

Министерство образования и науки Российской Федерации
федеральное государственное бюджетное образовательное
учреждение высшего профессионального образования
«Московский педагогический государственный университет»



А. В. Гвоздев

ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯНОФИЛОВ

Монография

МПГУ

ИЗДАТЕЛЬСТВО
Прометей

Москва

2012

УДК 1(=161.1)(091)
ББК 87.3(2)5
Г250

Рецензенты:

Т. Ф. Кузнецова, доктор философских наук, профессор
О. О. Козарезова, кандидат философских наук, доцент

Г250 Гвоздев А. В. Геополитические аспекты философии культуры славянофилов. Монография. – М.: «Прометей», 2012. – 126 с.

В монографии философия культуры славянофилов рассматривается в рамках нового междисциплинарного направления – культурной геополитики. Утверждается, что сравнительный анализ культур Запада и России, поиск начал самобытности православного славянства привели к появлению цивилизационного подхода в изучении общества, без которого не состоялась бы геополитика. В трудах славянофилов выявляются геополитические интуиции и образы, основанные на религиозных исканиях. Культурно-геополитические образы отражают представления славянофилов об одухотворенности пространства России и определяют ее место в мире.

Автор выражает благодарность доктору культурологии, доценту А. В. Святославскому за помощь в подготовке монографии

ISBN 978-5-7042-2349-8

СОДЕРЖАНИЕ

Введение.....	4
1. Культурная геополитика.....	6
1.1. Основные подходы к теоретическому обоснованию нового междисциплинарного направления.....	6
1.2. Географический детерминизм в культурной геополитике.....	12
1.3. Цивилизационный подход в культурной геополитике..	17
2. Философия культуры славянофилов: основные черты концепции.....	28
3. Иван Киреевский: цельность духа как стержень русской православной идентичности.....	39
4. Иван Киреевский: мистико-аскетическая традиция как основа православного просвещения.....	48
5. Геополитические интуиции в работе Алексея Хомякова «Записки о Всемирной истории».....	74
6. Геокультурные образы славянофилов.....	88
Заключение.....	104
Литература.....	109

ВВЕДЕНИЕ

Существует мнение, что истоки российской геополитики коренятся в историческом споре о происхождении и характере русской нации. Безусловно, в исследовании этой проблемы славянофилы первыми добились заметных результатов.

Идеологическая борьба западников и славянофилов во второй четверти XIX в. вызвала не только философский и культурологический дискурс по поводу самобытности России, но и в некоторой мере определила вектор последующего геополитического мышления в России – противопоставление двух качественно различных цивилизаций: православно-славянской и германо-романской. Примечательно, что именно у представителя славянофильского направления в русской мысли – Н. Данилевского – обнаружился цивилизационный подход к изучению истории, без которого не могла бы возникнуть чуть позже геополитика. У него же мы находим уподобление цивилизаций живым организмам, многолетним цветковым растениям (органический подход), что также является шагом к геополитическому типу мышления. Следует отметить, что славянофилы и их последователи отталкиваются не от государства и национальных интересов, а от цивилизационной самобытности, поэтому мы можем говорить не просто о геополитике, а о культурной геополитике, или геокультуре.

За последние двадцать лет вышло огромное количество работ о славянофилах, писали о различных аспектах их творчества: историософском, гносеологическом, антропологическом, религиозном.

Предмет исследования данной монографии находится между двух дисциплин: философией культуры и геополитикой.

Философия культуры и цивилизационная компаративистика славянофилов – предмет довольно новый для исследования. Это направление представлено лишь несколькими диссертациями. За названный период были защищены: докторская диссертация В. Б. Храмовым¹, кандидатские диссертации М. В. Исаевой², Е. А. Чукаевой³, О. В. Величкиной⁴.

1 Храмов В. Б. Учение о культуре и истории П. Я. Чаадаева и «старших» славянофилов : дис. ... док. филос. наук : 24.00.01. Краснодар, 2003.

2 Исаева М. В. Исторические корни русской культуры в творчестве ранних славянофилов: дис. ... канд. Культурологии : 24.00.02. Нижневартовск, 1997.

3 Чукаева Е. А. Антропологическая проблематика в культурологическом наследии славянофилов : дис. ... канд. филос. наук : 24.00.01. М., 2004.

Не остался без внимания и политический аспект славянофильской доктрины. Здесь уместно указать на работы А. А. Васильева⁴, вышедшие совсем недавно одна за другой, в которых автор делает акцент на актуальности для современной России принципиального антизападничества славянофилов.

Что касается геополитической интерпретации наследия славянофилов, то специально посвященных этой теме работ на сегодняшний день нет. Правда, многие историки русской геополитики указывают на большое значение достижений славянофилов для становления данной дисциплины в русской национальной форме. Такую, например, оценку можно встретить в первой коллективной монографии по истории русской геополитики⁶.

Современный российский геополитик К. Э. Сорокин подчеркивает злободневность этой темы: «Но все же геополитика может и должна послужить России. Хотя модернизация данной науки в случае нашей страны должна быть, видимо, даже более глубокая, чем на Западе. Ведь десятилетиями она развивалась западными учеными и обслуживала прежде всего западные интересы, поэтому ее использование у нас потребует внесения “национально-цивилизационных” поправок (вот здесь как раз и могут пригодиться идеи, наработанные в спорах западников, славянофилов и евразийцев)»⁷.

В трудах русских мыслителей XIX в. трудно найти геополитику в чистом виде, но мы можем говорить о генезисе геополитических идей и подходов, о геополитических интуициях в их текстах. Подобные тексты современный политолог Вадим Цымбурский (1957–2009) назвал «окологеополитическими»⁸.

