

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

ВЕСЕ

ЖУРНАЛ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

29



Санкт-Петербург
2017

ВЕЧЕ

**Журнал
русской философии
и культуры**



Выпуск 29. – СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2017. – 342 с.

*Печатается по постановлению
Ученого совета Института философии
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор

А. Ф. Замалеев

Заместитель редактора

А. Е. Рыбас

Редакционный совет

Ю. А. Бубнов (Воронежский гос. ун-т), **В. Д. Губин** (РГГУ),
С. И. Дудник (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),
Б. А. Исаев (СПбГУ), **А. В. Малинов** (СПбГУ),
Е. Г. Соколов (СПбГУ), **А. В. Перцев** (УрГУ),
Л. Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т)

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

Адрес электронной почты: rusphil@mail.ru

Журнал издается с 1994 г.

Издание подготовлено в рамках гранта РГНФ № 00-00-00000

© Редколлегия номера, 2017

© Авторы статей, 2017

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

СОДЕРЖАНИЕ

МАТЕРИАЛЫ КОНФЕРЕНЦИИ

<i>А. Ф. Замалеев.</i> От славянофильства к русофильству: разложение общеславянской идеи	5
<i>И. И. Евлампиев.</i> Русская идея и идея Европы.....	8
<i>Г. А. Гусарова, Т. Н. Решецкая.</i> Истоки гуманизма Ф. Скорины	19
<i>О. В. Новикова.</i> Три проекта цивилизационного развития Беларуси начала XX в.: И. Канчевский, В. Самойло, А. Цвикевич	25
<i>Й. Хоблик.</i> Слава Славы: Ян Коллар и его исследование религии славян.....	32
<i>И. А. Панченко.</i> Портретная фотогалерея депутатов Славянского съезда 1867 г.....	38

НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

<i>Ю. Крочак.</i> Роль христианской письменности в формировании «эстетической самобытности» древнерусской культуры	48
<i>Т. Симосато.</i> К. М. Бэр и Н. И. Надеждин – основатели русской этнографии как науки	57
<i>А. В. Малинов.</i> Философия русской истории К. Д. Кавелина	66
<i>Ю. Хаяси.</i> Габриэль Марсель и Николай Бердяев: новый подход к «витальной» философии	72
<i>В. Т. Новиков, А. А. Легчилин.</i> Диалог, которого не было: к методологии органицизма Н. О. Лосского и И. Канта	78
<i>А. Ф. Замалеев.</i> Русская философия эпохи постклассики	87

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

<i>А. Е. Рыбас.</i> Ричард Рорти как русский философ	102
--	-----

ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

<i>Т. А. Балакирева.</i> Трансформация коммуникации на примере российского телевидения	177
<i>Л. В. Костюк.</i> Славянские мотивы в декоративно-прикладном искусстве Приднестровья.....	185

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

<i>А. В. Малинов, И. Ю. Пешперова.</i> Незабвенный учитель (В. И. Ламанский и И. И. Срезневский)	192
<i>В. И. Ламанский.</i> Положения [магистерской диссертации «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании»].....	198
<i>И. И. Срезневский.</i> Записка об ученых трудах профессора В. И. Ламанского.....	200
<i>В. А. Курпьянов.</i> Панславизм В. И. Ламанского в контексте теории славянской взаимности XIX века.....	204
<i>С. А. Троицкий.</i> Славянофильская теория искусства.....	214

ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Ринко Какидзоэ.</i> Интермедиальность в пьесе Д. Хармса «Елизавета Бам»	231
<i>В. А. Волков.</i> Труд в контексте идей А. П. Чехова и Н. Г. Чернышевского	240
<i>А. О. Царев.</i> Боль, болезни и медиализация восприятия в «Письмах русского путешественника»	246
<i>К. В. Шальнова.</i> Дискурс потребления: еда и напитки в «Письмах русского путешественника» Н. М. Карамзина.....	263

