и развивают тот же самый мещанский тип культуры. “Политические партии, – пишет Герцен, – распустились в национальные – это не только шаг за революцию, но шаг за христианство. Общечеловеческие стремления католицизма и революций уступили место языческому патриотизму, и честь знамени (национального знамени – *Е.Г.*) осталась единственной, неприкосновенной честью народов” (XVI; 179). И здесь, в отношении к национальному вопросу, мы видим близость позиций Герцена и Леонтьева, считавшего, что политический национализм является формой “космополитической демократизации”²³³.

По нашему мнению, критика Герценом буржуазного общества была более глубокой и реалистичной, чем критика капитализма Марксом. Если Маркс считал, что капитализм ведет к [пролетаризации](#) населения, к обнищанию, а затем к пролетарской мировой революции, то Герцен, напротив, считал, что он не ведет ни к какой революции, а ведет к сытости и мещанскому довольству,

поэтому “работник всех стран – будущий мещанин” (XVI; 138). Но это как раз страшнее всего. Ведь, по Герцену, кризис буржуазно-мещанского царства тем и страшен, что он проявляется не на поверхности жизни, где все выглядит пристойно, а в ее глубине. Кризис глубже экономики, он затрагивает основы культуры, носителя культуры – человека.

Критика Герценом мещанства, как отмечается в научной литературе, прямо повлияла на Ф.М. Достоевского²³⁴, встречавшегося с ним в Лондоне в 1862 г. Антимещанские высказывания в статье Достоевского “Зимние заметки о летних впечатлениях” и по форме, и по содержанию чрезвычайно близки герценовским высказываниям. Как и Герцен, Достоевский считал, что работники “в душе” тоже собственники, мещане. Свобода же на Западе, хотя и объявлена для всех, на самом деле, без “миллиона” не является настоящей свободой. Тема судьбы свободы в западном обществе, как многие другие темы, поднятые в публицистике Достоевского, является герценовской темой. Этот пример еще раз подтверждает несостоятельность подхода к русским философам с “право-левыми” характеристиками. Герцен был так же идейно близок Достоевскому, как и Леонтьеву, и эта близость была философской, а не политической.

Мещанство, по Герцену, распространяет свое реальное могущество повсюду. Сила мещанства в том, что с “мещанством стираются личности, но стертые люди сытее; платья дюжинные, незаказанные, не по талии, но число носящих их больше. С мещанством стирается красота породы, но растет ее благосостояние” (XVI; 138).

Предсказания Герцена насчет растущего господства мещанства сбылись. Они явились первыми столь ярко и глубоко высказанными предупреждениями об опасности будущего “омассовления” культуры. Первыми не только в русской, но и в европейской философской мысли, поскольку А.И. Герцен поставил эту тему намного раньше О. Шпенглера, Н.А. Бердяева, И.А. Ильина, Х. Ортеги-и-Гассета и других философов XX столетия. В России XIX века наиболее выдающимся продолжателем А.И. Герцена стал К.Н. Леонтьев. В XX веке высоко оценивали Герцена как пионера критики мещанства С.Н. Булгаков, Г.П. Федотов, С.Л. Франк и многие другие. С.Н. Булгаков, в частности, писал, что в сочинениях Герцена мы имеем “классическое выражение духовного столкновения русского интеллекта с европейским мещанством”²³⁵.

Нет нужды подробно разъяснять актуальность герценовской критики западной культуры вообще и мещанства в частности. Именно Герцен предвосхитил современную философскую критику массовой культуры, массового общества и техногенной цивилизации. Только Герцен, считавший, например, верхом дурного вкуса портрет парижского банкира в римской тоге, вряд ли предвидел масштабы разрастания мещанства в наше время, скажем, – появление такого искусства, которым по сути дела отрицается само существование искусства. Совершенно ясно, что в критике Герценом мещанства нет никакого “демократизма”, что опровергает утверждения В.И. Ленина и советских герценоведов о “последовательном демократизме” русского мыслителя. Ведущий исследователь наследия Герцена в недавней публикации указал на заблуждения советского периода и, в том числе, на собственные ошибки: “Я был совершенно не прав, когда полуприкрывал глаза на его (Герцена – Е.Г.) исторический скептицизм и пессимизм, забывая о его утверждениях о том, что “будущего нет”, что человечество никуда не идет и скорее всего замрет в мещанских формах жизни”²³⁶. Материал данного раздела учебного пособия свидетельствует о том, что критика мещанства осуществлялась Герценом не с демократических, а с консервативных позиций. Это не политический консерватизм, выражающий какую-либо партийно-политическую или идеологическую позицию. Здесь имеет место консерватизм эстетический, который отражает позицию автора “Концов и начал”, не приемлющего антиэстетизм и антиинтеллектуализм мещанства. Близка к этому типу консерватизма и позиция К.Н. Леонтьева, которая рассматривается в следующем параграфе пособия.

Обязательная литература:

Герцен А.И. Публичные чтения г. Грановского // Герцен А.И. Собр. соч. в тридцати томах. Т. II. М., 1954. С. 111–166.

Герцен А.И. О публичных чтениях г. Грановского. (Письмо второе) // Там же. С. 121–128.

Герцен А.И. Концы и начала // Там же. Т. XVI. М., 1959. С. 55–65; 130–157; 166–198;

Дополнительная литература:

Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 137–145.

Володин А.И. Неудобный мыслитель // Отечественная философия: опыты, проблемы, ориентиры исследования. Выпуск XI. М., 1993. С. 13–21.

Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге "Россия и Европа" // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. V–XX.

Достоевский Ф.М. Зимние заметки о летних впечатлениях. Собр. соч. в 15-ти тт. Л., 1989. Т. 4. <http://ilibrary.ru/text/66/index.html>

Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. М., 1997. Т. 1. Гл. 2. С. 32–38.

Маслин М.А., Поляков А.П. Достоевский Ф.М. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 156–158.

Т. Карлейль – Герцену // Герцен и Запад. М., 1985. С. 55–65.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.2.1

1. Какова проблематика работы Герцена "Концы и начала"?
2. Что явилось методологической основой обоснования Герценом множественности и сравнимости культур?
3. По каким позициям критиковал Герцен "мещанское государство" и такую специфическую форму мещанской политической культуры как демократия?
4. Возможно ли, по мнению Герцена, изменить ситуацию торжества "коллективной посредственности"?
5. Какое влияние оказала герценовская критика мещанства на темы, поднятые в публицистике Достоевского?
6. Какие идеи Герцена оказали влияние на современную философскую критику массовой культуры, массового общества и техногенной цивилизации?

Список терминов к теме 3.2.1

Демократия

Индустриализация

Интеллигенция

Консерватизм

Массовая культура

Мещанство

Монополизм

Национализм

Парадокс

Пролетаризация

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.2.2. К.Н. Леонтьев о судьбе европейской культуры в контексте упростиельно-смесительного цикла.

3.2.2.1. Леонтьев - прямой продолжатель герценовской критики буржуазного общества и мещанской культуры.

3.2.2.2. "Средний европеец как идеал и оружие всемирного разрушения".

3.2.2.3. "Пессимистический реализм" Леонтьева.

3.2.2.4. "Национальная политика как орудие всемирной революции".

3.2.2. К.Н. Леонтьев о судьбе европейской культуры в контексте упростиельно-смесительного цикла.

3.2.2.1. Леонтьев - прямой продолжатель герценовской критики буржуазного общества и мещанской культуры

В своих письмах с Афона, находясь во власти религиозных размышлений о бренности всего земного, обращаясь к византийскому православию как к "религии разочарования, религии безнадежности на что бы то ни было земное"²³⁷, Леонтьев ставит вопрос глубоко пессимистического свойства: способна ли в настоящее время "всецелая европейская цивилизация", основанная на христианских ценностях, удовлетворить эту "мировую тоску, тоску безграничную ненасытной и широкой души"? Леонтьев дает отрицательный ответ – современная Европа неспособна на то, чтобы "разрешить эту тоску в Боге", поскольку великие христианские начала вытесняются и "бессовестно искажаются" в Европе; начиная с XVIII века "эвдемоническая культура", которая олицетворяет отход от христианства, создала свою собственную "эвдемоническую, прогрессивную религию", проповедующую культ счастья и благополучия.

Точку опоры для себя Леонтьев находит в "византийском православии", но не только: его вдохновляет также пример Герцена, который "разочаровался в чисто утилитарном прогрессе и понял, что он и один он ведет или к ужасному кровавому безначалию, или к отвратительной прозе всеобщего мелкого однообразия..."²³⁸. Леонтьев вдохновляется также своей верой в Россию, в которой хотя и "глубоко перемешаны" теперь, по его замечанию, две культуры – византийская и эвдемоническая, но все же еще остается надежда на "пламенный поворот к Православию, прочный и надолго... Я верю этому, потому что у русских болит душа"²³⁹.

Очевидно, что Леонтьев с самого начала мыслит себя в качестве прямого продолжателя герценовской критики буржуазного общества и мещанской культуры. Видны и существенные различия в герценовском и леонтьевском подходе к сравнению двух культур – русской и европейской: Герцен выступает страстным поборником свободы человеческой личности, тогда как Леонтьев стремится как христианин "заставить замолчать" своим пером кричащие проявления эвдемонической, утилитарной цивилизации, вызывающие у него, по его собственным словам, "художественную брезгливость".

Цивилизация, по Леонтьеву, есть не что иное, как выражение жизненного склада народа, его религиозных, политических, культурных, экономических особенностей. Леонтьев, в общем, разделяет, как было отмечено ранее, концепцию культурно-исторического типа Данилевского, хотя и вносит в нее некоторые поправки. Понятия "цивилизация" и "культура" Леонтьев разводит так же, как и Данилевский, согласно которому цивилизация знаменует собой определенный этап зрелости культурно-исторического типа. Каждый тип вырабатывает цивилизацию для себя, и это является свидетельством "полноты, разнообразия и богатства", показателем зрелого культурного уровня данного культурно-исторического типа. С этой констатации Данилевский как раз и начинает пятую главу своего труда "Россия и Европа"²⁴⁰. Но если для Данилевского цивилизация есть свидетельство зрелости каждого культурно-исторического

типа, то для Леонтьева понятие "цивилизация" есть главным образом выражение "смесительного упрощения", "вторичного предсмертного смешения" культурно-исторических типов. Отсюда понятие цивилизации Леонтьевым употребляется для показа картины особого состояния современной европейской культуры, названного "новой всемирной цивилизацией"²⁴¹. Однако "всемирная цивилизация" представляет тот фазис развития европейской культуры, который характеризуется не цветением, а упадком. Полный расцвет европейской цивилизации приходился, по Леонтьеву, на период XV-XVII веков и апогеем его является "блистательная эпоха Возрождения", названная в работе "Византизм и славянство" "эпохой сложного цветения Запада" или эпохой "многообразного и глубокого развития", характеризующегося также "высшим духовным единством", т.е. самым высоким уровнем развития культуры²⁴². Так же, как и Герцен, Леонтьев восхищается вершинными достижениями Запада, правда, в отличие от Герцена, он видит их не в западной философии и науке, а в эстетической сложности цветущей аристократической культуры с ее замками, рыцарями, династическими традициями, утонченными манерами, изящными одеждами, дуэлями и т.п. Интересно также то, что при всем своем православии Леонтьев, в отличие от славянофилов, не питал неприязни к папству. В письме И. Фуделю он признавался: "Мне лично Папская непогрешимость ужасно нравится! "Старец старцев"! Я, будучи в Риме, не задумался бы у Льва XIII туфлю поцеловать, не только что руку"²⁴³. Такой гипотетический поступок Леонтьев считал бы естественным и прекрасным, поскольку он выражал бы "богобоязненность" и "послушание духовенству". Более того, Леонтьев желал бы, чтобы и православные люди подражали такому "послушанию своему духовенству". Объясняя свои папские симпатии, Леонтьев упоминал и о том, что они вызывали недовольство старцев Оптиной пустыни (см. иллюстрацию ниже), в том числе [о. Климента Зедергольма](#) (как известно, после своего тайного пострига Леонтьев избрал себе монашеское имя Климент в знак уважения к своему духовному учителю). В работе, посвященной о. Клименту, Леонтьев оправдывался уже не только тем, что некоторые стороны католицизма вызывали у него эстетически окрашенные религиозные чувства, подобные тем, которые он испытывал при чтении Корана, этой, по его выражению, "прекрасной лирической поэмы". В католицизме, пояснял Леонтьев, он видел образец, достойный подражания и использования в целях борьбы с религиозным нигилизмом. Отсюда его "некоторое пристрастие" (слова Леонтьева) к католицизму, но не в догматическом, а в "культурно-политическом смысле"²⁴⁴.



Свято-Введенская Оптина пустынь
<http://www.mitropolia-spb.ru/pravzhizn/y2003/no3/04.shtml>

Таким образом, леонтьевская критика Запада выстраивается вовсе не на конфессиональной основе. В этом пункте мы видим ясное отличие Леонтьева от славянофилов – сторонников именно конфессионального подхода к критике западной цивилизации. Основателем этой традиции был И.В. Киреевский. В своей работе "О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России" он демонстративно использует понятие "просвещение" (как эквивалент слова "цивилизация"), хотя ему были хорошо известны труды Гизо, главного теоретика цивилизации. Суть позиции Киреевского в том, что

западное просвещение, основанное на католичестве, по всем своим позициям мыслится как противоположное православной разновидности просвещения (т.е. цивилизации). Он писал: "Христианство проникло в умы западных народов через учение одной римской церкви – в России оно зажигалось на светильниках всей церкви православной; богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности – в православном мире оно сохранило внутреннюю цельность духа; там раздвоение сил разума – здесь стремление к их живой совокупности; там движение ума к истине посредством логического сцепления понятий – здесь стремление к ней посредством внутреннего возвышения самосознания к сердечной цельности и средоточению разума; там искание наружного, мертвого единства – здесь стремление к внутреннему, живому; там церковь смешалась с государством, соединив духовную власть со светскою и сливая церковное и мирское значение в одно устройство смешанного характера, – в России она оставалась не смешанною с мирскими целями и устройством..."²⁴⁵.

3.2.2.2. "Средний европеец как идеал и оружие всемирного разрушения"

В основе леонтьевской же позиции лежит эстетическое отвращение, консервативное неприятие современной всемирной цивилизации, соответствующей последнему, смесительно-упростительному этапу германо-романского культурно-исторического типа.

Наиболее ярким сочинением Леонтьева, посвященным этой теме, является работа "Средний европеец как идеал и оружие всемирного разрушения". Это работа, начатая на Афоне в 1872 г. и продолженная в 1884 г. в Москве, но так и оставшаяся неоконченной. По своей жанровой специфике она несколько отличается от первого теоретического сочинения Леонтьева "Византизм и славянство". Обращает на себя внимание необычайный для Леонтьева повышенный интерес к европейским авторам, которых он обильно цитирует и столь же обильно комментирует. Леонтьев ссылается на книгу французского автора [Абу](#) под названием "Прогресс"; на работу французского экономиста Бастиа "Экономические гармонии"; труды известных теоретиков цивилизации – Гизо и [Бокля](#); упоминает сочинение немецкого историка Шлоссера, посвященное истории XVIII столетия, а также работы [Прудона](#), [Кабе](#), Фурье, [Луи Блана](#) и др. Леонтьев использовал даже "одно письмо социалиста К. Маркса", – какое это было письмо, – осталось неизвестным, т.к. после этих слов в неоконченной рукописи следует пропуск²⁴⁶.

Общий замысел Леонтьева вполне понятен: через обращение к сочинениям европейских авторов самой различной направленности – от консерваторов до либералов, социалистов и коммунистов найти подтверждение своей концепции кризиса современной европейской цивилизации. Одни авторы, вроде Абу и [Прево-Парадоля](#), представляются Леонтьевым просто как образцы мещанского тупоумия и буржуазного самодовольства. Другие – социалисты-уравнители и создатели утопий всеобщего равенства и благоденствия – характеризуются скопом и крайне отрицательно. Особенно неприятны Леонтьеву сторонники мелочной регламентации будущего – утописты всех мастей, а также революционеры-анархисты.

Характерно также, что Леонтьев неоднократно использует для критики этих разнообразных защитников "упростительного смешения" имя и идеи только одного русского автора – Герцена (заметим в скобках, что само понятие "средний европеец" вынесенное в заглавие работы, принадлежало Герцену). При этом, конечно, он развивает многие приемы герценовской критики. Подобно Герцену, искавшему в своей критике мещанства союзников среди "серьезных умов" на Западе, Леонтьев стремится взять что-то полезное у Милля, Гизо и [Спенсера](#). Нельзя согласиться с мнением, встречающимся в научной литературе, что Леонтьев в своей критике западной цивилизации не делал никаких различий между европейскими авторами, считая, что "в одном разрушительном направлении действуют и либералы, и нигилисты, и социалисты – все противники неравенства и деспотизма"²⁴⁷. Леонтьев, например, положительно отзывался, вслед за Герценом, о книге Джона Стюарта Милля "О свободе", в которой дается критика прогрессирующей "коллективной посредственности" европейской мысли (о герценовской позиции см. [главу 3.1.1](#)). Леонтьев замечает, что правильнее было бы назвать эту книгу "О разнообразии", т.к. в ней он находит идеи, конгениальные собственной концепции "цветущей сложности" ("единства многообразия") как главного критерия развитости культуры. Правда, в итоге он все же высказывает тезис о несостоятельности надежд Милля на какое-либо прибавление своеобразия в европейской мысли в будущем, поскольку для этого

необходимо увеличение разнообразия самой европейской жизни, на что надеяться не приходится в силу тупиковой направленности европейской культуры, отражающей совсем не поэтический западный быт.

Будучи сторонником "органического подхода" и "эстетики жизни", Леонтьев мыслит цивилизацию как "систему отвлеченных идей (религиозных, государственных, лично нравственных и художественных), которая вырабатывается всей жизнью наций"²⁴⁸. Таким образом, духовные ценности являются ничем иным как "отвлечениями", абстракциями от эстетической, цветущей полноты жизни. Но если сама жизнь в Европе, идущая по пути [эгалитарного](#) прогресса, демонстрирует не "пышность в единстве", т.е. не цветущую сложность многообразных проявлений культуры, сцементированную "внутренним, душевным согласием всеобщей веры", т.е. религии, а то, что названо "стремлением к благоденствию и простоте", – тогда происходит всеобщее понижение уровня культуры, чреватое всеобщим смешением, т.е. смертью, гибелью культурных форм. Леонтьев готов отчасти согласиться с Гизо, понимающим процесс развития европейской цивилизации как прогрессирующее накопление суммы знаний. Ему импонирует в чем-то и подход Спенсера, интерпретирующего прогресс как движение от общественной однородности к общественной разнородности, понимаемой как усложнение, дифференциация социального целого. Он готов даже признать, что далеко не все западные мыслители являются примитивными апологетами существующего цивилизационного порядка. Так, например, Гизо "слово "развитие" понимает как следует, в смысле усложнения начал и форм"²⁴⁹. Но ни Гизо, ни Спенсер не могут представить сколько-нибудь реалистические предложения насчет того, как остановить всеобщее наступление "коллективной посредственности", которое несет в себе распространяющаяся повсюду "всемирная цивилизация". Кроме того, даже "гениальный Гизо", опубликовавший свои книги "История цивилизации в Европе" и "История цивилизации во Франции" соответственно в 1828 и в 1830 гг., не в силах был предвидеть настоящие темпы распространения всеупрощающего влияния эгалитарного прогресса: "Гизо не мог предугадать, что демократическая конституция есть одно из самых сильных средств к тому именно дальнейшему смешению, которого он, как тогдашний консерватор и как поклонник сложного и солидного развития, желать, конечно, не мог"²⁵⁰. Остановить "орудие всемирного разрушения" невозможно не только по причине того, что Герцен называл "аристократизацией демократии", а Леонтьев называет перехватом монархической власти синклитом "выбранных адвокатов, капиталистов и профессоров". Леонтьев, в отличие от Гизо, убежден, что сам по себе разум, научные средства бессильны изменить что-либо в цивилизационном устройстве Европы.

По Герцену, "камнем преткновения" европейской культуры является мещанство, плод городской цивилизации и чрезмерно разросшегося западного потребительства. Соглашаясь с "гениальным эстетиком Герценом", который оценивается неизмеримо выше главных западных теоретиков цивилизации, Леонтьев вместе с тем предлагает свой собственный диагноз болезни "среднего европейца", основанный на излюбленной им органической теории. Европейская цивилизация как бы пережила сама себя, поскольку имеет более чем тысячелетнюю историю развития, восходящую к греко-римскому миру. Леонтьев вполне согласен с Данилевским в том, что продолжительность жизни всякого культурно-исторического типа насчитывает тысячу – тысячу двести лет. Получается, что европейский, или германо-романский культурный тип, закончивший свой жизненный цикл, поддерживает свое существование уже не естественными, а искусственными средствами. Как и всякий умирающий организм, европейская цивилизация, разлагаясь, способна заражать окружающих и втягивать в сферу действия собственной заразы и другие организмы.

Одним из самых изощренных искусственных средств, поддерживающих и усиливающих распространение смесительного упрощения повсюду в мире, является, по Леонтьеву, развитие машинно-индустриальной цивилизации, которое, как предсказывает автор "Среднего европейца...", "приведет неминуемо к насильственным и кровавым переворотам; вероятно, даже и к непредвиденным физическим катастрофам"²⁵¹. Отсюда протест Леонтьева "против машин и вообще противу всего этого физико-химического умственного разврата, против этой страсти орудиями мира неорганического губить везде органическую жизнь, металлами, газами и основными силами природы разрушать растительное разнообразие, животный мир и самое общество человеческое, долженствующее быть организацией сложной и округленной наподобие организованных тел природы"²⁵². Леонтьев, таким образом, многократно усиливает герценовские опасения по поводу неблагоприятного воздействия машинной цивилизации на

природную среду, предвосхищая, в определенной степени, проявления современного экологического сознания.

3.2.2.3. "Пессимистический реализм" Леонтьева

Леонтьев ставит проблему еще шире, чем Герцен. Он предлагает своеобразную, говоря современным языком, [антисциентистскую](#), метафизическую позицию, принципиально отделяющую "искусственное" от "естественного", при которой сферу естественного охватывает все, что выдерживает "проверку на красоту", в том числе соответствующие принципу эстетизма проявления культуры. Естественным для человека является также признание существа высшего, т.е. Бога, и вытекающая отсюда религиозная мораль, в центре которой – надежда на личное спасение.

Сферу искусственного составляет все то, что препятствует реализации полноты жизни, всех возможностей каждого культурно-исторического типа, апогеем которого является состояние "цветущей сложности". Искусственной оказывается точка зрения универсального эгалитарного прогрессизма, которая обещает, с одной стороны, устранение неравенства (что в принципе невозможно, поскольку неравенство вечный спутник жизни и только смерть всех равняет), а с другой стороны – "равенство в довольстве", т.е. устранение страдания и наделение всех счастьем поровну". Но этого не может быть, поскольку жизнь трагична и ее вечным спутником является страдание: "Все болит у древа жизни людской". Но счастье не покупается, – Леонтьев согласен с Герценом в том, что "не все в человеке продажно". Леонтьев является сторонником того, что может быть названо "пессимистическим реализмом". Это означает, что жизнь должна приниматься такой, как она есть, а не упиваться искусственными мечтами и сладкозвучными обещаниями достижимого для всех счастья. Именно такие искусственные обещания, на деле являющиеся обманом, и лежат в основе "эвдемонического прогресса".

Разделяя концепцию "пессимистического реализма", Леонтьев солидаризируется с позицией [Шопенгауэра](#) и [Эдуарда фон Гартмана](#) и выражает несогласие с Ф.И. Тютчевым, который считал философию названных немецких мыслителей "разочаровывающим учением" или "доктриной разрушения"²⁵³.

Леонтьев вступает в полемику с Ф.И. Тютчевым, который, как известно, был сторонником панславизма, т.е. образования на условиях "славянской взаимности" всеславянской федерации во главе с Россией. "Тютчев, – по Леонтьеву, – утратив веру в Запад, стал верить в оригинальное, сильное и новое славянство, в "единение славянской любви"²⁵⁴. Характерно, что Леонтьев не вдаётся в детали панславистского проекта Тютчева и не показывает его действительную практически-политическую неосуществимость. Он, видимо, сознает, что Тютчев как признанный знаток европейской политики и дипломат, большую часть жизни проживший на Западе и являвшийся знатоком славяно-германских политических отношений²⁵⁵, гораздо лучше, чем он, знал все детали европейской политики. Но, зная детали, Тютчев ошибся в главном, перейдя на позиции "розового славизма", неприемлемого для "пессимистического реалиста" Леонтьева. Вот почему панславизм Тютчева отвергается Леонтьевым именно как предмет "веры", а не как политическое или культурно-политическое учение. Леонтьев не отрицает "искренности чувства", вложенного Тютчевым в его "розовый славизм". Но ведь жизнь идет своим ходом и не зависит от степени искренности чувств, которые вкладываются в ее понимание. Леонтьев подчеркивает, что "розовый славизм" не избавит нас от "органических" бедствий и "присущих жизни разочарований". Эта точка зрения, как искусственная, обречена на неудачу именно в силу своей искусственности; "какие бы мы союзы "любви" этой не составляли с южными и даже западными славянами, точно так же будут войны, междоусобия, дифтерит, холера вернется, будет трус и глад, будет скука и ревность, и лукавство, и жадность, и несправедливость; мосты на железных путях будут проваливаться, от свечек Яблочкова будут болеть глаза, электрическое освещение ваших внутренностей все-таки долговечности вашей не устроит"²⁵⁶.

В отличие от Герцена, который понимал органический подход как возможность для России "дать в сторону" от мешанской Европы, Леонтьев смотрел правде прямо в глаза: Россия никуда не денется от распространяющегося повсеместно влияния "всемирной цивилизации". Надежды на славянскую консолидацию как противовес культурной экспансии Запада Леонтьев отвергает абсолютно. Здесь один из самых важных пунктов несогласия Леонтьева с Данилевским (не случайно же Леонтьев говорит не о

“славянском”, а о “славяно-восточном” культурно-историческом типе). Леонтьев охотнее поцеловал бы туфлю у римского папы, чем пожал руку европейскому либералу, тем более славянину, поскольку славянский либерализм он считал самым худшим из всех. И мы, русские, считал Леонтьев, “уже вовлечены в шумный и страшный поток всемирного смешения... с нашими серо-европейскими, дрябло-буржуазными, подражательными идеалами, с нашим пьянством и бесхарактерностью, с нашим безверием и умственной робостью сделать какой-нибудь шаг беспримерный на современном Западе”²⁵⁷.

Оптимистическая идея прогресса является искусственной, выдуманной, поскольку настоящий прогрессизм – не оптимистический, а пессимистический и реалистический. Шопенгауэр и Гартман со своим пессимистическим миропониманием укрепили убежденность Леонтьева в том, что “на почве, глубоко расчищенной учением пессимизма, могла бы свободно произрастать и приносить свои прекрасные плоды какая угодно положительная религия”²⁵⁸. Таким образом, именно иррационалистические тенденции современной ему западной философии были поддержаны и одобрены Леонтьевым. Но эти тенденции истолкованы своеобразно, по-леонтьевски. Леонтьев поддерживает стремление немецких пессимистов не к “печальному отрицанию” вообще и не их тяготение к “слепому и Безличному Богу” или к “положительной религии вообще”. Идеи Шопенгауэра он истолковывает как возможное подспорье для будущего православного христианина. Есть категория людей, которая не может прямо принять христианские истины на веру, но отрицание и разочарование могут способствовать последующему обращению в православие: “За пессимизмом в науке, в педагогике, в литературе последует вера; за верой – послушание и дисциплина; за верой и послушанием Церкви и властям независимость национального духа!...”²⁵⁹.

Здесь следует пояснить, что “эстетика жизни” Леонтьева, защищающая органику естественноисторического развития, признает и оправдывает пессимизм отнюдь не как форму радикального отрицания, ведущую к бунту. Это “консервативный пессимизм”, оборачивающийся своего рода “трансцендентным оптимизмом”, основанным на ожидании не земного, но небесного спасения. Пессимизм, по Леонтьеву, находится где-то посередине между прогрессом и реакцией, поскольку в действительности может обернуться или тем, или другим. В трактовке Э. Гартмана пессимизм ведет к “безличному Богу”, т.е. просто к философскому иррационализму, что неприемлемо для Леонтьева. В его же собственной трактовке пессимизм есть форма реакции в том конкретном смысле, который определяется общей логикой леонтьевского “триединого процесса развития”. Ведь, по Леонтьеву, на первой стадии, первоначальной простоты, “все прогрессисты правы, все охранители не правы”²⁶⁰. Последние не правы, поскольку тормозят развитие, направленное к “цветущей сложности”. Но на стадии “цветущей сложности” все “прогрессисты”, наоборот, становятся “не правы в теории, хотя и торжествуют на практике”. На стадии же “упростительного смешения” все “охранители и друзья реакции” правы, поскольку их теории направлены на “лечение и укрепление организма”²⁶¹.

3.2.2.4. "Национальная политика как орудие всемирной революции"

Последнее по времени и, очевидно, самое глубокое проявление пессимистических настроений Леонтьева получило свое выражение в связи с публикацией в 1888 г. в петербургской газете “Гражданин” писем к О.И. Фуделю, которые были озаглавлены “Национальная политика как орудие всемирной революции”. Данная публикация вызвала критику со стороны философа и публициста [П.Е. Астафьева](#), который обвинил Леонтьева в измене национальному идеалу в статье “Национальное сознание и общечеловеческие задачи” (журнал “Русское обозрение”, март 1890 г.). В свою очередь, Леонтьев ответил Астафьеву статьей в газете “Гражданин” (май 1890) под названием “Ошибки г. Астафьева”, а также статьей “Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву” (впервые опубликована в 1996 г. в издании: Леонтьев К. Восток, Россия и Славянство. М., 1996). Интересно, что арбитром в своем споре с Астафьевым Леонтьев хотел видеть Вл. Соловьева, поэтому он вступил в переписку с ним с надеждой на последующее ее опубликование (при жизни Леонтьева письма к Соловьеву опубликованы не были). Полемика разгорелась в связи с резким осуждением Леонтьевым политического национализма: “Движение политического национализма есть не что иное, как видоизмененное только в приемах распространение космополитической демократизации”²⁶².

В своей оценке политического национализма Леонтьев прямо сходится с Герценом. Ссылаясь на "Письма из Франции и Италии" Герцена, Леонтьев также выражает восхищение эстетикой итальянской жизни, "политикой жизни" итальянцев. И вместе с Герценом выражает сожаление в том, что получив политическую независимость, Италия тут же стала демократизироваться по средне-европейски и "почти немедленно обезличилась культурно"²⁶³. Леонтьев отделяет политический национализм от культурного национализма как стремление всякой уважающей себя нации к реализации собственного "культурного идеала". Это разделение не мог понять Астафьев, поспешивший обвинить Леонтьева в непатриотизме. Но Леонтьев и в самом деле в конце своей жизни стал задумываться о том, будет ли реализована в истории его собственная вера в культурное призвание России, которая так вдохновляла его раньше. В письме Фуделю от 5 июня 1889 г. он пишет: "Он (Соловьев - Е.Г.) поколебал, признаюсь, в самые последние 2-3 года мою культурную веру в Россию, и я стал за ним с досадой, но невольно думать, что, пожалуй, призвание-то России чисто религиозное... и только!"²⁶⁴. Поскольку Соловьев, очевидно, своим учением о "вселенской теократии" поколебал "культурную веру в Россию" Леонтьева, то ведущим мотивом леонтьевских писем к Соловьеву становится глубочайший исторический пессимизм и ощущение приближения конца истории. Леонтьев, несомненно, не отказывается от своей любви к России, хотя и признается, что любит ее как "безнадежно больную мать". В письмах Соловьеву о культурном и политическом национализме Леонтьев по-прежнему считает главной национальной задачей России культурное размежевание с современным Западом: "Прав теоретически тот русский, который желает наибольшего, невозможного обособления русской жизни от жизни новейшего, демократического Запада"²⁶⁵. "Реакционная приостановка" России в период царствования [Александра III](#), по Леонтьеву, "неглубока и нерешительна", что и вселяет тревогу в Леонтьева: "Мои надежды на культурное будущее России за последнее время стали все более и более колебаться"²⁶⁶. Но неудовлетворенность российской политикой вовсе не означает, что Леонтьев стремится быть "правее правых" (в политическом смысле). Наоборот, он считает, что националистическое самолюбование в духе Астафьева является слишком мелким и поверхностным выражением национального достоинства. Если разобраться с предметами поклонения политических националистов, то окажется, что: "Вера у нас греческая издавна; государственность со времени Петра почти немецкая (см. жалобы славянофилов); общественность французская; наука – до сих пор общеевропейского духа"²⁶⁷. Остается один "национальный темперамент", но этого слишком мало для "глубокомысленного русизма", который Леонтьев желал бы видеть в жизни.

Таким образом, следует заключить, что вера в Россию как главная опора всего творчества Леонтьева, в конце его жизни была поколеблена. Можно предположить, что письма к Соловьеву, проникнутые пессимизмом, могли сыграть определенную роль в формировании того эсхатологического мироощущения, которое сложилось уже у леонтьевского адресата, но позднее и которое так ярко представлено в работе Вл. Соловьева "Три разговора".

Обязательная литература:

Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996. С. 19–38.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/afon2.htm>

Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Там же. С. 94–156.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Там же. С. 175–218.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>

Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же. С. 400–431. <http://knleontiev.narod.ru/texts/evropeetz.htm>

Леонтьев К.Н. Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву // Там же. С. 625–678.
http://knleontiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm

Дополнительная литература:

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Гл. III // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. Гл. II. С. 411–436. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_22_2.html

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. Гл. V. С. 115–137.

Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 285–289.

Розанов В.В. Закржевский о Конст. Леонтьеве // Собр. соч. Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. М., 2006. С. 174–176.

Тютчев Ф.И. Россия и Германия // Русская идея. М., 1992. С. 91–104.

Шириняц А.А., Мячин А.Г. Русская социально-политическая мысль XIX в.: К.Н. Леонтьев. М., 1995. С. 10–24.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.2.2

1. Какие существенные различия можно обнаружить в герценовском и леонтьевском подходе к сравнению русской и европейской культур?
2. Раскройте основные идеи леонтьевского понимания цивилизации.
3. Дайте сравнительный анализ критики западной цивилизации Леонтьевым и славянофилами.
4. Каким образом обосновывает Леонтьев свою идею "пессимистического реализма"?
5. В чем можно усмотреть схожесть позиций Герцена и Леонтьева в оценке политического национализма?

Список терминов к теме 3.2.2

Антисциентизм

Эвдемонизм

Эгалитаризм

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.3. Социально-культурные проекты А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

3.3.1. Проект русского социализма А.И. Герцена.

3.3.1.1. Экзистенциальная природа социального проекта Герцена.

3.3.1.2. Формула "русского социализма" Герцена и ее составные части.

3.3.1.3. Сопоставление "русского социализма" Герцена с идеями славянофилов

3.3.1.4. "Русский социализм" Герцена как вариант цивилизационного развития, допускающий отклонения от усредненно-европеизированной модели.

3.3. Социально-культурные проекты А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

3.3.1. Проект русского социализма А.И. Герцена.

3.3.1.1. Экзистенциальная природа социального проекта Герцена

На протяжении всей жизни центральными темами творчества А.И. Герцена оставались темы [социализма](#) и России. Он прошел сложный и неоднозначный путь восприятия и критического осмысления западноевропейских доктрин, выработки собственной теории общества и личности.