4 Величина О. В. Межцивилизационный синтез в России: славянофилы, западники, В. С. Соловьев: дис. канд. культурологии: 24.00.01. Краснодар, 2005.

5 См.: Васильев А. А. Государственная доктрина славянофилов : монография. Барнаул: СибАГС, 2009; Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов. М.: Институт русской цивилизации, 2010; Васильев А. А. Очерки истории русской консервативной правовой мысли в XIX в. (славянофильство и почвенничество). М.: Юрлитинформ, 2011.

6 См.: Алексеева И. В., Зеленов Е. И., Якунин В. И. Геополитика в России: между Востоком и Западом (конец XVIII – начало XX вв.). СПб.: Из-во С-Петербурга, ун-та, 2001.

7 Сорокин К. Э. Геополитика современности и геостратегия России. М.: Рос. полит. энцикл., 1996. С. 13.

8 См.: Цымбурский В. Л. Тютчев как геополитик // Цымбурский В. Л. Остров Россия: геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. – С. 369.

I. КУЛЬТУРНАЯ ГЕОПОЛИТИКА

I.I. ТЕОРЕТИЧЕСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ НОВОГО МЕЖДИСЦИПЛИНАРНОГО НАПРАВЛЕНИЯ

Геополитика выделилась из политической географии в XX в. Геополитика моделирует выработку политических решений, сопряженных с использованием географического фактора. Цель геополитики – политическое проектирование. Суть деятельности геополитика заключается в том, что он придает актуальный политический смысл географическим факторам.

Понятие «геополитика» было введено шведским политологом Рудольфом Челленом в 1916 г. в книге «Государство как форма жизни». Однако основные концепты этой науки выдвигались и ранее. Немецкий географ Фридрих Ратцель (1844–1904) отождествлял государство с живым организмом, который рождается, крепчает, стареет и умирает. Жизнь государственного организма во многом детерминирована географическими факторами. Государству как организму нужно жизненное пространство. Ратцель и Челлен в государстве видели не только «тело» – территорию, но и «душу» – нацию. В свое время крупные наднациональные образования – культурно-исторические типы – Николай Яковлевич Данилевский (1822–1885) уподоблял многолетним цветковым растениям. Еще ранее рассматривать социальные объекты как живые организмы начал древнегреческий историк Полибий (ок. 200 – ок. 120 г. до н.э.).

Таким образом, геополитика – наука, система знаний о контроле над пространством. Если политика вообще – «стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти»¹, то геополитика – это стремление к участию в контроле над пространством или к оказанию влияния на распределение контроля над пространством.

В ходе развития геополитики сложилось несколько доминирующих подходов.

1 Вебер М. Политика как призвание и профессия // Избр. произв. М.: Прогресс, 1990. С. 646.

- Классический подход подразумевает военно-стратегическое превосходство государства в благоприятной географической среде (Карл Хаусхофер).

- Геоэкономический подход сосредоточивается на решающем факторе перераспределения ресурсов и мирового дохода, а также привлекательности высокого уровня жизни (Джон Гэлбрейт).

- **«Новейшая геополитика** преодолевает узость традиционной и новой геополитики с доминирующим географическим или экономическим детерминизмом. Новейшая геополитика, фундаментом которой служит *геофилософия*, переносит акцент на многомерное пространство, учитывая разнообразие культурно-генетических кодов. Поэтому в ее основе – *захват территорий с опорой на центрические технологии манипулирования сознанием (подсознанием)* граждан государства, которое является объектом воздействия»². Применение цивилизационного подхода в новейшей геополитике позволяет называть ее *цивилизационной геополитикой*. «История свидетельствует, что мировая цивилизация способна устоять против любого внешнего вызова, если сохраняются ее менталитет и нравственные ценности (центр в душе)»³.

В контексте новейшей геополитики возможна постановка вопроса о культурной геополитике, которая бы сосредоточивала внимание на духовном аспекте (ценностном, ментальном, эстетическом и т.п.) борьбы за жизненное пространство.

Презентация новой дисциплины предполагает обозначение объекта и предмета исследования. Объект культурной геополитики – культурногеографические явления в их связи с политическими процессами. Попытки синтезировать науки о культуре с географией в XX в. уже были. Так, культурная геополитика близка культурной географии, которая изучает культурные явления в пространственно-географическом контексте, то есть территориальное распределение культурных характеристик по отраслям и проекцию географических представлений в продуктах духовной культуры. Одной из таких отраслей является политическая культура. География политической культуры изучает устойчивые образцы политического поведения, привычки, убеждения и

2 Дергачев В. А. Новейшая геополитика // Институт геополитики профессора Дергачева: сетевой проект: аналитический и образовательный портал. 2008–2010. URL: <http://www.dergachev.ru/geof/index.html> (дата обращения: 24.08.2012).

3 Дергачев В. А. Геополитика: учебник для вузов. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. С. 77.

представления, связанные с политикой, свойственные населению той или иной территории.

Предмет культурной геополитики – влияние культурного фактора на политические процессы в контексте планетарного пространства, а также влияние этих процессов на характер и содержание культурной динамики. Короче говоря, это борьба культур за «место под солнцем», то есть за свое жизненное пространство, а также изменения, которые происходят в результате этой борьбы.