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>К. Туронек-Островска.</i> Лу Андреас-Саломе о религиозном характере русской философии	275
<i>Л. Маевска.</i> Этическое творчество Анджея Гжегорчика.....	285

ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>С. Г. Коленько.</i> Прошлое и будущее русской артели.....	297
<i>Е. Н. Кукушкина.</i> Этнософский аспект «алтайской философии»....	305
<i>В. В. Ворочай.</i> Университетская философия в контексте социальных процессов: интеллектуальная история и коллективная биография. Итоги проекта	312
АННОТАЦИИ СТАТЕЙ.....	321
SUMMARIES.....	330
АВТОРЫ НОМЕРА	338
CONTENTS	340

славизма как политико-идеологической категории. На первый план выдвигается принцип исторической самобытности русского народа, которая как раз и определялась «тремя вещами»: а) византийским православием; б) родовым безграничным самодержавием; в) сельской поземельной общиной, восходящей в своих истоках к допетровским древностям.

Отказ от идеи славизма особенно ярко выразился в воззрениях К. Н. Леонтьева, автора знаменитого трактата «Византизм и славянство». Вот, например, он задает вопрос: «Что такое славизм?» и отвечает: «Ответов нет! Напрасно мы будем искать какие-нибудь ясные, резкие черты, какие-нибудь определенные и яркие исторические свойства, которые были бы общи всем славянам»¹. С точки зрения Леонтьева, можно говорить о славянстве лишь как о некоем «племенном этнографическом отвлечении», идее общей крови и сходных языков – но не более. Так, на его взгляд, «истории древнеболгарского и древнесербского царств очень бесцветны и ничего особенного, резко характерного, славянского не представляют»². Чихи? У них вовсе нет собственно славянских привычек, произведений, вкусов: «все европейское!». Поэтому чехов лучше считать «немцами, переведенными на славянский язык»³. Из всего этого следует, заключает Леонтьев, два общих вывода: во-первых, идея славизма может поддерживаться только мощью России; во-вторых, сила России зиждется на византизме, и те, кто потрясают авторитет византизма, воюют косвенно и против всего славянства.

Таким образом, русское славянофильство уже в 70-е годы XIX в. перерождается в откровенное русофильство, которое способствовало развитию русофобских настроений в славянских странах.

И. И. Евлампиев

РУССКАЯ ИДЕЯ И ИДЕЯ ЕВРОПЫ⁴

«Русская идея» до наших дней остается весьма спорным и неопределенным понятием. Эта неопределенность во многом происходит из-за того, что русскую идею пытаются определить вне есте-

¹ *Леонтьев К.Н.* Византизм и славянство // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб., 1991. С. 200.

² Там же. С. 202.

³ Там же. С. 203.

⁴ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

ственного для нее контекста. Она включает в себя представление об особом историческом предназначении России, но при всем ее своеобразии русская история является частью общеевропейской истории, это означает, что предназначение России должно как-то соотноситься с предназначением всей Европы, с ее явными или неявными историческими целями. Одно из распространенных заблуждений связано с предположением об уникальном характере русской идеи, однако каждая социальная общность, развивающаяся в истории, имеет свое предназначение и, как-то рефлексировав над ним, приходит к осознанию своей исторической миссии, а значит, и формулированию своей «идеи». Безусловно, своя «идея» есть и у Европы, понятой в ее географической и исторической целостности. Поэтому как бы ни понимать взаимодействие России и Европы – в духе ли согласия или в духе антагонизма, – определить русскую идею можно только через соотношение с соответствующей *идеей Европы*.

Кажется, что когда вопрос поставлен таким образом, ответ на него почти очевиден. Ведь Европа достаточно давно и в явном виде сформулировала свою историческую идею, более того она попыталась реализовать ее в окончательной форме через создание современной *единой Европы* на основе принципов либеральной демократии и свободной, рыночной экономики. Однако по прошествии достаточно большого времени после начала процесса объединения Европы уже можно констатировать существенное несоответствие идеальных целей и реальных результатов проведенных преобразований. По сути, Европа входит в эпоху радикального кризиса, который охватывает все стороны общественной жизни и окончательный итог которого сейчас трудно даже представить. В контексте наших размышлений достаточно отметить, что принципы, которые ныне рассматриваются в Европе как «незыблемое основание» ее бытия, появились не так уж давно и в этом смысле не могут рассматриваться как содержание «идеи Европы» в ее универсальном смысле, охватывающем всю многовековую историю европейской культуры.