Социалистическая концепция Герцена уточнялась в течение долгих лет его заграничной жизни, вплоть до работы "К старому товарищу", написанной за год до смерти. Правильнее всего, однако, было бы назвать взгляды Герцена на социализм не "теорией" или "концепцией", а "социальным проектом". Этот проект, прорабатывавшийся много раз и до крестьянской реформы 1861 г. и после нее, так и остался в виде эскизов, не получил какой-то строгой теоретической формы. Здесь сказалось, с одной стороны, общее герценовское неприятие социальных теорий, претендующих на "окончательное слово" в науке, с другой же стороны, сознание того, что социализм – это промежуточная, хотя и необходимая станция на пути исторического развития. Герцен временами отнюдь не исключал того, что "социализм разовьется во всех фазах своих до крайних последствий, до нелепостей. Тогда снова вырвется из титанической груди революционного меньшинства крик отрицания, снова начнется смертная борьба, в которой социализм займет место нынешнего консерватизма и будет побежден грядущей, неизвестною нам революцией..." (VI; 110).

Творческое, адогматическое мышление Герцена явственно проявляется и в его отношении к социализму. В советский период, однако, социалистические воззрения Герцена излагались в упрощенно-политизированной форме, в виде последовательно конструируемой русским мыслителем социально-политической теории, конечной целью которой было ее изложение в виде действенной, предназначенной прямо для нужд революции, социалистической пропаганды на страницах герценовских изданий, в том числе "Колокола" и "Полярной звезды". Именно такой подход преобладал в исследованиях А.И. Володина и других ведущих специалистов²⁶⁸. Здесь имел место своеобразный "социалистический [детерминизм](#)" и постоянное стремление увидеть во всех теоретических размышлениях Герцена поиски "правильной революционной теории". Первый набросок теории "русского социализма" был дан, по мнению З.В. Смирновой, уже в статье "Россия", написанной осенью 1849 г.²⁶⁹ Это и было, по ее мнению, завершением "духовной драмы" Герцена.

Такая трактовка "духовной драмы" и "русского социализма" скорее неверна. "Духовная драма" Герцена мыслится здесь как кратковременный эпизод, обусловленный тем, что Ленин называл "крахом буржуазных иллюзий в социализме". Получалось так, что всего лишь год (или даже меньше) в своей жизни теоретика-публициста Герцен не был социалистом, а все остальные годы были восхождением по ступенькам социалистической теории. На самом деле, "духовная драма" не была каким-то кратковременным эпизодом, который Герцен "преодолел" и из которого он "вышел". Она наложила отпечаток на всю философию Герцена, придала ей специфическую экзистенциальную ориентацию (о чем шла речь в предыдущих разделах). Но именно эта ориентация, представленная в работе "С того берега", послужила философско-методологической основой всего последующего творчества Герцена, построенного на идее примата личности и отрицании западной цивилизации и культуры. Как показал В.В. Зеньковский, разочарование Герцена в Западе не было кратковременным, но стало постоянным, поскольку русского мыслителя "увлекал совсем не тот идеал, каким фактически жил и живет Запад"²⁷⁰. Герценовским идеалом была свободная личность, а не "усвоение диалектики Гегеля", позволившее ему, по словам Ленина, "вплотную подойти к [диалектическому материализму](#), и остановиться перед – [историческим материализмом](#)". "Личность, – справедливо утверждал [Г.Г. Шпет](#), – огненный центр философского, – как и практического мировоззрения Герцена"²⁷¹, и далее: "Мировоззрение Герцена в целом – апофеоз личности"²⁷².

Между тем, строгое идеологическое равнение на ленинские оценки прямо искажало сущность философии Герцена. Вершиной герценовской мысли, вслед за Лениным, советские ученые объявили не оригинальную экзистенциально ориентированную философскую антропологию и философию культуры

русского мыслителя, а его ранние работы, не связанные, по сути дела, с работами эмигрантского периода, тем более с работами, обосновывавшими проект русского социализма. А.И. Володин, отражая эту господствовавшую точку зрения, заявлял, что "вершиной философской мысли Герцена так и остались его "Письма об изучении природы"²⁷³.

Из сказанного выше вытекает, что оценивать проект "русского социализма" следует исходя из анализа внутренних импульсов герценовской мысли, а не посредством сравнения его положений с чуждой для Герцена марксистской моделью философского мышления, которой он никогда не следовал. Приписывание Герцену "задним числом" бессознательной "остановки перед историческим материализмом", или приближения "к суровой, непреклонной, непобедимой классовой борьбе пролетариата" (по Ленину) не объясняет, а затемняет сущность "русского социализма".

3.3.1.2. Формула "русского социализма" Герцена и ее составные части

Характерно, что сам термин "русский социализм" Герцен впервые употребляет лишь в 1866 г. в статье "Порядок торжествует!" Это свидетельство того, что проект русского социализма, как было сказано выше, был итогом длительной работы его мысли, а отнюдь не немедленной реакцией и "выходом" из "духовной драмы" 1848 г.

В 1866 г. Герцен писал: "Мы русским социализмом называем тот социализм, который идет от земли и крестьянского быта, от фактического надела и существующего передела полей, от общинного надела и общинного управления, - и идет вместе с работничьей артелью навстречу той экономической справедливости, к которой стремится социализм вообще и которую подтверждает наука" (XIX; 193). Характерно, что, определяя формулу своего "русского социализма", Герцен одновременно отделяет ее от "теории чисто западного социализма", развивающейся "именно в Петербурге". Герцен в числе выразителей идей "петербургского социализма" имел в виду, прежде всего, "фурьеристов" кружка М.В. Буташевича-Петрашевского, а также "сильную личность" – [Н.Г. Чернышевского](#). Примечательно, что ранее, в 1860 г., когда авторы анонимного "Письма из провинции" обвинили "Колокол" в соглашательстве и потребовали звать Россию к топору, Герцен тактично ответил, что обнаружившиеся противоречия – это расхождения единомышленников: "Мы расходимся с вами *не в идее*, а в средствах; *не в началах*, а в образе действия. Вы представляете *одно из крайних* выражений *нашего* направления" (XIV; 239). Но в защите собственного мнения остался непреклонен: "К метлам надобно кричать, а не к топорам!" (Там же; 241). Позднее к сторонникам "западного социализма" Герцен относил и деятелей "Молодой России", стоявших на таких же радикальных позициях.

Но если формула "русского социализма" 1866 г. была результатом довольно длительной работы герценовской мысли, то из каких компонентов она складывалась, что послужило первоначальной основой, толчком к ее последующему развитию? Мнение исследователей на этот счет более или менее одинаково – Герцен отталкивается от идеи общины ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)), русской поземельной общины (отсюда для определения социалистических идей Герценом употребляется также понятие "общинный социализм"). Однако тот факт, что Герцен в своем обосновании "русского социализма" отталкивался от реально существовавшего общинного уклада деревенской жизни, получал в советских исследованиях неадекватное толкование. Утверждалось, в частности, что: "В своих суждениях о роли общины в русской жизни и в своем описании общины Герцен в значительной мере опирался на Гакстгаузена"²⁷⁴. Вестфальский барон А. Гакстгаузен, посетивший Россию, в 1847 г. опубликовал двухтомное сочинение "Исследования внутренних отношений, народной жизни и в особенности сельских учреждений России", где впервые в западной печати указал на существование общины как особого русского института – регулятора повседневных отношений крестьянской жизни. Но как квалифицированный историк З.В. Смирнова (и другие советские авторы) не могла не знать, что на общине строили свою социальную философию и философию истории славянофилы. Именно они (а отнюдь не Гакстгаузен) были "первооткрывателями" этого социального института. Причина того, почему З.В. Смирнова "отлучила" Герцена от знакомства со славянофильскими идеями, понятна. В советский период не только отрицалась близость герценовских и славянофильских философских идей, но считалась обязательной критика

“теоретической ошибочности”, а также “метафизичности и антиисторизма славянофилов”²⁷⁵. Причем это имело место в лучшем, на наш взгляд, советском исследовании философии А.И. Герцена, каковым является монография З.В. Смирновой.

Конечно, Герцен прекрасно знал, кто был настоящим зачинателем историософских построений на тему общины. Известен был ему и тот факт, что на существование общины немецкому ученому “открыли глаза” именно московские славянофилы. Он писал: “Вестфальский барон поехал в Россию и, по счастью, адресовался к Хомякову, Киреевскому и др. Гакстгаузен был действительно одним из первых, повестивших западному миру о русской сельской коммуне и ее глубоко аутономических социальных началах” (XIX; 187). Таким образом, Гакстгаузен был “одним из первых” (но не первый) и не в России, а на Западе, кто поведал миру об общине. Этим обстоятельством и воспользовался Герцен, специально “делавший рекламу” сочинению немецкого барона, поскольку прекрасно знал о том, что мнения русских философов-славянофилов едва ли будут услышаны на Западе. Но отсюда невозможно вывести факт какого-либо влияния Гакстгаузена на Герцена, тем более, что русский мыслитель неоднократно указывал на легковесность суждений Гакстгаузена о России. Характерно, что Энгельс в своей уничижительной и необоснованной критике “русского социализма” Герцена часто ссылался на то, что его идеи якобы были заимствованы у Гакстгаузена: “Герцен, сам русский помещик, впервые от Гакстгаузена узнал, что его крестьяне владели землей сообща, и воспользовался этим для того, чтобы изобразить русских крестьян как истинных носителей социализма”²⁷⁶.

В действительности же подлинным источником проекта “русского социализма” были идеи славянофилов, о чем Герцен открыто заявил уже в пореформенный период, т.е. тогда, когда сам проект приобрел более ясные очертания и когда стала очевидной роль славянофилов в подготовке крестьянской реформы. Обращаясь к Ю.Ф. Самарину, крупнейшему знатоку общины и автору Положения от 19 февраля 1861 г., Герцен подчеркивает, что “господствующая ось” его и славянофильских взглядов была одной и той же – “это наше отношение к русскому народу, вера в него, любовь к нему... и желание деятельно участвовать в его судьбах” (XVIII; 276). Общность также и в том, что “отрекаясь от *salus populi* и кровавого прогресса, (мы – *Е.Г.*) стоим за самоправность каждой области, за общину, за право на землю” (Там же). Сравним это высказывание с идеями Самарина: “Общинное начало составляет основу, грунт всей русской истории, прошедшей, настоящей и будущей; семена и корни всего великого, возносящегося на поверхности, глубоко зарыты в его плодотворной глубине, и никакое дело, никакая теория, опровергающая эту основу, не достигнет своей цели, не будет жить”²⁷⁷.

3.3.1.3. Сопоставление “русского социализма” Герцена с идеями славянофилов

Сопоставление проекта “русского социализма” с идеями славянофилов, разумеется, не предполагает выяснения общности социально-политических взглядов, ибо общности такого рода между Герценом и славянофилами не существовало, поскольку славянофилы были сторонниками монархии, а Герцен – “социальной республики”. “Русский социализм” интересует нас в контексте философии культуры Герцена, как социально-культурный проект русского мыслителя. Но именно построения славянофилов в области философии культуры, их отношение к “проблеме цивилизации” свидетельствуют о вполне реальной их сопоставимости и даже близости с герценовскими взглядами. Здесь обращает на себя внимание концепция Самарина, переводившего сравнение “Россия – Запад” именно на “цивилизационный уровень”, что само по себе весьма близко герценовской позиции. Самарин отличает, во-первых, степень развитости цивилизации, ее возраст, от ее содержания, “определяющего ее достоинство”; во-вторых, различает цивилизацию наносную, заемную, от “цивилизации как органического и своеобразного продукта народной жизни”²⁷⁸. При этом степень развития цивилизации, определяемая “совокупностью условий житейского комфорта, накопленными фактическими знаниями (т.е. уровнем развития науки – *Е.Г.*) и внешними формами общежития”²⁷⁹ – не является главным показателем ее достоинства. Важна не степень развитости, а “содержание” цивилизации, вырастающее из коренных особенностей народного быта. В крестьянской России такую особенность составляет наличие крестьянской общины – в этом пункте Самарин и Герцен

были солидарны. Но в трактовке общины имеются и расхождения. Самарин считал общину фундаментом "православно-русской цивилизации", а "общинное начало" – "освященным и оправданным началом духовного общения, внесенным в него церковью"²⁸⁰. Герцен же рассматривал общину как потенциально социалистический институт, как рычаг для преобразования самодержавного государства в федерацию вольных самоуправляющихся общин. Общинный социализм Герцена был, по сути дела, и "антропологическим социализмом", поскольку его интересовали, прежде всего, пути эмансипации человеческой личности. Герцен не был озабочен, в отличие от Чернышевского, обоснованием экономической эффективности "общинного владения", т.е. коллективной собственности по сравнению с собственностью частной. Герцен же, хотя и не удовлетворялся наличным состоянием общины и не считал ее априори более эффективной с экономической точки зрения, полагал, тем не менее, что по мере ослабления государственно-полицейского давления "правительственной цивилизации" на общину, она будет утрачивать свои фискальные черты и давать больше простору свободе личности.

Герцен, как и славянофилы, считал, что со времен Петра I "правительственная цивилизация" утратила национальный характер и приобрела характер "противообщинный". Правительство и дворянство за счет остального населения, отданного им "на прикормление", двинули страну по западному пути прогресса. Образовавшаяся господствующая социальная среда стала основой "поучающего государства", которое контролировало фактически все сферы жизнедеятельности, создавало новое посредством формальной организации, "в виде опыта" экспериментальных полков, мануфактур, сел, волостей. В своей деятельности самодержавие опиралось на коррумпированное чиновничество, которое "ломаньем", насильно, по приказу Петра I, преобразовало Россию по западному образцу.

Важно заметить, что ни Герцен, ни славянофилы ни в коем случае не могут считаться "ненавистниками Запада". Славянофилы глубоко чтит христианский Запад ("страну святых чудес", по выражению А.С. Хомякова), а Герцен высоко ценил западную науку и просвещение. Ими осуждались лишь претензии Запада на то, чтобы быть выразителем "общей, обязательной, всемирной цивилизации"²⁸¹. Интересно, что Герцен, признавая свой долг славянофильству и игнорируя богословско-философские аспекты этого учения (позиция естественная для мыслителя нерелигиозной ориентации), видел в славянофилах представителей новой, только нарождающейся в России социальной науки. Эта наука, по его мысли, ставит во главу угла понимание "незападного быта", который основан на "ином понятии об отношении человека к земле и к ближнему". Герцен, по существу, рассматривает славянофилов в качестве нетрадиционных (не западного типа) социалистических теоретиков. Если на них опираться в дальнейшем, считает он, они могут дать решение тех вопросов, на которых Запад "срезался". Разница между русским и западным подходом заключается в том, что последний идет от идеала и отвергает традицию, "предание", тогда как первый исходит из следующего убеждения: "Чем сильнее, чем крепче, чем богаче предание, тем упорнее оно себя отстаивает, тем больше проникает идеал, стягивая его в свою сторону" (XV; 146). Позднее эту мысль Герцена подтвердил С.Н. Булгаков, который, будучи сторонником не dogматического марксизма, вдохновлялся также идеями христианского или "внеревлюционного", по его словам, социализма, которые он находил у славянофилов: "Культурный консерватизм, почвенность, верность преданию, соединяющаяся со способностью к развитию – таково было это здание, которое и на самом деле оказалось бы спасительным в истории, если бы было выполнено"²⁸². Характерно также, что и проект "русского социализма" еще при жизни Герцена был переистолкован в духе христианского социализма. Это было сделано Ф.М. Достоевским в "почвеннический период" его творчества, после встречи с Герценом в Лондоне в 1862 г.: "Не в коммунизме, не в механических формах заключается социализм народа русского, – писал Достоевский, – он верит, что спасется лишь, в конце концов, всесветным единением во имя Христово. Вот наш русский социализм"²⁸³.

Целый ряд сюжетов своего проекта "русского социализма" Герцен раскрывал просто как модифицированное изложение известных (но только не в Европе) положений, взятых у славянофилов, особенно у А.С. Хомякова и К.С. Аксакова. Характерно, что глава "Московский панславизм и русский европеизм" из работы "О развитии революционных идей в России" (1850) завершается словами о том, что социализм представляет собой "мост, на котором мы (т.е. Герцен и славянофилы) можем подать друг другу

руки" (VII; 248). Уже в следующем, 1851 г., в письмах к И. Мишле, а затем в 1854 г. в письмах к В. Линтону, Герцен подробнее разъясняет суть своего проекта, используя ряд положений, взятых у славянофилов, например: идею раскола русской культуры в результате реформ Петра I на две части – дворянскую и народную, крестьянскую; тезис о ненациональном характере петербургского правительства, наполненного "рыцарями остзейских губерний, голштейн-готторпской фамилией, тучами генералов, дипломатов, шпионов и прочих сановников немецкого происхождения" (XII; 184); модифицированную концепцию К.С. Аксакова о земле и государстве, о неполитическом характере русского земледельческого народа и отстраненности, невмешательстве и нежелании участвовать в жизни государства: "Славянские народы не любят ни идею государства, ни идею централизации. Они любят жить в разъединенных общинах, которые им хотелось бы уберечь от всякого правительственного вмешательства" (XII; 185).

3.3.1.4. "Русский социализм" Герцена как вариант цивилизационного развития, допускающий отклонения от усредненно-европеизированной модели

Изложению проекта "русского социализма" на страницах герценовских изданий, а также в иностранной печати сопутствовала еще одна задача, речь идет о разоблачении многочисленных западных предубеждений, страхов, неадекватных представлений о России, издавна тиражируемых ее противниками или просто заблуждающимися людьми. По этому поводу Герцен написал следующие строки, которые читаются сегодня как современные, т.к. они вполне адекватно отражают сегодняшнюю позицию Запада в "русском вопросе". Герцен замечает, что о России "пишутся книги, статьи, брошюры на французском, немецком, английском языках; произносятся речи, начищается до блеска оружие... и упускается лишь одно – серьезное изучение России" (XX; кн. 1, 50–51). О России пишут с "плохо скрытой злобой", "стараются оплевать", но при этом очевидно, что "на Западе Россию просто не знают" (XX; кн. 1, 52). Но, несмотря на незнание России, на Западе "испускают вопли, исполненные тревоги и ожесточения, изобретают этнографические оскорбления" (Там же; 53). Одно из таких оскорблений, запущенное в польской печати, заключалось в том, что русских объявили принадлежащими не к иранской (оседлой), а к туранской (кочевой) семье индоевропейских народов. Герцен ответил, что у русских национальное сознание не страдает никакой "зоологической щепетильностью": "Мы довольны тем, что в наших жилах течет финская и монгольская кровь; это ставит нас в родственные, братские отношения с теми расами-париями, о которых человеколюбивая демократия Европы не может упомянуть без презрения и оскорбления. Нам не приходится также жаловаться на туранский элемент" (XX; кн. 1, 53). Разумеется, Герцен защищает не правительство, а русский народ и культуру, ее сопоставимость и сравнимость, равноценность с другими европейскими культурами.

Рассмотрим еще один важный компонент герценовского проекта "русского социализма", который в современной терминологии можно было бы назвать "[экологическим](#)". Рассказывая о наиболее продвинутых формах западной жизни, прежде всего политической, и констатируя очевидное отставание России, Герцен задается вопросом, – а нужно ли вообще следовать Западу во всем? Например, надо ли бесконечно наращивать производство различных товаров, тем самым укрепляя городскую цивилизацию (породившую такое отрицательное явление как мещанство), которая буквально наступает на человека со всех сторон, лишает его жизненного пространства, чистого воздуха и воды, неба над головой и т.д. В описание экологических кошмаров современной цивилизации, на примере жизни трехмиллионного Лондона, Герцен вложил всю силу своего литературного таланта: "Взгляните на темные, сырые переулки, на население, вросшее на сажень в землю, отнимающее друг у друга свет и землю, кусок хлеба и грязное логовище, посмотрите на эту реку, текущую гноем и заразой, на эту шапку дыма и вони, покрывающую не только город, но и его окрестности... и вы думаете, что это останется, что это необходимые условия цивилизации?" (XIV; 174). Но если "простой человеческий инстинкт шепчет вам: "Тут быть беде!", то должна ли Россия следовать за этой вакханалией потребительства, существующей на потребу мещанской натуре? Герцен решительно заявляет, что следовать этому пути было бы просто враждебно человеку и природе, а также основам "нашего народного быта".

Последней из посвященных теме социализма работ Герцена стали письма "К старому товарищу" (1869), адресованные М.А. Бакунину. Специально понятие "русский социализм" здесь не упоминается, и в целом эта последняя работа Герцена производит впечатление скорее вопросительного знака, чем точки, завершающей все творчество русского мыслителя. Здесь, как и в работе "С того берега", открывающей эмигрантский период, нет никаких "окончательных решений". Хотя, разумеется, это несколько не снижает ценности этого произведения. Принципиально новым по части социализма, является лишь упоминание Герценом "Международных рабочих съездов" I Интернационала, по поводу чего в советское время утверждалось, что Герцен находился на "пути к пролетарской революционности"²⁸⁴. Правда, не обращалось внимание на то, что Герцен, хорошо знакомый с опытом функционирования разных социалистических организаций, предупреждает о возможности появления здесь "всяких вперед идущих теодицей и космологий" (XX; кн. 2, 583), что, по нашему мнению, является намеком на лидерство Маркса и на его характер.

Принципиально важным представляется новое положение Герцена о том, что "нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри. Как ни странно, но опыт показывает, что народам легче выполнить насильственное бремя рабства, чем дар излишней свободы" (Там же; 590). Понятие "излишней свободы" появляется у Герцена впервые, до этого он говорил в рамках своего проекта "русского социализма" только о "недостатке свободы", в целом же понимал свободу в духе своей экзистенциально ориентированной философии как высшую ценность, стремление к которой уже само по себе оправдывает смысл человеческого существования. Здесь, по нашему мнению, произошло столкновение двух подходов, одинаково свойственных творчеству Герцена, – экзистенциального и органического (их содержание раскрыто в предыдущих разделах, посвященных Герцену). Органический подход, представляющий у Герцена своего рода общую теорию развития и в животном, и в социальном мире, как было показано, объяснял также возможность "дать в сторону", отклониться от линейного, детерминированного, идущего фаза в фазу, хода культурно-исторического развития. Проект "русского социализма" был у Герцена как раз вариантом "органической теории", допускающей отклонения от усредненно-европеизированной модели цивилизационного развития. Леонтьев, как будет показано далее, был более строгим "органицистом" и таких "отклонений в сторону" не допускал. В последней же герценовской работе как раз и наблюдается более "строгое" проявление органического подхода, приближающее Герцена к Леонтьеву. Символично и то, что подтверждает это идея преемственности культур, высказанная Герценом в самом конце завершающего, четвертого письма. Эта преемственность и составляет, по Герцену, содержание истории, в ней главным образом и проявляется историческое единство человечества.

Обязательная литература:

Герцен А.И. Россия // Собр. соч. в тридцати томах. М., 1955. Т. VI. С. 108–125.

Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Там же. Т. VII. М., 1956.

Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Там же. Т. XIV. М., 1958. С. 170–248.

Герцен А.И. Письма к противнику // Там же. Т. XVIII. М., 1959. С. 270–285; 360–364. **Герцен А.И.** Америка и Россия // Там же. Т. XIX. М., 1960. С. 180–195.

Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Там же. Т. XX. Кн. I. М., 1960. С. 50–58.

Герцен А.И. К старому товарищу // Там же. Т. XX. Кн. 2. М., 1960. С. 579–592.

Дополнительная литература:

Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 290–305.

К.Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1987. С. 60–71.

Павлов А.Т. От дворянской революционности к революционному демократизму. М., 1977. С. 80–99.

Самарин Ю.Ф. О мнениях "Современника", исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избр. произведения. М., 1996. С. 427–436.

Самарин Ю.Ф. По поводу мнения "Русского вестника" о занятиях философией, о народных началах и об отношении их к цивилизации // Там же. С. 523–556.

Смирнова З.В. Социальная философия А.И. Герцена. М., 1973. С. 140–205.

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.3.1

1. Дайте характеристику социального проекта Герцена.
2. Как оценивал Герцен социальные теории, претендующие на "окончательное слово" в науке?
3. Каким образом оценивался проект "русского социализма" А.И. Герцена с позиций марксистского философского мышления в советский период?
4. Из каких компонентов складывалась концепция "русского социализма" Герцена?
5. На каких основаниях возможно сопоставить концепцию "русского социализма" Герцена с идеями славянофилов в области философии культуры?
6. Раскройте суть "экологического" компонента герценовского проекта "русского социализма".
7. Какие идеи развивает Герцен в последней из своих работ, посвященных теме социализма ("К старому товарищу")?

Список терминов к теме 3.3.1

Детерминизм

Диалектический материализм

Исторический материализм

Социализм

Экология

Свобода

III. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ А.И. ГЕРЦЕНА И К.Н. ЛЕОНТЬЕВА (СРАВНИТЕЛЬНЫЙ АНАЛИЗ)

3.3.2. К.Н. Леонтьев в поисках культурного идеала: "византизм".

3.3.2.1. Два аспекта "византизма" Леонтьева - теоретический и практически-политический.

3.3.2.2. Леонтьев о православно-византийском призвании России.

3.3.2.3. "Византизм" Леонтьева глазами В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и В.В. Розанова.

3.3.2.4. Общее и различия в социально-культурных проектах Герцена и Леонтьева.

3.3.2. К.Н. Леонтьев в поисках культурного идеала: "византизм".

3.3.2.1. Два аспекта "византизма" Леонтьева - теоретический и практически-политический

Работа "Византизм и славянство" (см. иллюстрацию справа) начинается с ответа на поставленный самим автором вопрос: "Что такое византизм?". Ответ гласит, что византизм есть²⁸⁵, прежде всего, "особого рода образованность или культура", имеющая свои отличительные признаки. Вместе с тем, византизм есть некая "общая идея", слагаемая из ряда частных – религиозных, государственных, нравственных, философских и художественных идей. Более подробное определение выглядит следующим образом: "Византизм в государстве значит – Самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов. В нравственном мире мы знаем, что византийский идеал не имеет того высокого и во многих случаях крайне преувеличенного понятия о земной личности человеческой, которое внесено в историю германским феодализмом; знаем наклонность византийского нравственного идеала к разочарованию во всем земном, в счастье, в устойчивости нашей собственной чистоты, в способности нашей к полному нравственному совершенству здесь, долу"²⁸⁶.



Леонтьев К.Н.
«Византизм и славянство».
Издание 2007 г.
<http://shop.top-kniga.ru/books/item/in/289100/>

Леонтьевское определение византизма неоднократно уточнялось, расширялось (или сужалось); в зависимости от обстоятельств и конкретных намерений самого автора тема византизма постоянно выдвигалась во всех основных сочинениях Леонтьева, включая также и публицистику, статьи в газетах "Варшавский дневник", "Гражданин", "Санкт-Петербургские ведомости" и др. Как представляется, было бы целесообразно обозначить в леонтьевском истолковании византизма два аспекта – теоретический и практический (или практически-политический). Такое обозначение, поясним, не касается жанровой специфики конкретных леонтьевских сочинений, более или менее теоретических или, напротив, "практических". Теоретические и практически-политические вопросы чисто не отделяются в сочинениях Леонтьева друг от друга, они как бы "перемешаны". В этом отношении труды Леонтьева весьма своеобразны.

Если согласиться с тем, что произведения Леонтьева представляют изложение некоторого "учения" (по аналогии с учением Толстого, "философией общего дела" (см. иллюстрацию ниже) Федорова и т.п.), то нельзя не видеть, что представления этого учения видятся, главным образом, в виде рассуждений на тему византизма. В Леонтьеве удивительным образом соединяются черты ветхозаветного пророка, предсказывающего многие беды в том случае, если его учение не будет принято и понятно, – со стилем политического журналиста или практического политика, правда, очень своеобразного. За политического публициста Леонтьева, как правило, и принимали при жизни. Но, несомненно то, что в своем учении о византизме сам Леонтьев видел, подобно Герцену с его "русским социализмом", некоторый социально-культурный проект, замысленный с вполне практической целью: спасти Россию от неминуемой культурной гибели, которая последует в случае ее дальнейшего движения по дороге европейского смесительно-упростительного прогресса. Эта практическая цель предполагала, соответственно, и усилия по привлечению внимания к самому проекту, что, как было показано, очень плохо удавалось Леонтьеву. Он стремился заинтересовать своим учением также правительство, но успеха не имел. Леонтьев обращался, например, к обер-прокурору Синода [К.П. Победоносцеву](#) с "Запиской о необходимости новой большой газеты в С. Петербурге", однако, записка была оставлена без внимания.



Федоров Н.Ф.
«Философия общего дела».
Издание 2008 г.
<http://shop.top-kniga.ru/books/item/in/368332/>

В среде консерваторов Леонтьев не имел большого влияния в силу своеобразия собственного подхода к целому ряду вопросов практической политики. Например, как было показано выше, в [теме 3.2.2](#), Леонтьев (подобно Герцену) отрицательно относился к политическому (или племенному, в его терминологии) национализму, который был знаменем тогдашнего монархического лагеря. Ведущий теоретик монархизма [Л.А. Тихомиров](#) высказывал на этот счет мысли, прямо противоположные леонтьевским. Он писал, что общие цели монархии «могут быть только национальными, и, в своем разумном и благородном смысле, политика может быть только национальной»²⁸⁷. И далее: «Для того чтобы служить человечеству – нация должна жить не день, а века и тысячелетия. Политика и указывает... способы осуществления государственных целей в непрерывной связи с историческими судьбами нации. Именно в этом смысле политика должна быть национальной, иметь своим объектом целостную историческую жизнь нации»²⁸⁸. Очевидно, что здесь изложена иная, чем у Леонтьева, концепция монархической политики. Кроме того, Леонтьев отрицал возможность того, чтобы нации, как у Тихомирова, «жили тысячелетия». Средний возраст нации составляет, по Леонтьеву, где-то около тысячи лет. Византийство старше романо-германской цивилизации, оно ему непосредственно предшествует в истории: «Византийская образованность сменила греко-римскую и предшествовала романо-германской»²⁸⁹. Но если это так, то славяно-русская или «славяно-

азиатская» цивилизация, представляющая не что иное как «перенесенный на русскую почву византизм»²⁹⁰ далеко не молода: «Молодость наша, говорю я с горьким чувством, сомнительна»²⁹¹. В этом пункте – существенное отличие от Герцена, который был уверен в «молодости» России, равно как и Соединенных Штатов Америки. По Леонтьеву же, северо-американская цивилизация представляет собой перенесенную за океан европейскую цивилизацию и в качестве таковой она несет на себе печать все тех же пороков, свойственных романо-германскому смесительному упрощительству. Положение же России двоякое: с одной стороны она является прямой продолжательницей древнего византизма, с другой же стороны ее цветущая сложность приходится на XVIII век, когда Европа уже «отцвела». Временами Леонтьев даже прибегал к определению французского историка Мишле: «Россия сгнила раньше зрелости»²⁹² (оспоренное, как было показано в [теме 3.1.1](#), Герценом). Но, не успев как следует использовать потенциал византизма, Россия начала стариться раньше времени. Виною этому не византизм, а европеизм, от которого во что бы то ни стало надо обособляться, прежде всего, в культурном отношении. Подражать же Европе в политическом отношении, в том числе учась у нее широко распространяющемуся повсюду политическому национализму, – совершенно недопустимо.

Сторонником политического национализма, подобно Л.А. Тихомирову, был также [М.Н. Катков](#)²⁹³, который весьма прохладно относился к идеям Леонтьева и считал, что он «договаривается до чертиков»²⁹⁴. Катков, как известно, отказался печатать в своем «Русском вестнике», известнейшем толстом журнале, работу Леонтьева «Византизм и славянство». Вследствие этого работа «Византизм и славянство» была опубликована в малотиражном журнале «Чтения в Императорском обществе истории древностей российских при Московском университете».

3.3.2.2. Леонтьев о православно-византийском призвании России

Сама постановка темы византизма в леонтьевском наследии определялась целями вполне практическими или «практически-полемическими». Впоследствии, в рукописи воспоминаний «Моя исповедь», Леонтьев признавался, что побудительным мотивом, заставившим его взяться за перо при написании работы «Византизм и славянство», было прежде всего желание осудить турецких славян, особенно болгар, за их «необузданность, коварство и безверие» и за тяготение к «европейским вкусам»²⁹⁵. За время своей службы на Востоке Леонтьев убедился в том, что славяне, при всех оказываемых им со стороны России

благоденствиях, ведут себя крайне неблагодарно: за спиной России, которая защищает интересы славян на Балканах, плетутся интриги, допускаются многочисленные нарушения церковного канона, причем ради сиюминутных целей болгары готовы на заключение сепаратных соглашений с турками.

Отповедь "славизму" и осуждение крайностей "славянобесия", "соединизма" (панславизма), данные Леонтьевым, переросли у него в убеждение, что идея всеславянской федерации, которой грезил Данилевский и которая поддерживалась также Герценом в форме федерации вольных славянских общин, не только нереализуема, но и вредна. Истинное призвание России вовсе не в том, чтобы расшибаться в лепешку ради интересов славян, которые на самом деле смотрят в сторону Запада. В "Письмах о восточных делах" (1882–1883) Леонтьев призывает к смене направления геополитической ориентации России. Он считает, что результаты последней балканской войны, принесшей России нелегкую победу, оказались выгодными только для балканских славян, но не для России. Получается, что "русские орлы перелетали за Дунай и Балканы, чтобы сербы и болгары высиживали бы после на свободе куриные яйца мещанского европейства"²⁹⁶.

Православно-византийское призвание предполагает, по Леонтьеву, постановку Россией "Великого восточного вопроса" в смысле решительного отстранения от "бесплодного панславистского дела". В рамках своего "византийского проекта" Леонтьев выдвигает идеи, характерные для евразийства, оформившегося в двадцатые годы следующего столетия. Более того, без преувеличения можно сказать, что Леонтьев предвосхищает основные положения евразийства. Задолго до Н.С. Трубецкого, П.Н. Савицкого, Г.В. Флоровского, П.П. Сувчинского, авторов вышедшей в 1921 г. коллективной книги²⁹⁷, которая считается началом евразийского движения (см. главу 2.8), Леонтьев высказал идеи, прямо развивавшиеся впоследствии евразийцами, и поэтому сами евразийцы выступают продолжателями дела Герцена и Леонтьева: "Мы чтим прошлое и настоящее западно-европейской культуры, но не ее мы видим в будущем. С трепетной радостью, с дрожью боязни предаться опустошающей гордыне, – мы чувствуем вместе с Герценом, что ныне "история толкается именно в наши ворота"²⁹⁸.

Евразийцы так же, как и Леонтьев, были согласны с тем, что "бессознательное назначение России не было и не будет чисто славянским"²⁹⁹, а также в том, что специфика истории России во многом определяется тем, что она демонстрирует "многое такое, что не свойственно было до сих пор ни европейцам, ни азиатцам, ни Западу, ни Востоку. Это и естественно; ибо только из более восточной, из наиболее, так сказать, азиатской-туранской нации в среде славянских наций может выйти нечто от Европы духовно независимое"³⁰⁰. Последнее высказывание вполне сопоставимо с выводами Н.С. Трубецкого (См. [дополнительный хрестоматийный материал](#)), классика евразийства, который писал: "Нашими братьями (если не по языку и по вере, то по крови, характеру и культуре) являются не только славяне, но и туранцы"³⁰¹. И далее: "Та культура, которой всегда жил русский народ, с этнографической точки зрения представляет из себя совершенно особую величину, которую нельзя включить без остатка в какую-либо более широкую группу культур или культурную зону"³⁰².

Конечно, сходство идей Леонтьева и евразийцев не равносильно их тождественности, так как евразийство являлось "пореволюционным" течением (термин евразийцев) в русской мысли и его главной целью было историософское осмысление Октябрьской революции, тогда как Леонтьев был "дореволюционным" мыслителем, стремившимся предотвратить надвигающуюся революцию.