Одним из аспектов подобной борьбы является проведение внешней культурной политики. В настоящее время государства ведут активную деятельность в этой сфере. «Культура обладает достаточно мощным потенциалом в развитии международных отношений, поскольку, будучи разновидностью так называемой мягкой власти, она обладает теми бесспорными преимуществами, которые отсутствуют у экономических и политических рычагов давления. Сегодня нет практически ни одной страны в мире, которая бы не обращалась к культуре как мощному инструменту своей внешней политики для построения конструктивных отношений на двусторонней и многосторонней основе, формирования позитивного образа в зарубежной аудитории, поддержания своего международного авторитета»⁴. Так как субъектом геополитики могут быть не только государства, то культурную политику на международной арене могут осуществлять общественные организации, научные и учебные заведения, транснациональные корпорации, религиозные конфессии и даже отдельные люди. Культурную геополитику в первую очередь интересует, какие геостратегические интересы преследуют эти организации, какие отношения (конкуренции, доминирования или кооперации) они пытаются сделать основой межкультурного взаимодействия. Часто бывает, что под прикрытием «культурного обмена» и «диалога культур» политические акторы преследуют эгоистические геополитические цели.

Надо сказать, что классики геополитики не избегали обсуждения влияния культурного фактора. Хальфорд Маккиндер разработал основные черты социокультурных стереотипов: жителя морской страны и жителя континентальной страны. Стереотипы отличаются доминирующими ценностями. Жителю морской страны более свойственны индиви-

4 Боголюбова Н. М., Николаева Ю. В. Внешняя культурная политика России и зарубежных стран: учеб. пособие. СПб.: Из-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. С. 3.

дуализм и стремление к свободе. Житель континентальной страны предпочитает иерархию и коллективизм. Противоборство этих двух стереотипов является движителем истории. По мнению Маккиндера, наиболее сильными сторонами социокультурного стереотипа жителя морской державы являются этические ценности свободы и демократии. Эти страны должны «проникать на материковую сердцевину с идеями океанической свободы»⁵. Идеи Маккиндера проистекают из географического детерминизма, предполагающего влияние географического фактора на ментальность.

В конце XX в. гуманитарная география обратила свой взор в обратную сторону, на изучение географических образов в конкретных культурах, то есть исследователь теперь идет не от географии к человеку, а от человека к географии.

Термин «культурно-историческая геополитика (геософия)» был введен итальянским философом, литературоведом-русистом Витторио Страда в 1997 г. По его мнению, новая дисциплина изучает и интерпретирует «большие пространства, на которые разделена наша планета, и внутреннюю структуру каждого такого пространства, представляющего в виде определенной государственной системы, а следовательно, и особого исторического процесса»⁶.

Большие пространства, ареалы характеризуются пространственным и временным динамизмом, они связаны друг с другом «отношением притяжения и отталкивания»⁷. Пространственно-временную характеристику политического самосознания В. Страда называет хронотопом. В качестве примера он приводит фрагмент из произведения Пушкина «Путешествие в Арзрум». В ходе русско-турецкой войны 1828–1829 гг. Россия оккупировала Историческую Армению, город Эрзурум на два месяца оказался в составе империи. Пушкин отправился туда в путешествие. Так он описывает переправу через пограничную реку Арапчай: «Никогда еще не видал я чужой земли. Граница имела для меня что-то таинственное; с детских лет путешествия были моею любимой мечтою. Долго вел я потом жизнь кочующую, скитаясь то по югу, то по северу, и никогда еще не вырывался из пределов необъятной России. Я весело въехал в заветную реку, и добрый конь вынес меня на турецкий берег. Но этот берег был уже завоеван: я все еще находился в России»⁸. Простран-

5 Приводится по: Андрианова Т. В. Геополитические теории XX в. (социально-философское исследование). М.: ИНИОН, 1996. С. 63.

6 Страда В. Хронотоп России // Новая Юность. 1997. № 5–6. С. 111.

7 Там же.

8 Там же. С. 110.

ственная характеристика хронотопа России, по В. Страде, заключается в ощущении необъятности пространства, подвижности границы, перемещающейся в направлении завоеванных земель, а временная характеристика заключается в ощущении политико-институциональной отсталости, необходимости модернизации по западному образцу. Россия, расширяясь на восток, колонизировала сама себя. США, расширяясь на запад, освобождались от европейского феодализма. Страда игнорирует тот факт, что крепостного права в Сибири как такового не было. «Отношение Пространства и Времени не могло не быть разбалансированным: если на начальной стадии русской истории, когда происходит объединение русских земель вокруг Москвы и расширение их на Восток, доминирующую роль играет Пространство, то на втором этапе, начиная с Петра Великого, на первое место выступает Время, но при этом территориальная экспансия отнюдь не прекращается. В этот период, как Петру подсказало чутье, для России главным становится преодоление отсталости (историко-временной) по сравнению с Западной Европой, то есть “модернизация”»⁹.

«Каковы невидимые границы русской культуры в мире без границ, где больше нет территориальных империй, зато возникают новые, виртуальные империи, основанные скорее на культуре, экономике, науке, чем на военной мощи? – заключает В. Страда, – Культурно-историческая геополитика становится важнейшим инструментом в руках тех, для кого эти вопросы имеют принципиальное значение»¹⁰.

В современной литературе часто употребляется термин «геокультура». Каково его отношение к культурной геополитике?

Сам термин «геокультура» был введен в общественные науки американским политологом Иммануилом Валлерстайном. Геокультура, по Валлерстайну, – это культурное основание господствующей мир-системы¹¹.