Та либеральная идеология, которая восторжествовала в европейском общественном сознании после Второй мировой войны и ныне рассматривается европейцами как главное достижение истории и как абсолютная «гуманистическая» ценность, возникла только в эпоху Просвещения и по своим философским основаниям является наследницей достаточно примитивного просветительского механицизма (в том числе социального). В XIX в. и в первой половине XX в. эта идеология не играла значительной роли в европейском мировоззрении, поэтому ее решительное наступление в конце XX в. невозможно признать естественным и обусловленным какими-то внутренними факторами развития.

Мы живем в эпоху, когда постепенно выявляются не только итоги, но и скрытые причины тех процессов, которые определяли развитие цивилизации на протяжении последних двух столетий. В частности, мы уже вполне уверенно можем говорить о том, что воцарение либеральной идеологии в послевоенной Европе было одним из слагаемых реализации масштабного плана, с помощью которого США поставили Европу под свой контроль – экономический, политический и идеологический. В этом смысле либеральные основания единой Европы, строго говоря, являются не собственно европейской «идеей», а «идеей» американской. Можно было бы возразить, что американская цивилизация и по своему происхождению, и по своей сути является «ответвлением» европейской, и поэтому их нельзя совершенно противопоставлять друг другу; соответственно либеральную идеологию, ставшую основанием американской цивилизации – весьма успешной в своем материальном развитии, – казалось бы, вполне допустимо считать глубинным основанием самой Европы.

Чтобы оценить справедливость этого мнения, обратимся к одной давней книге, в которой, по нашему мнению, было дано очень точное предсказание важных процессов, происходящих в современном мире. Это книга Г. Кайзерлинга «Америка. Заря нового мира» (1930), в которой ее автор пытался понять особенности американской цивилизации и показать ее будущее значение в мире. Признавая идеалы XVIII в., идеалы Просвещения, основой развития и европейской и американской цивилизации в XIX-XX вв., Кайзерлинг видит принципиальное различие между идеологией США и Европы именно в степени использования наследия Просвещения. Европа в XIX в. осознала примитивность, поверхностность той модели общества и человека, которая была рождена Просвещением и ее философскими концепциями. Великие европейские мыслители подвергли уничтожающей критике эмпиризм, индивидуализм, социальный атомизм, механицизм просветительских представлений. Учитывая и частично используя уроки Просвещения, прежде всего критику феодально-средневекового понимания человека, европейская философия XIX в. пошла гораздо дальше этих примитивных представлений и создала сложные и глубокие системы, вполне адекватно описывающие индивидуальную жизнь личности и социальное бытие общества. Но особенностью развития американской цивилизации стало как раз то, что она в своих идеологических основах остановилась на мировоззрении Просвещения; *в области идеологии Америка так и осталась в XVIII в.*

Считая идеи Просвещения причиной тех изменений, которые привели к современному образу жизни, Кайзерлинг констатирует,