Византизм Леонтьева в силу его ярко выраженной "антиплеменной" направленности нередко воспринимался в консервативных кругах и как антинациональная доктрина (именно так понимал византизм леонтьевский оппонент П.Е. Астафьев, о чем речь шла в [главе 3.2.2](#)). Леонтьева раздражало непонимание того, что его страстное желание "умственного, духовного, культурного" обособления от Европы на принципах византизма и есть выражение подлинно национальной позиции, "руссизма в высшем смысле", т.е. культурного, а не политического национализма. В письме к О.А. Новиковой, сестре известного консервативного публициста А.А. Киреева, от 30 мая 1889 г. Леонтьев в очередной раз отводит от себя обвинение в непонимании национальных задач России и подмене их византизмом. Он пишет: "Между русскими есть один (К. Леонтьев), – который мономан и "психопат" этой особенной культуры; он беспокоится об ней-то собственно, кажется, больше всех других и, видя в настоящее время перед собой

больше действия ближайшей цели и необходимого средства – т.е. эмансипации славян, чем подобия цели главной – *культурно-обособляющей*, – опасается за эту главную собственно национальную цель и напоминает об опасностях эмансипации и ассимиляции”³⁰³.

Леонтьев неоднократно и с разных сторон обосновывает глубокую мысль, заключающуюся в том, что культура существует дольше, чем народы, – без народа, ее создавшего, она может еще долго существовать, но народ без собственной культуры жить долго не может, он обречен на ассимиляцию. Экспансия европейской культуры в России вызывает размывание черт ее византизма, а значит, снижает ее самобытность, увлекает русский народ на путь кризиса, вызываемого утратой собственной культурной основы. Поскольку “деспотизм внутренней идеи”, придающий византизму присущую ему форму, начинает ослабевать (или “гнить”, как говорит Леонтьев, прибегая к аналогии в духе органической теории), то Леонтьев выдвигает свой рецепт – Россию необходимо “подморозить”, т.е. законсервировать свойственные ей черты византизма, иначе процесс культурного разложения пойдет слишком далеко.

Византизм Леонтьева, к сожалению, не получил поддержки со стороны Вл. Соловьева. Несмотря на соловьевскую критику концепции культурно-исторических типов Данилевского, Леонтьев относился к религиозной философии Соловьева с огромным уважением, восхищался его талантом и ученостью и, не обращая внимания на разницу в возрасте, стремился к дружбе с ним. Леонтьев, как известно, заручился согласием Соловьева на то, чтобы, обменявшись рядом писем, затем опубликовать их, что, по его замыслу, должно было как-то помочь прекращению “заговора молчания” вокруг его творчества. Леонтьев написал всего девять писем, а Соловьев не написал в ответ ни одного... В некрологе, посвященном Леонтьеву, Соловьев указывал на преданность проповедника византизма ложному идеалу: “Проповедуемый Леонтьевым идеал сложной принудительной организации общества не имеет ни вечного достоинства, ни минутной приятности”³⁰⁴. Приверженность же византизму со стороны Леонтьева Соловьевым объяснялась очень просто: он, как верующий христианин, готовился к смерти, но в таком случае ему просто требовался священник со Святыми Дарами. Жить и умирать за “Царьград, дворянскую идею и византийскую культуру” “решительно невозможно” и для веры в личное спасение “никакого охранения не требуется”³⁰⁵.

Осуждение Леонтьева за “византизм” уже после его смерти свидетельствует, по нашему мнению, не просто о критическом, но и о предубежденном отношении Соловьева к леонтьевскому византизму. Возможно, он даже и не читал адресованных к нему последних девяти писем Леонтьева. Между тем Леонтьев разъясняет в письмах, что под именем “византизм” он понимает не только греко-византийское православие. Пытаясь привлечь Соловьева на свою сторону, Леонтьев готов даже признать, что сам термин “византизм” неудачен: “Слово это сослужило мне плохую службу в русской литературе; на него нападали почти все, даже и весьма благоприятно обо мне писавшие”³⁰⁶. Леонтьев пишет далее, что под византизмом имелась в виду, прежде всего, культурная самобытность русская и подчеркивает, что все его надежды – “на культурное будущее России”. Этого как раз не увидел, или не захотел видеть Соловьев. Его критическое отношение к византизму показывает, что мировоззренческая близость (а Соловьев, как и Леонтьев, был верующим христианином и религиозным философом) сама по себе не могла быть фактором, обеспечивающим идейное сближение с Леонтьевым. Показательно также, что атеист Герцен был, в общем, гораздо ближе византисту Леонтьеву. Надо сказать, что последнее из ставших известным Леонтьеву публичное выступление Соловьева на тему “О причинах упадка средневекового мировоззрения” привело Леонтьева буквально в ярость. Леонтьева возмутило то, что Соловьев провозгласил превосходство “неверующих прогрессистов” над носителями “средневекового мировоззрения”, поскольку последние тормозили прогресс своим “догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом”³⁰⁷. Реферат, прочитанный Соловьевым в Москве 19 октября 1891 г., вызвал следующую реакцию: “негодяя Соловьева” необходимо “изгнать за пределы империи”³⁰⁸. Правда, в итоге Соловьева примиряет с Леонтьевым то, что в статье “Памяти К.Н. Леонтьева” ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)) он отвел от русского византиста ложные обвинения в крайней политической реакционности, чрезвычайно распространенные при его жизни. Соловьев показал, что никаким политиком Леонтьев не был, поскольку его взгляды никогда “не выходили из пределов теории”.

По нашему мнению (и Соловьев здесь прав), многократные и многочисленные высказывания Леонтьева не только в консервативном, но и в реакционном духе еще не свидетельствуют о его реальной принадлежности к разработчикам какой-либо определенной концептуальной разновидности политического консерватизма. Как было уже показано, Леонтьев, несмотря на свое субъективное стремление «влиять на политику» и «давать рекомендации», ни на кого и ни на что реально влиять не мог. Леонтьев, в отличие, скажем, от М.Н. Каткова и К.П. Победоносцева, никакого воздействия на положение дел в политике не оказывал. Строгие же «византийские предупреждения» Леонтьева, составившие ему репутацию «изуверавизантиниста» (Г.П. Федотов) в среде интеллигенции, следует понимать отнюдь не как чисто политические декларации, но как манифестации особого, эстетического консерватизма. Это хорошо понимал и показывал В.В. Розанов, автор первого, одобренного самим Леонтьевым, обширного сочинения, посвященного его философии, под названием «Эстетическое понимание истории». В связи с 25-летием со дня кончины Леонтьева он дал следующую оценку его творчеству: «Его идеи выше несколько ограниченных и несколько условных сфер и политики, и поэзии, и философии»³⁰⁹. То, что склонная к морализированию и политиканству интеллигенция не видела в Леонтьеве ничего кроме «аморализма» и «оправдания реакции», составляет, на самом деле, проблему интеллигенции, а не самого Леонтьева. По Розанову, «можно отвергнуть даже всю его политику: останется его чудный «эстетический метод»³¹⁰.

3.3.2.3. Религиозно-эстетический культурный идеал Леонтьева

Возьмем в качестве примера леонтьевскую оценку Манифеста 29 апреля 1881 г. ([См. дополнительный хрестоматийный материал](#)), считающегося началом так называемой «политики контрреформ» императора Александра III. Леонтьев, разумеется, поддерживает то, что манифест запрещает какие бы то ни было разговоры о конституции. Но его интересуют не политические, а главным образом, культурные последствия принятия манифеста. По его мнению, манифест особо ценен тем, что дает ту «эмансипацию мысли», которая необходима для выполнения «культурного долга», т.е. развития «культурной мысли, смелой, независимой, ясной»³¹¹. Разумеется, никакой «эмансипации мысли» манифест не предусматривал, однако Леонтьев воспринял манифест именно эстетически, а не политически. Здесь необходимо пояснить, что характерной чертой леонтьевского эстетического идеала, каковым и являлся в конечном счете его проект византизма, был исключительный интерес и исключительное внимание к проявлению того, что Леонтьев называл «внешними культурными формами». Для него, как вероятно, ни для какого другого философа культуры, были важны именно «внешние формы», включающие «быт, одежды, обряды, обычаи, моды – все эти различия и оттенки общественной эстетики живой»³¹². Внимание Леонтьева к «внешним формам» – это не просто черта его философской стилистики. Это настоящее жизненное кредо, своего рода технология «приближения к идеалу», т.е. к византизму. По Леонтьеву, только глупцы могут сказать, что «внешние формы» – это вздор, глупость. Напротив, они суть «пластические символы идеалов, внутри нас созревших или готовых созреть»³¹³.

Так вот манифест 29 апреля 1881 г. и воспринимался Леонтьевым именно как «внешняя форма», подтверждающая, что один из главнейших элементов византизма – самодержавие – находится на своем месте и подает знак о своем существовании, как и положено самодержавию по свойственному ему «пластическому символу». То есть решительно, строго, круто. Но что же это за политическая декларация, если, имея в виду политику, она подразумевает на самом деле не политику, а некую эстетику? По существу, перечисленные в письме к священнику И. Фуделю (1888) основные черты леонтьевского «культурно-политического идеала» и есть те же самые «внешние формы» и «пластические символы», представленные в виде долженствования («должно быть»):

1. Государство должно быть пестро, сложно, крепко, сословно и осторожностью подвижно. Вообще сурово, иногда и до свирепости.

2. Церковь должна быть независимее нынешней. Иерархия должна быть смелее, властнее, сосредоточеннее. Церковь должна смягчать государство, а не наоборот.

3. Быт должен быть поэтичен, разнообразен в национальном, обособленном от Запада, единстве (или совсем, например, не танцевать, а молиться Богу, а если танцевать – то по-своему: выдумывать и развивать народное до изящной утонченности и т.д.).

4. Законы, принципы власти должны быть строже, люди должны стараться быть лично добрее; одно уравновешивает другое.

5. Наука должна развиваться в духе глубокого презрения к своей пользе³¹⁴.

Почему все выше перечисленное Леонтьевым “должно быть” никак не доказывается? Это верный признак того, что природа идеала Леонтьева – религиозно-эстетическая, а не политико-правовая или “государственно-племенная”. Этот идеал есть предмет веры и эстетического восхищения, а не результат какого-либо теоретического доказательства.

Национальная культура, или, что правильнее, по Леонтьеву, национально-обособленная культура, покоится на “вероисповедной” основе, но не на племенной и тем более “либерально-славянской”. Специальное доказательство этого содержится в последней работе Леонтьева “Культурный идеал и племенная политика” (письма к П.Е. Астафьеву), неопубликованной при жизни.

Леонтьев подчеркивает многократно, что исповедуемый им культурный идеал – это именно религиозно-эстетический идеал: “Дайте перевес преобразованиям религиозно-эстетической культуры – над племенными интересами. Вы приблизитесь им к тому национальному идеалу, которым Вы справедливо дорожите³¹⁵. Характерно также, что эта работа, подводящая итог леонтьевским размышлениям на тему идеала, отличается пессимистической тональностью. Здесь нигде не употребляются глаголы повелительного наклонения (“должно быть”) в отношении перспективы сохранения и развития идеала византизма в России. Более того, Леонтьев признается, что порой его “вера в русский культурный национальный идеал становится условной”³¹⁶.

Задаваясь вопросом, а в чем состоит и в каких достижениях выражается ныне национальная русская культура, Леонтьев отвечает, что приходится признать, что при слове “культура” на ум приходит, прежде всего, следующее: “Университеты, классическое образование, железные дороги, конки и телефоны”³¹⁷. Но все это – европейская культура, что свидетельствует об ускорении упростиельно-смесительного процесса. Если либеральный прогресс и дальше будет развиваться такими же темпами, то России “не избежать пути Чернышевских и Желябовых”.

Сознавая успехи продвижения цивилизации в России, Леонтьев готов даже признать “цивилизацию менее выработанную и менее богатую плодами” и тем самым сохранить национально-своеобразную культуру. Например, он готов признать, вопреки прежним убеждениям, что реформа 1861 г. была необходима: “Без освобождения крестьян обойтись в половине XIX века было невозможно”³¹⁸. Но поскольку самодержавие сохранено и в целости сохраняется община, постольку есть возможность “подумать о меньшей подвижности семейной и общинной жизни” и создать некую разновидность охранительного или “государственного” социализма. Прообразом такого “возможного”, но не “рационалистического” социализма, по Леонтьеву, являются монастыри. Поскольку в монастырях нет отчуждаемой собственности, свободы и равенства (монахи духовно не равны и между ними существует иерархия) и хозяйственная мотивация их деятельности не рациональная, а “сверх рациональная”, то вполне возможен, по Леонтьеву, некий “монастырский социализм”. Подобные рассуждения ведутся с той целью, чтобы найти пути к одержанию победы над всепроникающей всемирной цивилизацией на ее же территории. Ход рассуждений здесь таков: если эта цивилизация знаменует собой неуклонное распространение социализма, то следует как бы поглотить эти, социалистические и другие новации эгалитарного прогресса, включить их в сферу действия сохраняющейся основы византизма. И тогда византизм как бы поглотит цивилизацию, что позволит сохранить самобытность культуры. План представляется вполне утопическим, да и сам Леонтьев, судя по всему, не очень-то в него верил. Оставаясь верным своему эстетизму, он прогнозирует, что все изобретения в будущем будут приносить не утешения, а дальнейшее “упрощение” жизни: “Будет невыразимо тяжело, когда все станет скучным и бесцветным. Жить не захотят”³¹⁹.

Как можно перебороть победное шествие цивилизации и тем самым сохранить культуру? Кроме эстетизма (все ли захотят "скуки" и "бесцветности"?), Леонтьев надеется на присущий человеку, по его мнению, естественный консерватизм: "Историю прошлого знают лучше и в разум будущего верят меньше"³²⁰. А это доверие к прошлому и есть не что иное как "бессознательная склонность к самобытности". И, наконец, нужно направить усилия ученых на разработку "глубокой теории неравноправности", выведенной из "неравноправного" состояния самой жизни. Это значит, по-прежнему делать акцент на сохранении общественной иерархии, сословности, на максимальном усилении религиозности.

3.3.2.4. Общее и различия в социально-культурных проектах Герцена и Леонтьева

Таким образом, для нас понятна ретроспективная направленность культурного идеала Леонтьева, в отличие от герценовского, устремленного в будущее. Нельзя не сделать вывод о глубоких различиях, положенных в основу социально-культурных проектов Герцена (русский социализм) и Леонтьева (византизм). Принципиальное несходство конечных идеалов Герцена и Леонтьева очевидно, хотя на пути к этим идеалам можно заметить много общего: эстетическое понимание истории, отвращение к мещанству и буржуазной культуре, недоверие к окончательным истинам философии и науки, методологическое обоснование разделения культуры и цивилизации, одинаковый интерес к "органической теории". Налицо также существенные философские различия между Герценом и Леонтьевым. Приверженность Герцена к идее свободы, связанная с его атеистической философией экзистенциального типа резко контрастирует с религиозным эстетизмом Леонтьева, отрицающим свободу и утверждающим неравенство в качестве атрибута всего существующего и вечного спутника жизни. Интерес обоих мыслителей к органической теории был также различен: Леонтьев был сторонником жесткой версии органического подхода, тогда как Герцен разрабатывал менее строгий вариант органицизма, что было обусловлено, в свою очередь, наличием в его философии экзистенциальных мотивов, противящихся тому, чтобы сделать человека рабом существующего порядка вещей.

В то же время и Герцен, и Леонтьев были разработчиками цивилизационного подхода, критиками европоцентризма и западоцентризма и сторонниками идеи о многообразии и равноценности существующих в мире культур. Сближает Герцена и Леонтьева, кроме определенной общности теоретической мотивации, также принадлежность их к общей национальной традиции в философии, сделавшая не только возможным, но и продуктивным проведение философского сравнения взглядов исследованных русских мыслителей.

Обязательная литература:

Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996 С. 94–155.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К.Н. Г. Катков и его враги на празднике Пушкина // Там же. С. 278–287.
http://knleontiev.narod.ru/texts/katkov_i_vragi.htm

Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Там же. С. 175–218.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>

Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Там же. С. 353–391.
http://knleontiev.narod.ru/texts/pisma_o_vostochnih.htm

Леонтьев К.Н. Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву // Там же. С. 625–678.
http://knleontiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm

Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву // Там же. С. 600–625.
http://knleontiev.narod.ru/texts/cultur_ideal.htm

Дополнительная литература:

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. Гл. III. С. 437–471. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_22_3.html

Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831 – 1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 451–466; 508–509.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга первая. М., 1997. С. IV.

Попов А.А. М.Н. Катков: к вопросу о его социально-политических взглядах // Вестник МГУ. Социально-политические науки, 1992, № 9.

Розанов В.В. О Константине Леонтьеве // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 27–122. <http://knleontiev.narod.ru/about/rozanov2.htm>

Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // Там же. С. 20–26.

Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1990. С. 339 – 350.

http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/06_381.html

Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 615–627.

http://www.russia-talk.com/mg/mg_0.htm

Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа культуры) // Исход к Востоку. М., 1997. С. 80–105.

<http://evraz-info.narod.ru/31.htm>

Вопросы для повторения и самопроверки к теме 3.3.2

1. Раскройте смысл византизма в трактовке Леонтьева. Какие аспекты целесообразно обозначить в леонтьевском истолковании византизма?
2. Как была оценена концепция Леонтьева в среде консерваторов?
3. В чем видит Леонтьев православно–византийское призвание России?
4. Какие идеи Леонтьева оказали влияние на основные культурософские положения евразийства?
5. Какими, по мнению Леонтьева, могут быть для России культурные последствия принятия Манифеста 1881 г.?
6. Изложите основные черты леонтьевского “культурно-политического идеала”.
7. Охарактеризуйте общее и различия в социально–культурных проектах Герцена и Леонтьева.

Список терминов к теме 3.3.2

Византизм
Славизм
Славянство
Ассимиляция
Эмансипация

Дополнительный иллюстративный материал



Древняя усыпальница этрусков (Тоскана).
http://www.italynews.ru/material_3625_p.html



Парфенон (Греция, Афины).
<http://fotki.yandex.ru/users/sochi-riviera/view/15079>



Реймский собор (Франция)
<http://www.infrance.ru/forum/showthread.php?t=7267>



Миланский собор (Италия).
http://www.kapitan.ru/strany/italia/ita_goro/milan/pan_



Собор св. Петра (Ватикан).
<http://www.ut2000.ru/image.php?id=118>



Казарма.
<http://a-1575-1.narod.ru/files/po000003.jpg.htm>



Кафедральный собор в Страсбурге
<http://suger.ru/page/9/>



Больница.
<http://www.urzhum.ru/architecture/hsptl.html>



Собор св. Марка (Венеция).
http://www.odintsovo.su/newwindow/gal_img/?show=6019

ВОПРОСЫ ДЛЯ ПОВТОРЕНИЯ И САМОПРОВЕРКИ ПО ТЕМАМ

К теме 1.1.

1. Какое место занимает компаративистский подход в структуре методологии историко-философского познания?
2. Когда и где произошло формальное закрепление за философской компаративистикой (сравнительной философией) статуса самостоятельной дисциплины?
3. Какие понятия являются исходными для философской компаративистики?
4. В чем заключается философское обоснование компаративного подхода к явлениям культуры?
5. Каково современное состояние разработки проблем межцивилизационного, интеркультурного и кросскультурного уровня?

К теме 1.2.

1. Изложите основные задачи "общей" компаративистики.
2. Какие задачи ставит перед собою "специальная" компаративистика?
3. На каких приемах должна строиться "специальная" философская компаративистика?
4. Обоснуйте актуальность проблематики "внутрикультурного" диалога.
5. Каковы основные преимущества "концепции единства" в современных исследованиях по истории русской философии?

К теме 2.1.

1. Какие идеи высказывает Карамзин о европейском прогрессе и выборе пути развития России в мировой цивилизации?
2. В чем, по мнению Карамзина, заключаются основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.?
3. С какой целью был создан Любомудрами журнал "Мнемозина"?
4. Чем, по мнению Веневитинова, грозит России чрезмерная вовлеченность в цивилизационный диалог?
5. В чем, согласно Одоевскому, заключается особая миссия "славянского Востока"?
6. Как характеризует Киреевский современное состояние европейской и отечественной литературы?

К теме 2.2.

1. Почему, по мнению Чаадаева, Россия не принадлежит ни к одному из известных семейств человеческого рода?
2. Почему Чаадаев называет народы "существами нравственными"?
3. Какой фактор выделяет Чаадаев в "Философических письмах", чтобы подчеркнуть "ничтожность" России?
4. Как скорректировал Чаадаев в "Апологии сумасшедшего" свои пессимистические оценки русской истории и культуры?
5. Какую роль, по мнению Чаадаева, определило Провидение российскому народу (по "Апологии сумасшедшего")?

К теме 2.3.

1. Какую цель преследовал Хомяков, создавая новую философию истории?
2. В чем заключается существенное различие развития культур под знаками "кушитства" и "иранства"?
3. К чему, по мнению Хомякова, приводят постоянные столкновения и смешения "иранского" и "кушитского" начал?
4. Какое место в историософской концепции Хомякова отдано православию?
5. Какую характеристику культурам Франции, Англии и Германии дает Хомяков в своей историософской концепции?

К теме 2.4.

1. Благодаря кому работа Данилевского "Россия и Европа" была опубликована отдельным изданием в 1871 г.?
2. Как аргументирует Данилевский свое утверждение о том, что "Европа враждебна России"?
3. В чем заключается историософский смысл теории культурно-исторических типов Данилевского?
4. Почему Н.Н. Страхов назвал "Россию и Европу" "катехизисом или кодексом славянофильства"?
5. Как В.С. Соловьев попытался доказать свое утверждение о научной несостоятельности теории культурно-исторических типов Данилевского?

К теме 2.5.

1. Какую цель преследовали создатели журнала "Время"? Чем отличается их позиция в отношении западников и славянофилов от позиции редакции журнала "Светоч"?

2. Как была сформулирована "русская идея" в "Объявлении о подписке на журнал "Время" на 1861 год"?
3. Что, по мнению братьев Достоевских, является "почвой", на которой способна произрасти "русская идея"?
4. Где, когда и как раскрывает и обосновывает Достоевский особенности русской культуры, продуцирующей особый тип людей, наделенных необыкновенной "всеотзывчивостью"?
5. Почему Георгий Флоровский дар "всемирной отзывчивости" оценивал как "роковой и двусмысленный"?

К теме 2.6.

1. Какие силы, по мнению Соловьева, управляют процессом человеческого развития? В чем заключается отличие его концепции истории от концепции Гегеля?
2. В чем заключается, по мнению Соловьева, основная задача народа—*посредника* между человечеством и высшим миром?
3. Какой народ и почему может стать проводником силы, способной дать человеческому развитию "безусловное содержание"?
4. Изложите "синтетический взгляд на общую историю человечества" Соловьева.
5. В чем заключается, по мнению Соловьева, историческое призвание России и каковы ее национальные задачи?

К теме 2.7.

1. Какая тема становится основной в многочисленных текстах поэтов, писателей и мыслителей начала XX века?
2. Как в работе "Три разговора" аргументирует В.С. Соловьев необходимость мира и дружбы между европейскими нациями?
3. Почему известный немецкий антропософ Р. Штейнер утверждал, что "войны русских носят религиозный характер"?
4. Какой культурологический смысл приобретает, по мнению Бердяева, война между Германией и Россией?
5. Что означает выражение Эрна "время славянофильствует" и в чем, по его мнению, заключается глубокую связь орудий Круппа с немецкой философией?

К теме 2.8.

1. Кого можно назвать ведущими теоретиками евразийского движения?
2. В чем, по мнению евразийцев, заключается культурное своеобразие России?
3. Кого из русских мыслителей назвал Савицкий предвестниками евразийской идеологии?
4. Раскройте культурософский смысл учения о симфонической личности Карсавина?
5. Как обосновывается евразийцами органическое понимание культуры и исторического процесса?

К теме 3.1.1.

1. Какие важные теоретические проблемы ставит Герцен в своих сочинениях философского и публицистического характера?
2. Назовите работы, соответствующие раннему период творчества Герцена и охарактеризуйте их основную проблематику.

3. Каким образом понимал и трактовал Герцен понятия "культура" и "цивилизация" вплоть до своего отъезда за границу?
4. Какие радикальные изменения в герценовских оценках европейской цивилизации можно обнаружить в работе эмигрантского периода "Письма из Франции и Италии"?
5. Что сближают Герцена с мыслителями экзистенциалистской ориентации?

К теме 3.1.2.

1. Каким образом мотивирует Леонтьев свое несогласие в отношении знаменитого тезиса Достоевского о "всемирной отзывчивости" русской культуры?
2. Что может служить подтверждением "герценовского источника" философии культуры Леонтьева?
3. Чья концепция является важнейшим теоретическим источником философии культуры Леонтьева?
4. Назовите основополагающий принцип философии культуры Леонтьева.
5. Что имел в виду Бердяев, заявляя о "трагическом дуализме" Леонтьева?

К теме 3.2.1.

1. Какова проблематика работы Герцена "Концы и начала"?
2. Что явилось методологической основой обоснования Герценом множественности и сравнимости культур?
3. По каким позициям критиковал Герцен "мещанское государство" и такую специфическую форму мещанской политической культуры как демократия?
4. Возможно ли, по мнению Герцена, изменить ситуацию торжества "коллективной посредственности"?
5. Какое влияние оказала герценовская критика мещанства на темы, поднятые в публицистике Достоевского?
6. Какие идеи Герцена оказали влияние на современную философскую критику массовой культуры, массового общества и техногенной цивилизации?

К теме 3.2.2.

1. Какие существенные различия можно обнаружить в герценовском и леонтьевском подходе к сравнению русской и европейской культур?
2. Раскройте основные идеи леонтьевского понимания цивилизации.
3. Дайте сравнительный анализ критики западной цивилизации Леонтьевым и славянофилами.
4. Каким образом обосновывает Леонтьев свою идею "пессимистического реализма"?
5. В чем можно усмотреть схожесть позиций Герцена и Леонтьева в оценке политического национализма?

К теме 3.3.1.

1. Дайте характеристику социального проекта Герцена.
2. Как оценивал Герцен социальные теории, претендующие на "окончательное слово" в науке?
3. Каким образом оценивался проект "русского социализма" А.И. Герцена с позиций марксистского философского мышления в советский период?
4. Из каких компонентов складывалась концепция "русского социализма" Герцена?
5. На каких основаниях возможно сопоставить концепцию "русского социализма" Герцена с идеями славянофилов в области философии культуры?
6. Раскройте суть "экологического" компонента герценовского проекта "русского социализма".
7. Какие идеи развивает Герцен в последней из своих работ, посвященных теме социализма ("К старому товарищу")?

К теме 3.3.2.

1. Раскройте смысл византизма в трактовке Леонтьева. Какие аспекты целесообразно обозначить в леонтьевском истолковании византизма?
2. Как была оценена концепция Леонтьева в среде консерваторов?
3. В чем видит Леонтьев православно–византийское призвание России?
4. Какие идеи Леонтьева оказали влияние на основные культурософские положения евразийства?
5. Какими, по мнению Леонтьева, могут быть для России культурные последствия принятия Манифеста 1881 г.?
6. Изложите основные черты леонтьевского “культурно-политического идеала”.
7. Охарактеризуйте общее и различия в социально–культурных проектах Герцена и Леонтьева.

ПЕРЕЧЕНЬ ВОПРОСОВ К ИТОГОВОЙ АТТЕСТАЦИИ ПО КУРСУ

1. Какое место занимает компаративистский подход в структуре методологии историко-философского познания?
2. В чем заключается философское обоснование компаративного подхода к явлениям культуры?
3. Каково современное состояние разработки проблем межкультурного, интеркультурного и кросскультурного уровня?
4. Изложите основные задачи “общей” компаративистики.
5. Какие задачи ставит перед собою “специальная” компаративистика?
6. На каких приемах должна строиться “специальная” философская компаративистика?
7. Каковы основные преимущества “концепции единства” в современных исследованиях по истории русской философии?
8. В чем, по мнению Карамзина, заключаются основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.?
9. Чем, по мнению Веневитинова, грозит России чрезмерная вовлеченность в цивилизационный диалог?
10. В чем, согласно Одоевскому, заключается особая миссия “славянского Востока”?
11. Как характеризует Киреевский современное состояние европейской и отечественной литературы?
12. Почему, по мнению Чаадаева, Россия не принадлежит ни к одному из известных семейств человеческого рода?
13. Какой фактор выделяет Чаадаев в “Философических письмах”, чтобы подчеркнуть “ничтожность” России?
14. Как скорректировал Чаадаев в “Апологии сумасшедшего” свои пессимистические оценки русской истории и культуры?
15. Какую роль, по мнению Чаадаева, определило Провидение российскому народу (по “Апологии сумасшедшего”)?
16. Какую цель преследовал Хомяков, создавая новую философию истории?
17. В чем заключается существенное различие развития культур под знаками “кушитства” и “иранства”?
18. Какое место в историософской концепции Хомякова отдано православию?
19. Какую характеристику культурам Франции, Англии и Германии дает Хомяков в своей историософской концепции?
20. В чем заключается историософский смысл теории культурно–исторических типов Данилевского?
21. Почему Н.Н. Страхов назвал “Россию и Европу” “катехизисом или кодексом славянофильства”?

22. Как В.С. Соловьев попытался доказать свое утверждение о научной несостоятельности теории культурно-исторических типов Данилевского?
23. Как была сформулирована "русская идея" в "Объявлении о подписке на журнал "Время" на 1861 год"?
24. Что, по мнению братьев Достоевских, является "почвой", на которой способна произрасти "русская идея"?
25. Где, когда и как раскрывает и обосновывает Достоевский особенности русской культуры, продуцирующей особый тип людей, наделенных необыкновенной "всеотзывчивостью"?
26. Почему Георгий Флоровский дар "всемирной отзывчивости" оценивал как "роковой и двусмысленный"?
27. Какие силы, по мнению Соловьева, управляют процессом человеческого развития? В чем заключается отличие его концепции истории от концепции Гегеля?
28. В чем заключается, по мнению Соловьева, основная задача народа–*посредника* между человечеством и высшим миром?
29. Изложите "синтетический взгляд на общую историю человечества" Соловьева.
30. В чем заключается, по мнению Соловьева, историческое призвание России и каковы ее национальные задачи?
31. Как в работе "Три разговора" аргументирует В.С. Соловьев необходимость мира и дружбы между европейскими нациями?
32. Почему известный немецкий антропософ Р. Штейнер утверждал, что "войны русских носят религиозный характер"?
33. Какой культурологический смысл приобретает, по мнению Бердяева, война между Германией и Россией?
34. Что означает выражение Эрна "время славянофильствует" и в чем, по его мнению, заключается глубокую связь орудий Круппа с немецкой философией?
35. В чем, по мнению евразийцев, заключается культурное своеобразие России?
36. Раскройте культурософский смысл учения о симфонической личности Карсавина?
37. Как обосновывается евразийцами органическое понимание культуры и исторического процесса?
38. Какие важные теоретические проблемы ставит Герцен в своих сочинениях философского и публицистического характера?
39. Каким образом понимал и трактовал Герцен понятия "культура" и "цивилизация" вплоть до своего отъезда за границу?
40. Какие радикальные изменения в герценовских оценках европейской цивилизации можно обнаружить в работе эмигрантского периода "Письма из Франции и Италии"?
41. Что сближают Герцена с мыслителями экзистенциалистской ориентации?
42. Что может служить подтверждением "герценовского источника" философии культуры Леонтьева?
43. Чья концепция является важнейшим теоретическим источником философии культуры Леонтьева?
44. Назовите основополагающий принцип философии культуры Леонтьева.
45. Что явилось методологической основой обоснования Герценом множественности и сравнимости культур?
46. По каким позициям критиковал Герцен "мещанское государство" и такую специфическую форму мещанской политической культуры как демократия?
47. Какое влияние оказала герценовская критика мещанства на темы, поднятые в публицистике Достоевского?
48. Какие идеи Герцена оказали влияние на современную философскую критику массовой культуры, массового общества и техногенной цивилизации?

49. Какие существенные различия можно обнаружить в герценовском и леонтьевском подходе к сравнению русской и европейской культур?
50. Дайте сравнительный анализ критики западной цивилизации Леонтьевым и славянофилами.
51. В чем можно усмотреть схожесть позиций Герцена и Леонтьева в оценке политического национализма?
52. Дайте характеристику социального проекта Герцена.
53. Каким образом оценивался проект "русского социализма" А.И. Герцена с позиций марксистского философского мышления в советский период?
54. На каких основаниях возможно сопоставить концепцию "русского социализма" Герцена с идеями славянофилов в области философии культуры?
55. Раскройте суть "экологического" компонента герценовского проекта "русского социализма".
56. Раскройте смысл византизма в трактовке Леонтьева. Какие аспекты целесообразно обозначить в леонтьевском истолковании византизма?
57. В чем видит Леонтьев православно–византийское призвание России?
58. Какие идеи Леонтьева оказали влияние на основные культурософские положения евразийства?
59. Изложите основные черты леонтьевского "культурно-политического идеала".
60. Охарактеризуйте общее и различия в социально–культурных проектах Герцена и Леонтьева.

**Семинар-презентация:
Философы русского зарубежья об исторической судьбе России, о
роли православия в развитии духовной культуры и национального
самосознания русского народа.**

Темы выступлений:

1. Метафизическая, религиозно-эсхатологическая и историософская доминанты философии русского зарубежья.
2. Георгий Флоровский о "неопатриотическом синтезе".
3. Религиозный и метафизический смысл русской революции.
4. Н.А. Бердяев о судьбе России и смысле ее истории.
5. Н.А. Бердяев о России как "Востоко-Западе" и проблеме русского мессианства.
6. Г.П. Федотов. "Письма о русской культуре"
7. В.В. Зеньковский о критике европейской культуры русскими мыслителями.

Литература для подготовки к выступлениям:

Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43-271.

Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 99-106, 113-122, 130-137, 252-259, 291-297.

Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. Париж, 1939-1940. № 61.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/193910011.html

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 132-137.

Ванчугов В.В. Очерк истории философии "самобытной русской". М., 1994. С. 197-204.

Зеньковский В.В. История русской философии. Введение. М., 2001. С. 17-32.

Федотов Г.П. Национальное и вселенское // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 444-449.

Федотов Г.П. Будет ли существовать Россия. Там же. С. 450-462.

Федотов Г.П. Федерация и Россия // Судьба и грехи России. Т.2, СПб., 1992. С.228-232.
http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_03.html

Федотов Г.П. Судьба империй // Там же. С. 304 - 327.
http://www.krotov.info/library/21_f/fed/otov_06.html

Флоровский Г.В. Письмо П.Б. Струве об евразийстве // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 124-131.

Флоровский Г.В. Евразийский соблазн // Там же. С. 311-343.
<http://humanities.edu.ru/db/msg/43515>

Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Там же. С. 256-264.

Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Там же С. 132-166.

Сидорина Т.Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С. 36-55; 77-95; 112-132; 138-144; 153-176.

Темы докладов и эссе по курсу

1. "Органическая теория" как методологическая основа обоснования множественности и сравнимости культур русскими мыслителями XIX века и ее значение для страноведческой историко-философской компаративистики.
2. Проблемы методологии современного историко-философского исследования.
3. Н.М. Карамзин о европейской культуре и выборе пути России в мировой цивилизации.
4. Влияние натурфилософии Шеллинга и его последователей (К.Г. Каруса и Л. Окена) на разработчиков "органической теории" в России (А.И. Галич, А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, Т.Н. Грановский, М.В., Григорьев, Н.Я. Данилевский).
5. Проблема национального и универсального в науке и философии в дискуссиях между западниками и славянофилами (XIX век).
6. Философия культуры и истории П.Я. Чаадаева.
7. Типология мировой культуры в "Семирамиде" А.С. Хомякова.
8. Есть ли у России будущее? (Философские размышления Н.Н. Страхова).
9. Влияние А.С. Хомякова на формирование философских воззрений Ю.Ф. Самарина.
10. "Русский социализм" А.И. Герцена и христианский общинный социализм славянофилов. (Сравнительный анализ).
11. Эстетизм как основополагающий принцип философии культуры К.Н. Леонтьева.
12. Идеи А.И. Герцена как источник "эстетизма" К.Н. Леонтьева.
13. Философское сравнение А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева в работах Н.А. Бердяева, П.Б. Струве, Ю.П. Иваска и других мыслителей послеоктябрьского зарубежья.
14. Герценовская тема судьбы свободы в западном обществе в публицистике Ф.М. Достоевского.
15. Близость герценовских параллелей между сферой культуры и биологической жизнью и концепцией К.Н.Леонтьева.
16. Интерпретация Ф.М. Достоевским "русского социализма" А.И. Герцена в духе христианского социализма.
17. Прот. И. Фудель о религиозно-православном характере культурного идеала К.Н.Леонтьева.
18. Борьба с мещанством и борьба за индивидуализм как главное содержание истории русской интеллигенции. (Иванов-Разумник Р.В.).