Исследователь геокультуры Вячеслав Кузнецов в своей фундаментальной монографии дает такое определение: «Геокультура – это смысл, форма и сфера деятельности человека, народов мира и государств в культурном масштабе на основе уважительного диалога, культуры мира и безопасности по поводу формулирования, уточнения и достижения личных, национальных и цивилизационных целей, идеалов, ценностей, интересов; сохра-

⁹ Там же. С. 111–112.

¹⁰ Там же. С. 112.

¹¹ См: Рахманов А. Б. Валлерстайн // Культурология : энциклопедия. В 2 т. Т. 1 / глав. ред. С. Я. Левит. М.: РОССПЭН, 2007. С. 300.

нения, развития и защиты норм и традиций людей, семей, наций и обществ, их социальных институтов и сетей жизнеобеспечения от неприемлемых вызовов, рисков, опасностей и угроз»¹².

У современного специалиста по культурной географии Дмитрия Замятина понятие «геокультура» неоднозначно. В статье «Стратегии интерпретации историко-географических образов России» он связывает геокультуру с географическими образами: «Под геокультурой понимаются процесс и результаты развития образов пространства в конкретной культуре, а также “накопление”, формирование традиции культуры осмысления образов пространства. Другими словами, культура как бы коллекционирует определенные географические образы, приобретая при этом те или иные образно-географические конфигурации»¹³.

В статье «Понятие геокультуры: образ и его интерпретации» Замятин геокультуру, или вернее геокультуры, так как, по его мнению, геокультур существует множество, отождествляет с цивилизациями, порождающими географические образы: «Иногда роль геокультуры, “излучающей” и распространяющей свои образы, выполняют крупные и мировые религии. Несомненными геокультурами являются ислам, буддизм, католичество, протестантизм. К геокультурам относится и большинство империй, формирующих свои культурные круги (геокультурные периферии)»¹⁴. И. Валлерстайн последнее явление называет мир-империей.

Таким образом, в интерпретации И. Валлерстайна и В. Кузнецова геокультура – это часть глобалистики, ее теоретические эволюционные основания. В интерпретации Д. Замятина геокультура близка к культурной геополитике. Культурная геополитика – часть геополитики, которая основывается на цивилизационном подходе – культурные системы конкурируют, борются за доминирование, кооперируются. В рамках культурной геополитики возвращает свою актуальность религиозный фактор.

12 Кузнецов В. Н. Геокультура: Основы геокультурной динамики безопасности в мире XXI: Культура – Сеть. М., 2003.

13 Замятин Д. Н. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Мир России. 2002. № 2. С. 109.

14 Замятин Д. Н. Понятие геокультуры: образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 6.

1.2. ГЕОГРАФИЧЕСКИЙ ДЕТЕРМИНИЗМ В КУЛЬТУРНОЙ ГЕОПОЛИТИКЕ

Географический детерминизм является одним из основных источников геополитики. Исследуя проблему зависимости культуры от ландшафта, географический детерминизм не теряет своей актуальности для культурной геополитики.

Мысли о влиянии географической среды (климата, почв, рек, морей) на историю встречаются у античных авторов Геродота, Гиппократ, Фукидида и других.

Аристотель (384–322 гг. до н.э.) в трактате «Политика» оценивает выгодность положения Крита: «Остров Крит как бы предназначен к господству над Грецией, и географическое положение его прекрасно: он соприкасается с морем, вокруг которого почти все греки имеют свои места поселения; с одной стороны, он находится на небольшом расстоянии от Пелопоннеса, с другой – от Азии, именно от Триопийской местности и Родоса»¹⁵.

Полибий объясняет суровость нравов жителей Аркадии господством туманного и холодного климата.

Географический детерминизм был востребован в эпоху великих географических открытий. Французский философ Жан Боден (1530–1596) в работе «Шесть книг о государстве» связывал политическое устройство с Божественной Волей, человеческим произволом и влиянием природы. Под последним он имел в виду, прежде всего, географические факторы, особенно климат. Землю он делил на три части: экваториальную, полярную и умеренную. Характер народов также ставится в соответствие с климатическими условиями. На севере люди более сильные и воинственные, на юге живут более одаренные народы.

Французский просветитель Шарль Монтескье (1689–1755) в работе «О духе законов»¹⁶ высказывает мысль, что в холодном климате люди более нравственны, а в умеренном – более неустойчивы. Жаркий климат расслабляет характер людей, что приводит к развитию рабства.

Немецкий философ культуры Иоганн Гердер (1744–1803) в книге «Идеи к философии истории человечества» в качест-

15 Аристотель. Политика // Аристотель. Политика. Афинская полиция. М.: Мысль, 1997. С. 85.

16 См.: Монтескье Ш. Л. О духе законов. М.: Мысль, 1999.

ве культурообразующих признаков выделяет органическое строение человека, климат, горы, животный и растительный мир, географическое положение. «Если бы Европа была богата, как Индия, если бы материк Европы был однообразным, как Татария, жарким, как Африка, замкнутым, как Америка, то не было бы ничего из того, что выросло и сложилось в Европе. Даже погруженной в глубокое варварство Европе географическое положение ее позволило вновь добыть свет знания; но более всего полезны были ей реки и моря. Пусть не будет Днепра, Дона и Двины, Черного, Средиземного, Адриатического морей, Атлантического океана, морей Северного и Восточного с их берегами, островами, реками – и вот уже нет почвы для того великого торгового союза, который привел в движение Европу и приучил ее к прилежному труду»¹⁷.

В XIX в. география начинает разработку своих гуманитарных направлений. Немецкий географ Карл Риттер (1779–1859) благоприятное развитие Европы связывал с относительной ее закрытостью от мирового океана, близостью других частей света и ограниченностью ее пространства: «Таким образом, Европа, по положению своему относительно других материков уподобляется плоднику в середине цветка, к которому ведут все соконосные сосуды и которому принадлежат все лиственные украшения»¹⁸.