что «американцы суть наиболее типичные представители Запада. Причина этого заключается в том, что нигде более идеи XVIII в. не ощущались во всей своей чистоте в течение столь долгого времени. Если иметь в виду внутреннее переживание, в Америке никогда не было XIX столетия»¹. Но XIX век, в смысле философии и идеологии, – это открытие духовной глубины и бесконечной сложности человека и происходящее отсюда понимание невозможности простого решения сложных проблем личного и общественного бытия. Америка в этом смысле сохранила в чистоте просветительскую иллюзию простоты – простоты получения знания о всех вещах на свете и простоты решения всех встающих перед человеком и обществом проблем. «Сюда, – пишет Кайзерлинг, – а не в какую бы то ни было новизну уходят корни рутины и механистичности американской жизни. Конечно, без относящихся к XIX в. и более поздних изобретений не было бы большей части того, что составляет современную американскую жизнь. Однако дух, который их использует, принадлежит XVIII столетию; это старый, а не молодой дух. Институты не были бы сильнее живых людей, идеал Генри Форда, превращающий человека в деталь механизма, не мог бы сохраниться, если бы не были живы идеалы XVIII столетия. Когда они были молоды, их позитивная сторона была более заметна, чем негативная; впрочем, тогда вообще не представлялось возможным вообразить себе их воплощение в конкретных механизмах. Не является ли один лишь этот пример окончательным доказательством того, что механизация, доходящая до господства машин, всегда знаменует собой старческую дряхлость?»²

Американский образ жизни, построенный на таких идеологических основаниях, с течением времени утрачивал все позитивные идеалы, которые содержались в просветительской философии, сохраняя от нее только все более распространяющуюся механизацию жизни, которая прямо препятствует духовному развитию человека³.

¹ Кайзерлинг Г. Америка. Заря нового мира. СПб., 2002. С. 130–131.

² Там же. С. 132.

³ Тот факт, что критика Г. Кайзерлингом американской цивилизации не является преувеличенной, показывает совпадение его оценок с оценками других выдающихся западных мыслителей. В качестве примера можно привести точку зрения А. Кожева, пришедшего в своей известной книге, посвященной интерпретации философии Гегеля, к концепции «конца истории», главным смыслом которого является возвращение человека к состоянию животного (через все большую утрату духовной, культурной глубины существования). Несколько раз побывав в США, Кожев в примечании ко второму изданию своего труда так описал главный смысл своих впечатлений от Америки: «*American way of life* есть образ жизни, свойственный пост-историческому периоду... настоящее Со-

В результате, американская цивилизация к началу XX в. породила особый тип личности, главным качеством которого является *поверхностность, отсутствие духовной глубины*, своего рода «детскость». Как утверждает Кайзерлинг, у этого нового личностного типа «нет какой бы то ни было культурной основы», и поэтому «господствующие идеи и идеалы современной цивилизованной Америки... соответствуют не прогрессивному, а примитивному состоянию»¹.

Именно эту цивилизационную парадигму, отставшую более чем на сто лет от состояния, достигнутого к середине XX в. собственно европейской цивилизацией, Америка и стала насаждать в Европе после Второй мировой войны, причем главным орудием этого процесса стала как раз либеральная идеология, вместе с сопутствующими изменениями системы образования и всех институтов культурного развития. Результатом этого уже через полстолетия стали усиливающаяся деградация высокой, содержательной культуры, которая ныне уже почти исчезла из жизни европейцев, и постепенное «вызревание» того же личностного типа, который был описан Кайзерлингом и который остается господствующим в американской цивилизации. Трудно признать это весьма печальное положение дел выражением подлинной «идеи Европы»².

Для того чтобы увидеть, в чем заключена подлинная идея Европы, нужно обратиться к тем самым достижениям европейской цивилизации XIX в., которые оказались недоступны Америке. В наиболее концентрированном виде они проявились в немецком романтизме и в немецком идеализме начала XIX в. Мы уже отметили, что понятие «русскую идею» невозможно, если не поставить ее в контекст более универсальной идеи Европы. Но подобно тому, как на рубеже XIX и XX вв. русские мыслители стали активно размышлять о смысле «русской идеи», в начале XIX в. немецкие мыслители размышляли о смысле «немецкой идеи», о смысле исторического существования Германии как политического и культурного явления. Особенно много внимания этому посвятил Фихте, самым известным сочинением на эту тему стали его «Речи к немецкой нации». Можно найти множество интересных и важных параллелей между мыслями Фихте и рассуждениями русских мыслителей по поводу смысла

единенных Штатов это прообраз «вечного настоящего» всего человечества. Так, возвращение человека к животному представилось мне уже не возможностью в будущем, но действительностью в настоящем» (*Кожев А.* Введение в чтение Гегеля. СПб., 2002. С. 540).