19. Пессимистические размышления о современной культуре в философии А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева. (Сравнительный анализ).
20. Тема "исторической эстетики" в истории русской философии.
21. Преломление темы эстетического понимания истории в творчестве А.С. Пушкина, К.Н. Батюшкова, Ф.В. Одоевского, Ф.И. Тютчева, А.А. Блока, Ф.А. Степуна. (Сравнительный анализ).
22. Н.А. Бердяев о "трагическом дуализме" философии культуры К.Н.Леонтьева.
23. Проблематичность концепции триединого процесса К.Н. Леонтьева в качестве общей теории развития общества, государства и культуры.
24. Национальное и общечеловеческое в русской философии XIX в. (Н.Я. Данилевский, В.С. Соловьев, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев).
25. "Эстетика восторгов" К.Н. Леонтьева (Н.А.Бердяев о философии культуры К.Н. Леонтьева).
26. Критика европоцентризма Гегеля в национально-ориентированной философии славянофилов (А.С. Хомяков, И.В. Киреевский, братья И.С. и К.С. Аксаковы, Ю.Ф. Самарин). (Сравнительный анализ).
27. Философская полемика А.И. Герцена с теоретиками европейской цивилизации (Гегель, Сен-Симон, де Местр, Гизо, Шатобриан, Ламенне, Мишле).
28. Критика А.И. Герценом "массовой культуры" индустриальной цивилизации и "Легенда о великом инквизиторе" ("Братья Карамазовы") Ф.М. Достоевского. (Сравнительный анализ).
29. Сравнительный анализ культурологической концепции Н.А. Бердяева ("Смысл истории. Опыт человеческой судьбы", 1923) и О. Шпенглера ("Закат Европы").
30. Влияние немецкой философской мысли на формирование философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в.
31. Современные интерпретации евразийского наследия, касающиеся проблемы сохранения этнической и культурной целостности русской нации.
32. Сравнительный анализ восприятия китайской культуры в философии Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева.
33. Влияние географической среды России на ее историческое развитие в оценке В.С. Соловьева и В.О. Ключевского. (Сравнительный анализ).
34. Образ китайской культуры в философии Гегеля и А.С. Хомякова. (Сравнительный анализ).
35. А.И. Герцен и К.Н. Леонтьев о политическом национализме. (Сравнительный анализ).
36. О национализме культурном и политическом: полемика между К.Н. Леонтьевым и П.Е. Астафьевым.
37. Проблема типологических особенностей дальневосточной культуры в "Семирамиде" А.С. Хомякова.
38. Модели исторического развития в творчестве Гегеля и Хомякова. (Сравнительный анализ).
39. Панславизм в оценке К.Н. Леонтьева и А. современных исследователей. (Сравнительный анализ).
40. В.В. Розанов о взаимоотношениях культуры и цивилизации.
41. Проблема "Восток – Запад – Россия" в философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в.
42. Социально-культурные проекты философов русского зарубежья (Г.П. Федотов, И.А. Ильин).
43. Философия культуры классического евразийства и неоевразийства. (Сравнительный анализ).
44. "Культурологический номинализм" против "культурологического реализма": метафизические основания споров почвенников: (Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев) и В. Соловьев.
45. Российская и европейская цивилизации в ретроспективе и перспективе.
46. Г.П. Федотов о ценностных основаниях культуры.
47. Русское евразийство и европейская консервативная революция.
48. Рациональность и самосознание в культуре: феномен культуры.
49. Русская философия конца XIX – начала XX века: проблемы специфики.

50. Историческая судьба России, развитие духовной культуры и национального самосознания русского народа в произведениях философов Русского зарубежья.

Хрестоматия 1

Печатается по изданию: А.С. Хомяков. Сочинения в двух томах. Т.1. Работы по историософии. - Москва. – Московский философский фонд. Издательство "Медиум", 1994 г.

О СТАРОМ И НОВОМ

С. 456, 459, 462–463, 467–468, 469–470

Говорят, в старые годы лучше было все в земле русской. Была грамотность в селах, порядок в городах, в судах правда, в жизни довольство. Земля русская шла вперед, развивала все силы свои, нравственные, умственные и вещественные. Ее хранили и укрепляли два начала, чуждые остальному миру: власть правительства, дружного с народом, и свобода церкви, чистой и просвещенной.

Грамотность! Но на *копии* (которая находится у меня) с присяги русских дворян первому из Романовых, вместо подписки князя Троекурова, двух дворян Ртищевых и многих других, менее известных, находится крест с отметкою: по неумению грамоте. — Порядок! Но еще в памяти многих, мне известных, стариков сохранились бесконечные рассказы о криках ясачных; а ясачный крик был то же, что на Западе *cri de guerre* (клич о войне – *франц.*), и беспрестанно в первопрестольном граде сзывал приверженцев, родственников и клиентов дворянских, которые при малейшей ссоре высыпали на улицу, готовые на драку и на сражение до смерти и синяков.

<...> Что лучше, старая или новая Россия? Много ли поступило чуждых стихий? Много ли она утратила своих коренных начал и таковы ли были эти начала, чтобы нам о них сожалеть и стараться их воскресить?

Современную Россию мы видим: она нас и радует, и теснит; об ней мы можем говорить с гордостью иностранцам, а иногда совестимся говорить даже со своими; но старую Русь надобно – угадать.

Сличение всех памятников, если не ошибаюсь, приведет нас к тому простому заключению, что прежде, как и теперь, было постоянное несогласие между законом и жизнью, между учреждениями писаными и живыми нравами народными. Тогда как и теперь, закон был то лучше, то хуже обычая и, редко исполняемый, то портился, то исправлялся в приложении. Примем это толкование как истину, и все перемены быта русского объяснятся. Мы поймем, как легко могли измениться отношения видимые, и в то же время будем знать, что изменения редко касались сущности отношения между людьми и учреждениями, между государством, гражданами и церковью.

<...> Когда государство находилось в продолжение нескольких веков в осадном положении, многие законы могли быть совершенно забыты; но это забвение невольное не есть укор закону. Бессильный временно, лишенный действия и приложения, он живет скрыто в душах, несмотря на злые обычаи, введенные необходимостью, несмотря на невежество народа или на крутое действие власти.

Эти-то лучшие инстинкты души русской, образованной и облагороженной христианством, эти-то воспоминания древности неизвестной, но живущей в нас тайно, произвели все хорошее, чем мы можем гордиться: уничтожение смертной казни, освобождение Греции и церкви греческой в недрах самой Турции, открытие законных путей к возвышению лиц по лестнице государственных чинов, под условием заслуг или просто просвещения, мирное направление политики, провозглашение закона Христа и правды, как единственных законов, на которых должны основаться жизнь народов и их взаимные сношения. Кое-что сделано; более, несравненно более остается сделать такого, на что вызывает нас дух, живущий в воспоминаниях, преданиях или символах, уцелевших от древности. Весь этот прекрасный мир замирал, почти замер в беспрестанных борьбах, внутренних и внешних, России.

<...> С Петром начинается новая эпоха. Россия сходится с Западом, который до того времени был совершенно чужд <ей>. Она из Москвы выдвигается на границу, на морской берег, чтобы быть доступнее влиянию других земель, торговых и просвещенных. Но это движение не было действием воли на родной; Петербург был и будет единственно городом правительственным, и, может быть, для здорового и разумного развития России не осталось и не останется бесполезным такое разъединение в самом центре государства. Жизнь власти государственной и жизнь духа народного разделились даже местом их сосредоточения. Одна из Петербурга движет всеми видимыми силами России, всеми ее изменениями формальными, всею внешнею ее деятельностью; другая незаметно воспитывает характер будущего времени, мысли и чувства, которым суждено еще облечься в образ и перейти из инстинктов в полную, разумную, проявленную деятельность. Таким образом, вещественная личность государства получает решительную и определенную деятельность, свободную от всякого внутреннего волнения, и в то же время бесстрастное и спокойное сознание, души народной, сохраняя свои вечные права, развивается бо лее и более в удалении от всякого временного интереса и пагубного влияния сухой практической внешности.

<...> Много ошибок помрачает славу преобразователя России но ему остается честь пробуждения ее к силе и к сознанию силы. Средства, им употребленные, были грубые и вещественные; но не забудем, что силы духовные принадлежат народу и церкви, а не правительству; правительству же предоставлено только пробуждать или убивать их деятельность каким-то насилием, более или менее суровым. Но грустно подумать, что тот, кто так живо и сильно понял смысл государства, кто поработил вполне ему свою личность, так же как и личность всех подданных, не вспомнил в то же время, что там только сила, где любовь, а любовь только там, где личная свобода.

Быть может, я строго судил о старине; но виноват ли я, когда она сама себя осудила? Если ни прежние обычаи, ни церковь не создали никакого видимого образа, в котором воплотилась бы старая Россия, не должны ли мы признаться, что в них недоставало одной какой-нибудь или даже нескольких стихий? Так и было. Общество, которое вне себя ищет сил для самосохранения, уже находится в состоянии болезненном. Всякая федерация заключает в себе безмолвный протест против одного общего начала. Федерация случайная доказывает отчуждение людей друг от друга, равнодушие, в котором еще нет вражды, но еще нет и любви взаимной. Человечество воспитывается религиею, но оно воспитывается медленно. Много веков проходит, прежде чем вера проникнет в сознание общее, в жизнь людей, *in succum etsanguinem*. Грубость России, когда она приняла христианство, не позволила ей проникнуть в сокровенную глубину этого святого учения, а ее наставники утратили уже чувство первоначальной красоты его. Оттого-то народ следовал за князьями, когда их междоусобицы губили землю русскую; а духовенство, стараясь удалить людей

от преступлений частных, как будто бы и не ведало, что есть преступления общественные.

При всем том перед Западом мы имеем выгоды неисчислимы. На нашей первоначальной истории не лежит пятно завоевания. Кровь и вражда не служили основанием государству русскому, и деды не завещали внукам преданий ненависти и мщениа. Церковь, ограничив круг своего действия, никогда не утрачивала чистоты своей жизни внутренней и не проповедовала детям своим уроков неправосудия и насилия. Простота дотатарского устройства областного не чужда была истины человеческой, и закон справедливости и любви взаимной служил основанием этого быта, почти патриархального. Теперь, когда эпоха создания государственного кончилась, когда связались колоссальные массы в одно целое, несокрушимое для внешней вражды, настало для нас время понимать, что человек достигает своей нравственной цели только в обществе, где силы каждого принадлежат всем и силы всех каждому. Таким образом, мы будем подвигаться вперед смело и безошибочно, занимая случайные открытия Запада, но придавая им смысл более глубокий или открывая в них те человеческие начала, которые для Запада остались тайными, спрашивая у истории церкви и законов ее — светил путеводительных для будущего нашего развития и воскрешая древние формы жизни русской, потому что они были основаны на святости уз семейных и на неисторченной индивидуальности нашего племени. Тогда, в просвещенных и стройных размерах, в оригинальной красоте общества, соединяющего патриархальность быта областного с глубоким смыслом государства, представляющего нравственное и христианское лицо, воскреснет древняя Русь, но

уже сознающая себя, а не случайная, полная сил живых и органических, а не колеблющаяся вечно между бытием и смертью.

Хрестоматия 2

Печатается по изданию: *Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1.*

В ОТВЕТ А.С. ХОМЯКОВУ

С. 33–46

Статья г-на Хомякова возбудила во многих из нас желание написать ему возражение. Потому я хотел сначала уступить это удовольствие другим и предложить вам статью об ином предмете. Но потом, когда я обдумал, что понятие наше об отношении прошедшего состояния России к настоящему принадлежит не к таким вопросам, о которых мы можем иметь безнаказанно то или другое мнение, как о предметах литературы, о музыке или об иностранной политике, но составляет, так сказать, существенную часть нас самих, ибо входит в малейшее обстоятельство, в каждую минуту нашей жизни; когда я обдумал еще, что каждый из нас имеет об этом предмете отличное от других мнение, тогда я решился писать, думая, что моя статья не может помешать другому говорить о том же, потому что это дело для каждого важно, мнения всех различны и единомыслие могло бы быть не бесполезно для всех.

Вопрос обыкновенно предлагается таким образом: прежняя Россия, в которой порядок вещей слагался из собственных ее элементов, была ли лучше или хуже теперешней России, где порядок вещей подчинен преобладанию элемента западного? Если прежняя Россия была лучше теперешней, говорят обыкновенно, то надобно желать возвратиться старое, исключительно русское, и уничтожить западное, искажающее русскую особенность; если же прежняя Россия была хуже, то надобно стараться вводить все западное и истреблять особенность русскую.

Силлогизм, мне кажется, не совсем верный. Если старое было лучше теперешнего, из этого еще не следует, чтобы оно было лучше теперь. Что годилось в одно время, при одних обстоятельствах, может не годиться в другое, при других обстоятельствах. Если же старое было хуже, то из этого также не следует, чтобы его элементы не могли сами собой развиться во что-нибудь лучшее, если бы только развитие это не было остановлено насильственным введением элемента чужого. Молодой дуб, конечно, ниже однолетней с ним ракиты, которая видна издалека, рано дает тень, рано кажется деревом и годится на дрова. Но вы, конечно, не услужите дубу тем, что привьете к нему ракиту.

Таким образом, и самый вопрос предложен неудовлетворительно. Вместо того чтобы спрашивать, лучше ли была прежняя Россия, полезнее, кажется, спросить: нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?

Рассмотрим, какую пользу мы можем извлечь из решения этого вопроса.

Положим, что вследствие беспристрастных изысканий мы убедимся, что для нас особенно полезно бы было исключительное преобладание одного из двух противоположных бытов; положим притом, что мы находимся в возможности иметь самое сильное влияние на судьбу России, — то и тогда мы не могли бы от всех усилий наших ожидать исключительного преобладания одного из противоположных элементов, потому именно что хотя и один избран *в нашей теории*, но другой вместе с ним существует *в действительности*. Сколько бы мы ни были врагами западного просвещения, западных обычаев и т. п., но можно ли без сумасшествия думать, что когда-нибудь какою-нибудь силою истребится в России память всего того, что она получила от Европы в продолжение двухсот лет? Можем ли мы не знать того, что знаем, забыть все, что умеем? Еще менее можно думать, что 1000-летие русское может совершенно уничтожиться

от влияния нового европейского. Потому сколько бы мы ни желали возвращения русского или введения западного быта, но ни того, ни другого исключительно ожидать не можем, а поневоле должны предполагать что-то третье, долженствующее возникнуть из взаимной борьбы двух враждующих начал.

Следовательно, и этот вид вопроса — который из двух элементов исключительно полезен теперь? — также предложен неправильно. Не в том дело, который из двух. Но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?

Вот вопрос, как он существенно важен для каждого из нас: направление туда или сюда, а не приобретение того или другого.

Рассматривая основные начала жизни, образующие силы народности в России и на Западе, мы с первого взгляда открываем между ними одно очевидно общее: это христианство. Различие заключается в особенных видах христианства, в особенном направлении просвещения, в особенном смысле частного и народного быта. Откуда происходит общее, мы знаем, но откуда происходит различие и в чем заключается его характеристическая черта?

Два способа имеем мы для того, чтобы определить особенность Запада и России, и один из них должен служить проверкою другому. Мы можем или, восходя исторически к началу того или другого вида образованности, искать причину различия их в первых элементах, из которых они составились, или, рассматривая уже последующее развитие этих элементов, сравнивать самые результаты. И если найдется, что то же различие, какое мы заметим в элементах, окажется и в результатах их развития, тогда очевидно, что предположение наше верно, и, основываясь на нем, нам уже виднее будет, какие можно делать из него дальнейшие заключения.

Три элемента легли основанием европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества.

Этот классический мир древнего язычества, не доставшийся в наследие России, в сущности своей представляет торжество формального разума человека над всем, что внутри и вне его находится, — чистого, голого разума, на себе самом основанного, выше себя и вне себя ничего не признающего и являющегося в двух свойственных ему видах — в виде формальной отвлеченности и отвлеченной чувственности. Действие классицизма на образованность европейскую должно было соответствовать тому же характеру.

Но потому ли, что христиане на Западе поддались незаконно влиянию классического мира или случайно ересь сошлась с язычеством, но только Римская церковь в уклонении своем от Восточной отличается именно тем же торжеством рационализма над Преданием, внешней разумности над внутренним духовным разумом. Так вследствие этого внешнего силлогизма, выведенного из понятия о Божественном равенстве Отца и Сына, изменен догмат о Троице, в противность духовному смыслу и Преданию; так вследствие другого силлогизма папа стал главою церкви вместо Иисуса Христа, потом мирским властителем, наконец, непогрешаемым; бытие Божие во всем христианстве доказывалось силлогизмом; вся совокупность веры опиралась на силлогистическую схоластику; инквизиция, иезуитизм — одним словом, все особенности католицизма развились силою того же формального процесса разума, так что и самый протестантизм, который католики упрекают в рациональности, произошел прямо из рациональности католицизма. В этом последнем торжестве формального разума над верою и Преданием проницательный ум мог уже наперед видеть в зародыше всю теперешнюю судьбу Европы как следствие вотще начатого начала, то есть и Штрауса, и новую философию со всеми ее видами, и индустриализм как пружину общественной жизни, и филантропию, основанную на рассчитанном своекорыстии, и систему воспитания, ускоренную силою возбужденной зависти, и Гёте, венец новой поэзии, литературного Талейрана, меняющего свою красоту, как тот свои правительства, и Наполеона, и героя нового времени, идеал бездушного расчета, и материальное большинство, плод рациональной политики, и Луи Филиппа, последний результат таких надежд и таких дорогих опытов!

Я совсем не имею намерения писать сатиру на Запад: никто больше меня не ценит тех удобств жизни общественной и частной, которые произошли от того же самого рационализма. Да если говорить откровенно, я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привычками; но в сердце человека есть такие движения, есть такие требования в уме, такой смысл в жизни, которые сильнее всех привычек и вкусов, сильнее всех приятностей жизни и выгод внешней разумности, без которых ни человек, ни народ не могут жить своею настоящею жизнью. Потому, вполне оценивая все отдельные выгоды рациональности, я думаю, что в конечном развитии она своею болезненно неудовлетворительностью явно обнаруживается началом односторонним, обманчивым, обольстительным и предательским. Впрочем, распространяться об этом было бы здесь неуместно. Я припомню только, что все высокие умы Европы жалуются на теперешнее состояние нравственной апатии, на недостаток убеждений, на всеобщий эгоизм, требуют новой духовной силы вне разума, требуют новой пружины жизни вне расчета — одним словом, ищут веры и не могут найти ее у себя, ибо христианство на Западе исказилось своемыслием.

Таким образом, рационализм и вначале был лишним элементом в образовании Европы и теперь является исключительным характером просвещения и быта европейского. Это будет еще очевиднее, если мы сравним основные начала общественного и частного быта Запада с основными началами того общественного и частного быта, который если не развивался вполне, то по крайней мере ясно обозначился в прежней России, находившейся под прямым влиянием чистого христианства, без примеси мира языческого.

Весь частный и общественный быт Запада основывается на понятии об индивидуальной, отдельной независимости, предполагающей индивидуальную изолированность. Оттуда святость внешних формальных отношений, святость собственности и условных постановлений важнее личности. Каждый индивидуум — частный человек, рыцарь, князь или город *внутри своих прав* есть лицо самовластное, неограниченное, само себе дающее законы. Первый шаг каждого лица в общество есть окружение себя крепостию, из нутра которой оно вступает в переговоры с другими и независимыми властями.

В прошедший раз я не закончил статьи моей, а потому обязан продолжать ее теперь. Я говорил о различии просвещения в России и на Западе. У нас образовательное начало заключалось в нашей церкви. Там вместе с христианством действовали на развитие просвещения еще плодоносные остатки древнего языческого мира. Самое христианство западное, отделившись от вселенской церкви, приняло в себя зародыши того начала, которое составляло общий оттенок всего греко-языческого развития, — начала рационализма. Потому и характер образованности европейской отличается перевесом рациональности.

Впрочем, этот перевес обнаружился только впоследствии, когда логическое развитие, можно сказать, уже задавило христианское. Но вначале рационализм, как я сказал, является только в зародыше. Римская церковь отделилась от Восточной тем, что некоторые догматы, существовавшие в *Предании* всего христианства, она изменила на другие вследствие *умозаключения*. Некоторые распространила вследствие того же логического процесса и также в противность преданию и духу церкви вселенской. Таким образом, логическое убеждение легло в самое первое основание католицизма. Но этим и ограничилось действие рационализма на первое время. Внутреннее и внешнее устройство церкви, уже совершившееся прежде в другом духе, до тех пор существовало без очевидного изменения, покуда вся совокупность церковного учения не перешла в сознание мыслящей части духовенства. Это совершилось в схоластической философии, которая, по причине логического начала в самом основании церкви, не могла иначе согласить противоречие веры и разума, как силою силлогизма, сделавшегося таким образом первым условием всякого убеждения. Сначала, естественно, этот же самый силлогизм доказывал веру против разума и подчинял ей разум силою разумных доводов. Но эта вера, логически доказанная и логически противопоставленная разуму, была уже не живая, но формальная вера, не вера собственно, а только логическое отрицание разума. Потому в этот период схоластического развития католицизма именно по причине рациональности своей Западная церковь является врагом разума, угнетающим, убийственным, отчаянным врагом его. Но, развившись до крайности продолжением того же логического процесса, это безусловное уничтожение

разума произвело то известное противодействие, которого последствия составляют характер теперешнего просвещения. Вот что я разумел, говоря о рациональном элементе католицизма.

Христианство восточное не знало ни этой борьбы веры против разума, ни этого торжества разума над верою. Потому и действия его на просвещение были не похожи на католические.

Рассматривая общественное устройство прежней России, мы находим многие отличия от Запада и, во-первых, образование общества в маленькие так называемые миры. Частная, личная самобытность, основа западного развития, была у нас так же мало известна, как и самовластие общественное. Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества.

Но это общество не было самовластное и не могло само себя устраивать, само изобретать для себя законы, потому что не было отделено от других ему подобных обществ, управлявшихся однообразным обычаем. Бесчисленное множество этих маленьких миров, составлявших Россию, было все покрыто сетью церковей, монастырей, жилищ уединенных отшельников, откуда постоянно распространялись повсюду одинакие понятия об отношениях общественных и частных. Понятия эти мало-помалу должны были переходить в общее убеждение, убеждение — в обычай, который заменял закон, устраивая по всему пространству земель, подвластных нашей церкви, одну мысль, один взгляд, одно стремление, один порядок жизни. Это повсеместное однообразие обычая было, вероятно, одною из причин его невероятной крепости, сохранившей его живые остатки даже до нашего времени сквозь все противодействие разрушительных влияний, в продолжение двухсот лет стремившихся ввести на место его новые начала.

Вследствие этих крепких, однообразных и повсеместных обычаев всякое изменение в общественном устройстве, не согласное со строем целого, было невозможно. Семейные отношения каждого были определены прежде его рождения; в таком же predetermined порядке подчинялась семья миру, мир более обширный — сходке, сходка — вечу и т.д., покуда все частные круги смыкались в одном центре, в одной православной церкви. Никакое частное разумение, никакое искусственное соглашение не могло основать нового порядка, выдумать новые права и преимущества. Даже самое слово *право* было у нас неизвестно в западном его смысле, но означало только справедливость, правду. Потому никакая власть никакому лицу, ни сословию не могла ни даровать, ни уступить никакого права, ибо правда и справедливость не могут ни продаваться, ни братья, но существуют сами по себе, независимо от условных отношений. На Западе, напротив того, все отношения общественные основаны на *условии* или стремятся достигнуть этого искусственного основания. *Вне условия* нет отношений правильных, но является произвол, который в правительственном классе называют *самовластием*, в управляемом — *свободою*. Но и в том и в другом случае этот произвол доказывает не развитие внутренней жизни, а развитие внешней, формальной. Все силы, все интересы, все права общественные существуют там отдельно, каждый сам по себе, и соединяются не по нормальному закону, а — или в случайном порядке, или в искусственном соглашении. В первом случае торжествует материальная сила, во втором — сумма индивидуальных разумений. Но материальная сила, материальный перевес, материальное большинство, сумма индивидуальных разумений, в сущности, составляют одно начало, только в разных моментах своего развития. Потому *общественный договор* не есть изобретение энциклопедистов, но действительный идеал, к которому стремились без сознания, а теперь стремятся с сознанием все западные общества под влиянием рационального элемента, переносившего элемент христианский.

В России мы не знаем хорошо границ княжеской власти прежде подчинения удельных княжеств Московскому, но, если сообразим, что сила неизменяемого обычая делала всякое самовластное законодательство невозможным; что разбор и суд, который в некоторых случаях принадлежал князю, не мог совершаться несогласно со всеобъемлющими обычаями, ни толкование этих обычаев по той же причине не могло быть произвольное; что общий ход дел принадлежал мирам и приказам, судившим также по обычаю вековому и потому всем известному; наконец, что в крайних случаях князь, нарушавший правильность своих отношений к народу и церкви, был изгоняем самим народом, — сообразивши все это,

кажется очевидно, что собственно княжеская власть заключалась более в предводительстве дружин, чем во внутреннем управлении, более в вооруженном покровительстве, чем во владении областями.

Вообще, кажется, России так же мало известны были мелкие властители Запада, употреблявшие общество как бездушную собственность в свою личную пользу, как ей неизвестны были и благородные рыцари Запада, опиравшиеся на личной силе, крепостях и железных латах, не признававшие другого закона, кроме собственного меча и условных правил чести, основанных на законе самоуправления.

Впрочем, рыцарства у нас не было по другим причинам.

С первого взгляда кажется непонятным, почему у нас не возникло чего-нибудь подобного рыцарству, по крайней мере во время татар? Общества были разрознены, власть не имела материальной силы, каждый мог переходить с места на место, леса были глубокие, полиция была еще не выдумана; отчего бы, кажется, не составиться обществам людей, которые бы пользовались превосходством своей силы над мирными земледельцами и горожанами, грабили, управлялись, как хотели, захватили бы себе отдельные земли, деревни и строили бы там крепости; составили бы между собой известные правила и, таким образом, образовали бы особенный класс сильнейшего сословия, которое, по причине силы, могло бы назваться и благороднейшим сословием? Церковь могла бы воспользоваться ими, образуя из них отдельные ордена с отдельными уставами и употребляя их против неверных, подобно западным крестоносцам. Отчего же не сделалось этого?

Именно потому, я думаю, что церковь наша в то время не продавала чистоты своей за временные выгоды. У нас были богатыри только до введения христианства. После введения христианства у нас были разбойники, шайки устроенные, еще до сих пор сохранившиеся в наших песнях, но шайки, отверженные церковью и потому бессильные. Ничего не было бы легче, как возбудить у нас крестовые походы, причислив разбойников к служителям церкви и обещав им прощение грехов за убиение неверных: всякий пошел бы в честные разбойники. Католицизм так и действовал: он не поднял народы за веру, но только бродивших направил к одной цели, назвав их святыми. Наша церковь этого не сделала, и потому мы не имели рыцарства, а вместе с ним и того аристократического класса, который был главным элементом всего западного образования.

Где больше было неурюстройства на Западе, там больше и сильнее было рыцарство; в Италии его было всего менее. Где менее было рыцарства, там более общество склонялось к устройству народному, где более, там более к единовластному. Единовластие само собой рождается из аристократии, когда сильнейший покоряет слабейших и потом правитель на условиях переходит в правителя безусловного, соединяясь против класса благородных с классом *подлых*, как Европа называла народ. Этот класс *подлых*, по общей формуле общественного развития Европы, вступил в права благородного, и та же сила, которая делала самовластным одного, естественным своим развитием переносила власть в материальное большинство, которое уже само изобретает для себя какое-нибудь формальное устройство и до сих пор еще находится в процессе изобретения.

Таким образом, как Западная церковь образовала из разбойников рыцарей, из духовной власти власть светскую, из светской полиции святую инквизицию, что все, может быть, имело свои временные выгоды, — таким же образом действовала она и в отношении к наукам, искусствам языческим. Не изнутри себя произвела она новое искусство христианское, но прежнее, рожденное и воспитанное другим духом, другую жизнь, направила к украшению своего храма.

Оттого искусство романтическое заиграло новою блестящею жизнью, но окончилось поклонением язычеству и теперь кланяется отвлеченным формулам философии, куда не возвратится мир к истинному христианству и не явится миру новый служитель христианской красоты.

Науки существенную часть свою, то есть как познания, принадлежат равно языческому и христианскому миру и различаются только своею философскою стороною. Этой философскою стороною христианства католицизм не мог сообщить им потому, что сам не имел ее в чистом виде. Оттого видим мы, что науки, как наследие языческое, процветали так сильно в Европе, но окончились безбожием как необходимым следствием своего одностороннего развития.

Россия не блестела ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиваться в этом отношении самобытно и не принимая чужого развития, основанного на ложном взгляде и потому враждебного ее христианскому духу. Но зато в ней хранилось первое условие развития правильного, требующего только времени и благоприятных обстоятельств: в ней собиралось и жило то устроительное начало знания, та философия христианства, которая одна может дать правильное основание наукам. Все Святые Отцы греческие, не исключая самых глубоких писателей, были переведены, и читаны, и переписываемы, и изучаемы в тишине наших монастырей, этих святых зародышей несбывшихся университетов. "Исаак Сирийский", глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII — XIII веков. И эти монастыри были в живом, беспрестанном соприкосновении с народом. Какое просвещение в нашем *подлом* классе не вправе мы заключить из этого одного факта! Но это просвещение не блестящее, но глубокое, не роскошное, не материальное, имеющее целью удобства наружной жизни, но внутреннее, духовное; это устройство общественное, без самовластия и рабства, без благородных и подлых; эти обычаи вековые, без писанных кодексов, исходящие из церкви и крепкие согласием нравов с учением веры; эти святые монастыри, рассадники христианского устройства, духовное сердце России, в которых хранились все условия будущего самобытного просвещения; эти отшельники, из роскошной жизни уходившие в леса, в недоступных ущельях изучавшие писания глубочайших мудрецов христианской Греции и выходившие оттуда учить народ, их понимавший; эти образованные сельские приговоры; эти городские вечы; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, — куда все это делось? Как могло это уничтожиться, не принеся плода? Как могло оно уступить насилию чужого элемента? Как возможен был Петр, разрушитель русского и вводитель немецкого? Если же разрушение началось прежде Петра, то как могло Московское княжество, соединивши Россию, задавить ее? Отчего соединение различных частей в одно целое произошло не другим образом? Отчего при этом случае должно было торжествовать иностранное, а не русское начало?

Один факт в нашей истории объясняет нам причину такого несчастного переворота: этот факт есть *Стоглавый собор*. Как скоро ересь явилась в церкви, так раздор духа должен был отразиться и в жизни. Явились партии, более или менее уклоняющиеся от истины. Партия нововводительная одолела партию старины именно потому, что старина разорвана была разномыслием. Оттуда, при разрушении связи духовной, внутренней, явилась необходимость связи вещественной, формальной, оттуда местничество, опричнина, рабство и т.п. Оттуда искажение книг по заблуждению и невежеству и исправление их по частному разумению и произвольной критике. Оттуда перед Петром правительство в разномыслии с большинством народа, отвергаемого под названием раскольников. Оттого Петр, как начальник партии в государстве, образует общество в обществе и все, что за тем следует.

Какой же результат всего сказанного? Желать ли нам возратить прошедшее России и можно ли возратить его? Если правда, что самая особенность русского быта заключалась в его живом исхождении из чистого христианства и что форма этого быта упала вместе с ослаблением духа, то теперь эта мертвая форма не имела бы решительно никакой важности. Возвращать ее насильственно было бы смешно, когда бы не было вредно. Но истреблять оставшиеся формы может только тот, кто не верит, что когда-нибудь Россия возвратится к тому живительному духу, которым дышит ее церковь.

Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец, поверивши ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем.

Хрестоматия 3

Печатается по изданию: Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1.

ДЕВЯТНАДЦАТЫЙ ВЕК

С. 21–22, 23–24, 25, 28–29

<...> От самого падения Римской Империи до наших времен просвещение Европы представляется нам в постепенном развитии и в непрерывной последовательности. Каждая эпоха обуславливается предыдущей, и всегда прежняя заключает в себе семена будущей, так что в каждой из них являются те стихии, но в полнейшем развитии.

Стихии сии можно подвести к трем началам: 1) влияний Христианской Религии; 2) характер, образованность и дух варварских народов, разрушивших Римскую Империю; 3) остатки древнего мира. Из этих трех начал развивалась вся История Новейшей Европы. Которого же из них не доставало нам, или что имели мы лишнего?

Еще прежде десятого века имели мы Христианскую Религию; были у нас и варвары и, вероятно, те же, которые разрушили Римскую Империю; но *классического древнего мира* не доставало нашему развитию. Посмотрим, какое отличие произошло от того в нашей Истории.

Известно, и после ученых разысканий Савиньи, после глубокомысленных соображений Гизо уже несомненно, что во все продолжение средних, так называемых Варварских веков, Римские законы, Римское устройство, разнообразно измененные, иногда смешанно, иногда чисто, но всегда очевидно, существовали во всех местах Европы, куда прежде простиралось Римское владычество. Эти законы, эти устройства, примешиваясь к обычаям варваров, естественно должны были способствовать к их образованию и действовать на их гражданский быт, а часто и на личное их просвещение. Но очевиднее всего влияние их на устройство торговых городов, которые, сделавшись независимыми, стали одною из сильнейших пружин и одним из необходимых элементов Европейского образования.

<...> Но еще важнее, чем на образование вольных городов, действовало устройство древнего мира на внешнее образование Римской церкви и на ее политическое влияние во времена средних веков. Известно, что гражданская власть духовенства в Европе была прямым наследием устройства Римского и что светское правление епископов было устроено по образцам Римским, еще уцелевшим в частях, когда целое уже и разрушилось. Самая противоположность, которая существует между духом древнего языческого мира и Христианством, должна была служить к усилению последнего и к его многостороннейшему развитию; ибо, находясь в постоянной борьбе со всем его окружающим, Христианство получало беспрестанно новые силы от беспрестанно новых успехов и, побеждая язычество, подчиняло себе его просвещение. Таким образом, являлось оно в двух различных видах двум противоположным и борющимся стихиям; на остатки древнего мира Христианство действовало как противоположное ему, обновляющее, преобразовывающее начало, которое разрушает для того, чтобы создать новое; варварам оно являлось как начало созидательное, образующее, как источник просвещения, порядка и единства посреди разно-гласного, нестройного и невежественного брожения; и это двойное отношение Христианства к новому и древнему миру сделало его центром обоих и средоточием всех элементов Европейского развития. Оттого церковь в обновленной Европе стала не только источником духовного образования, но и главою устройства политического. Она была первым звеном того феодального порядка, который связал в одну систему все различные государства Европы; на ней утверждена была Святая Римская Империя; она была первою стихиею того рыцарства, которое распространило один нравственный кодекс посреди разнородных политических отношений; она была единственным узлом между всеми нестройными элементами и всеми различными народами; она дала один дух всей Европе, подняла крестовые походы и, быв источником единодушия и порядка, остановила набеги варваров и положила преграду нашествиям Мусульман.