Результатом всей жизни Риттера стало фундаментальное исследование «Землеведение» в десяти томах (1822–1859 гг.), целью которого ставилось изучение связи ландшафта с духовным миром человека: землеведение «должно рассматривать землю как жилище рода человеческого»¹⁹. Риттер ввел понятие «географического ареала», под которым понимал как состояние общества в контексте природной среды, так и состояние географической среды в контексте деятельности человека. Подобным образом Риттер излагает историю великих народов древнего мира, мировых религий средневековья, великих географических открытий. Периоды высшего культурного развития Риттер связывал с достижением гармоничного равновесия между средой и социумом.

Своего апогея географический детерминизм достиг в творчестве немецкого географа Фридриха Ратцеля (1844–1904), который находился под влиянием землеведения

¹⁷ Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 607.

¹⁸ См.: Риттер К. Европа. М.: Из-ие А. И. Глазунова, 1864. С. 24.

¹⁹ Риттер К. Общее землеведение. М.: Из-ие А. И. Глазунова, 1864. С. 7.

Риттера и признавал влияние географической среды на развитие народа, государства, культуры. В своей итоговой работе «Земля и жизнь» (1901–1902) он предлагает органическое понимание земли, рассматривая ее как единое целое, где живая и неживая материи исторически развиваются в непрерывном взаимодействии. Ратцель начинает изложение с описания земли как космического тела, а заканчивает описанием человека и культуры в географической среде – антропогеографией. *Антропогеография*, по выражению немецкого ученого, «каждому народу отводит на земле соответствующее ему место»²⁰. Цель антропогеографии – изучение человека, насколько он зависит от пространственных отношений земли или находится под их влиянием. Ратцель систематизировал эти влияния, которые распространяются на физические и психологические особенности рас, на распределение народов по земному шару, на социальные институты того или иного народа. Так же, как и его предшественник Риттер, Ратцель утверждал, что географические условия имеют решающее значение лишь на ранних этапах развития; по мере акклиматизации, заимствований, развития науки происходит накопление народного богатства, и человеческий дух становится самостоятельным фактором истории.

В книге «Народоведение» Ратцель делает предметом исследования «изучение забытых, более глубоких слоев человечества»²¹. Численность населения связана с почвой. «Организация народов внеевропейского культурного круга не допускает плотного народонаселения. Небольшие общины, обрабатывающие маленькие клочки земли, отделены друг от друга обширными пустыми пространствами, служащими для охоты или остающимися без всякого употребления. Они значительно ограничивают сношения между людьми и делают невозможными большие скопления людей. <...>

В густом населении заключаются не только прочность и порука энергичного развития, но и непосредственный стимул культуры. Чем ближе люди соприкасаются между собою, тем ближе они принимают участия друг в друге, тем менее погибает культурных приобретений, тем выше поднимается соревнование в проявлении сил. Умножение и

20 Ратцель Ф. Земля и жизнь: Сравнительное землеведение: в 2 т. Т. 2. СПб.: АО Брокгауз и Ефрон, 1906. С. 699.

21 Ратцель Ф. Народоведение: в 2 т. Т. 1. 4-е изд. СПб.: Просвещение, 1904. С. 3.

укрепление численности народа находится в самой тесной связи с развитием культуры; редкое население в обширной области связано с низкой культурой; в старых и новых культурных центрах мы видим плотно скученные народные массы. <...>

Редкое население уже само в себе заключает повод к упадку; его небольшая численность легче подвергается ослаблению и исчезновению»²².

Начало истории человечества Ратцель связывал с освоением моря. Народоведение несовершенно, если оно изучает только земледельцев и скотоводов, кочевников и охотников. Морские народы являются подлинными двигателями истории, распространяясь с берега на берег, с острова на остров, они несут свою, более развитую оригинальную культуру. Морская кочевая жизнь обусловлена избытком населения. История Египта и Китая, где подобного явления не наблюдалось, однообразна, она рано приходит к застою. Ратцель делает вывод, что на континенте возможны лишь полукультуры, а пастушеские народы вообще враждебны культуре; настоящие мировые державы владели морем – Рим, Испания, Англия.

В книге «Политическая география» (1897) Ратцель уподобляет государства живым организмам, которые ведут борьбу за *жизненное пространство* на географической арене, то сужаясь, то расширяясь, то рождаясь, то умирая. Географические условия оказывают влияние на политические предпочтения народов. Естественная пространственная изоляция, например, островная, приводит к слабо централизованной политической власти. Отграниченность от соседей горами и водными преградами способствует традиционализму и национализму. Равнины и море рожают дух экспансии; проживание на открытой равнине, сопряженное с постоянной угрозой вторжения, способствует политической централизации. Эти идеи нашли дальнейшее развитие в геополитике. Также Ратцель утверждал, что рост государства происходит вместе с ростом его культуры.

В начале XX в. как реакция на географический детерминизм возникает новое направление – географический *поссибилизм* (от лат. *possibilis* – возможный), изучающее не столько обусловленность, сколько набор возможностей, которые природа предоставляет человеку. В трудах «отца американской антропологии» Франца Боаса (1858–1942)

22 Там же. С. 10–11.

природная среда рассматривается лишь как фундамент, на котором могут развиваться различные в культурном отношении этнические общности.

Как пример поссибилизма в историографии отметим творчество Фернана Броделя (1902–1985), представителя школы «Анналов». В его классическом труде «Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II»²³ указывается на непреходящую важность историко-географического контекста, в котором находятся и развиваются тот или иной регион, страна, континент.