¹ *Кайзерлинг Г.* Америка. Заря нового мира. С. 135.

² См.: *Евлампиев И.И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья первая: Критика западной традиции // Вопросы философии. 2015. № 6. С. 90–99.

«русской идеи», но в данном случае наиболее важным является тот факт, что Фихте, пытаясь сформулировать смысл «немецкой идеи», прямо признает необходимость сначала четко определить смысл *идеи Европы*, поскольку историческое предназначение отдельной нации можно выявить только в соотношении с общеевропейским контекстом, т. е. в соотношении с идеей всей Европы.

Историческая концепция Фихте явилась естественным итогом его позднего религиозно-философского учения, в котором он попытался дать ясное выражение истинному христианству, восходящему к собственному учению Иисуса Христа, искаженному в ортодоксальном церковном христианстве и существовавшем в истории только в виде различных ересей «гностического» типа¹. Истинное христианство, подлинное учение Иисуса Христа, основано на идее *тождества* Бога и человека, в нем человек признается (в потенции) адекватным и полным явлением Бога в сфере бытия, существования (Бог «в себе» является несуществующим, не-сущим²). Поскольку Бог в равной степени обосновывает и бытие каждого человека, и бытие в целом, эта идея лишает основания как индивидуалистическое представление о человеке (теорию «робинзонады»), так и социальный «атомизм» в понимании общества, выражающийся в договорной теории государства, – т. е. лишает какого-либо основания ключевые принципы либеральной идеологии. Каждая личность должна пониматься как органическая часть духовного целого нации, человечества, всего бытия. При этом смысл существования личности и смысл ее подлинной внутренней свободы заключается вовсе не в охране своей мнимой «суверенности», а в служении тем целям, к которым устремлено целое – нация, человечество, все бытие. Высшей из всех возможных целей является расширение внутри закономерного, т. е. «мертвого», бытия сферы бытия *свободного, непредсказуемого, т. е. сферы культуры*. «Цель изолированной личности, – пишет Фихте, – собственное наслаждение, и своими силами она пользуется, как средствами для достижения этой цели; цель рода – *культура* и, как условие последней, достойное материальное существование»³.

¹ См.: *Евлампов И.И.* Неисказенное христианство и его первоисточники // Соловьевские исследования. 2016. № 4. С. 66–134.

² Это представление, развиваемое Фихте, появилось в христианской философии в начале I в., на самом раннем этапе ее развития, т. е. задолго до того, как было выражено Плотинем; см.: *Евлампов И.И.* Евангелие Истины и рождение христианской философии // История философии. 2017. № 1. С. 15–26.

³ *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи // *Фихте И.Г.* Соч. В 2 т. Т. 2. СПб., 1993. С. 506.

Поскольку для Фихте разумным выражением духовного человеческого единства является государство, высшей целью правильного государства должно являться создание культуры и направление всех сил людей на культурное творчество. «Государство <...> смотрит на себя как на *замкнутое царство культуры*, и в качестве такого находится в естественной борьбе с некультурностью»¹. Восточные народы в своем тысячелетнем развитии не дошли до такого представления о смысле своего существования, только европейские народы смогли встать на высоту этой задачи. Именно в четком осознании этой высшей цели, как цели каждой отдельной личности и всего человеческого рода, и состоит, согласно Фихте, искомая *идея Европы*. Именно поэтому для исторической концепции Фихте имеет значение только европейская история: «...мы будем держаться только непосредственно тянущейся к нам нити истории, обращаясь с вопросами только к нашей истории, истории цивилизованной Европы, как царства культуры в данное время, и оставляя в стороне все другие ветви истории, которые, правда, произошли, по-видимому, от общего с нами источника, но еще не вернулись к последнему и не имели на нас непосредственного влияния; таковы, например, такие побочные ветви, как китайская и индийская культуры»².