В России Христианская Религия была еще чище и святее. Но недостаток классического мира был причиною тому, что влияние нашей церкви, во времена необразованные, не было ни так решительно, ни так всемогуще, как влияние церкви Римской. Последняя, как центр политического устройства, возбудила одну душу в различных телах и создала таким образом ту крепкую связь Христианского мира, которая

спасла его от нашествий иноверцев; у нас сила эта была не столь ощутительна не столь всемогуща, и Россия, раздробленная на уделы, не связанные духовно, на несколько веков подпала владычеству Татар, на долгое время остановивших ее на пути к просвещению!

<...> Не имея довольно просвещения для того, чтобы соединиться против них *духовно*, могли мы избавиться от них единственно *физическим*, материальным соединением, до которого достигнуть могли мы только в течение столетий. Таким образом, очевидно, что и нашествие Татар, и влияние их на последующее развитие наше имело основанием одно: *недостаток классического мира*. Ибо, теперь даже, разделите Россию на такие уделы, на какие она разделена была в XII веке, и завтра же родятся для нее новые Татары, если не в Азии, то в Европе. Но если бы мы наследовали остатки классического! мира, то религия наша имела бы более политической силы, мы обладали бы большею образованностью, большим единодушием, и, следовательно, сама раздробленность наша не имела бы ни того варварского характера, ни таких пагубных последствий.

<...> Просвещение человечества, как мысль, как наука, развивается постепенно, последовательно. Каждая эпоха человеческого бытия имеет своих представителей в тех народах, где образованность процветает полнее других. Но эти народы до тех пор служат представителями своей эпохи, покуда ее господствующий характер совпадает с господствующим характером их просвещения. Когда же просвещение человечества, довершив известный период своего развития, идет далее и, следовательно, изменяет характер свой, тогда и народы, выражавшие сей характер своею образованностью, перестают быть представителями Всемирной Истории. Их место заступают другие, коих особенность всего более согласуется с наступающей эпохою. Эти новые представители человечества продолжают начатое их предшественниками, наследуют все плоды их образованности и извлекают из них семена нового развития. Таким образом, с тех самых пор, с которых начинаются самые первые воспоминания Истории, видим мы неразрывную связь и постепенный, последовательный ход в жизни человеческого ума; и если по временам просвещение являлось как бы останавливающимся, засыпающим, то из этого сна человек пробуждался всегда с большею бодростью, с большей свежестью ума и продолжал вчерашнюю жизнь с новыми силами. Вот отчего просвещение каждого народа измеряется не суммою его познаний, не утонченностью и сложностью той машины, которую называют гражданственностью, — но единственно участием его в просвещении всего человечества, тем местом, которое он занимает в общем ходе человеческого развития. Ибо просвещение одинокое, китайски отделенное, должно быть и китайски ограниченное: в нем нет жизни, нет блага, ибо нет прогрессии, нет того успеха, который добывается только совокупными усилиями человечества.

Хрестоматия 4

Печатается по изданию: Чаадаев П.Я. Сочинения. – Москва. – Издательство "Правда", 1989.

АПОЛОГИЯ СУМАСШЕДШЕГО

С. 145, 147, 150

<...> Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, объемлющие все устройство человеческого рода. Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; распространяясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивается он на Западе. Соответственно этим первоначальным данным естественно сложилось общество. На Востоке мысль, углубившись в самое себя, уйдя в тишину, скрывшись в пустыне, предоставила общественной власти распоряжение всеми благами земли; на Западе идея, повсюду распространяясь, вступаясь за все нужды человека, алкая счастья во всех его видах, основала власть на принципе права; тем не менее, и в той, и в

другой сфере жизнь была сильна и плодотворна; там и здесь человеческий разум не имел недостатка в высоких вдохновениях, глубоких мыслях и возвышенных произведениях. Первым выступил Восток и излил на землю потоки света из глубины своего уединенного созерцания; затем пришел Запад со своей всеобъемлющей деятельностью, своим живым словом и всемогущим анализом, овладел его трудами, кончил начатое Востоком и, наконец, воспринял все его достижения. Но на Востоке покорные умы, коленопреклоненные пред историческим авторитетом, истощились в безропотном служении священному для них принципу и в конце концов уснули, замкнутые в своем неподвижном, синтезе, не догадываясь о новых судьбах, которые готовились для них; между тем на Западе они шли гордо и свободно, преклоняясь лишь перед авторитетом разума и неба, останавливаясь только пред неизвестным, непрестанно вглядываясь в безграничное будущее. И здесь они еще идут вперед,— вы это знаете; и вы знаете также, что со времен Петра Великого и мы думали, что идем вместе с ними.

<...> Мы живем на востоке Европы — это верно, и менее мы никогда не принадлежали к Востоку. У Востока — своя история, не имеющая ничего общего с нашей.

<...> Я считаю наше положение счастливым, если только мы сумеем правильно оценить его; я думаю, что большое преимущество — иметь возможность созерцать и судить мир со всей высоты мысли, свободной от необузданных страстей и жалких корыстей, которые в других местах мутят взор человека и извращают его суждения. Больше того: у меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество. Я часто говорил и охотно повторяю: мы, так сказать, самой природой вещей предназначены быть настоящим совестным судом по многим тяжбам, которые ведутся перед великими трибуналами человеческого духа и человеческого общества.

Хрестоматия 5

Печатается по изданию: Хомяков А.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Работы по историософии. — Москва. — Московский философский фонд. Издательство "Медиум", 1994 г.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О ФИЛОСОФИЧЕСКОМ ПИСЬМЕ (НАПЕЧАТАННОМ В 15 КНИЖКЕ "ТЕЛЕСКОПА") (ПИСЬМО К Г–ЖЕ Н.)

С. 449–455

Тебя удивила, мой друг, статья "Философические письма", напечатанная в 15 № "Телескопа", тебя даже обидела она; ты невольно повторяешь: неужели мы так ничтожны по сравнению с Европой, неужели мы в самом деле похожи на приемышей в общей семье человечества? Я понимаю, какое грустное чувство поселяет в тебе эта мысль; успокойся, мой друг, эта статья писана не для тебя; всякое преобразование твоего сердца и твоей души было бы зло: ты родилась уже истинной христианкой, практическим существом той теории, которую — излагает сочинитель "Философического письма" для женщины, может быть, омраченной наносными мнениями прошедшего столетия. Ты давно поняла то единство духа, которое со временем должно возобладать над всем человечеством; ты издавна уже помощница его. Я знаю, как соблазняла тебя нехристианская жизнь того общества, которое должно служить примером для прочих состояний. Ты устояла от соблазна, не увлеклась на путь, не имеющий цели жизни, и теперь сама видишь, что на избранном тобою пути нельзя ни потерять, ни расточить земного блага; ибо избранный тобою путь есть стезя, на которой человек безопасен от хищничества и ласкательства и по которой, со временем, должно идти все человечество. Для тебя не новость — умеренность во всем; во всем, что касается до сердца и души, ты знала, что только неразрывный их союз составляет истинную жизнь, что сердце без разума — страсть, пламя, пожирающее существование, что разум без сердца — холод,

оледеняющий жизнь. Для тебя не нужно было длинного ряда прославленных предков, чтобы понимать святые мысли.

“Диэтика души и тела есть истина, давно известная у Других народов, – говорит сочинитель статьи, – а для нас она новость”, – замечает он. Но кто ж тебе открыл эту истину, мой друг, открыл просто, как будто без влияния веков и людей? Кто же мог открыть, кроме Бога Слова.

Нужно было прежде всего верить, а потом исповедовать я эту истину во благо общее тела и духа.

Если ты уже постигла один раз истину и следуешь ей, то не думай, чтоб истину можно было совершенствовать. Ее откровение совершилось один раз и навеки, и потому слова: “Сколько светлых лучей прорезало в это время мрак покрывавший всю Европу!” – относятся только к открытиям, касающимся до совершенствования вещественной жизни, а не духовной; ибо сущность религии есть неизменный во веки дух света, проникающий все формы земные. Следовательно, мы не отстали в этом отношении а от других просвещенных народов; а язычество таится еще во всей Европе: сколько еще поклонников идолам, рассыпавшимся в золото и почести! Что же касается до условных форм общественной жизни, то пусть опыты совершаются не над нами; можно жить мудро чужими опытами зачем нам вдаваться в крайности: испытывать страсть сердца, как во Франции, охлаждаться преобладанием ума, как Англия; пусть одна перегорает, а другая стынет: одна от излишних усилий может нажать аневризм, а другим от излишней полноты – паралич.

Русские же, при крепком своем сложении, умеренной жизнью могут достигнуть до маститых веков существования, предназначенного народам.

Положение наше ограничено влиянием всех четырех частей света, и мы – ничто, как говорит сочинитель “Философического письма”, но мы – центр в человечестве европейского полушария, море, в которое стекаются все понятия. Когда оно переполнится истинами частными, тогда потопит свои берега истиной общей. Вот, кажется мне, то таинственное предназначение России, о котором беспокоится сочинитель статьи “Философическое письмо”. Вот причина разнородности понятий в нашем царстве. И пусть вливаются в наш сосуд общие понятия человечества – этом сосуде есть древний русский элемент, который предохранит нас от порчи.

Но рассмотрим подробнее некоторые положения сочинителя статьи “Философическое письмо”. “Народы живут только мощными впечатлениями времен прошедших на умы их и соприкосновением с другими народами. Таким образом каждый человек чувствует свое собственное соотношение с целым человечеством”, – так пишет сочинитель; и продолжает: “Мы явились в мир как незаконнорожденные дети, без наследства, без связи с людьми, которые нам предшествовали, не усвоили себе ни одного из поучительных уроков минувшего”.

Сочинитель не потрудился развертывать той метрической книги, в которой записано и наше рождение в числе прочих законнорожденных народов, иначе он не сказал бы этого. Он, верно, не видел записи и межевого плана земли, где отмечено родовое имение славян и руссов, – отмечено на своем родном языке, а не на наречий! Если б мы не жили мощными впечатлениями времен прошедших, мы не гордились бы своим именем, мы бы не смели свергнуть с себя иго монголов, поклонились бы давно власти какого-нибудь Сикста V или Наполеона, признали бы между адом и раем чистилище и, наконец, давно бы обратились уже в ханжей, следующих правилу “несть зла в прегрешении тайном”. Кому нужна такая индульгенция, тот не найдет ее в наших постановлениях Церкви.

Сочинитель идет от народа к человеку, а мы пойдем от человека к народу: рассмотрим сперва, что наследует от отца сын, внук, правнук и т. д. Потом – что наследуют поколения.

Первое наследие есть имя, потом – звание, потом – имущество и, наконец, некоторый отблеск доброй славы предков; но эти все наследия, кроме звания, постепенно или вдруг исчезают, если наследники не хранят и не поддерживают их: богатство проживается, лучи отцовской славы бледнее и бледнее отражаются на потомках; остаются только слова “князь”, “граф”, “дворянин”, “купец”, “крестьянин”, – но без поддержки первые падают.

Нигде и никогда никто из великих людей не дал ряда великих потомков; то же сбылось и между потомками; потомки греков не сберегли ни языка, ни слова, ни нрава, ни крови предков своих. Владыки-римляне обратились в рабов; и населившийся гонимыми париями весь север Европы возвысился и образовал новую родословную книгу своей родины, сжег разрядные книги Индии, Рима и Греции.

Где же мощные впечатления прошедших времен? И нужны ли они для нравственности человека и для порядка его жизни? Чтобы распределить свое время, знать, как употребить каждый его час, каждый день, чтоб иметь цепь существования, нужны ли потомки и впечатления прошедшего?

Порода имеет влияние только в отношениях людей между собою: сравнение преимущества своего с ничтожеством других делает человека гордым, презрение трогает самолюбие и убивает силы; но религиозное состояние человека не требует породы. Следовательно, для человеческой гордости и уважения нашего к самим себе – нам нужно родословие народа; а для религии России нужно только уважение ее к собственной религии, которой святость и могущество проходит так мирно чрез века.

Наше общество действительно составляет теперь разногласие понятий; и все-таки оттого, что понятия передаются нам разномысленными воспитателями, оттого-то общество наше, должествующее подавать во всем пример прочим состояниям, настроено на разный лад. И эта расстроенность не кончится до тех пор, пока не образуется у нас достаточное число наставников собственных, достойных уважения и доверия родителей.

Таким-то образом чужие понятия расстроивали нас со своими собственными. Мы отложили работу о совершенствовании всего своего, ибо в нас внушали любовь и уважение только к чужому, – и это стоит нам, нравственного унижения. Родной язык не уважен; древний наш прямодушный нрав часто заменяется ухищрением; крепость тела изнеживается; новость стала душой нашей; переимчивость овладела нами... Не сами ли мы разрываем союз с впечатлениями нашего прошедшего? Зачем вершины нами отрываются от подножий? Зачем они живут как гости на родине, не только говорят, едят, но и мыслят не по-русски?

Отвечай мне, мой друг, на эти вопросы, истинны ли они. Отвечай, нужны ли соколу павлиньи перья, чтобы быть так же птицей Божьей и исполнить свое предназначение в судьбе всего творения.

При разделении односемейности европейской на латинскую и тевтоническую сочинитель несправедливо отстранил семью греко-российскую, которая также идет в связи с прочими и, можно сказать, составляет средину, между крайностями слепоты и ясновидения.

Было трое сильных владык в первых веках христианского мира: Греция, Рим и Север (мир тевтонический).

От добровольного соединения Греции и Севера родилась Русь: от насильственного соединения Рима с Севером родились западные царства. Греция и Рим отжили. Русь - одна наследница Греции; у Рима много было наследников.

Следует решить, в ком из них истина надежнее развивает идеи долга, закона, правды и порядка. Может быть, одежда истины также должна сообразоваться с климатом, но сущность ее повсюду одна, ибо истекает из одного родника. Для нравственности нашей жизни мы можем пользоваться правилом Конфуция, ибо заключения разума из опытов жизни повсюду одни и те же: из всей разнородной пищи вкус извлекает только два первоначальных начала – сладкое и горькое.

Если нравственность повсюду одна, и мы подобно прочим народам можем ею пользоваться, кто же побуждает нас предаваться совершенствованию только наружной жизни? Каждому человеку дано от неба столько воли, что он может овладеть собою, остановить ложное направление, заставить себя обдумать жизнь, ввериться в вечное правило: "умерь себя и словом, и делом" – и сделаться лучшим без помощи предков, но с помощью опыта людей. Потоки блага текут также с вершины.

"Массы находятся под влиянием особого рода сил, развивающихся в избранных членах общества. Массы сами не думают, посреди их есть мыслители, которые думают за них, возбуждают собирательное разумение нации и заставляют ее двигаться вперед; между тем как небольшое число

мыслит, остальное существует, и общее движение проявляется. Это истинно в отношении всех народов, исключая некоторые поколения, у которых человеческого осталось только одно лицо”.

Последние слова противоречат первым, ибо жизнь есть движение вперед, а в природе все движения – вперед; во всех движениях природы есть начало и следствие. Как ни кажется справедливо положение сочинителя, однако ж, если массу сравнить со сферой, состоящей из множества постоянно до единицы дробящихся сфер, то самому последнему существу нельзя отказать в том мышлении, из которого составляется мышление общее, высшее, приводимое в исполнение. Иначе масса была бы бездушный материал.

Таким образом, слова господина сочинителя: “Где наши мудрецы, где наши мыслители? кто и когда думал за нас, кто думает в настоящее время?” – сказаны им против собственного в пользу общую мышления. Он отрицает этим собственную свою мыслительную деятельность.

Наши мудрецы! Кто за нас думает!

Смотрите только на Запад, вы ничего не увидите на Востоке, смотрите беспрестанно на небо, вы ничего не заметите на земле. Положим, что “мы отшельники в мире, ничего ему не дали”, но чтоб ничего не взяли ничего – это логически несправедливо: мы заняли у него неуважение к самим себе, если согласиться с сочинителем письма.

И, следовательно, мы могли бы прибавить к просвещению общему, если бы смотрели вокруг себя, а не вдаль; мы все заботимся только о том, чтоб следить, догонять Европу. Мы, точно, отстали от нее всем временем монгольского владычества, ибо велика разница быть в покорности у просвещенного народа и у варваров. Покуда Русь переносила детские болезни, невольно покорствовалась истукану ханскому и была, между тем, стеной, защитившей христианский мир от магометанского, – Европа в это время училась у греков и наследников их наукам и искусствам. Всемирное вещественное преобладание падшего Рима оснащалось снова в Ватикане, мнимо преображаясь в формы духовного преобладания, но это преобладание было не преобладание слова, а преобладание меча, – только скрытого. Русь устояла во благо общее – это заслуга ее.

Сочинитель говорит: “Что делали мы в то время, когда в жестокой борьбе варварства северных народов с высокой мыслию религии возникало величественное здание нового образования?”

Мы принимали от умирающей Греции святое наследие, символ искупления, и учились слову; мы отстаивали его от нашествия Корана и не отдали во власть папы; сохраняли непорочную голубицу, перелетавшую из Византии на берега Днепра и припавшую на грудь Владимира.

Вечные истины, переданные нам на славянском языке, – те же, каким следует и Европа; но отчего же мы не знаем их? Наше исповедание не воспрещает постигать таинства вселенной и совершенствовать жизнь общую ко благу. Вечная истина святой религии не процветает, иначе она бы не была вечною но более и более преобладает миром, более и более проясняет не себя, а людей; и тот еще идолопоклонник, кто не поклоняется Долгу, Закону, Правде и Порядку, а поклоняется золоту и почестям, боится своих идолов и из угождения им готов забыть правоту.

Преобладание христианской религии не основывается на насилии, и потому не поверхностная философия восставала “против войн за веру и против костров”, а истина самого христианства. И такой мир идей можно создать в сшибке мнений. Сшибка мнений свойственна ученикам, в этих жарких спорах ложный силлогизм так же может торжествовать, как и меч в руках сильнейшего, но вместе и несправедливейшего. Истинное убеждение скромно удаляется от тех, которые его не понимают, не унижает себя раздором за мнения. И потому мне кажется, что религия в , борениях Запада была только маской иных человеческих усилий; ибо религия не спрашивает человека, на каких условиях живет он в обществе: она уверена, что если образцы общественной жизни живут правдой, а не языческой себялюбивой хитростию то из всех усилий общества один и тот же вывод: *долг, закон, правда, порядок*.

Религия есть одно солнце, один свет для всех; но равно благодетельные лучи его не равно разливаются по земному шару, а соответственно общему закону вселенной; Согласуясь с климатом природы, у нас холоднее и климат идей, с крепостью тела у нас могут быть прочнее и силы души. И мы не

обречены к замерзанию: природа дала нам средства согреть тело; от нас зависит сберечь и душу от холода зла.

Этим я хотел кончить письмо мое, но не мог удержаться еще от нескольких слов в опровержение мнения, что будто Россия не имеет ни историй, ни преданий, – не значит ли это, что она не имеет ни корня, ни основы, ни русского духа, не имеет ни прошедшего, ни даже кладбища, которое напоминало бы ей величие предков? Надо знать только историю *салонов*, чтоб быть до такой степени несправедливым.

Виновата ли летопись старого русского быта, что ее не читают?

Не ранее XII века все настоящие просвещенные царства стали образовываться из хаоса варварства. В XII веке у нас христианский мир уже процветал мирно; а в Западной Европе что тогда делалось? Овцы западного стада, возбужденные пастырем своим, думали о преобладании; но, верно, святые земли не им были назначены под паству. Бог не требует ни крови, ни гонений за веру; мечом не доказывают истины. Бог слова покоряет словом. Гроб Господень не яблоко распри; он – достояние всего человечества.

Таким-то образом мнимо великое предприятие должно было рушиться. Мы не принимали в нем участия, и похвалимся этим. Мы в это время образовали свой ум и душу – и потому-то ни одно царство, возникшее из средних времен, не представит нам памятников XII столетия, подобных Слову Игоря, Посланию Даниила к Георгию Долгорукому и многим другим сочинениям на славянском языке, даже и IX, и X столетий. Есть ли у кого из народов Европы, кроме шотландцев, подобные нашим легенды и песни? У кого столько своей, родной, души? Откуда выются эти звонкие, непостижимые по полноте чувств, голоса хороводов? Прочтите сборник Кирилла Данилова древнейших народных преданий-поэм. У какого христианского народа есть Нестор? У кого из народов есть столько ума в пословицах? А пословицы не есть ли плод пышной давней народной жизни?

Еще оставалось бы высчитать тебе природные свойства и прижитые недостатки наши и прочих просвещенных народов, взвесить их и по ним уже заключить, который из народов способнее соединить в себе могущество вещественное и духовное. Но это – новый обширный предмет рассуждения.

Довольно против мнения, что мы ничтожны.

Хрестоматия 6

Печатается по изданию: *Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений в тридцати томах. Т. 26. – Ленинград. – Издательство "Наука", 1978.*

ПУШКИНСКАЯ РЕЧЬ

С. 129–131

<...> Собственно же в речи моей я хотел обозначить лишь четыре следующие пункта в значении Пушкина для России.

1) То, что Пушкин первый своим глубоко прозорливым и гениальным умом и чисто русским сердцем своим отыскал и отметил главнейшее и болезненное явление нашего интеллигентного, исторически оторванного от почвы общества, возвысившегося над народом. Он отметил и выпукло поставил перед нами отрицательный тип наш, человека, беспокоящегося и не примиряющегося, в родную почву и в родные силы не верующего, Россию и себя самого <...> в конце концов отрицающего, делать с другими не желающего и искренне страдающего <...>.

2) Он первый (именно первый, а до него никто) дал нам художественные типы красоты русской, вышедшей прямо из духа русского, обретавшегося в народной правде, в почве нашей <...>.

Главное же, что надо особенно подчеркнуть, - это то, что все эти типы положительной красоты человека русского и души его взяты всецело из народного духа <...>.

Третий пункт <...> есть та особая характернейшая и не встречаемая кроме него нигде и ни у кого черта художественного гения - способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гении чужих наций, и перевоплощения почти совершенного <...> не в отзывчивости одной тут дело, а именно в изумительной полноте перевоплощения <...>.

4) Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим, и, как совершеннейший художник, он есть и совершеннейший выразитель этой способности <...>. Народ же наш именно заключает в душе своей эту склонность к всемирной отзывчивости и к всепримирению <...> русская душа <...> гений народа русского, может быть, наиболее способны, из всех народов, вместить в себе идею всечеловеческого единения, братской любви, трезвого взгляда, прощающего враждебное, различающего и извиняющего несходное, снимающего противоречия.

Хрестоматия 7

Печатается по изданию: *Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. Философская публицистика. – Москва. – Издательство "Гривда", 1989 г.*

ТРИ СИЛЫ

С. 19, 23, 29–30

От начала истории три коренные силы управляли человеческим развитием... Оставляя в стороне древние времена и ограничиваясь современным человечеством, мы видим совместное существование трех исторических миров, трех культур, резко между собою различающихся, - я разумею мусульманский Восток, Западную цивилизацию и мир Славянский: все, что находится вне их, не имеет общего мирового значения, не оказывает прямого влияния на историю человечества.

<...> Западная цивилизация; здесь мы видим быстрое и непрерывное развитие, свободную игру сил, самостоятельность и исключительное самоутверждение всех частных форм и индивидуальных элементов – признаки, несомненно показывающие, что эта цивилизация находится под господствующим влиянием второго из трех исторических начал.

<...> Итак, третья сила, долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только посредником между человечеством и тем миром, свободным, сознательным орудием последнего. Такой народ не должен иметь никакой специальной ограниченной задачи, он не призван работать над формами и элементами человеческого существования, а только сообщить живую душу, дать жизнь и целостность разорванному и омертвелому человечеству через соединение его с вечным божественным началом.

Такой народ не нуждается ни в каких особенных преимуществах, ни в каких специальных силах и внешних дарованиях, ибо он действует не от себя, осуществляет не свое. От народа — носителя третьей божественной силы требуется только свобода от всякой ограниченности и односторонности, возвышение над узкими специальными интересами, требуется, чтоб он не утверждал себя с исключительной энергией в какой-нибудь частной низшей сфере деятельности и знания, требуется равнодушие ко всей этой жизни с ее мелкими интересами, всецелая вера в положительную действительность высшего мира и покорное к нему отношение. А эти свойства несомненно принадлежат племенному характеру Славянства, в особенности же национальному характеру русского народа. Но и исторические условия не позволяют нам искать другого носителя третьей силы вне Славянства и его главного представителя — народа русского, ибо все остальные исторические народы находятся под преобладающей властью той или другой из двух первых исключительных сил: восточные народы — под властью первой, западные - под властью второй силы.

Только Славянство, и в особенности Россия осталась свободною от этих двух низших потенций и, следовательно, может стать историческим проводником третьей. Между тем две первые силы совершили круг своего проявления и привели народы, им подвластные, к духовной смерти и разложению. Итак, повторяю, или это есть конец истории, или неизбежное обнаружение третьей всецелой силы, единственным носителем которой может быть только Славянство и народ русский.

Внешний образ раба, в котором находится наш народ, жалкое положение России в экономическом и других отношениях не только не может служить возражением против ее призвания, но скорее подтверждает его. Ибо та высшая сила, которую русский народ должен провести в человечество, есть сила не от мира сего, и внешнее богатство и порядок относительно ее не имеют никакого значения. <...> Когда наступит час обнаружения для России ее исторического призвания, никто не может сказать, но все показывает, что час этот близок, даже несмотря на то, что в русском обществе не существует почти никакого действительного сознания своей высшей задачи.

Хрестоматия 8

Печатается по изданию: *Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. Т. 2. – Москва. – Издательство "Мысль", 1990 г.*

КРАТКАЯ ПОВЕСТЬ ОБ АНТИХРИСТЕ

С. 736–740

<...> Двадцатый век по Р. Х. был эпохой последних великих войн, междоусобий и переворотов. Самая большая из внешних войн имела свою отдаленную причину возникшее еще в конце XIX века в Японии умственное движение *панмонголизма*. Подражательные японцы, с удивительною быстротою и успешностью перенявши вещественные формы европейской культуры, усвоили также и некоторые европейские идеи низшего порядка. Узнав из газет и из исторических учебников о существовании на Западе панэллинизма, пангерманизма, панславизма, панисламизма, они провозгласили великую идею панмонголизма, т. е. собрание воедино, под своим главенством, всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев. Воспользовавшись тем, что Европа была занята последнею решительною борьбою с *мусульманским* миром в начале XX века, они приступили к осуществлению великого плана – сперва занятием Кореи, а затем и Пекина, где они с помощью прогрессивной китайской партии низвергли старую маньчжурскую династию и посадили на ее место японскую. С этим скоро примирились и китайские консерваторы. Они поняли, что из двух зол лучше выбрать меньшее и что свой своему поневоле брат. *Государственная* самостоятельность старого Китая все равно была не в силах держаться, и неизбежно было подчиниться или европейцам, или японцам. Но ясно было, что владычество японцев, упраздняя внешние формы китайской государственности, оказавшиеся притом очевидно никуда не годными, не касалось внутренних начал национальной жизни, тогда как преобладание европейских держав, поддерживавших ради политики христианских миссионеров, грозило глубочайшим духовным устоям Китая. Прежняя национальная ненависть китайцев к японцам выросла тогда, когда ни те, ни другие не знали европейцев, перед лицом которых эта вражда двух сродных наций становилась междоусобием, теряла смысл. Европейцы были *вполне* чужие, *только* враги, и их преобладание ничем не могло льстить племенному самолюбию, тогда как в руках Японии китайцы видели сладкую приманку панмонголизма, который вместе с тем оправдывал в их глазах и печальную неизбежность внешней европеизации. "Поймите, упрямые братья, – твердили японцы, – что мы берем у западных собак их оружие не из пристрастия к ним, а для того, чтобы бить их этим же оружием. Если вы соединитесь с нами и примете наше практическое руководство, то мы скоро не только изгоним белых дьяволов из нашей Азии, но завоюем и их собственные страны и оснуем настоящее Срединное царство надо всею вселенною. Вы правы в своей народной гордости и в своем презрении к европейцам, но вы напрасно питаете эти чувства одними

мечтаниями, а не разумною деятельностью. В ней мы вас опередили и должны вам показывать пути общей пользы, А не то смотрите сами, что вам дала ваша политика самоуверенности и недоверия к нам – вашим естественным друзьям и защитникам: Россия и Англия, Германия и Франция чуть не поделили вас между собою без остатка, и все ваши тигровые затеи показали только бессильный кончик змеиного хвоста”. Рассудительные китайцы находили это основательным, и японская династия прочно утвердилась. Первою ее заботою было, разумеется, создание могучей армии и флота. Большая часть военных сил Японии была переведена в Китай, где составила кадры новой огромной армии. Японские офицеры, говорившие по-китайски, действовали как инструкторы гораздо успешнее отстраненных европейцев, а в бесчисленном населении Китая с Маньчжурией, Монголией и Тибетом нашлось достаточно пригодного боевого материала. Уже первый богдыхан из японской династии мог сделать удачную пробу оружия обновленной империи, вытеснив французов из Тонкина и Сиам, а англичан из Бирмы и включивши в Срединную империю весь Индокитай. Преемник его, по матери китаец, соединявший в себе китайскую хитрость и упругость с японскою энергией, подвижностью и предприимчивостью, мобилизует в китайском Туркестане четырехмиллионную армию, и, в то время как Цун Лиямынь конфиденциально сообщил русскому послу, что эта армия предназначена для завоевания Индии, богдыхан вторгается в нашу Среднюю Азию и, поднявши здесь все население, быстро двигается через Урал и наводняет своими полками всю Восточную и Центральную Россию, тогда как наскоро мобилизуемые русские войска частями спешат из Польши и Литвы, Киева и Волыни, Петербурга и Финляндии. При отсутствии предварительного плана войны и при огромном численном перевесе неприятеля боевые достоинства русских войск позволяют им только гибнуть с честью. Быстрота нашествия не оставляет времени для должной концентрации, и корпуса истребляются один за другим в ожесточенных и безнадежных боях. И монголам это достается не дешево, но они легко пополняют свою убыль, завладевши всеми азиатскими железными дорогами, в то время как двухсоттысячная русская армия, давно собранная у границ Маньчжурии, делает неудачную попытку вторжения в хорошо защищенный Китай. Оставив часть своих сил в России, чтобы мешать формированию новых войск, а также для преследования размножившихся партизанских отрядов, богдыхан тремя армиями переходит границы Германии. Здесь успели подготовиться, и одна из монгольских армий разбита наголову. Но в это время во Франции берет верх партия запоздалого реванша, и скоро в тылу у немцев оказывается миллион вражеских штыков. Попав между молотом и наковальней, германская армия принуждена принять почетные условия разоружения, предложенные богдыханом. Ликующие французы, братаясь с желтолицыми, рассыпаются по Германии и скоро теряют всякое представление о военной дисциплине. Богдыхан приказывает своим войскам перерезать ненужных более союзников, что исполняется с китайскою аккуратностью. В Париже происходит восстание рабочих *sans patrie*, и столица западной культуры радостно отворяет ворота владыке Востока. Удовлетворив своему любопытству, богдыхан отправляется в приморскую Булонь, где под прикрытием флота, подошедшего из Тихого океана, готовятся транспортные суда, чтобы переправить его войска в Великобританию. Но ему нужны деньги, и англичане откупаются миллиардом фунтов. Через год все европейские государства признают свою вассальную зависимость от богдыхана, и, оставив в Европе достаточное оккупационное войско, он возвращается на Восток и предпринимает морские походы в Америку и Австралию. Полвека длится новое монгольское иго над Европой. Со стороны внутренней эта эпоха знаменуется повсюдным смешением и глубоким взаимнопроникновением европейских и восточных идей, повторением *en grand* древнего александрийского синкретизма; а в практических областях жизни наиболее характерными становятся три явления: широкий наплыв в Европу китайских и японских рабочих и сильное обострение вследствие этого социально-экономического вопроса; продолжающийся со стороны правящих классов ряд паллиативных опытов решения этого вопроса и усиленная международная деятельность тайных общественных организаций, образующих обширный всеевропейский заговор с целью изгнания монголов и восстановления европейской независимости. Этот колоссальный заговор, в котором принимали участие и местные национальные правительства, насколько это было возможно при контроле богдыханских наместников, мастерски подготовлен и удаётся блестящим образом. В назначенный срок начинается резня монгольских солдат, избиение и изгнание азиатских рабочих. По всем местам открываются тайные кадры европейских войск и по задолго составленному подробнейшему плану происходит всеобщая мобилизация. Новый богдыхан, внук великого завоевателя, спешает из Китая в Россию, но здесь его несметные

полчища наголову разбиты всеевропейской армией. Их рассеянные остатки возвращаются в глубь Азии, и Европа становится свободною. Если полувековое подчинение азиатским варварам произошло вследствие разъединения государств, думавших только о своих отдельных национальных интересах, то великое и славное освобождение достигнуто международной организацией соединенных сил всего европейского населения. Естественным следствием этого очевидного факта оказывается то, что старый, традиционный строй отдельных наций повсюду теряет значение и почти везде исчезают последние остатки старых монархических учреждений. Европа в XXI веке представляет союз более или менее демократических государств – европейские соединенные штаты. Успехи внешней культуры, несколько задержанные монгольским нашествием и освободительною борьбою, снова пошли ускоренным ходом. А предметы внутреннего сознания – вопросы о жизни и смерти, об окончательной судьбе мира и человека, – осложненные и запутанные множеством новых физиологических и психологических исследований и открытий, остаются по-прежнему без разрешения. Выясняется только один важный отрицательный результат: решительное падение теоретического материализма. Представление о вселенной как о системе пляшущих атомов и о жизни как результате механического накопления мельчайших изменений вещества – таким представлением не удовлетворяется более ни один мыслящий ум. Человечество навсегда переросло эту ступень философского младенчества. Но ясно становится, с другой стороны, что оно также переросло и младенческую способность наивной, безотчетной веры. Таким понятиям, как Бог, *сделавший мир из ничего* и т. д., перестают уже учить и в начальных школах. Выработан некоторый общий повышенный уровень представлений о таких предметах, ниже которого не может опускаться никакой догматизм. И если огромное большинство мыслящих людей остается вовсе не верующими, то немногие верующие все по необходимости становятся и *мыслящими*, исполняя предписание апостола: будьте младенцами по сердцу, но не по уму <...>.

Хрестоматия 9

Печатается по изданию: Куропаткин А. Н. *Русская армия.* — Санкт-Петербург. — Издательство "Полигон", 2003 г.

РОССИЯ ДЛЯ РУССКИХ. ЗАДАЧИ РУССКОЙ АРМИИ

С. 346–353

Последняя волна азиатских полчищ (монголо-татар) нахлынула на Европу в XIII столетии, залила бóльшую часть России и докатилась до полей Венгрии, где и остановилась. Эта волна проникла в Европу в широкие ворота между Уральскими горами и Каспийским морем.

В XIV столетии азиатские полчища (турок), двигавшиеся через Малую Азию, переправляются на европейский материк, завоевывают весь Балканский полуостров, Венгрию и только в XVII столетии остановлены у Вены, после чего начинается их обратное движение.

Главным образом усилиями славянских племен движение из Азии на Европу азиатских народностей — монголов, татар и турок — не только остановлено, но с наступлением славян, северная часть Азии переходит в руки русского племени. В то же время в южной Европе турки изгнаны не только из Венгрии, но смогли сохранить и на Балканском полуострове лишь небольшую его часть. Эта борьба, веденная против азиатских племен славянскими в течение нескольких веков, хотя и защитила Европу от порабощения ее Азией, но обессилила славян, в особенности русское племя, и составила причину культурной отсталости славян от других европейских народов. Пользуясь безопасностью со стороны Азии, европейские племена — романские, англо-саксонские и германские — переходят в наступление из Европы на прочие материки всего света и овладевают Америкой, Австралией, Африкой и обширными пространствами Азии в Индии и Индо-Китае.