²³ См.: Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II: в 3 ч. Ч. 1. Роль среды. М.: Яз. рус. культуры, 2002.

1.3. Цивилизованный подход в культурной ГЕОПОЛИТИКЕ

Сейчас в отечественной культурологии является общепризнанным, что родоначальником цивилизационного подхода был русский ученый Н. Я. Данилевский. Правда, по этому поводу В. С. Соловьев (1853–1900) инициировал спор, утверждая, что концепция культурно-исторических типов была «списана» у немецкого историка Генриха Рюккерта.

Биограф Данилевского и пропагандист его взглядов Н. Н. Страхов (1828–1896) категорически отрицал плагиат: «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 второго тома»²⁴. Соловьев в ответ на это утверждение заявил, что слова Страхова «прямо противоречат истине. Мысль о культурно-исторических типах излагается Рюккертом в нескольких главах первого тома»²⁵. В подтверждение этого тезиса Соловьев приводит ряд крупных цитат, из которых следует, что Рюккерт не признавал одного направления в историческом развитии человечества. Прав был Соловьев или нет, можно узнать, лишь изучив двухтомник Рюккерта «Учебник всемирной истории в органическом изложении», который с 1857 г. не переиздавался и на русский язык не переводился.

Даже если идея культурно-исторических типов высказывалась ранее, это не умаляет оригинальности произведения Данилевского. В гуманитарных науках важно не только высказать идею, но и суметь ее удачно аргументировать, интерпретировать факты, сделать актуальной, то есть превратить в законченную непротиворечивую теорию. О том, что такие случаи бывают, писал сам Соловьев: «Норманнские пираты (а, может быть, задолго до них и финикийские купцы) доходили не раз до берегов Нового Света, но все-таки открытие Америки по справедливости приписывается не им, а Христофору Колумбу, ибо только после его путешествий заатлантические страны навсегда были присоединены к остальному

24 Страхов Н. Н. Жизнь и труды Н. Я. Данилевского // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. М.: Эксмо, 2003. С. 576.

25 Соловьев В. С. Немецкий подлинник и русский список // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Правда, 1989. С. 566.

миру и вошли в общее историческое движение»²⁶.

Первая глава книги Данилевского «Россия и Европа» называется «1864 и 1854 годы». Здесь разбираются два исторических факта. В 1864 г. Пруссия и Австрия напали на Данию, «государство невоинственное, просвещенное, либеральное и гуманное в высшей степени»²⁷. В ответ на это – спокойная реакция европейских стран. В 1854 г. Англия и Франция объявили войну России за то, что она попыталась защитить своих единоверцев. «Откуда же это равнодушие к гуманной, либеральной Дании и эта симпатия к варварской, деспотичной Турции, – эта снисходительность даже к несправедливым притязаниям Австрии с Пруссией и это совершенное неуважение к самым законным требованиям России?»²⁸ – задается вопросом Данилевский.

«Дело в том, что Европа не признает нас своими. Она видит в России и в славянах вообще нечто ей чуждое, а вместе с тем такое, что не может служить для нее простым материалом, из которого она могла бы извлекать свои выгоды, как извлекает из Китая, Индии, Африки, большей части Америки и т. д.»²⁹

Далее Данилевский рассуждает о том, что понятие «Европа» противоречит принципам физической географии. «Азия вместе с Европой также будет почти островом. С какой же стати это цельное тело, – этот огромный кусок суши, как и все прочие куски, окруженный со всех или почти со всех сторон водой, – разделять на две части на основании совершенно иного принципа? Положена ли тут природой какая-нибудь граница?»³⁰. Ответ на этот вопрос открывает новый подход к изучению культур, который мы называем цивилизационным. «Неужели же, однако, громкое слово “Европа” – слово без определенного значения, пустой звук без определенного смысла? О, конечно нет! Смысл его очень полновесен, – только он не географический, а культурно-исторический, и в вопросе о принадлежности или непринадлежности к Европе география не имеет ни малейшего значения»³¹.

Данилевский понятие «Европа» в культурно-историческом плане связывает с германо-романской цивилизацией, отличая от нее греческую и римскую цивилизации.

Данилевский отрицает принадлежность России к Евро-

26 Там же. С. 562.

27 Данилевский Н. Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. М.: Эксмо, 2003. С. 15.

28 Там же. С. 16.

29 Там же. С. 57.

30 Там же. С. 62.

31 Там же. С. 64.

пе: «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»³². Данилевский видит в этом причину враждебного отношения Европы к России.

Русский мыслитель отрицает эволюционный подход к истории. «Деление истории на древнюю, среднюю и новую, хотя бы и с прибавлением древнейшей и новейшей, или вообще деление по степеням развития не исчерпывает всего богатого содержания ее. <...> Поэтому, собственно говоря, только внутри одного и того же типа, или, как говорится, цивилизации, и можно отличать те формы исторического движения, которые обозначаются словами: древняя, средняя и новая история. Это деление есть только подчинение; главное же должно состоять в отличении культурно-исторических типов, так сказать, самостоятельных, своеобразных планов религиозного, социального, бытового, промышленного, политического, научного, художественного — одним словом, исторического развития»³³.

Данилевский был противником отождествления европейских ценностей с общечеловеческими, идеи догоняющего развития: «Прогресс состоит не в том, чтобы все шло в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях, ибо доселе он таким именно образом проявлялся»³⁴.