Итак, *идея Европы есть идея человеческого общества (государства) как царства культуры*. Из этой идеи непосредственно следует необходимость объединения всех народов, поскольку культура – это сфера духовного взаимодействия и духовного единства народов. Признавая важнейшей чертой «мирового плана», «всеобщее распространение культуры», Фихте констатирует, что этот процесс будет распространяться до тех пор, «пока весь род, населяющий нашу планету, не сольется в *единую республику культурных народов*»³.

Но все-таки единение человечества, всех народов мира является слишком далекой, утопической целью; поэтому как о вполне реальной и близкой задаче Фихте говорит только о единении европейских наций, для этого нужно одно – чтобы каждая из них правильно поняла смысл идеи Европы как царства культуры и поставила себе целью занять свое естественное место в этом царстве: «...все христиане-европейцы составляют в сущности лишь один народ, признают всю Европу своим единым истинным отечеством и от одного края Европы до другого стремятся и влекутся почти к одной и той

¹ Там же. С. 541.

² Там же. С. 532.

³ Там же. С. 523–524.

же цели»¹. В связи с этим можно заметить, что радикальная ошибка того процесса объединения Европы, который происходит на наших глазах и уже явно демонстрирует свою неудачу, состоит как раз в том, что на первый план были выдвинуты экономические и политические факторы единства, а вовсе не культура.

В этом контексте уже нетрудно понять, что может означать «идея» отдельной нации внутри европейского культурного ареала. Процесс осознания европейцами общей им всем идеи Европы еще только начался, он еще далек от завершения, и ему противостоят весьма влиятельные ложные стереотипы, уводящие отдельных людей и целые нации от правильного понимания своего и общего европейского будущего. Нация, которая яснее других поняла смысл этого общего будущего и дальше других продвинулась на пути построения плодотворной культуры, предвещающей это будущее, имеет право и даже обязана призывать других к следованию тем же путем, она обязана брать на себя бремя культурного лидерства, даже если другие нации в силу сохраняющихся предрассудков не желают признавать это лидерство и глухи к призывам объединиться ради культуры, а не ради каких-то материальных выгод. Это ведет к выводу, что «просвещенный европеец», понимающий, что подлинной целью исторического развития наций является культурное творчество, должен признать своей родиной не только свое национальное государство, но и то государство, которое является лидером в культурном движении всей Европы: «...где отечество истинно просвещенного христианского европейца? Таким отечеством для него является вообще Европа, а в частности – в каждую отдельную эпоху – это то европейское государство, которое стоит на высоте культуры»².

В начале XIX в. Фихте признает нацией, наиболее глубоко понимающей и реализующей идею Европы, немецкую нацию, с этой мыслью он и обращается к своим соотечественникам в «Речах к немецкой нации», которые можно правильно понять только в контексте исторической концепции, изложенной в «Основных чертах современной эпохи» (такое правильное понимание отводит от Фихте нелепые обвинения в национализме³). Можно сказать, что Фихте провозглашает «немецкую идею», смысл которой заключается в признании предназначения немецкой нации к более активному служению идее Европы в тех условиях, когда другие нации не осозна-

¹ Там же. С. 566.

² Там же. С. 574.

³ См.: Малахов В.С. Национализм как политическая идеология. М., 2010. С. 126–127.

ют во всей полноте эту идею и не следуют ей. К сожалению, глубокий смысл речей и идей Фихте не был понят немцами, в своей основной массе они поняли предназначение Германии не в содействии культурному развитию Европы, а в создании могущественного государства, которое должно силой подчинить себе Европу и отомстить за все случаи национального унижения. «Немецкая идея» Фихте не была подхвачена другими мыслителями и, самое главное, не нашла правильного отражения в сознании людей, не стала важнейшим принципом жизни немецкой нации.