Огромное развитие обрабатывающей промышленности европейских государств вызывает в XIX столетии потребность для них в рынках всего света для сбыта избытка фабричных изделий и получения недостающих для населения Европы произведений русских стран, по преимуществу сырья. Большая часть населения западно-европейских государств, в особенности Англии и Германии, ныне уже занята фабрично-заводской деятельностью. Не только удержание в своих руках уже завоеванных ими рынков, но расширение их становится ныне для западноевропейских государств вопросом жизненной важности.

Между тем в XIX веке уже знаменуется поворот в делах всемирного рынка. Тоже вооруженные плодами европейской культуры, в том числе и по военной части, народы других материков, кроме европейского, начинают давать отпор европейскому товару и европейскому штыку. Провозглашаются девизы: "Америка для американцев", "Азия для азиатов". За ними будут провозглашены девизы: "Африка для африканцев", "Австралия для австралийцев". Америка в этом отношении первая твердо становится на ноги и уже ведет с успехом промышленную борьбу с Европой. В Африке пробуждение местного населения в более острой форме уже сказалось в борьбе абиссинцев с итальянцами, буров с англичанами, в борьбе мусульман в бассейне Нила с англичанами, в борьбе в Алжирии и Марокко против французов и испанцев. Но особенную угрозу Европе представляет движение против европейцев, начавшееся в Азии, император Вильгельм III называет это движение "желтой опасностью" и пророчески указывает на серьезность этой опасности. Нельзя действительно не признавать опасным движения против Европы, в котором может принять участие население численностью около 800 млн душ, с армией в несколько миллионов человек.

Особую важность для Европы в XX столетии имеет азиатский рынок. Еще в конце XVIII века сношения Европы с Азией со стороны тихоокеанского побережья были ничтожны. Но уже в конце XIX века к портам Тихого океана приставало в год несколько десятков тысяч паровых судов.

За последние 50 лет прошлого столетия обороты внешней торговли Китая только из портов, открытых европейцам, увеличились свыше чем в 10 раз и составили в год свыше 0,5 млрд. руб. И это при ничтожной пока покупательной силе китайского населения. В XX веке эта покупательная сила может возрасти в несколько раз, что даст возможность для европейских государств иметь на Тихом океане торговлю, оцениваемую в год в несколько миллиардов рублей.

Японцы с большой энергией расширяют свою деятельность на тихоокеанском побережье. При достигнутых ими очень пониженных, сравнительно с европейцами и американцами, фрахтах за перевозки грузов, конкурировать с ними становится очень трудно (дешевые матросы, дешевое содержание их, малое вознаграждение старшим служащим).

Прорыв Панамского канала даст и американцам сравнительно с европейцами значительные торговые выгоды на Тихом океане. В очень скором времени японцы, вместе с американцами, могут вытеснить европейцев из Тихого океана, что будет равносильно лишению Европы рынков на тихоокеанском побережье (на обоих берегах) с населением около 700 млн. душ.

Со стороны Америки существует и другая угроза: американцы начинают бороться против отпуска в Европу сырья, в том числе и хлопка.

Принимая во внимание все вышеизложенное, можно признать, что наступательное движение европейских народов против материков всего света уже в XIX веке наталкивается на встречную волну просыпающихся народов Азии и Африки.

Можно предвидеть поэтому, что в XX веке европейским народам придется перейти от наступления к обороне занятых ими позиций. Особенно будут угрожаемы позиции, занятые Россией, Англией, Францией, Германией и Нидерландами в Азии. Эти позиции могут быть отторгнуты от европейских государств путем насильственным, путем поражения европейских вооруженных сил, их защищающих.

Потеря владений в Азии и на других материках, потеря всемирных рынков составляет такую угрозу самым жизненным интересам Европы, что для отстранения опасности все европейские государства, забыв свои взаимные счеты, должны объединить свои усилия, чтобы дать отпор силам других рас. Население этих других рас ныне открыто подготавливает силы с целью загнать старушку Европу в ее географический чулок, обречь ее на скромное существование на незначительной территории, среди

могучего развития жизни во всех направлениях на огромных материках Азии, Америки и Африки, освобожденных от европейской опеки.

Роль России в готовящихся в XX веке событиях мирового значения огромна. Россия уже приняла на себя в XX столетии первый натиск желтой расы и не имела успеха. Причин тому много, но одна из главных — это поддержка Англией врагов Европы японцев. Поддержка Америкой Японии может представляться естественной, потому что Америка — естественный будущий враг Европы. Но поддержка Англией Японии составляет результат тяжелого недоразумения. Из-за мифической боязни нашествия России на Индию Англия своими руками создала уже не мифическую, а реальную опасность для той же Индии. Европейцы держатся в Азии престижем их непобедимости. Победа в Азии над русскими есть вообще победа азиата над европейцем. Почувствовав свои силы, азиат будет их применять не только к русским владениям, но вообще к азиатским владениям Англии, Франции, Германии.

Борьба только начинается. То, что произошло на полях Маньчжурии в 1904–1905 годах, было лишь авангардным боем. Для блага всей Европы надо, чтобы при новом напоре японцев или китайцев на Россию силы Европы были с ней, а не против нее. Для блага Европы надо, чтобы Индия защищалась не только англичанами, но и русскими. То же справедливо и относительно Индо-Китая и немецких владений и предприятий в Азии.

С единодушным признанием, что поддержание мира в Азии составляет вопрос общеевропейский, и все державы Европы готовятся объединить свои силы для защиты и развития положения, занятого ими ныне в Азии, “желтая опасность” может быть на продолжительное время устранена.

Предложение Америки взять под коллективную охрану Америки и Европы железные дороги в Маньчжурии составляет первый шаг к постановке на очередь вопроса о желтой опасности с приданием ему мирового значения.

Интересы американского населения так велики на тихоокеанском побережье и так противны интересам японцев и европейцев, что между Америкой, Японией и европейскими державами неминуема борьба огромной важности за рынки.

Представляется желательным, чтобы в XX веке народы европейского союза пришли к соглашению с союзом американских государств для удержания в европейских и американских руках господствующего положения на тихоокеанском побережье и для сохранения за европейскими державами пользования богатствами Америки, сырыми и обработанными.

В общем, это будет союз народов белой расы против народов желтой расы и чернокожих. Деление на эти две группы будет близко отвечать и делению на две группы по религиозным верованиям. В одном лагере будут христиане, в другом язычники. По исчислению немецкого ученого г. Целлера, население всего земного шара составляет, в круглых цифрах, 1500 млн. человек, в том числе христиан 500 млн., язычников 800 млн, магометан 200 млн. В числе язычников 300 млн последователей учения Конфуция, 200 млн. браминистов, 120 млн. буддистов. Евреев 10 млн. человек. При будущем вероятном столкновении белой расы с желтой, роль магометан загадочна. По причинам религиозным и политическим, особенно если столкновение белой и желтой рас ознаменуется первоначально успехами желтолицых, магометане могут соединиться с язычниками, чтобы общими усилиями свергнуть иго белолицых христиан. Тогда на каждого христианина будет приходиться два врага не христианина.

В частности, для России важно, чтобы в случае нового нападения на нее на Дальнем Востоке она могла располагать для борьбы с желтой расой всеми своими вооруженными силами.

Отсюда и вытекает настоятельная необходимость прочного соглашения России с Австрией и Пруссией по делам Ближнего Востока. Только при таком соглашении Россия будет готова дать грозный отпор новому натиску на нее желтолицых.

Рассматривая вопрос будущих судеб Европы с указанной выше широкой точки зрения, видно, как опасно и несвоевременно ныне для европейских государств расходовать свои силы и средства на взаимные распри. Можно себе представить, какое ликование началось бы в Японии, Китае, многих

африканских землях и даже в Америке, если бы, например, из-за формы, в которой была объявлена Австрией аннексия Боснии и Герцеговины, возгорелась европейская война между несколькими первоклассными европейскими державами. Такое же ликование начнется, если Англия и Германия вступят между собой в вооруженную борьбу.

Каждое ослабление сил той или другой из европейских держав только увеличивает для Европы опасность потерять в XX веке то мировое положение, которое она ныне занимает, увеличивает, в особенности, значение "желтой опасности".

Ежегодный прирост населения только четырех главнейших государств Европы, кроме России, составляет около 2,5 млн. душ. Этот прирост находит занятие только при все увеличивающемся росте фабрично-заводской промышленности. Этим видом деятельности в главных европейских государствах занято более половины всего населения. Если Европа будет вытеснена с рынков других материков, то ее ожидает колоссальный кризис. Непрерывно растущая социал-революционная партия придаст этому кризису на почве закрытия фабрик, увольнения миллионов рабочих, на почве голодания страшную, всеразрушающую силу.

Европа может успешно бороться против разрушительных социальных учений нового времени, только возможно полно обеспечивая результаты труда своего населения. Это возможно только при господстве на рынках Азии и Африки. Только соединив свои силы, европейские государства могут в XX столетии удержать эти рынки за собой.

Соглашение всех европейских государств, в целях отстоять в XX веке господствующее положение на азиатском и африканском материках, прекратит возможность вооруженной борьбы между различными государствами, входящими в будущий европейский союз.

Вторым благотворным результатом создания европейского союза будет приостановка в вооружениях, а затем и сокращение расходов на военные надобности.

В настоящее время европеец, в целях не только культурных, но и военных, подчинил себе землю, воду, а теперь подчиняет и воздух. Для использования в целях войны всех сил природы расходуются все увеличивающиеся огромные средства. Европейский союз, достигнув ограничения вооружений в Азии со стороны Японии и Китая, получит возможность уменьшить и содержимые военные силы в Европе.

Ныне каждое европейское государство содержит армию мирного состава примерно в 1 % населения. На каждых 100 жителей обоего пола содержится в мирное время 1 солдат. Возможно будет, путем общего соглашения, первоначально перейти к содержанию 1 солдата на 150 жителей, а затем и к содержанию 1 солдата лишь на 200 человек. При соответственном ограничении, тоже путем соглашения, морских сил можно будет достигнуть значительного сокращения в расходах всех государств Европы.

Эта экономия поможет извлечь из европейского союза еще один важный результат.

Употребив денежные средства, полученные от сокращения расходов на военные надобности, для поднятия благосостояния рабочих масс, придя к ним на помощь против всемогущего ныне капитала, государства Европы облегчат мирное разрешение острого социального вопроса, вызванного необеспеченным положением трудящихся классов, и дадут отпор разрушительным учениям, толкающим массы на насилие с целью полного ниспровержения существующего порядка.

<...> Для правильного национального самосознания нам, русским, необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев. Между тем до сих пор мы мало заботились об этом; мы склонны были всегда выдвигать наше славянское происхождение, замалчивая наличность в нас туранского элемента, даже как будто стыдясь этого элемента. С этим предрассудком пора покончить. Как всякая предвзятость, он мешает правильному самопознанию, а правильное самопознание есть не только долг всякой личности, но и неперемное условие существования всякой личности, в том числе и нации, принимаемой также как своего рода личность.

<...> Во всем духовном творчестве тюрков господствует одна основная психическая черта: ясная схематизация сравнительно небогатого и рудиментарного материала. Отсюда позволительно сделать выводы и о самой тюркской психологии. Типичный тюрк не любит вдаваться в тонкости и в запутанные детали. Он предпочитает оперировать с основными, ясно воспринимаемыми образами и эти образы группировать в ясные и простые схемы. Однако следует остерегаться возможных неправильных толкований этих положений. Так, ошибочно было думать, что тюркский ум особенно был бы склонен к схематическому отвлечению. Конкретные этнографические данные, из которых мы извлекали указание на характер тюркского психического типа, не дают нам оснований для подобного умозаключения. Ведь те схемы, на которых, как мы видели, строится тюркское духовное творчество, отнюдь не является продуктом философской абстракции и даже вовсе не носят характера чего-то обдуманного. Наоборот, они подсознательны и существуют в психике как неосознанная причина той психической инерции, благодаря которой все элементы психического материала сами собой укладываются именно в таком, а не в ином виде: это возможно благодаря особенной элементарности и простоте этих схем. С другой стороны, ошибочно было бы думать, что шорность и схематичность тюркской психологии препятствовала широкому размаху и полету фантазии. Содержание эпических преданий тюркских племен решительно противоречит такому представлению. Тюркская фантазия не бедна и не робка, в ней есть смелый размах, но размах этот рудиментарен: сила воображения направлена не на детальную разработку, не на нагромождение разнообразных подробностей, а, так сказать, на развитие в ширину и в длину.

<...> Описанная психология типичного тюрка определяет и жизненный уклад и мирозерцание носителей этой психологии. Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие; не любит, чтобы это все было уже дано, а не задано, чтобы все это определяло по инерции его мысли, поступки и образ жизни: разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и мирозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности. Потому-то тюрки всегда так охотно брали готовые чужие схемы, принимали иноземные верования. Но, конечно, не всякое чужое мирозерцание приемлемо для тюрка. В этом мирозерцании непременно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, в которую можно вложить все, весь мир в его конкретности. Раз уверовав в определенное мирозерцание, превратив его в подсознательный закон, определяющий все его поведение, в универсальную схему и достигнув таким образом состояния устойчивого равновесия на ясном основании, тюрк на этом успокаивается и держится за свое верование. Смотря на мирозерцание именно как на незыблемое основание душевного и бытового равновесия, тюрк в самом мирозерцании проявляет косность и упрямый консерватизм. Вера, попавшая в тюркскую среду, неминуемо застывает и кристаллизуется, ибо она призвана играть роль незыблемого центра тяжести – главного условия устойчивого равновесия.

<...> Обрисованная нами выше психологическая характеристика тюркского племени в общих чертах может рассматриваться и как характеристика всех "туранцев" или "уралоалтайцев". Монголы в этнопсихологическом отношении составляют с тюрками одно целое. Все, что выше сказано было о типических чертах тюркских языков, тюркской музыки, поэзии, обычного права, о направлении тюркской фантазии, мировоззрении и укладе жизни, в одинаковой мере применимо и к монголам; только у монголов все эти типические черты выступают еще более резко, тем у тюрков.

<...> Для ответа на вопрос, как и в чем туранский психологический тип может отражаться в русском национальном характере и какое значение имели черты туранской психики в русской истории, надо прежде всего ясно и конкретно представить себе туранский психологический тип в применении к жизни отдельного человека. Сделать это можно, исходя из данного выше определения туранского психологического типа.

<...> Типичный представитель туранской психики в нормальном состоянии характеризуется душевной ясностью и спокойствием. Не только его мышление, но и все восприятие действительности укладывается само собой в простые и симметричные схемы его, так сказать, "подсознательной философской системы". В схемы той же подсознательной системы укладываются также все его поступки, поведение и быт. При том "система" уже не сознается как таковая, ибо она ушла в подсознание, сделалась основой жизни. Благодаря этому нет разлада между мыслью и внешней действительностью, между догматом и бытом. Внешние впечатления, мысли, поступки и быт сливаются в одно монолитное целое, Отсюда – ясность, спокойствие и, так сказать, самодовление. Практически это состояние устойчивого равновесия при условии некоторой пониженной психической активности может привести к полной неподвижности, к косности. Но это отнюдь не обязательно, ибо те же черты вполне соединимы и с психической активностью. Устойчивость и стройность системы не исключает дальнейшего творчества, но, разумеется, это творчество регулируется и направляется теми же подсознательными устоями, и благодаря этому продукты такого творчества сами собой, естественно, входят в ту же систему мировоззрения и быта, не нарушая ее общей стройности и цельности.

<...> Что касается до социальной и культурной ценности людей туранского психологического типа, то ее нельзя не признать положительной. Туранская психика сообщает нации культурную устойчивость и силу, утверждает культурно-историческую преемственность и создает условия экономии национальных сил, благоприятствующие всякому строительству.

<...> Положительная сторона туранской психики, несомненно, сыграла благотворную роль в русской истории. Проявления именно этого нормального аспекта туранской психики нельзя не заметить в допетровской Московской Руси. Весь уклад жизни, в котором вероисповедание и быт составляли одно ("бытовое исповедничество"), в котором и государственные идеологии, и материальная культура, и искусство, и религия были нераздельными частями единой системы, – системы, теоретически не выраженной и сознательно не формулированной, но тем не менее пребывающей в подсознании каждого и определяющей собой жизнь каждого и бытие самого национального целого, – все это, несомненно, носит на себе отпечаток туранского психического типа. А ведь именно и было то, на чем держалась старая Русь, что придавало ей устойчивость и силу.

Хрестоматия 11

Печатается по изданию: *К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. Антология. Кн. 1. – Санкт-Петербург, – 1995.*

С. 208–209, 210, 211–212, 216, 217–218, 218–219, 219–220

Николай Бердяев

К. ЛЕОНТЬЕВ – ФИЛОСОФ РЕАКЦИОННОЙ РОМАНТИКИ

Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей входил на Синай, что эллины строили свои изящные акрополи, римляне вели Пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедовали, мученики страдали, поэты пели, живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, немецкий или русский буржуа в безобразной и комической своей одежде благодушеествовал бы "индивидуально" и "коллективно" на развалинах всего этого прошлого величия?

Надо подморозить хоть немного Россию, чтоб она не "гнила".

К.Леонтьев

I

Бывают писатели с невыразимо печальной судьбой, неузнанные, непонятые, никому не пригодившиеся, умирающие в духовном одиночестве, хотя по дарованиям, по уму, по оригинальности они стоят многими головами выше признанных величин. Таков был Константин Леонтьев, самый крупный, единственный крупный мыслитель из консервативного лагеря, да и вообще один из самых блестящих и своеобразных умов в русской литературе. Катков был первым политическим публицистом консерватизма, тут он царил, но никогда он не был мыслителем, философом консерватизма. Катков — эмпирический консерватор. Первым и единственным философом консерватизма, и, вернее, даже не консерватизма, а реакционерства, был К. Леонтьев

<...> К. Леонтьев мечтал о политическом влиянии, хотел играть роль в качестве руководящего реакционного публициста, но в этом он не познал самого себя. Дирижером консервативной политики мог быть Катков, трезвый, позитивный, умело нащупывавший реальную почву под ногами, а не Леонтьев, романтик и мечтатель, проповедник изуверства во имя мистических целей, безумного реакционерства, граничащего с таинственным каким-то революционерством. К. Леонтьев не оставил приметного следа в истории русской мысли и русских духовных алканий. Для прогрессивного лагеря со всеми его фракциями он был абсолютно неприемлем и мог вызывать только отвращение и негодование, консерваторы же видели только поверхность его идей, схожую с катковщиной, и не понимали его мистической глубины, его безумной романтичности.

<...> В мрачной и аристократической душе Леонтьева горела эстетическая ненависть к демократии, к мещанской середине, к идеалам всеобщего благополучия. Это была сильнейшая страсть его жизни, и она не сдерживалась никакими моральными преградами, так как он брезгливо отрицал всякую мораль и считал все дозволенным во имя высших мистических целей. Была у Леонтьева еще положительная страсть к красоте жизни, к таинственной ее прелести, быть может, была жажда полноты жизни. <...> Эстетическая ненависть к демократии и мещанскому благополучию, к гедонистической культуре, и мистическое влечение к мрачному монашеству довели Леонтьева до романтической влюбленности в прошлые исторические эпохи, до мистического реакционерства. Он не выносил умеренности и середины и дошел до самого крайнего изуверства, сделался проповедником насилия, гнета, кнута и виселицы. Но в страшных и отвратительных словах Леонтьева чувствуется не реальный реакционный политик катковец, а безумный мечтатель, несчастный романтик, затерянный и погибающий в чуждой для него эпохе.

Мы не придаем значения реалистическим уверениям Леонтьева. Человек этот полагал смысл всемирной истории в причудливом развитии немногих избранных во имя таинственных мистических целей. Только в этом аристократическом цветении он видел красу жизни и страдал безумно от сознания, что "либерально-эгалитарный прогресс" уносит человечество в противоположную сторону, к царству мещанства, вызывающего в нем брезгливость и отвращение эстета и аристократа, романтика и мистика. Как за соломинку схватился он за Россию, за славянство, видел тут последнее свое упование, почти умирающую надежду спасти дорогой для него смысл мировой жизни. На Европу надежды нет, она должна дойти до последних крайностей социализма и анархизма (Леонтьеву это даже нравилось, как и всякая крайность), но через Россию можно еще спасти мир, а для этого нужно заморозить ее, остановить либерально-эгалитарный "прогресс", хотя бы ценой величайших жертв, хотя бы самым мрачным насилием.

И К. Леонтьев ищет спасения в византизме. "Византизм дал нам всю силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и Турцией. Под его знаменем, если мы будем верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиск и целой интернациональной Европы, если бы она, разрушивши у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном все блаженстве, о земной радикальной всепошлости".

<...> "Это все лишь орудия смешения, — говорит он о современной передовой культуре, — это исполинская толчея, всех и все толкущая в одной ступе псевдогуманной пошлости и прозы; все это

сложный алгебраический прием, стремящийся привести всех и все к одному знаменателю. Приемы эгалитарного прогресса сложны, цель груба, проста по мысли, по идеалу, по влиянию и т. п. Цель всего — средний человек, буржуа, спокойный среди миллионов точно таких же средних людей, тоже покойных”. “Прогрессивные идеи грубы, просты и всякому доступны. Идеи эти казались умными и глубокими, пока были достоянием немногих избранных умов. Люди высокого ума облагораживали их своими блестящими дарованиями; сами же идеи по сущности своей не только ошибочны, они, говорю я, грубы и противны. Благоденствие земное вздор и невозможность; царство равномерной и всеобщей человеческой правды на земле — вздор и даже обидная неправда, обида лучшим. Божественная истина Евангелия земной правды не обещала, свободы юридической не проповедовала, а только нравственную, духовную свободу, доступную и в цепях. Мученики за веру были при турках; при бельгийской конституции едва ли будут и преподобные” Таким режущим, дерзким и крайним стилем мало кто писал. За каждым словом клокочет болезненная ненависть к современной культуре, романтическая страсть к былому. <...> “Глупо так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле, в мещанский и рабочий строй и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно, даже людям, уважающим реализм, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества, даже и приблизительно... Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас мистическую ортодоксию, считая всякую подобную веру уделом наивности и отсталости, поклоняться ортодоксии прогресса, кумиру поступательного движения...”. “Смесь страха и любви — вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах... Священный ужас перед известными идеальными пределами; любящий страх перед некоторыми лицами; чувство искреннее, а не притворное, только для политики; благоговение, при виде даже одном, иных вещественных предметов...”.

<...> Леонтьев, — романтик и мистик в корне своем, выступает в роли защитника своеобразного социологического реализма и даже натурализма. Он сторонник органической теории общества и набрасывает оригинальную теорию развития (не без влияния гораздо менее даровитого Данилевского). В вопросе об органическом развитии обществ мы постоянно встречаем у Леонтьева ультра-реалистические и ультра-позитивные аргументы, несколько странные для мистика, но привычные для людей иного направления. Эта органическая теория развития сводится к следующему: “Постепенное восхождение от простейшего к сложнейшему, постепенная индивидуализация, обособление, с одной стороны, от окружающего мира, а с другой — от сходных и родственных организмов, от всех сходных и родственных явлений. Постепенный ход от бесцветности, от простоты к оригинальности и сложности. Постепенное осложнение элементов составных, увеличение богатства внутреннего и в то же время постепенное укрепление единства. Так что высшая точка развития не только в органических телах, но и вообще в органических явлениях, есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством”.

<...> Теория Леонтьева есть разновидность органической теории общества и вместе с тем исторический фатализм. Подобно позитивистам, он не признает прогресса, а только развитие, эволюцию. Он гордится своим объективным, бессердечным, жестким реализмом и подозрительно много говорит о своей научности, о натуралистическом своем отношении к человеческим обществам, к государственным организациям. У Леонтьева нет и тени научного реализма, и страстная натура его менее всего была способна к объективности, да и подготовки у него не было надлежащей для научно-социологических исследований. Ему нужно было во что бы то ни стало отстранить ненавистную идею всеобщего благоденствия, торжества правды и счастья на земле путем освободительного и уравнивающего прогресса. Во имя этой субъективной, страстной, совсем не реальной и не научной цели он и схватился за совершенно несостоятельную органическую теорию развития и умирания наций и государств. Кроме натуралистической социологии у Леонтьева была еще мистическая философия истории; служили они одной и той же цели, но совершенно не были между собой связаны.

<...> Жизнь обществ не есть жизнь органическая в биологическом смысле этого слова, и понятие смерти от старости может быть применено к ним лишь в переносном и условном смысле. Но что обнаруживает полнейшую наивность и некритичность Леонтьева, так это его вера в органические законы исторического развития. Нелепость и противоречивость самого понятия "исторического закона", "закона развития" достаточно теперь обнаружена Риккертотом и целым рядом гносеологов и методологов общественной и исторической науки. Индивидуальное своеобразие всякого развития, всякой "истории" не допускает установления закономерности для конкретного хода жизни. Настаивать на неумолимом ходе якобы органического развития обществ более приличествовало бы дарвинисту или экономическому материалисту, чем Леонтьеву. Как это умудрился он соединить исторический фатализм, уверенность в *натуралистически* неизбежной гибели национальных культур на известном году жизни, с христианской мистикой? Тут страстная воля ослепляла его разум. У Леонтьева совершенно отсутствует идея *свободы*, к которой приводит нас и религия, и философия, и наука. Ненависть его к демократической свободе доходила до того, что он соединил мрачные апокалиптические предсказания с чисто натуралистической апологией смерти наций и государств.

<...> В тесной связи с учением Леонтьева об органическом развитии стоит его теория национальных типов и национальной миссии России. Все нации Европы, все культуры Запада подошли к страшному пределу, вступили на путь органического разложения и смерти, "цветущая сложность" для них в прошлом, в эпохе Возрождения и т. п. Там, в Европе, все загубил уравнивающий и дезорганизующий прогресс демократии. В западной культуре XIX века Леонтьев уважает только пессимизм, только Шопенгауэра и Гартмана, которые честно восстали против иллюзий "прогресса", против эвдемонистических упований. Расцвет культуры, "цветущая сложность", возможен лишь для России, для славянства, объединенного не либерально-демократическими, разлагающими принципами, а византийскими, организующими. Таким образом на Россию возлагается великая миссия быть оплотом мирового охранения от страшной гибели, всеобщего разложения, смерти всех государственных организмов. Но миссия будет лишь тогда выполнена, если Россия создаст совершенно своеобразную культуру, отличную от западноевропейской. Основами для такой оригинальной культуры Леонтьев считал не великие свойства русского национального духа, а византийское самодержавие и византийское же православие. Вот уже поистине гора родила мышь!

<...> Леонтьев не мог осмыслить для себя всемирной истории, вернее, она имела для него два призрачных смысла. То он понимал мировой процесс натуралистически, то мистически. Он поклонялся силе, красоте, героизму, индивидуальному цвету жизни, и, наряду с этим, смирялся перед монашеским христианством. Его пугал ужас конца, предела, и он хватался за византийскую гниль в порыве отчаяния, из надлома, из духа противоречия кому-то и чему-то... В чем же гарантия, что Россия выполнит свою миссию, создаст особенную культуру, не подвергнется европеизации, "либерально-эгалитарному" разложению? Оригинальное творчество требует презираемой Леонтьевым свободы, а этот несчастный человек дошел до того, что возложил надежду свою, надежду отчаяния, на хорошо организованную полицию, на физическое насилие, к которому питал какую-то извращенную страсть.

<...> Что смысл прогресса, либерального и эгалитарного, можно понимать не эвдемонистически, что смысл этого можно видеть в метафизическом освобождении, трансцендентном в своих предельных перспективах, а не в мещанском благополучии и благоустройстве, об этом Леонтьев и не подозревал. Его реакционный пессимизм есть только обратная сторона эвдемонизма, прогрессивного оптимизма, с этой пошлой верой в окончательное торжество бестрагичного счастья и блага на земле. Но можно ведь и совсем выйти из этого круга, стать по ту сторону эвдемонистического оптимизма и пессимизма, выше, постигнуть мировой и исторический процесс в его мистических целях. И тогда нелепым покажется тот вывод, что нужно остановить прогресс, потому что счастья на земле все равно не будет и всякое благополучие пошло и низменно.

Печатается по изданию: Герцен А.И. *Собр. соч. в тридцати томах. Т. XIV*, – Москва, – Издательство Академии наук СССР, 1958 г.

С. 154, 186.

РУССКИЕ НЕМЦЫ И НЕМЕЦКИЕ РУССКИЕ

<...> Что европейские гражданские формы были несравненно выше не только старинных русских, но и теперешних, в этом сомнения нет. И вопрос не в том, догнали ли мы Запад или нет, а в том, следует ли его догонять по длинному шоссе его, когда мы можем пуститься прямее. Нам кажется, что пройдя западной дрессировкой, подкованные ею, мы можем стать на свои ноги и вместо того, чтоб твердить чужие зады и прилаживать стоптанные сапоги, нам следует подумать, нет ли в народном быту, в народном характере нашем, в нашей мысли, в нашем искусстве чего-нибудь такого, что может иметь притязание на общественное устройство несравненно высшее западного. Хорошие ученики часто переводятся через класс.

<...> Итак, элементы, вносимые русским крестьянским миром, – элементы стародавние, но теперь приходящие к сознанию и встречающиеся с западным стремлением экономического переворота, – состоят из трех начал, из:

- 1. права каждого на землю;**
- 2. общинного владения ею;**
- 3. мирского управления.**

На этих началах **и только на них**, может развиваться будущая Русь.

<...> Задача новой эпохи, в которую мы входим, состоит в том, чтоб на основаниях науки сознательно развить элемент нашего общинного самоуправления до полной свободы лица, минуя те промежуточные формы, которыми по необходимости шло, плукая по неизвестным путям, развитие Запада. Новая жизнь наша должна так заткать в одну ткань эти два наследства, чтоб у свободной личности **земля осталась под ногами** и чтобы общинник был совершенно свободное лицо.

Хрестоматия 14

Печатается по изданию: К.Н.Леонтьев: *Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. Антология. Кн. 1.* – Санкт-Петербург, – 1995.

С. 20–26

Соловьев В.С.

ПАМЯТИ КОНСТАНТИНА ЛЕОНТЬЕВА

Этот замечательный писатель и хороший человек, недавно умерший в Сергиевом Посаде, не был очень известен при жизни — да, наверное, не будет и после смерти. Но его имя останется в умственной истории России. В общей картине русской жизни за последние два десятилетия эта оригинальная и яркая фигура займет хотя и небольшое, но заметное место.

О Леонтьеве как художественном писателе — авторе романтических повестей и этнографических рассказов — я говорить не берусь. Сам он, впрочем, считал это второстепенным в своей деятельности. Если он желал популярности и мечтал о славе, то лишь как социальный мыслитель, идейный проповедник, публицист. Но в этой области большое влияние и значение достигаются только двумя путями:

нужно или удовлетворять наличным вкусам и инстинктам толпы, служить ближайшим интересам той (более или менее широкой) социальной группы, к которой принадлежишь, или нужно служить вечной правде, ставя ее осуществление как идеал и задачу для человечества. Писатель-оппортунист, если он достаточно чутко воспринимает господствующие в его социальной среде настроения и достаточно сильно их выражает, пользуется обыкновенно немедленным успехом, приобретает при жизни знаменитость и богатство, но по смерти слово его все более и более тускнеет, он перестает быть историческою силой и всецело причисляется к историческому материалу. Что касается до предваряющих будущность служителей идеала, то их при жизни обыкновенно пилят деревянными пилами (если не в буквальном смысле, как ветхозаветного пророка, то в переносном), поносят и преследуют; зато после смерти (а иногда и под конец жизни, как Магомет) они приобретают великую силу и славу и остаются в истории как деятельные духи, а не как мертвые факты.

Наш писатель не принадлежал ни к той, ни к другой категории. Популярность первого рода была для него недоступна по богатству и своеобразию его мыслей, а также по некоторой эстетической прихотливости. Удачный оппортунист не может иметь и во всяком случае, не должен пускать в оборот большого умственного капитала; притом ему непременно нужно быть или стать до некоторой степени плоским, похожим на всех: а именно этого Леонтьев боялся и избегал пуще всего. Он даже слишком много настаивал на своем враждебном отношении к толпе, на своей ненависти к демократизму, или, как он выражался, к *хамству*. Но действовать на толпу можно или угождая ей, или забывая про нее, а никак не питая к ней ненависти. Была, правда, толпа, которую Леонтьев любил по-своему и признавал — простой народ, поскольку он сохраняет свою бытовую обособленность; но для *этой* толпы наш писатель не существовал.

Если умственные достоинства Леонтьева мешали ему сделаться популярным публицистом, угодником толпы, то действовать на умы силою высшей правды он не мог по другим причинам. Лично, как православный христианин, он исповедовал, конечно, абсолютную истину; но его социально-политические и исторические взгляды не были ни простым и прямым отражением этой истины, ни ее логическим и органическим развитием, а скорее какими-то оригинальными придатками к ней. Общее направление его мыслей было крайне односторонне, а в частностях они были слишком пестры и неуравновешенны. Одного идеального средоточия, из которого бы выходили и к которому бы сходились, как радиусы, все частные мысли, в мирозерцании Леонтьева не было. У него не было одной господствующей и объединяющей любви, но была одна главная ненависть — к современной европейской цивилизации, которая, впрочем, была ему известна не в своем западном подлиннике, а только по неполному русскому и карикатурному греко-славянскому переводу. Этой ненавистной ему Европе он противопоставлял то старый византизм, то еще не существующую и неведомую культуру будущего. “Я верю, — писал он, — что Россия, имеющая стать во главе какой-то нововосточной государственности, должна дать миру и *новую культуру*, заменить эту новую славяновосточную цивилизацией отходящую цивилизацию романо-германской Европы”. Но эта новая культура, по мысли Леонтьева, сводится, в сущности, к тому же византизму, в котором вся внутренняя сила России — не только прошедшей, но и будущей. “Византийский дух, византийские начала и влияния, как сложная ткань нервной системы, проникают насквозь весь великорусский общественный организм”.

“С какой бы стороны мы ни взглянули на великорусскую жизнь и государство, мы увидим, что византизм, т. е. Церковь и царь, прямо или косвенно, но, во всяком случае, глубоко проникают в самые недра нашего общественного организма. Сила наша, дисциплина, история просвещения, поэзия, одним словом, все живое у нас сопряжено органически с родовой монархией на шей, освященною православием, которого мы естественные наследники и представители во вселенной. Византизм организовал нас, система византийских идей создала величие наше, сопрягаясь с нашими патриархальными, простыми началами, с нашим еще сырым и грубым вначале славянским материалом”.

Византизм, по убеждению Леонтьева, имеет для нас не одно историческое, но и пребывающее жизненное значение, он на веки для нас обязателен. “Изменяя, *даже в тайных помыслах наших*, этому византизму, мы погубим Россию. Ибо тайные помыслы рано или поздно могут найти себе случай для практического выражения”. “Византийские идеи и чувство сплестили в одно тело полудикую Русь. Византизм

дал нам силу перенести татарский погром и долгое одиночество... Византизм дал нам силу нашу в борьбе с Польшей, со шведами, с Францией и с Турцией. Под его знаменем, если мы будем ему верны, мы, конечно, будем в силах выдержать натиски и целой интернациональной Европы, если б она, разрушив у себя все благородное, осмелилась когда-нибудь и нам предписать гниль и смрад своих новых законов о мелком земном всеблаженстве (?), о земной радикальной всепошлости”.