Данилевский выделяет 10 культурно-исторических типов:

- 1) египетский,
- 2) китайский,
- 3) ассирийско-вавилонско-финикийский, халдейский, или древнесемитический,
- 4) индийский,
- 5) иранский,
- 6) еврейский,
- 7) греческий,
- 8) римский,
- 9) новосемитический, или арабийский,
- 10) германо-романский, или европейский.³⁵

Противники цивилизационного подхода часто указыва-

32 Там же. С. 65.

33 Там же. С. 90.

34 Там же. С. 91.

35 Там же. С. 92.

ют на то, что данный подход не учитывает культурного обмена между народами. Однако Данилевский не был сторонником изоляционизма: «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 (то есть обогащение разными усвояемыми, ассимилируемыми веществами) той почвы, на которой должен бы развиваться последующий тип. Таковыми преемственными типами были:

египетский,

ассирийско-вавилоно-финикийский,

греческий,

римский,

еврейский и германо-романский, или европейский.

Так как ни один из культурно-исторических типов не одарен привилегией бесконечного прогресса и так как каждый народ изживает, то понятно, что результаты, достигнутые последовательными трудами этих пяти или шести цивилизаций, своевременно сменявших одна другую и получивших к тому же сверхъестественный дар христианства, должны были далеко превзойти совершенно уединенные цивилизации, каковы китайская и индийская, — хотя бы эти последние и одни равнялись всем им продолжительностью жизни. Вот, кажется мне, самое простое и естественное объяснение западного прогресса и восточного застоя»³⁶.

Данилевскому, как и многим родоначальникам геополитики, было свойственно органическое понимание истории. Данилевский по основной профессии был ботаником, поэтому историческое пространство он уподоблял полю, на котором произрастают многолетние цветковые растения. Такой организм долго растет, а период цветения проходит быстро и сразу истощает все силы. Этот период цветения и есть цивилизация. Умирая, организмы освобождают место для молодых растений и служат для них удобрением. Удобрение является лучшим способом передачи культурного опыта. Пересадка или прививка растения являются грубым насилием, которое лишает культурный организм самобытности.

На первый взгляд может показаться, что Данилевский отстаивает идею культурного плюрализма, то есть равноправия культур, однако это не совсем так. Народы, не сумевшие образовать свой (или войти в родственный им) культурно-исторический тип, он отбрасывает в так называемый «этнографический материал». «Наконец, есть племена

³⁶ Там же. С. 93.

на, которым (потому ли, что самобытность их прекращается в чрезвычайно ранний период их развития, или по другим причинам) не суждено ни зиждительного, ни разрушительного величия – 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, без сомнения, увеличивают собой разнообразие и богатство их, но сами не достигают до исторической индивидуальности. Таковы племена финские и многие другие, имеющие еще меньше значения»³⁷.

Нетрудно заметить, что в списке культурно-исторических типов нет русского типа. Неужели он отброшен в этнографический материал? В том и состоит замысел книги, чтобы показать возможность образования нового культурно-исторического типа – славянского, в котором Россия будет занимать ведущее место. Это должна быть конфедерация православных славянских народов, которая должна образоваться после освобождения южных славян от турок.

Несмотря на то, что Данилевский разработал цивилизационный подход к изучению культуры еще в 60-е гг. XIX в., его имя находится как бы в тени немецкого философа и на Западе малоизвестно.

Освальд Шпенглер – одна из ключевых фигур европейской философии. Его книга «Закат Европы» была издана в мае 1918 г. за несколько дней до поражения Германии в Первой мировой войне. Замысел книги появился у Шпенглера в 1911 г., когда он хотел осмыслить ситуацию, сложившуюся в Германии. Он понял, что судьба Германии связана с западно-европейской культурой, которую он назвал фаустовской. В конечном итоге он вышел на проблему противопоставления природы и истории, которая разрабатывалась в баденской школе неокантианцев. Средство для понимания мертвых форм – математический закон, для понимания живых форм – аналогия. Вся история познается в сравнении, что говорит о повторяемости и периодичности; в истории нет законов, а есть гештальты – образы. Мировая история есть гештальт, образ, созданный фантазией человека, она существует только для тех, кто способен осознать себя не только в масштабе своей личной жизни. На такое осознание в высшей степени способен человек европейской культуры, который со своим историческим чувством является скорее исключением из правил. Всемирная истории – это его картина мира, а не

³⁷ Там же. С. 94.

картина всего человечества.

Становящийся мир – точная копия внутренней жизни европейца. Европейец разделит историю на:

Древний Мир,
Средневековье,
Новое время,

думая, что это единственно правильное представление, в котором живут люди. Он ставит себя в центр мира, как в птолемеевской системе мироздания. Шпенглер задумал совершить «коперниканское открытие»: культуры для него – живые организмы, мир он воспринимает как исторический ландшафт, заселенный разными живыми организмами – культурами.