Но в середине XIX в. тот же ход мысли обнаружился в рассуждениях русских философов и писателей об отношении России и Европы. П. Чаадаев в Первом философическом письме, написанном в 20-е гг. высказывал мнение о второстепенности и незначительности русской нации перед великими культурными нациями Европы. Однако уже в 40–50-е гг. русская культура показала такую невероятную динамику развития, что следующее поколение мыслителей задумалось о том, кто реально является культурным лидером Европы, какая нация наиболее полно и глубоко осознала свое предназначение в служении будущей единой Европе, понявшей наконец свое предназначение в творении культуры. *Именно в рамках этой логики и возникло то, что мы называем «русской идеей»*, которая является творческим развитием представления о мировой истории и, в частности, истории Европы, предложенного Фихте. Важно увидеть, что русская идея возникла на основе понимания русскими мыслителями общего кризиса европейской цивилизации, связанного прежде всего с тем фактом, что культура имела все меньшее значение в оценках исторических успехов наций и государств. Может показаться странной и совершенно необоснованной критика Запада, звучавшая из России, в эпоху, которая теперь считается чуть ли не вершиной культурного развития Европы (XIX в.). Но если более внимательно присмотреться к этой критике, то нужно будет признать ее правомерность, ведь она относилась не собственно к накопленным западной цивилизацией культурным богатствам, а к той смене ориентиров, которая происходила в ней, начиная с XVII в. В ходе этой смены ориентиров материальные ценности и цели полностью оттеснили духовные, культурные цели на периферию общественного развития. Культура стала пониматься как что-то второстепенное, «дополнительное» по отношению к материальному могуществу нации – промышленному, военному, политическому. Европа во все большей и большей степени становилась прагматичной и материалистичной, т. е. идея Европы как царства культуры была предана забвению.

Именно эти процессы имел в виду В. Одоевский, когда в книге «Русские ночи» сформулировал вызывающий тезис «Запад гибнет!»

Об этом же писал А. Герцен в книге «С того берега», констатируя, что Европа оказалась во власти «мещанства». Это же имел в виду Достоевский, когда пророчествовал о близкой катастрофе, ожидающей Запад, в поздних записях в «Дневнике писателя»: «Да она накануне падения, ваша Европа, повсеместного, общего и ужасного. Муравейник, давно уже созидавшийся в ней без церкви и без Христа... с расшатанным до основания нравственным началом, утратившим всё, всё общее и всё абсолютное, – этот созидавшийся муравейник, говорю я, весь подкопан. Грядет четвертое сословие, стучится и ломится в дверь и, если ему не отворят, сломает дверь... Наступит нечто такое, чего никто и не мыслит»¹.

Размышления Достоевского особенно важны в этом контексте, поскольку он не только критикует Европу, утратившую свою «идею», но очень ясно формулирует смысл русской идеи в контексте ситуации забвения Западом своего культурного предназначения (хотя самого понятия «русская идея» Достоевский еще не использует). Наиболее важен здесь фрагмент романа «Подросток», в котором Версиков разъясняет своему сыну Макару, главному герою романа, значение понятия «русский европеец», примененного им к себе самому и обосновывающего *превосходство* России над Европой. «Один лишь русский, даже в наше время, то есть гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и тем самым наиболее русский. Тем самым я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль»². В этом высказывании есть очевидная странность, которая требует объяснения. Непонятно, почему Версиков, говоря о современной Европе, вдруг упоминает древнего грека в ряду европейских народов. На деле этот «древний грек», появившийся в определении «русского европейца», мгновенно выводит это понятие из политической сферы в более общую и важную *сферу культуры*. Ведь Древняя Греция – это универсальный, незаменимый исток европейской культуры; если бы Версиков отождествлял себя только в современными ему народами, во всем несовершенстве их исторического положения, он не мог бы претендовать на то, чтобы выражать европейскую идею во всей ее

¹ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1881 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Л., 1971–1990. Т. 26. С. 167.

² Достоевский Ф.М. Подросток // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. В 30 т. Т. 13. С. 377.