Вся живая сила прошедшего и будущего в одном византизме, но в чем же внутреннее единство самого этого византизма? Не только как историческое явление, но и как идея — в мировоззрении нашего автора это есть что-то *мозаичное*, составленное из многих элементов, органически между собою не связанных. “Эта общая идея, — говорит Леонтьев, — слагается из нескольких частных идей — религиозных, государственных, нравственных, философских, художественных... Мы знаем, например, что византизм в государстве значит самодержавие. В религии он значит христианство с определенными чертами, отличающими его от западных церквей, от ересей и расколов”. В нравственном мире византизм характеризуется как отрицание высокого значения человеческой личности, а также как отрицание идеи единого человечества. Таким образом, христианство есть лишь один из элементов византизма наряду с другими, а эти другие и по происхождению, и по значению своему принадлежат частью римскому, частью восточному язычеству. Христианство является даже как будто служебным орудием других византийских начал. Упомянув о том, что последний языческий кесарь Диоклетиан был вынужден для укрепления дисциплины государственной систематически организовывать новое чиновничество, новую лестницу властей, исходящих от императора, Леонтьев продолжает так: “С воцарением христианских императоров к этим новым чиновническим властям прибавилось еще другое, несравненно более сильное средство общественной дисциплины — власть церкви, власть и привилегии епископов. Этого орудия Древний Рим не имел: у него не было такого сильного жреческого привилегированного сословия. У христианской Византии явилось это новое и чрезвычайно спасительное орудие дисциплины. Итак, повторяю, кесаризм византийский имел в себе, как известно, много жизненности и естественности, сообразной с обстоятельствами и потребностями времени. Он опирался на две силы: на новую религию, которую даже и большая часть нехристиан (т. е. атеистов и деистов) нашего времени признает наилучшей из всех дотоле бывших религий, и на древнее государственное право, сформулированное так хорошо, как ни одно до него сформулировано не было... Это счастливое сочетание очень древнего привычного (т. е. римской диктатуры и муниципальности) с самым новым и увлекательным (т. е. с христианством) и дало возможность первому христианскому государству устоять так долго на почве расшатанной, полусгнившей, среди неблагоприятных обстоятельств”.

Если таким образом “наилучшая религия” пригодилась вместе с римским правом для укрепления политического византизма, то сам византизм во всем своем составе есть наилучшее и даже единственно пригодное *средство* для *охранения* России и славянства. Таково заключение Леонтьева:

“Для существования славян необходима мощь России”; “Для силы России необходим византизм”; “Тот, кто потрясает авторитет византизма, подкапывается, сам, быть может, и не понимая того, под основы Русского государства”; “Тот, кто воюет против византизма, воюет, сам не зная того, косвенно и против всего славянства...”; “Другого крепкого дисциплинирующего начала у славян разбросанных мы не видим. Нравится ли нам это или нет, худо ли византийское начало или хорошо оно, но оно единственный надежный якорь нашего, не только русского, но и всеславянского охранения”.

В этой политической философии религиозный элемент, очевидно, не имел того безусловного значения и не занимал того центрального места, какое принадлежало ему в личном чувстве автора, половину жизни мечтавшего о монашестве и осуществившего эту мечту незадолго до своей смерти. Такое раздвоение между простою субъективною религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера с преобладанием мирских элементов отнимало всю силу у проповеди Леонтьева. Если я утверждаю (как это делал Леонтьев), что единственное существенное и важное есть отречение от мира и забота о душе-спасении, а все остальное — суета сует и “частью тяжелое, частью очень сладкое, но, во всяком случае, скоро преходящее сновидение”, то как я могу тут же с убедительностью проповедовать такой идеал, в котором главное значение принадлежит этим суетным и “сонным” интересам? Идеал должен

быть *одноцентренным*. Довольно того, что наша реальная жизнь и история разрываются разнородными и противоборствующими началами и интересами. Это есть лишь фактическое несовершенство, а назначение идеала не в том, чтобы воспроизводить такие несовершенства действительности, а в том, чтобы исправлять их. Если мы в свой высший идеал перенесем хаотическую сложность реальной жизни, ее раздробленность и ее компромиссы, то не будет ли такой идеал "обуявшею солью", которую уже нечем осолить?

Если все земное, все историческое есть только преходящее сновидение, то таким же преходящим сновидением нужно признать и идеал сложной нововизантийской или нововосточной культуры. Это также есть сновидение и притом только *предполагаемое*, следовательно, самое пустое из всех сновидений. Истинный идеал должен относиться к тому, что вечно. Но вечно для нас, по мнению Леонтьева, только личное существование за гробом, а оно ведь несколько не связано ни с какими культурными элементами — политическими, экономическими или художественными. Спасать свою душу можно при всяких условиях, и для того, кто этим занят, такие вопросы, как взятие Царьграда, возрождение русского дворянства и основание новой охранительной цивилизации, совершенно не нужны и не интересны. Кому охота охранять преходящие сновидения, а непреходящее в охране не нуждается.

Чтобы с успехом проповедовать какой-нибудь идеал, нужно всецело, всею душой ему отдаться. Но нельзя, психологически невозможно отдаться таким предметам, которые ни высшего блаженства, ни низшего природного удовлетворения не доставляют. Или по разуму истины и религиозному чувству я отдаюсь тому, что вечно и безусловно, или по естественной необходимости тому, что дает мне хотя преходящее, но тем не менее реальное удовлетворение. Но проповедуемый Леонтьевым идеал сложной принудительной организации общества не имеет ни вечного достоинства, ни минутной приятности. О нем можно рассуждать с точки зрения исторических вероятностей, но жить и умирать ради него решительно невозможно. Сам Леонтьев, конечно, забыл о нем, когда как искренно верующий христианин готовился к смерти. Ему тогда понадобились не Царьград, не дворянская идея и не византийская культура, а просто священник со Св. Дарами, т. е. нечто такое, что по нашей вере сохранится и при Антихристе и никакого охранения не требует.

В смысле высшего жизненного идеала взгляды Леонтьева на нововизантийскую культуру и т. д. совершенно несостоятельны; но в них есть много интересного с точки зрения философии истории. С этой стороны они заслуживают особого разбора, к которому я и намерен приступить. А теперь, указав на коренной недостаток в проповеди Леонтьева, я должен, чтобы быть справедливым, Упомянуть и о том, что было у него существенно хорошего.

Хорошо было, во-первых, то, что свои крайне охранительные и благочестивые взгляды Леонтьев стал исповедовать еще в конце шестидесятых годов, т. е. тогда, когда кроме недоумения, насмешек и поношений они ничего ему дать не могли. Все, что он проповедовал, он самостоятельно продумал, пережил мыслью и чувством. Каковы бы ни были его идеи сами по себе, это, во всяком случае, были *его идеи*, а не чужие слова, повторяемые по Расчету или по стадному внушению.

А во-вторых, хорошо было в Леонтьеве то, что односторонность, исключительность и фанатизм его взглядов не выходили из пределов теории и не имели влияния ни на его жизненные отношения, ни даже на его литературные суждения. Этот проповедник силы и сильных мер менее всего был склонен обижать и оскорблять кого-нибудь и в частной жизни, и в литературе. Он как писатель никогда не кривил душой из-за личного самолюбия или партийного интереса и всегда в полной мере отдавал справедливость и личным, и идейным врагам своим.

Отдадим же и мы ему полную справедливость. При всех своих недостатках и заблуждениях это был замечательно самостоятельный и своеобразный мыслитель, писатель редкого таланта, глубоко преданный умственным интересам, сердечно религиозный, а главное, добрый человек.

О ПРИЗЫВЕ ВСЕХ ВЕРНЫХ ПОДДАННЫХ К СЛУЖЕНИЮ ВЕРОЮ И ПРАВДОЮ ЕГО ИМПЕРАТОРСКОМУ ВЕЛИЧЕСТВУ И ГОСУДАРСТВУ, К ИСКОРЕНЕНИЮ ГНУСНОЙ КРАМОЛЫ, К УТВЕРЖДЕНИЮ ВЕРЫ И НРАВСТВЕННОСТИ, ДОБРОМУ ВОСПИТАНИЮ ДЕТЕЙ, К ИСТРЕБЛЕНИЮ НЕПРАВДЫ И ХИЩЕНИЯ, К ВОДВОРЕНИЮ ПОРЯДКА И ПРАВДЫ В ДЕЙСТВИИ УЧРЕЖДЕНИЙ РОССИИ

Манифест Александра III от 29 апреля 1881 г.

Объявляем всем верным Нашим подданным:

Богу, в неисповедимых судьбах Его, благоутодно было завершить славное Царствование Возлюбленного Родителя Нашего мученическою кончиной, а на Нас возложить Священный долг Самодержавного Правления.

Повинуясь воле Провидения и Закону наследия Государственного, Мы приняли бремя сие в страшный час всенародной скорби и ужаса, пред Лицом Всевышнего Бога, веруя, что предопределив Нам дело Власти в столь тяжкое и многотрудное время, Он не оставит нас Своею Всесильною помощью. Веруем также, что горячие молитвы благочестивого народа, во всем свете известною любовью и преданностью своим Государям, привлекут благословение Божие на Нас и на принадлежащий Нам труд Правления.

В Бозе почивший Родитель Наш, прияв от Бога Самодержавную власть на благо вверенного Ему народа, пребыл верен до смерти принятому Им обету и кровию запечатлел великое Свое служение. Не столько строгими велениями власти, сколько благостью ее и кротостью совершил Он величайшее дело Своего Царствования — освобождение крепостных крестьян, успев привлечь к содействию в том и дворян-владельцев всегда послушных гласу добра и чести; утвердил в Царстве Суд, и подданных Своих, коих всех без различия соделал он на всегда свободными, призвал к распоряжению делами местного управления и общественного хозяйства. Да будет память Его благословенна во веки!

Низкое и злодейское убийство Русского Государя, посреди верного народа, готового положить за Него жизнь свою, недостойными извергами из народа, — есть дело страшное, позорное, неслыханное в России, и омрачило всю землю нашу скорбию и ужасом.

Но посреди великой Нашей скорби Глас Божий повелевает Нам стать бодро на дело Правления в уповании на Божественный Промысел, с верою в силу и истину Самодержавной Власти, которую Мы призваны утверждать и охранять для блага народного от всяких на нее поползновений.

Да ободрятся же пораженные смущением и ужасом сердца верных наших подданных, всех любящих Отечество и преданных из рода в род Наследственной Царской Власти. Под сению Ее и в неразрывном с Нею союзе земля наша переживала не раз великие смуты и приходила в силу и в славу посреди тяжких испытаний и бедствий, с верою в Бога, устроющего судьбы ее.

Посвящая Себя великому Нашему служению, Мы призываем всех верных подданных наших служить Нам и Государству верой и правдой, к искоренению гнусной крамолы, позорящей землю Русскую, — к утверждению веры и нравственности, — к доброму воспитанию детей, — к истреблению неправды и хищения, — к водворению порядка и правды в действии учреждений, дарованных России Благодетелем ее, Возлюбленным Нашим Родителем.

Дан в С. - Петербурге, в 29-й день Апреля, в лето от Рождества Христова тысяча восемьсот восемьдесят первое, Царствования же Нашего в первое.

Список обязательной литературы по темам

Тема 1.1.

История современной зарубежной философии: компаративистский подход. СПб., 1998. С. 13–45.

Колесников А.С. Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог. Сайт "Философская антропология". 2004. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia_01.html

Степанянц М.Т. Предисловие // Сравнительная философия. М., 2000. С. 3–7.

Тема 1.2.

Гревцова Е.С. Философия культуры А.И.Герцена и К.Н.Леонтьева. (Сравнительный анализ). М., 2002. С. 9–12.

Гревцова Е.С. Специальное компаративистское исследование в области истории русской философии // Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса "Философия и будущее цивилизации". М., 2005. С. 697–698.

Тема 2.1.

Карамзин Н.М. Письма русского путешественника // Избранные соч. в двух тт. М.–Л., 1964. Т.1. С. 77–604. http://www.rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit_/01text/vol1/01prp/01.htm

Киреевский И. В. Обзорение современного состояния словесности // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 2. С. 167–226. <http://smalt.karelia.ru/~filolog/pdf2/oboz1kir.pdf>

Киреевский И. В. В ответ А.С. Хомякову // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1. С. 33–46.

Киреевский И. В. Деятнадцатый век // Киреевский И. В., Киреевский П.В. Полн. собр. соч. в четырех тт. Калуга, 2006. Т. 1. С. 7–32.

Одоевский В.Ф. 4338–й год. Петербургские письма // Одоевский В.Ф. Повести и рассказы. М., 1959. http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml

Хомяков А.С. О старом и новом // Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 456–470.

Тема 2.2.

Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. М., 1989. С. 15–138. <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>

Чаадаев П.Я. Апология сумасшедшего// Там же. С. 139–154. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/Chaad/Apol_Sum.php

Тема 2.3.

Хомяков А.С. "Семирамида". (И<исследование> и<стины> и<исторических> и<дей>) // Соч. в двух тт. М., 1994. Т. 1. С. 15–448.

Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме // Там же. С. 449–455.

Хомяков А.С. О старом и новом // Там же. С. 456–470.

Тема 2.4.

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. Гл. V. С. 115–137. Гл. XVII. С. 505–546.

Соловьев В.С. Немецкий подлинник и русский список // Соч. в двух томах. Т. 1. М., 1989. С. 561–591.

Тема 2.5.

Достоевский Ф.М. От редакции журнала "Время". 1861. № 1 // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. в 30-ти томах. Л., 1978. Т.18, С. 115.

Достоевский Ф.М. Дневник писателя. 1880 // Ф.М. Достоевский. Дневник писателя: Избранные страницы. М., 1989. С. 514–537.

Тема 2.6.

Соловьев В.С. Русская идея // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 219–246.

Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Там же. С. 5–170.

Соловьев В.С. Три силы // Там же. Т.1. С. 19–31.

Соловьев В.С. Славянский вопрос // Там же. С. 311–326.

Соловьев В.С. Россия и Европа // Там же. С. 333–396.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соч. в двух тт. М., 1990. Т. 2. С. 139–288.

Соловьев В.С. Китай и Европа // Собр. соч. В 10 томах, 2-е изд. СПб., 1911–1914. Т. 6. С. 97–160.

Тема 2.7.

Бердяев Н.А. Война и эсхатология // Путь. Париж, 1939–1940. № 61.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/193910011.html

Бердяев Н.А. Экзистенциальная идея божественного и человеческого // О назначении человека. М., 1993. Гл. 7, 12. С. 306–312; 341–358.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1944_041_1.htm

Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в двух тт. М., 1990. Т. 2. С. 635–762.

http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/10_081.html

Эрн В.Ф. Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия // Соч. М., 1991. С. 371–400. http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm#371

Эрн В.Ф. От Канта к Круппу // Соч. М., 1991. С. 308–319.
http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm

Тема 2.8.

Бицилли П.М. Два лика евразийства // Мир России Евразия: Антология. М., 1995. С. 335–349.

Бицилли П.М. "Восток" и "Запад" в истории Старого Света.
<http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/bic1.html>

Евразийство. Опыт систематического изложения // Мир России – Евразия: Антология. М., 1995.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. М., 1997.

Савицкий П.Н. Евразийство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М., 1993. С. 100–113.

Савицкий П. Континент Евразия. М., 1997. С. 90–98.

Трубецкой Н.С. К проблеме русского самопознания // Наследие Чингисхана. М., 1999. С. 93–102.

Флоровский Г.В. О народах не-исторических. (Страна отцов и страна детей) // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 87–103.

Тема 3.1.1.

Герцен А.И. О месте человека в природе // Собр. соч. в тридцати томах. М., Т. I. М., 1954. С. 119–125.

Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Там же. Т. III. С. 140–145.

Герцен А.И. Письма из Франции и Италии // Там же. Т. V. М., 1955. С. 10, 17, 30, 89–164.

Герцен А.И. С того берега // Там же. Т. VI. С. 30–54.

Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Там же. Т. VII. М., 1956. С. 205–228.

Герцен А.И. Письма к противнику // Там же. Т. XVIII. М., 1959. С. 280–285; 360–364.

Герцен А.И. Prolegomena // Там же. Т. XX. М., 1960. С. 550–667.

Тема 3.1.2.

Леонтьев К. Четыре письма с Афона // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996. С. 19–38.
<http://knlentiev.narod.ru/texts/afon2.htm>

Леонтьев К. Византизм и славянство // Там же. С. 94–155.
<http://knlentiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Там же. С. 312–329. <http://knlentiev.narod.ru/texts/lubov.htm>

Леонтьев К. Владимир Соловьев против Данилевского // Там же. С. 466–512.
http://knlentiev.narod.ru/texts/soloviev_vs_danilevsky.htm

Тема 3.2.1.

Герцен А.И. Публичные чтения г. Грановского // Герцен А.И. Собр. соч. в тридцати томах. Т. II. М., 1954. С. 111–166.

Герцен А.И. О публичных чтениях г. Грановского. (Письмо второе) // Там же. С. 121–128.

Герцен А.И. Концы и начала // Там же. Т. XVI. М., 1959. С. 55–65; 130–157; 166–198;

Тема 3.2.2.

Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996. С. 19–38.
<http://knlentiev.narod.ru/texts/afon2.htm>

Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // Там же. С. 94–156.
<http://knlentiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Там же. С. 175–218.
<http://knlentiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>

Леонтьев К.Н. Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения // Там же. С. 400–431. <http://knlentiev.narod.ru/texts/evropeetz.htm>

Леонтьев К.Н. Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву // Там же. С. 625–678.
http://knlentiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm

Тема 3.3.1.

Герцен А.И. Россия // Собр. соч. в тридцати томах. М., 1955. Т. VI. С. 108–125.

Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Там же. Т. VII. М., 1956.

Герцен А.И. Русские немцы и немецкие русские // Там же. Т. XIV. М., 1958. С. 170–248.

Герцен А.И. Письма к противнику // Там же. Т. XVIII. М., 1959. С. 270–285; 360–364.

Герцен А.И. Америка и Россия // Там же. Т. XIX. М., 1960. С. 180–195.

Герцен А.И. Письмо о свободе воли // Там же. Т. XX. Кн. I. М., 1960. С. 50–58.

Герцен А.И. К старому товарищу // Там же. Т. XX. Кн. 2. М., 1960. С. 579–592.

Тема 3.3.2.

Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство // Восток, Россия и Славянство. Философская и политическая публицистика. Духовная проза. (1872–1891). М., 1996. С. 94–155.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>

Леонтьев К.Н. Г. Катков и его враги на празднике Пушкина // Там же. С. 278–287.
http://knleontiev.narod.ru/texts/katkov_i_vragi.htm

Леонтьев К.Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // Там же. С. 175–218.
<http://knleontiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>

Леонтьев К.Н. Письма о восточных делах // Там же. С. 353–391.
http://knleontiev.narod.ru/texts/pisma_o_vostochnih.htm

Леонтьев К.Н. Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву // Там же. С. 625–678.
http://knleontiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm

Леонтьев К.Н. Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву // Там же. С. 600–625. http://knleontiev.narod.ru/texts/cultur_ideal.htm

Список дополнительной литературы по темам

Тема 1.1.

Бурмистров С.Л. О концептуальных основаниях диалога культур в условиях глобализации.
<http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/dialogueglob.html>

Колесников А.С. Философская компаративистика в истории идей. СПб. 2003. С. 11–28.
http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/georgia_17.html

Колесников А.С. Логика и методология философской компаративистики // Рабочие тетради по компаративистике. Гуманитарные науки, философия и компаративистика. СПб., 2003. С.3–11.
http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/kompar_1.html

Корнеев М.Я. Становление философской компаративистики: история, теория, библиография // Вестник С.-Петербургского университета. Сер. 6. Философия, политология, социология, психология, право. СПб., 1992. Вып. 1.

Панфилова Т.В. Проблемы осмысления предмета философской компаративистики // Там же. С. 12–15 .

Петякшева Н. И. Философская компаративистика. М., 1998. С. 3–5.

Розанова М.С. Философия Бертрانا Рассела и проблема диалога культур в перспективе компаративистского подхода. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43786>

Сагадеев А.В. Стереотипы и автостереотипы в сравнительных исследованиях восточной и западной философии // Философское наследие народов Востока и современность. М., 1983. С. 11–14.

Степанянц М.Т. Восток-Запад: диалог философов // Вопросы философии. М., 1989. № 12. С. 151–157.

Шохин В.К. Становление и развитие сравнительной философии как научной дисциплины: индийский вектор // Сравнительная философия. М., 2000. С. 8–60.

Юлен М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Там же. М., 2000. С. 127–136.

Тема 1.2.

Биллингтон Дж. Х. Истоки и теоретический опыт истолкования истории русской культуры. М., 2001.

Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. М., 1995. № 2.

Коган Л.А. В.С. Соловьев и Н.Г. Чернышевский // Вопросы философии, 1973, № 11. С. 107–119.

Лысенко В.Г. Компаративная философия в России // Сравнительная философия. М., 2000. С. 146–166.

Маслин М.А., Андреев А.Л. О русской идее. Мыслители зарубежья о России и ее философской культуре // О РОССИИ и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 5–42.

Маслин М.А. Современная буржуазная концепция истории русской философии. М., 1988. С. 137–153.

Маслин М.А. "Три измерения" русской философии // Отечественная философия, российская, всемирная. Нижний Новгород, 1998. С. 12–15.

Мотрошилова Н.В. Философы России Конца XIX – начала XX в. (Типологический портрет) // Мотрошилова Н.В. Мыслители России и философия Запада. М., 2006. С. 448–461.

Тема 2.1.

Бердяев Н. А. Восток и Запад // Путь. Париж, 1927, 1930, № 23.

Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Собр. соч. Т. V. Париж, 1997. С. 31 – 202.
http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1912_6_01.html

Ванчугов В.В. Очерк истории философии "самобытно-русской". М., 1994.

Жуков В.Н., Маслин М.А. В.В. Зеньковский о России, русской философии и культуре // Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 3–8.

Гиллельсон М. И. Проблема "Россия и Запад" в отзывах писателей пушкинского круга // Русская литература. М., 1974, № 2.

Громов М.Н. Славянофильство: историософский аспект // История философии. М., 1999. № 4.

Жданова Г.В. Проблема "Восток – Запад – Россия" в русской философии XIX века // Философия и будущее цивилизации. Тезисы докладов и выступлений IV Российского философского конгресса. М., 2005. С. 238–239.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 12–15, 18, 20, 24–27, 37–38, 284 –291.

Митрошенков А.О. Соборность как философская категория в творчестве А.С. Хомякова // Россия. Духовная ситуация времени. М., 2001. № 1- 2. С. 92 –113.

Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Русская философия истории. М., 1999. С. 63 –162.

Поляков Л.В. Рецензия: на книгу Гарднера К. "Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской души" (пер. с англ.). М., 1993 // Вопросы философии, 1993, № 10, С. 183–187.

Пушкин С.Н. Историософия русского консерватизма XIX века. Нижний Новгород, 1998. 11–35.
Россия глазами русского (Чаадаев, Леонтьев, Соловьев). (Отв. ред. Замалеев А.Ф.). СПб., 1991. С. 24–38; 138–150.

Смолич И. И.В. Киреевский // Путь. Париж, 1932. № 33. С. 52–66.
<http://www.krotov.info/library/s/smol33.html>

Шапошников Л.Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 28–42.

Щукин В.Г. Дом и кров в славянофильской концепции // Вопросы философии. М., 1996. № 1.

Тема 2.2.

Бибихин В.В. Закон русской истории (ответ Генриху фон Вригту) // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 94–126.

Веселовский Алексей. Чаадаев и французская мысль (отрывок) // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 184–188. http://russianway.rchgi.spb.ru/Chaadaev/24_vesel.pdf

Гершензон М.О. П.Я. Чаадаев. Жизнь и мышление (главы из книги) // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 246–286.

Зеньковский В.В. Чаадаев П.Я. // История русской философии. М., 2001. Ч. II. Гл. II. С. 152–172. <http://humanities.edu.ru/db/msg/44221>

Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли в 3-х тт. М., 1997. С. 353–369.

Исупов К.Г. Пушкин и Чаадаев: диалог о свободе воли и эстетике истории // Проблемы современного пушкиноведения. Псков, 1991.

Мильчина В.А., Осповат А.Л. О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П.Я. Соч., М., 1989. С. 3–14.

Рашковский Е. Б., Хорос В. Г. Проблема "Восток-Россия-Запад" в философском наследии П. Я. Чаадаева // Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1988, Вып. 3.

Розанов В.В. Чаадаев и кн. Одоевский // Собр. соч. Статьи и очерки 1913–1915 гг. СПб., 2007. С. 54–62.

Сергеев А.М. Философия Чаадаева. (Излом очевидного). Петрозаводск, 2000. С. 39–66; 98–111.

Ульянов Н.И. "Басманный философ". Мысли о Чаадаеве // П.Я.Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 495–516.

Хомяков А.С. Несколько слов о философическом письме (напечатанном в 15 книжке "Телескопа") (Письмо к г-же Н.) // Соч. в двух томах. М., 1994. Т. 1. С. 449–455. http://www.krotov.info/library/22_h/hom/yakov.html#2

Тема 2.3.

Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. Гл. V. "Философия истории Хомякова" // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. <http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/05.html>

Бердяев Н.А. А.С. Хомяков как философ. Париж, 1989. С. 60–67. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1904_110.html

Громов М.Н. Славянофильство: историософский аспект // История философии, № 4. М., 1999. http://ihtik.lib.ru/ph_sborniki/ihfik_sborn_20.rar

Керимов В.И. Историософия А.С. Хомякова. М., 1989. 54–72.

Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. // Евразийская идея и современность. М., 2002. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Сухов А.Д. Илья Муромец славянофильства. М., 1993. С. 38–62.

Тема 2.4.

Балуев Б.П. Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга "Россия и Европа". Тверь, 2001. С. 8–13.

Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге "Россия и Европа" // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. V–XX.

Розанов В.В. Литературные изгнанники. Н.Н. Страхов и К.Н. Леонтьев. М., 2001. С. 167–171.

Каменский З.А. Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. М., 1995. № 2.

Киселев С.Г., Маслин М.А. Н.Я. Данилевский о будущем Российской цивилизации // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. С. 7–24.

Сербенко Н.И., Соколов А.Э. Кризис культуры как исторический феномен: о концепциях Н. Данилевского, О. Шпенглера, П. Сорокина // Философские науки. М., 1990. № 7.

Vucinich A. Social Thought in Tsarist Russia. The Quest for a General Science of Society. 1861–1917 // The University of Chicago Press. Chicago-London, 1976.

Тема 2.5.

Бердяев А.Н. Мирозерцание Достоевского. Париж, 1968. Гл. VII.
<http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/07.html>

Волкогонова О.Д. "Русская идея": мечты и реальность.
<http://www.philosophy.ru/library/volk/idea.html>

Лаут Р. Философия Достоевского в систематическом изложении. М., 1996. С. 382–397.

Леонтьев К. О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике // Восток, Россия и Славянство: Философская и политическая публицистика. Духовная проза (1872 – 1891). М., 1996. С. 312–329.

Маслин М.А., Поляков А.П. Достоевский Ф.М. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 156–158.

Степун Ф. Мирозерцание Достоевского // Встречи. М., 1998. С. 46–65.

Тема 2.6.

Барабанов Е.В. "Русская идея" в эсхатологической перспективе // Вопросы философии, 1990. № 8. С. 62–73.

Бычков В.В. Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма // История философии № 4. М., 1999. С. 3–43. <http://www.philosophy.ru/library/bychkov/solov-f.html>

Заикин С.П. Национальная идея и Россия // Логос. Санкт-Петербургские чтения по философии культуры. Кн. 2. Российский духовный опыт. С. 34–46.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 126–132.

Мочульский К.В. Владимир Соловьев: Жизнь и учение // Вл. Соловьев: Pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Кн. 1. СПб., 2000. С. 642–658, 665–674, 740–755.

Сидорина Т.Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С. 19–22.

Трубецкой Е.Н. Соловьев, славянофилы и Чаадаев // П.Я. Чаадаев: Pro et contra. Личность и творчество Петра Чаадаева в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб., 1998. С. 354–359.

Сербиненко В.В. Дальневосточная тема в русской философии XIX в. // Евразийская идея и современность. М., 2002. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Шапошников Л.Е. Философия соборности: Очерки русского самосознания. СПб., 1996. С. 32–49.

Тема 2.7.

Ахутин А.В. София и черт. (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии, 1990. № 1. С. 51–69.

Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 1989. Гл. XIV. С. 518–528. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1914_sense.html

Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. СПб., 1994. С. 408–486. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1924_21.html

Розанов В.В. Не дремли Русь...// Собр. соч. Статьи и очерки 1913–1915 гг. СПб, 2007. С. 548–549.

Розанов В.В. Война 1914 г. и русское возрождение // Собр. соч. Последние листья. М., 2000. С. 253–342.

Сидорина Т.Ю. Кризис XX века. Прогнозы русских мыслителей. М., 2001. С. 31–55.

Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Евгений Трубецкой. Смысл жизни. М., 2000. С. 481–485.

Трубецкой Е.Н. Война и мировая задача России // Там же. С. 510–525.

Трубецкой Е.Н. Отечественная война и ее духовный смысл // Там же. С. 526–549.

Трубецкой Е.Н. Восточная война 1877–1878 года // Воспоминания. Из путевых заметок Беженца. Томск, 2000, С. 102–107.

Франк С.Л. В поисках смысла войны // В.Ф. Эрн: pro et contra. СПб., 2006. С. 442–449. <http://russianway.rchgi.spb.ru/ern.htm>

Тема 2.8.

Алексеев Н. Русский народ и государство. М., 2000.

Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. Париж, 1925. № 1. С. 134–139. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1925_305.html

Евразийская идея и современность (Под ред. Н.С. Кирабаева, А.В. Семушкина, С.А. Нижникова). М., 2002. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34370>

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 82–86.

Маслин М.А. Евразийские временники как источник классического евразийства. <http://humanities.edu.ru/db/msg/34380>

Соколов С.М. Проблематика культуры в социальной философии евразийства // Сб.: Культурология традиционных сообществ. Омск, 2002. С. 9–11.

<http://evraz-info.narod.ru/175.htm>

Трубецкой Н.С. История. Культура. Язык. М., 1995. С. 105–110; 138–145.

Урханова Р.А. К критике западной культуры в творчестве евразийцев // Философия России XIX- начала XX вв.: преемственность идей и поиски самобытности. М., 1991. С. 115–125.

Флоровский Г.В. Евразийский соблазн. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43515>

Флоровский Г.В. Письмо П.Б. Струве об евразийстве // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 124–131.

Тема 3.1.1.

Бердяев Н.А. Русская идея // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 43–271.

Володин А.И. Гегель и русская социалистическая мысль XIX века. М., 1973.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 52–61.

К. Маркс, Ф. Энгельс о революционной России. М., 1967. С. 34–48.

Межуев В.М. Россия как культурная альтернатива современной цивилизации // Российская цивилизация. Этнокультурные и духовные аспекты. М., 1998. С. 49–59.

Найдыш В.М. Цивилизация как проблема философии истории. М., 1997. М., 1997. С. 14–25.

Некоторые источники информации Герцена о К. Марксе и Ф. Энгельсе (1850 – 1851 гг.) // Литературное наследство. Т. 96. Герцен и Запад. М., Ю 1985. С. 643–658.

Панарин А.С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М., 1998. С. 38–54.

Смирнова З.В. Об одной ложной параллели // Вопросы философии. 1968. № 10.

Флоровский Г.В. Искания молодого Герцена // Георгий Флоровский. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 358–411.

Berlin I. Herzen and Bakunin on Individual Liberty // Russian Thinkers. N.Y. 1979. P. 67–94.

Malia M. Alexander Herzen and The Birth of Russian Socialism. Cambridge, Mass., 1961. P. 380–385.

Nerod Ch. The Nation in the History of Marxian Thought. The Concept of Nations with History and Nations without History/ The Hague, 1976. P. 2–18.

Тема 3.1.2.

Бердяев Н.А. К.Леонтьев – философ реакционной романтики // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 208–234. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1905_120.html

Долгов К.М. Восхождение на Афон. Жизнь и мирозерцание Константина Леонтьева. М., 1997. С. 103– 166.

К. Леонтьев о Владимире Соловьеве и эстетике жизни (По двум письмам) // Начала. № 2, 1992. С. 50–55.

Письмо К. Леонтьева И. Фуделю от 6 июля 1883 г. // Начала. № 2, 1999. С. 56–60.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. М., 1997. С. 75–81.

Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831–1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 427–442; 448–451; 570–573.

Мережковский Д.С. Страшное дитя. Там же. Кн. 1. С. 241–249.

Новиков А.И., Григорьева Т.С. Консервативная утопия Константина Леонтьева // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 297–310.

Розанов В.В. Эстетическое понимание истории. К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 27–122. <http://knleontiev.narod.ru/about/rozanov1.htm>

Фудель И. Судьба К.Н. Леонтьева // Там же. С. 250–252. http://knleontiev.narod.ru/about/fudel_sudba.htm

Сербиненко В.В. Григорьев А.А. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 131–132.

Шестаков В.П. Философия эстетизма Константина Леонтьева // Свободная мысль. 1994. № 7/8. С. 65–73.

Шестаков Н.А. Константин Леонтьев и русский либерализм // Вестник Московского университета. Сер. 12. Социально-политические исследования, 1993. № 2.

Тема 3.2.1.

Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 137–145.

Володин А.И. Неудобный мыслитель // Отечественная философия: опыты, проблемы, ориентиры исследования. Выпуск XI. М., 1993. С. 13–21.

Галактионов А.А. Органическая теория как методология социологической концепции Н.Я. Данилевского в книге "Россия и Европа" // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. СПб., 1995. С. V–XX.

Иванов-Разумник Р.В. История русской общественной мысли. М., 1997. Т. 1. Гл. 2. С. 32–38.

Маслин М.А., Поляков А.П. Достоевский Ф.М. // Русская философия: Энциклопедия. М., 2007. С. 156–158.

Т. Карлейль – Герцену // Герцен и Запад. М., 1985. С. 55–65.

Тема 3.2.2.

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли. Гл. III // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. Гл. II. С. 411–436. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_22_2.html

Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М., 2003. Гл. V. С. 115–137.

Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 285–289.

Розанов В.В. Закржевский о Конст. Леонтьеве // Собр. соч. Признаки времени. Статьи и очерки 1912 г. М., 2006. С. 174–176.

Тютчев Ф.И. Россия и Германия // Русская идея. М., 1992. С. 91–104.

Ширинянец А.А., Мячин А.Г. Русская социально-политическая мысль XIX в.: К.Н. Леонтьев. М., 1995. С. 10–24.

Тема 3.3.1.

Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 290–305.

К.Маркс, Ф. Энгельс и революционная Россия. М., 1987. С. 60–71.

Павлов А.Т. От дворянской революционности к революционному демократизму. М., 1977. С. 80–99.

Самарин Ю.Ф. О мнениях "Современника", исторических и литературных // Самарин Ю.Ф. Избр. произведения. М., 1996. С. 427–436.

Самарин Ю.Ф. По поводу мнения "Русского вестника" о занятиях философию, о народных началах и об отношении их к цивилизации // Там же. С. 523–556.

Смирнова З.В. Социальная философия А.И. Герцена. М., 1973. С. 140–205.

Тема 3.3.2.

Бердяев Н.А. Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Собр. соч. Париж, 1997. Т. V. Гл. III. С. 437–471. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyayev/1926_22_3.html

Иваск Ю.П. Константин Леонтьев (1831 – 1891). Жизнь и творчество // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891–1917 гг. Антология. Кн. 2. СПб., 1995. С. 451–466; 508–509.

Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждение евразийцев. Книга первая. М., 1997. С. IV.

Попов А.А. М.Н. Катков: к вопросу о его социально-политических взглядах // Вестник МГУ. Социально-политические науки, 1992, № 9.

Розанов В.В. О Константине Леонтьеве // К.Н.Леонтьев: Pro et contra. Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей 1891-1917 гг. Антология. Кн. 1. СПб., 1995. С. 20–26. <http://kneontiev.narod.ru/about/rozanov2.htm>

Соловьев В.С. Памяти К.Н. Леонтьева // Там же. С. 20–26. <http://kneontiev.narod.ru/about/soloviev1.htm>

Соловьев В.С. Об упадке средневекового мирозерцания. Соч. в 2-х томах. Т. 2. М., 1990. С. 339 – 350. http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/06_381.html

Тихомиров Л.А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 615–627. http://www.russia-talk.com/mg/mg_0.htm

Трубецкой Н.С. Верхи и низы русской культуры (Этническая основа культуры) // Исход к Востоку. М., 1997. С. 80–105. <http://evraz-info.narod.ru/31.htm>

Коллекция ссылок на Интернет–ресурсы по темам

Тема 1.1.

1. **Колесников А.С.** Кросскультурное взаимодействие в современном мире и диалог. Сайт “Философская антропология”. 2004. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/russia_01.html
2. **Бурмистров С.Л.** О концептуальных основаниях диалога культур в условиях глобализации. <http://anthropology.ru/ru/texts/burmistr/dialogueglob.html>
3. **Колесников А.С.** Философская компаративистика в истории идей. http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/georgia_17.html
4. **Колесников А.С.** Логика и методология философской компаративистики http://anthropology.ru/ru/texts/kolesnikov/kompar_1.html
5. **Розанова М.С.** Философия Бертрانا Рассела и проблема диалога культур в перспективе компаративистского подхода. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43786>

Тема 1.2.

1. Естественно-научный образовательный портал “Социально-гуманитарное и политологическое образование” (история, философия, международные отношения и государственное и муниципальное управление). www.humanities.edu.ru
2. Интернет-проект “Философская антропология” стратегической целью ставит создание открытого коммуникативного пространства для широкого обсуждения философско-антропологической проблематики. <http://anthropology.ru/ru/index.html>
3. ХРОНОС - всемирная история в интернете <http://www.hrono.ru/>

Тема 2.1.

1. **Карамзин Н.М.** Письма русского путешественника http://www.rvb.ru/18vek/karamzin/2hudlit_/01text/vol1/01prp/01.htm
2. **Киреевский И. В.** Обзорение современного состояния словесности <http://smalt.karelia.ru/~filolog/pdf2/oboz1kir.pdf>
3. **Одоевский В.Ф.** 4338–й год. Петербургские письма http://az.lib.ru/o/odoewskij_w_f/text_0490.shtml

4. **Бердяев Н.А.** Алексей Степанович Хомяков http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1912_6_01.html
5. **Смолич И. И.В.** Киреевский <http://www.krotov.info/library/s/mol33.html>
6. Электронная Библиотека "ВЕХИ". <http://www.vehi.net/>
7. Русская виртуальная библиотека. <http://rvb.ru/>

Тема 2.2.

1. **Чаадаев П.Я.** Философические письма <http://www.vehi.net/chaadaev/filpisma.html>
2. **Веселовский Алексей.** Чаадаев и французская мысль (отрывок) http://russianway.rchgi.spb.ru/Chaadaev/24_vesel.pdf
3. **Зеньковский В.В.** Чаадаев П.Я. <http://humanities.edu.ru/db/msg/44221>

Тема 2.3.

1. **Бердяев Н.А.** Алексей Степанович Хомяков. <http://www.vehi.net/berdyaev/khomyakov/05.html>
2. **Бердяев Н.А.** А.С. Хомяков как философ. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1904_110.html
3. **Громов М.Н.** Славянофильство: историософский аспект http://ihtik.lib.ru/ph_sborniki/ihitik_sborn_20.rar
4. **Сербиненко В.В.** Дальневосточная тема в русской философии XIX в. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Тема 2.4.

1. **Данилевский Н.Я.** Россия и Европа. М., 2003. <http://monarhiya.narod.ru/DNY/dny-list.htm>

Тема 2.5.

1. **Бердяев А.Н.** Мирозерцание Достоевского. <http://www.vehi.net/berdyaev/dostoevsky/07.html>
2. **Волкогонова О.Д.** "Русская идея": мечты и реальность. <http://www.philosophy.ru/library/volk/idea.html>

Тема 2.6.

1. **Бычков В.В.** Эстетика Владимира Соловьева как актуальная парадигма <http://www.philosophy.ru/library/bychkov/solov-f.html>
2. **Сербиненко В.В.** Дальневосточная тема в русской философии XIX в. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34393>

Тема 2.7.

1. **Бердяев Н.А.** Война и эсхатология http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/193910011.html
2. **Бердяев Н.А.** Экзистенциальная идея божественного и человеческого http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1944_041_1.htm
3. **Соловьев В.С.** Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/10_081.html

4. **Эрн В.Ф.** Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm#371
5. **Эрн В.Ф.** От Канта к Круппу http://www.krotov.info/lib_sec/26_ae/aern/aer_3.htm
6. **Бердяев Н.А.** Смысл творчества. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1914_sense.html
7. **Бердяев Н.А.** Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1924_21.html
8. **Франк С.Л.** В поисках смысла войны <http://russianway.rchgi.spb.ru/ern.htm>

Тема 2.8.

1. **Бицилли П.М.** "Восток" и "Запад" в истории Старого Света. <http://philosophy.ru/iphras/library/evrasia/bic1.html>
2. **Бердяев Н.А.** Евразийцы http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1925_305.html
3. Евразийская идея и современность. <http://www.humanities.edu.ru/db/msg/34370>
4. **Маслин М.А.** Евразийские временники как источник классического евразийства. <http://humanities.edu.ru/db/msg/34380>
5. **Соколов С.М.** Проблематика культуры в социальной философии евразийства <http://evraz-info.narod.ru/175.htm>
6. **Флоровский Г.В.** Евразийский соблазн. <http://humanities.edu.ru/db/msg/43515>

Тема 3.1.2.

1. **Леонтьев К.** Четыре письма с Афона <http://knleontiev.narod.ru/texts/afon2.htm>
2. **Леонтьев К.** Византизм и славянство <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>
3. **Леонтьев К.** О всемирной любви. Речь Ф.М. Достоевского на Пушкинском празднике. <http://knleontiev.narod.ru/texts/lubov.htm>
4. **Леонтьев К.** Владимир Соловьев против Данилевского // Там же. С. 466–512. http://knleontiev.narod.ru/texts/soloviev_vs_danilevsky.htm
5. **Розанов В.В.** Эстетическое понимание истории. <http://knleontiev.narod.ru/aboutl/rozanov1.htm>
6. **Фудель И.** Судьба К.Н. Леонтьева http://knleontiev.narod.ru/aboutl/fudel_sudba.htm

Тема 3.2.1.

1. **Достоевский Ф.М.** Зимние заметки о летних впечатлениях. <http://ilibrary.ru/text/66/index.html>

Тема 3.2.2.

1. **Леонтьев К.Н.** Четыре письма с Афона <http://knleontiev.narod.ru/texts/afon2.htm>
2. **Леонтьев К.Н.** Византизм и славянство <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>
3. **Леонтьев К.Н.** Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни <http://knleontiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>
4. **Леонтьев К.Н.** Средний европеец как идеал и орудие всемирного разрушения <http://knleontiev.narod.ru/texts/evropeetz.htm>
5. **Леонтьев К.Н.** Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву. http://knleontiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm
6. **Бердяев Н.А.** Константин Леонтьев. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyae/1926_22_2.html

Тема 3.3.2.

1. **Леонтьев К.Н.** Восток, Россия и Славянство <http://knleontiev.narod.ru/texts/vizantizm.htm>
2. **Леонтьев К.Н.** Г. Катков и его враги на празднике Пушкина http://knleontiev.narod.ru/texts/katkov_i_vragi.htm
3. **Леонтьев К.Н.** Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни // <http://knleontiev.narod.ru/texts/zederholm.htm>
4. **Леонтьев К.Н.** Письма о восточных делах http://knleontiev.narod.ru/texts/pisma_o_vostochnih.htm
5. **Леонтьев К.Н.** Кто правее? Письма к Владимиру Соловьеву http://knleontiev.narod.ru/texts/kto_pravee.htm
6. **Леонтьев К.Н.** Культурный идеал и племенная политика. Письма г-ну Астафьеву http://knleontiev.narod.ru/texts/cultur_ideal.htm
7. **Бердяев Н.А.** Константин Леонтьев. http://www.krotov.info/library/02_b/berdyaev/1926_22_3.html
8. **Розанов В.В.** О Константине Леонтьеве <http://knleontiev.narod.ru/about/rozanov2.htm>
9. **Соловьев В.С.** Об упадке средневекового мирозерцания. http://www.krotov.info/library/18_s/solovyov/06_381.html
10. **Тихомиров Л.А.** Монархическая государственность. http://www.russia-talk.com/mg/mg_0.htm
11. **Трубецкой Н.С.** Верхи и низы русской культуры (Этническая основа культуры) <http://evraz-info.narod.ru/31.htm>

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В предложенном пособии автором была предпринята попытка сформировать у студентов-магистров целостные и комплексные представления относительно общих принципов сравнения и сопоставления философских культур, в том числе европейской и русской философской мысли XIX – начала XX в., и раскрыть специфику русской философской мысли как “единства в многообразии” посредством сравнительного анализа основных смысловых линий отечественной философии культуры данного периода.

Все это должно, по мнению автора, помочь студентам-магистрам 1) усвоить методы цивилизационного подхода к анализу конкретно-исторического своеобразия отечественной философии культуры; 2) раскрыть содержание русской философской культуры как органической составной части европейской и мировой философии; 3) овладеть навыками “общей” и “специальной” философской компаративистики на материале русской философии культуры XIX – начала XX в.; 4) сформировать умение вести источниковедческую и библиографическую работу с привлечением современных информационных технологий; а также 5) сформировать у студентов-магистров, специализирующихся по истории философии, способность вести самостоятельную исследовательскую и преподавательскую работу в области историко-философской компаративистики.

ПРОГРАММА КУРСА. СОДЕРЖАНИЕ

Курс состоит из 3-х разделов, включающих 16 тем, и семинара-презентации. Формат семинара-презентации: представление, понимание и оценка студентами-магистрами текстов первоисточников по курсу. При очной форме обучения: назначаются рецензенты-оппоненты, остальные студенты участвуют в дискуссии. При дистантной форме образования: текст выступления (доклада) высылается преподавателю, который выставляет его на дискуссионную площадку для ознакомления, обучающимися по той же программе студентами-магистрами. В течение обозначенного преподавателем времени (не более 7 дней) любой из слушателей может вывесить рецензию или задать вопросы докладчику.

Предварительно должна быть создана дискуссионная площадка (в форме форума) с использованием порталных технологий, либо "ведомственного назначения" (типа федерального портала "Социально-гуманитарное и политологическое образование" (история, философия, международные отношения и государственное и муниципальное управление) www.humanities.edu.ru), либо универсальных площадок типа Google, Microsoft, предлагающих пакеты программ и технологий открытого доступа для ведения учебного процесса и исследовательской работы.

Содержание курса представлено в виде связанной иерархической структуры, организованной как гипертекст, выполненный в html-формате. Текстовый материал сопровождается иллюстративным материалом.

РАЗДЕЛ I. Общеметодологические проблемы современной философской компаративистики.

Тема 1.1. Понятие "общей" философской компаративистики.

1. Современные компаративные исследования – акцент на проблематике кросскультурного и интеркультурного диалога.
2. Место компаративистского подхода в структуре методологии историко-философского познания.
3. Исходные основания для построения философской компаративистики.

Тема 1.2. "Специальная" философская компаративистика как актуальная предметная область историко-философского знания.

1.2.1. Актуальность "специальной" философской компаративистики в контексте исследований национального своеобразия русской философии.

1.2.2. "Концепция единства" в современных исследованиях по истории русской философии.

1.2.3. Основные задачи "специальной" философской компаративистики.

РАЗДЕЛ II. Россия в цивилизационном измерении Россия – Восток – Запад. Этапы становления философии культуры в России.

2.1. Становление проблемы "Восток – Запад - Россия".

2.1.1. "Письма русского путешественника" Н.М. Карамзина и основные проблемы интеркультурного взаимодействия России, Франции и Германии в XVIII-XIX вв.

2.1.2. "Общество любомудров" и контрпросветительная тенденция русской мысли первой трети XIX в.

2.1.3. В.Ф. Одоевский о проблемах соотношения природы и культуры, особой миссии "славянского Востока" и "прогнесе" мирового духа.

2.1.4. И.В. Киреевский о характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России.

2.1.5. Проблема "Восток – Запад – Россия" в философских воззрениях славянофилов: противопоставление раздвоенности духовной культуры Запада органичности и цельности допетровской России.

Тема 2.2. "Культурологическая (умозрительная) география" в "Философических письмах" П.Я. Чаадаева.

2.2.1. П.Я. Чаадаев о смысле исторического развития России и ее роли во всемирном историческом процессе.

2.2.2. Судьба идей, высказанных в "Философических письмах": "Апология сумасшедшего".

Тема 2.3. "Спекулятивная география" А.С. Хомякова: "Семирамида".

2.3.1. "Семирамида" А.С. Хомякова как попытка целостного изложения и определения смысла всемирной истории.

2.3.2. О народах "завоевательных" и "земледельческих".

2.3.3. О развитии культур под знаками "кушитства" и "иранства".

Тема 2.4. Н.Я. Данилевский: "Россия и Европа" в контексте учения о культурно-исторических типах.

2.4.1. Данилевский о причинах враждебного отношения Европы к России.

2.4.2. Культурно–исторические типы и законы исторического развития.

2.4.3. Три разряда различий, составляющих самобытный культурно–исторический тип и четыре разряда культурной деятельности. Славянский культурно–исторический тип.

2.4.4. Современники Данилевского о теории культурно–исторических типов.

Тема 2.5. Над "западничеством и славянофильством": "почвенничество" Ф.М. Достоевского.

2.5.1. Утопические идеи сближения западничества, славянофильства, официальной народности и православия.

2.5.2. "Русская идея".

2.5.3. "Почва".

2.5.4. О "всеотзывчивости" русского человека.

Тема 2.6. Тема единства всемирно-исторического процесса в философии В.С. Соловьева.

2.6.1. Соловьев о смысле культуры и путях развития всемирной истории в работе "Три силы".

2.6.2. "Синтетический взгляд на общую историю человечества" в работе "Философские начала цельного знания".

2.6.3. "Русская идея" Соловьева и постановка вопроса о смысле существования России в мировой истории.

Тема 2.7. Русские мыслители о противоборстве культур и природе войны.

1. Споры о культуре в эсхатологической перспективе. Тема "желтой опасности".
2. Сущность культуры в контексте Первой мировой войны.
3. Н.А. Бердяев о столкновении двух мессианских идей – русской и германской.
4. В.Ф. Эрн о ключевой роли России в противостоянии Западу.

Тема 2.8. Философия культуры евразийства. "Поворот к Востоку".

2.8.1. Евразийство как полидисциплинарное идейное течение.

2.8.2. "Срединный путь" в идеологии и философии евразийцев.

2.8.3. "Сочетание мысли с действием" в контексте оппозиции "Восток – Запад, Россия – Европа".

Семинар-презентация:

Философы русского зарубежья об исторической судьбе России, о роли православия в развитии духовной культуры и национального самосознания русского народа.

РАЗДЕЛ III. Философия культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева (Сравнительный анализ)

3.1. Понятие "культура" и "цивилизация" в философии А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

Тема 3.1.1. Тема культуры и цивилизации в философии А.И. Герцена.

3.1.1.1. Ранний период творчества Герцена: влияние идей Гегеля и Сен-Симона; отождествление понятий "цивилизация" и "культура"; тема "свободы лица".

3.1.1.2. Эмигрантский период творчества: разграничение понятий "культура" и "цивилизация".

3.1.1.3. "Письма из Франции и Италии" – радикальные изменения в оценках европейской цивилизации.

3.1.1.4. "С того берега": новое понимание культуры и цивилизации.

3.1.1.5. Экзистенциальная природа герценовской критики западной цивилизации.

Тема 3.1.2. Источники и содержание эстетизма как исходного принципа философии культуры К.Н.Леонтьева.

3.1.2.1. Леонтьев и Герцен – своеобразные разработчики "органической теории".

3.1.2.2. "Неославянофильство" К.Н. Леонтьева и "герценовский источник" его философии культуры.

3.1.2.3. Позиция культурно-исторических типов Данилевского как теоретический источник философии культуры Леонтьева.

3.1.2.4. "Эстетизм" как основополагающий принцип философии культуры Леонтьева.

3.1.2.5. Культурный идеал Леонтьева в интерпретации современников.

Тема 3.2. Кризис европейской культуры в интерпретации А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

Тема 3.2.1. Отношение А.И. Герцена к буржуазной культуре. "Мещанство – последнее слово цивилизации".

3.2.1.1. Формирование мыслей А.И. Герцена о мещанстве.

3.2.1.2. Своеобразно истолкованная "органическая теория" – методологическая основа обоснования А.И. Герценом множественности и сравнимости культур.

3.2.1.3. Критика А.И. Герценом "мещанского государства" и специфической формы мещанской культуры – демократии.

3.2.1.4. Актуальность герценовской критики западной культуры вообще и мещанства в частности.

3.2.2. К.Н. Леонтьев о судьбе европейской культуры в контексте упростиельно-смесительного цикла.

3.2.2.1. Леонтьев – прямой продолжатель герценовской критики буржуазного общества и мещанской культуры.

3.2.2.2. "Средний европеец как идеал и оружие всемирного разрушения".

3.2.2.3. "Пессимистический реализм" Леонтьева.

3.2.2.4. "Национальная политика как орудие всемирной революции".

3.3. Социально-культурные проекты А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева.

Тема 3.3.1. Проект русского социализма А.И. Герцена.

3.3.1.1. Экзистенциальная природа социального проекта Герцена.

3.3.1.2. Формула "русского социализма" Герцена и ее составные части.

3.3.1.3. Сопоставление "русского социализма" Герцена с идеями славянофилов

3.3.1.4. "Русский социализм" Герцена как вариант цивилизационного развития, допускающий уклонения от усредненно-европеизированной модели.

Тема 3.3.2. К.Н. Леонтьев в поисках культурного идеала: "византизм".

3.3.2.1. Два аспекта "византизма" Леонтьева – теоретический и практически-политический.

3.3.2.2. Леонтьев о православно–византийском призвании России.

3.3.2.3. "Византизм" Леонтьева глазами В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева и В.В. Розанова.

3.3.2.4. Общее и различия в социально–культурных проектах Герцена и Леонтьева.

МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ ПРЕПОДАВАТЕЛЯ ПО РАБОТЕ С УЧЕБНО–МЕТОДИЧЕСКИМ КОМПЛЕКСОМ ""Общая" и "специальная" компаративистика в философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в."

Основания, целевая аудитория и ориентированность учебно-методического комплекса.

В рамках данного спецкурса представлен генезис философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX века в контексте взаимоотношений "Восток – Запад – Россия".

Основой его методологически является историко-сравнительный метод, использующий положения *общей* и *специальной* философской компаративистики и учитывающий актуальность осмысления единства и национального своеобразия русской философии, открывающегося в связи и мировоззренческой перекличке идей крупных отечественных мыслителей. Выявляется узость и односторонность таких методов, как политико-идеологический, формально-исторический, эмпирико-историографический, не позволяющих в полной мере раскрыть подлинную сущность и содержание культурфилософских разработок российских мыслителей XIX - начала XX в., представляющих собой своеобразные варианты или модели осмысления русской национальной культуры.

Философская компаративистика в спецкурсе рассматривается как методология содержательного анализа идей и течений русской мысли как органической составной части мировой философии. Наряду с общим компаративистским подходом здесь представлена также актуальная проблемная область историко-философского знания – *специальная* страноведческая компаративистика на материале истории русской философии (в отличие от *общей*, кросс- или интеркультурной).

Отдельный раздел посвящен сравнительному анализу философии культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева. Сходство и "перекличка идей" этих мыслителей явились конкретным доказательством определенного единства русской философии, не отрицающего черт своеобразия двух мыслителей. На основе проведенного анализа выявляются наиболее существенные черты интерпретации А.И. Герценом и

К.Н. Леонтьевым понятий "культура" и "цивилизация", раскрываются теоретические основания философии культуры указанных мыслителей с учетом их идейной эволюции.

Цель данного курса – сформировать у студентов–магистров, специализирующихся по специальности "История философии", целостные и комплексные представления относительно общих принципов сравнения и сопоставления различных философских культур, в том числе европейской и русской философской мысли XIX – начала XX в. Раскрыть специфику русской философской мысли как "единства в многообразии" посредством сравнительного анализа основных смысловых линий отечественной философии культуры XIX - начала XX в.

Задачи курса:

1. Усвоить методы цивилизационного подхода к анализу конкретно-исторического своеобразия отечественной философии культуры.
2. Раскрыть содержание русской философской культуры как органической составной части европейской и мировой философии.
3. Овладеть навыками "общей" и "специальной" философской компаративистики на материале русской философии культуры XIX – начала XX в.
4. Сформировать умение вести источниковедческую и библиографическую работу с привлечением современных информационных технологий.
5. Сформировать у студентов-магистров, специализирующихся по истории философии, способность вести самостоятельную исследовательскую и преподавательскую работу в области историко-философской компаративистики.

Инновационный характер курса заключается в представлении актуальной проблемной и предметной области историко-философского знания, названной автором *специальной* (страноведческой) *компаративистикой* на материале философии культуры российских мыслителей XIX - начала XX в. Вместе с тем, в курсе раскрывается отличие специальной компаративистики от *общей*, кросс- или интеркультурной.

Учебно-методический комплекс ""Общая" и "специальная" компаративистика в философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в." разработан в соответствии с государственным образовательным стандартом, требованиями к мультимедийным учебным пособиям и отражает передовые возможности создания интегрированных информационных обучающих систем и современные научные разработки по данной проблеме.

Структура, содержание и образовательные возможности учебно-методического комплекса.

Комплекс включает в себя структурированный в соответствии с целями и задачами курса лекционный материал (темы), содержащие систему гипертекстовых ссылок, которые расширяют, уточняют или иллюстрируют представленный в лекциях материал.

Каждая тема содержит несколько видов гиперссылок:

- ссылки на хрестоматийный материал, основная цель которых – предоставить возможность обучающемуся "погрузиться" в содержание оригинальных работ ученых, анализируемых в конкретной лекции, и познакомиться с первоисточниками, характеризующими определенный этап развития философского знания;
- ссылки на иллюстративный материал, дополняющие содержательно-смысловой ряд темы визуальными образами, в первую очередь портретами философов и ученых, упоминаемых в лекции;
- ссылки, справочно-информационного и дополнительного к основному содержанию темы характера, позволяющие уточнить определения используемых терминов и понятий, биографические и библиографические сведения об ученых, познакомиться со специализированными сайтами и web-ресурсами по изучаемой теме.

- ссылки на структурные элементы текста лекции и всего курса (оглавление, номер темы, пункты и подпункты и т.д.) помогающие оперативно и точно перемещаться по тексту в поисках необходимой взаимосвязанной информации.

Кроме этого, учебно-методический комплекс предоставляет возможность самостоятельной проверки уровня освоения материала за счет ответов на предлагаемые вопросы и тестовые задания по теме лекции.

МЕТОДИЧЕСКИЕ УКАЗАНИЯ ДЛЯ СТУДЕНТА ПО РАБОТЕ С УЧЕБНО–МЕТОДИЧЕСКИМ КОМПЛЕКСОМ “Общая” и “специальная” компаративистика в философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в.

Основания, целевая аудитория и ориентированность учебно-методического комплекса.

Курс является руководством для реализации студентами-магистрами исследований в области *специальной* (страноведческой) философской компаративистики на материале истории русской философии. Историко-сравнительное исследование идейных течений, философских понятий и концепций, специфических для русской философии создает необходимые предпосылки для целостного восприятия русской мысли в духе концепции ее “единства в многообразии”.

Инновационный характер курса заключается в представлении актуальной проблемной и предметной области историко-философского знания, названной автором *специальной* (страноведческой) *компаративистикой* на материале философии культуры российских мыслителей XIX - начала XX в. Вместе с тем, в курсе раскрывается отличие специальной компаративистики от *общей*, кросс- или интеркультурной.

Цель данного курса – сформировать у студентов–магистров, специализирующихся по специальности “История философии”, целостные и комплексные представления относительно общих принципов сравнения и сопоставления различных философских культур, в том числе европейской и русской философской мысли XIX – начала XX в. Раскрыть специфику русской философской мысли как “единства в многообразии” посредством сравнительного анализа основных смысловых линий отечественной философии культуры XIX - начала XX в.

Задачи курса:

1. Усвоить методы цивилизационного подхода к анализу конкретно-исторического своеобразия отечественной философии культуры.
2. Раскрыть содержание русской философской культуры как органической составной части европейской и мировой философии.
3. Овладеть навыками “общей” и “специальной” философской компаративистики на материале русской философии культуры XIX – начала XX в.
4. Сформировать умение вести источниковедческую и библиографическую работу с привлечением современных информационных технологий.
5. Сформировать у студентов-магистров, специализирующихся по истории философии, способность вести самостоятельную исследовательскую и преподавательскую работу в области историко-философской компаративистики.

Учебно-методический комплекс ““Общая” и “специальная” компаративистика в философии культуры российских мыслителей XIX – начала XX в.” разработан в соответствии с государственным образовательным стандартом, требованиями к мультимедийным учебным пособиям и отражает передовые

возможности создания интегрированных информационных обучающих систем и современные научные разработки по данной проблеме.

Структура, содержание и образовательные возможности учебно-методического комплекса.

Комплекс включает в себя структурированный в соответствии с целями и задачами курса лекционный материал (темы), содержащие систему гипертекстовых ссылок, которые расширяют, уточняют или иллюстрируют представленный в лекциях материал.

Каждая тема содержит несколько видов гиперссылок:

- ссылки на хрестоматийный материал, основная цель которых – предоставить возможность обучающемуся “погрузиться” в содержание оригинальных работ ученых, анализируемых в конкретной лекции, и познакомиться с первоисточниками, характеризующими определенный этап развития философского знания;
- ссылки на иллюстративный материал, дополняющие содержательно-смысловой ряд темы визуальными образами, в первую очередь портретами философов и ученых, упоминаемых в лекции;
- ссылки, справочно-информационного и дополнительного к основному содержанию темы характера, позволяющие уточнить определения используемых терминов и понятий, биографические и библиографические сведения об ученых, познакомиться со специализированными сайтами и web-ресурсами по изучаемой теме.
- ссылки на структурные элементы текста лекции и всего курса (оглавление, номер темы, пункты и подпункты и т.д.) помогающие оперативно и точно перемещаться по тексту в поисках необходимой взаимосвязанной информации.

Кроме этого, учебно-методический комплекс предоставляет возможность самостоятельной проверки уровня освоения материала за счет ответов на предлагаемые вопросы и тестовые задания по теме лекции.

Рекомендуемый порядок работы с учебно-методическим комплексом.

Работу с учебно-методическим комплексом следует начинать со знакомства с его содержанием, программой курса и возможностями по управлению комплексом. Это позволит обучающемуся сориентироваться в объеме предлагаемого материала, понять уровень его сложности и освоить навыки полномасштабного использования всех ресурсов, включенных в состав комплекса.

Знакомство с темой следует начать с прочтения всего текстового материала в полном объеме (первичное, ориентировочное чтение на общее понимание содержания и формирование завершенного образа темы). При этом не целесообразно пользование гиперссылками, даже если появляются вопросы с трактовкой того или иного термина или возникает желание познакомиться с биографией того или иного ученого или его портретом. Обращаем внимание на обязательное прочтение при этом проверочных вопросов по теме, которые располагаются в конце основного текста лекции.

Затем необходимо опять начать чтение текстового материала лекции (погружающее чтение, обеспечивающее углубленное знакомство с темой) ориентируясь на запоминание фактических данных (даты, названия работ, фамилии ученых и т.д.), уточняя с помощью системы гиперссылок содержание используемых терминов и понятий. На этом этапе рекомендуется активное использование иллюстративных и справочно-информационных гиперссылок.

На третьем этапе прочтения текста лекции (контекстное чтение) следует познакомиться с приводимым в теме хрестоматийным материалом, используя при этом гиперссылки хрестоматийного характера. Следует в полном объеме познакомиться со всеми дополнительными материалами по теме

4	144	менее 49	49	73	85	97	121	133
Пояснение оценок								
A	Выдающийся ответ							
B	Очень хороший ответ							
C	Хороший ответ							
D	Достаточно удовлетворительный ответ							
E	Отвечает минимальным требованиям удовлетворительного ответа							
FX	Оценка 2+ (FX) означает, что студент может добрать баллы только до минимального удовлетворительного ответа							
F	Неудовлетворительный ответ (либо повтор курса в установленном порядке, либо основание для отчисления)							

Правила выполнения письменных работ (эссе и контрольных тестовых работ)

Список тем письменных творческих работ (эссе) и докладов на семинаре-презентации предлагается студентам в начале учебного года. Студент вправе выбрать тему из данного списка или предложить свою (согласовав с преподавателем). Не разрешается представлять одну и ту же работу более чем по одному предметному курсу. Вопросы и задания по контрольным работам становятся известны непосредственно при тестировании. Требования к набранным на компьютере творческим работам: полуторный интервал, кегль – 14, цитирование и сноски в соответствии с принятыми стандартами, тщательная выверенность грамматики, орфографии и синтаксиса. Текст эссе должен быть от 10 до 15 страниц формата А 4.

Творческая работа не должна быть ни в коем случае реферативного, описательного характера, большое место в ней должно быть уделено аргументированному представлению своей точки зрения студентами-магистрами, критической оценке рассматриваемого материала и проблематики, что должно выявить их аналитические способности. То же касается и устного выступления-доклада, который должен представлять собой не пересказ чужих мыслей, а попытку самостоятельной проблематизации и концептуализации определенной, достаточно узкой и конкретной темы, связанной с той или иной категорией теории или истории литературы.

Тестирование (контрольная работа) проводится с тем, чтобы проверить усвоение студентами материала курса, рекомендуемой преподавателем литературы, их умение успешно концептуализировать критический материал, предложенный их вниманию, а также, применять полученные знания на практике, в анализе и в процессе "понимания" разнообразных философских текстов. Поэтому в контрольную работу включены как вопросы, проверяющие собственно степень знакомства и понимания студентами-магистрами первоисточников, основных понятий, так и более свободные, творческие задания, рассчитанные на

проверку способности студентов-магистров к практике историко-философского анализа. Объем контрольной работы, включая творческие задания, – 2 академических часа.

Академическая этика

Все имеющиеся в творческой работе (эссе) сноски тщательно выверяются и снабжаются "адресами". Не допустимо включать в свою работу выдержки из работ других авторов без указания на это, пересказывать чужую работу близко к тексту без отсылки к ней, использовать чужие идеи без указания первоисточника. Это касается и источников, найденных в интернете. Необходимо указывать полный адрес сайта. Все случаи плагиата должны быть исключены. В конце работы дается исчерпывающий список всех использованных источников.

Сведения об авторе

ГРЕВЦОВА ЕЛЕНА СТЕПАНОВНА

Место работы - Российский университет дружбы народов

Должность - доцент кафедры истории философии факультета гуманитарных и социальных наук

Образование:

- Выпускница философского факультета Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова по специальности "философия" (1986 г., диплом: "Философ, преподаватель философии").
- Аспирантура: кафедра истории философии ФГСН РУДН (1998–2000 гг.).

Ученое звание - доцент

Квалификация - кандидат философских наук

Педагогическая деятельность:

- доцент кафедры истории философии ФГСН (2002 г.)
- старший преподаватель кафедры истории философии ФГСН (2000–2002 г.)
- ассистент кафедры философии УДН им. П.Лумумбы (1988–1990 гг.)

Область научных интересов – философия, история философии, философия культуры, философия искусства

Практическая деятельность в сфере образования (консультирование, тренинги и др.)

- Участник проекта Федеральный портал "*Социально-гуманитарное и политологическое образование*" \ разрабатываемого в рамках Федеральной целевой программы "Развитие единой образовательной информационной среды" по постановлению Правительства Российской Федерации от 28 августа 2001 г. N 630 \ (www.humanities.edu.ru); раздел "Философия" \ www.philosophy.edu.ru \ (2002-2006 гг.).
- 20.09 - 20.11.2006 г. – научная стажировка. Католический университет США, Вашингтон, округ Колумбия (*The Center for Study of Culture and Values at The Catholic University of America, Washington, D.C.*). Участие в качестве приглашенного профессора-исследователя в работе международного междисциплинарного семинара "*История и культурная идентичность*", организованного Центром исследования культуры и ценностей Католического университета США.
- 5–15 ноября 2007 г. Стажировка в Вестминстерский университет Великобритании (Лондон).

Авторские разработки

Монография:



- Философия культуры А.И. Герцена и К.Н. Леонтьева (Сравнительный анализ). М., 2002.

Статьи (избранное):

- Сравнительный анализ философии культуры А.И.Герцена и К.Н.Леонтьева. Научный вестник МГТУГА. Сер.: Общество, экономика, образование. № 30. М., 2000. Изд-во МГТУГА. С. 115-119.
- Кризис европейской культуры в интерпретации А.И.Герцена. Вестник Российского университета дружбы народов. Серия "Философия", № 2. М., Изд-во РУДН. 2001. С. 131-138.
- "Русский социализм" А.И.Герцена в сопоставлении с общинным социализмом славянофилов. Научные труды Института послевузовского профессионального образования СГА. Вып. 8. Гуманитарные науки. Экономика. Юриспруденция. Философия. М., Современный гуманитарный университет, 2003. С. 132-143.
- Kryzys kultury europejskiej w interpretacji A.I.Hercena. (Кризис европейской культуры в интерпретации А.И.Герцена – на польском языке). Colloquia Communia. Rosja - Wielki Nieznajomy. Wybor tekstow ze wspolczesney filozofii i socjologii rosyjskiej. Z serii Idee I ludzie demokracji. Torun, Wydawnictwo Adam Marszalek, 2005. С. 50-57.
- Культурный идеал К.Н.Леонтьева и проблема национального самоопределения в процессе интеграции в мировое сообщество. Философское образование. Научно-образовательный журнал, № 14. М., Московский Центр по содержанию и методике преподавания философии в вузах РФ (МЦ по русской культуре и философии), 2006. С. 33-35.
- I. Herzen's "Russian socialism" in comparison to Christian communal socialism of Slavophiles (Компаративный анализ "русского социализма" А.И.Герцена и общинного социализма славянофилов – на английской языке). *Philosophia: International Journal of Philosophy (formerly known as) Sophia*. № ISSN 0115-8988. The Philippine National Philosophical Research Society. Manila, 2008.

Участие в конференциях, симпозиумах, семинарах, круглых столах (избранное):

- Международная научно-теоретическая конференция "Актуальные проблемы изучения русской философии: источниковедение, историография, методология исследования, новейшие открытия" (Москва, ИФ РАН, МГУ, ноябрь 2006 г.)
- IV Российский философский конгресс "Философия и будущее цивилизации" (Москва, МГУ, 24–28 мая 2005 г.)
- III историко-философские чтения Общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского "В.В. Зеньковский — философ, историк философии и литературы, психолог, педагог. "История русской философии" В.В. Зеньковского и современные проблемы историографии русской мысли". (Москва, БФ "Русское зарубежье", 7 апреля 2005 г.)
- Круглый стол "Памяти Н.О. Лосского (к 40-летию со дня смерти)". (Москва, БФ "Русское зарубежье" совместно с Обществом историков русской философии им. В.В.Зеньковского, 17 февраля 2005 г.)
- II историко-философские чтения Общества историков русской философии имени В.В. Зеньковского: "Философский Восток и философская Россия: возможности и пределы историко-философской компаративистики". (Москва, РГГУ, 11 июня 2003 г.)
- Международные конференции "Диалог цивилизаций: Восток-Запад" (Москва, РУДН, 1999, 2001 и 2003 гг.)
- Третий Российский философский конгресс "Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия" (Ростов-на-Дону, 16-20 сентября 2002 г.)
- Всероссийский симпозиум историков русской философии "Русская философия: единство в многообразии" (Москва, РГГУ, 14-17 ноября 2001 г.)

Электронный адрес (e-mail): grevtsova@rambler.ru