полноте. Ибо европейская идея – это *идея культуры, бесконечного культурного творчества, во всем богатстве его исторических проявлений*. Европа для Версилова – это не совокупность современных государств и народов, а целостное многообразие культуры в ее историческом существовании от «древнего грека» до настоящего дня.

Не случайно, далее Версиров говорит о бесконечной ценности европейской культуры для каждого «настоящего русского»: «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более! Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусств, вся история их – мне милей, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим! У них теперь другие мысли и другие чувства, и они перестали дорожить старыми камнями...»¹

Последняя фраза в этом признании дает ответ на вопрос о причинах, по которым современных европейцев Версиров отказывается считать *подлинными* европейцами – именно потому, что они изменили идее абсолютной ценности культуры, т. е. *идее Европы* в ее главной сущности; перестав быть европейцами, они превратились в эгоистичных и меркантильных французов, немцев, англичан и т. д. «Там консерватор всего только борется за существование; да и петролейщик лезет лишь из-за права на кусок. Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и согласись, мой друг, знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы!»² Это высказывание может показаться очень странным в устах важнейшего героя, выражающего взгляды позднего Достоевского, который отрицательно относился к Европе и к защищавшим его западникам и стоял на позициях «почвенничества». Однако никакого противоречия с другими тезисами, в которых Достоевский резко критикует Европу, здесь нет, ведь «Европа» в контексте этого суждения означает вовсе не современную реальную Европу, а *европейскую культуру* во всем ее историческом богатстве, именно ради этой «Европы» живет и должна жить Россия, именно в сохранении и дальнейшем созидании этой «Европы» и заключается весь смысл русской идеи.

Такое понимание русской идеи в целом соответствует логике рассуждений Фихте в работах «Основные черты современной эпохи» и «Речи к немецкой нации», только в отличие от Фихте Досто-

¹ Там же.

² Там же.

евский считает, что не немцы, а русские должны вернуть всю Европу к ее подлинному историческому предназначению – к признанию культуры и культурного творчества главной и единственной ценностью и целью цивилизации. История последнего столетия показала, что немецкая нация не смогла реализовать то предназначение, которое, возможно, было у нее в начале XIX в. В современной Европе объединенная Германия демонстрирует еще больший упадок высокой культуры и еще большую приверженность чисто материальным ценностям, чем другие европейские нации. А вот Россия после всех кровавых потрясений XX в. постепенно формирует парадигму исторического развития, в которой на первом плане находятся культура и духовные ценности и который поэтому вполне соответствует высоким задачам *идеи Европы*. И это означает, что она близка к реализации той самой *русской идеи*, смысл которой пытались определить ее лучшие умы на протяжении целого столетия.

Г. А. Гусарова, Т. Н. Решецкая

ИСТОКИ ГУМАНИЗМА Ф. СКОРИНЫ

2017-й год проходит под знаком 500-летия белорусского книгопечатания, в развитии которого трудно найти более выдающегося деятеля, чем Франциск Скорина. Благодаря ему изменилась история не только белорусской, но и всей славянской культуры. При участии Ф. Скорины происходило формирование национального белорусского языка, который он сумел поднять на один уровень с другими классическими языками – латинским, древнегреческим и древнееврейским. Сам автор называл язык изданных библейских книг русским, извещая читателей о существовании в Беларуси его времени двух письменных языков – старобелорусского и церковнославянского.

Ф. Скорина выступил в качестве создателя нового литературного жанра – предисловий, где нашли отражение его общественно-политические, философские, правовые, педагогические взгляды. Подробные предисловия он писал в основном к малоизвестным простому читателю книгам Ветхого Завета, а короткие заметки в виде аннотаций – к книгам Нового Завета, хорошо известным христианам из церковных чтений. Таким образом, Ф. Скорина стал основателем ещё одного «микрожанра» в белорусской литературе – аннотаций к книге. Адресуя плоды своего труда простому читателю, он заботился о доступности, объяснял сюжет, композицию, главные образы. Его аннотации свидетельствуют о просветительском на-