«Вместо безрадостной картины линейной всемирной истории, поддерживать которую можно лишь закрывая глаза на подавляющую груду фактов, я вижу настоящий спектакль множества мощных культур, с первозданной силой расцветающих из лона материнского ландшафта, к которому каждая из них строго привязана всем ходом своего существования, чеканящих каждая на своем материале – человечестве – собственную форму и имеющих каждая собственную идею, собственные страсти, собственную жизнь, волнения, чувствования, собственную смерть. Здесь есть краски, блики света, движения, каких не открывал еще ни один духовный взор. Есть расцветающие и стареющие культуры, народы, языки, истины, боги, ландшафты, как есть молодые и старые дубы и пинии, цветы, ветви и листья, но нет никакого стареющего “человечества”. У каждой культуры свои новые возможности выражения, которые проявляются, созревают, увядают и никогда не повторяются. Есть многие, в глубочайшей сути своей совершенно друг от друга отличные пластики, живописи, математики, физики, каждая с ограниченной продолжительностью жизни, каждая в себе самой замкнутая, подобно тому, как всякий вид растений имеет свои собственные цветки и плоды, собственный тип роста и увядания. Эти культуры, живые существа высшего ранга, растут с возвышенной бесцельностью, как цветы в поле. Подобно растениям и животным, они принадлежат к живой природе Гете, а не к мертвой природе Ньютона. Я вижу во всемирной истории картину вечного образования и преобразования, чудесного становления и прохождения органических форм. Цеховой же историк видит их в подобии ленточного глиста, неустанно откладывающего эпоху за эпохой»³⁸.

Культуру как стадию развития исторического организма

38 Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: гештальт и действительность. М.: Эксмо, 2006. С. 183–184.

Шпенглер противопоставляет цивилизации. Культура – это эпоха роста, развития, живого творчества. Цивилизация – стадия дряхления, умирания организма. На этой стадии культура застывает в абстрактных и обезличенных нормах человеческого поведения, в рациональных схемах и системах. Это эпоха господства науки и техники, промышленности, мирового города, власти бюрократии, идеологии, политиков и войны. С начала XIX в. Запад находится на стадии цивилизации. Главный признак цивилизации – мировой город, пришедший на смену сельской жизни. Если у культурного человека энергия направлена внутрь себя, то у цивилизованного – вовне. Имперализм – это чистая цивилизация: целью политики здесь становится экспансия, а средством – война; искусство, мораль, философия становятся ненужными.

Каждая культура обладает своей душой, системой символов, восходящих к одному прасимволу. Если в античной культуре таким прасимволом было отдельное тело, ограниченное в пространстве, то западная культура устремлена к выходу за пределы любой границы – это и есть фаустовское начало культуры.

Доподлинно не известно, имела ли влияние книга Данилевского «Россия и Европа» на Шпенглера, однако невооруженным глазом заметно, что оба автора исходят из общих представлений:

- 1) культуры локальны, то есть ограничены во времени и пространстве;
- 2) они подобны живым организмам (органический подход);
- 3) элементы культуры могут заимствоваться, но с особыми условиями;
- 4) культуры проходят три стадии развития, последняя из них – цивилизация;
- 5) культурно-исторический релятивизм (исключая «этнографический материал»).

К классикам цивилизационного подхода относят английского историка Арнольда Тойнби. «В поздний период своей деятельности Т[ойнби] подчеркивал, что тенденция единения различных цивилизаций преобладает над изоляционистской. Она проявляется не только в их сосуществовании, культурном обмене и порождении родственных цивилизаций, но и в феномене ренессансов, воскрешении традиций, забытых ценностей в новом историческом контексте»³⁹. Объединительная тенденция во многом связа-

³⁹ Губман Б. Л. Тойнби (Toynbee) Арнольд Джозеф // Культурология: энциклопедия: в 2 т. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007. С. 707.

на с высшими религиями: зороастризм, иудаизм, буддизм, христианство, ислам. Иудохристианский монотеизм, проповедующий покорение мира, с точки зрения Тойнби должен уступить место пантеистической религиозности.

В современной литературе получает распространение понимание цивилизации как локальной межэтнической общности, образующейся по территориальному и культурному признакам. Единство народов проявляется в сходстве форм социальной организации (правовых и политических системах, формах хозяйственного уклада, религиозных институтах, науке, образовании и т.д.) при сохранении большего или меньшего разнообразия этнографических элементов. Чаще всего цивилизации складываются на основе длительного вхождения в одно государство (римская, китайская, российская), или на основе религиозного единства (мусульманская, восточно-христианская, западно-христианская).

Сэмюэл Хантингтон отдает предпочтение цивилизационному подходу. Согласно его теории, до 1793 г. войны велись между королями, после – между народами, в XX в. – между идеологиями. Конец холодной войны в корне изменил ситуацию. Деление мира на страны первого, второго и третьего миров больше не отвечает реальностям. Теперь разумнее делить страны не по идеологическим, политическим и экономическим признакам, а по типам цивилизации. В цивилизациях Хантингтон выделяет субъективную составляющую – самоидентификацию людей, которую нельзя свести к формальным показателям.

Цивилизационная идентичность, по мнению Хантингтона, будет играть всё большую роль в будущем: «Есть различные уровни самоидентификации: так, житель Рима может характеризовать себя как римлянина, итальянца, католика, христианина, европейца, человека западного мира. Цивилизация – это самый широкий уровень общности, с которой он себя соотносит»⁴⁰.

«Люди, разделенные идеологией, но объединенные культурой, объединяются, как это сделали две Германии, и начинают делать две Кореи и несколько Китаев. Общества, объединенные идеологией, но в силу исторических обстоятельств разделенные культурами, распадаются, как это случилось с Советским Союзом, Югославией и Боснией, или входят в состояние напряженности, как в случае с Украиной, Нигерией, Суданом, Индией, Шри-Ланкой и многими другими странами. Страны, сходные в культурном плане, сотрудничают

40 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 34.

экономически и политически. Международные организации, основанные на государствах с культурной общностью, как например Европейский Союз, намного более успешны, чем те, которые пытаются подняться над культурами»⁴¹.

Мир будет формироваться под влиянием семи-восьми главных цивилизаций – западной, конфуцианской, японской, исламской, индусской, славяно-православной, латиноамериканской и, возможно, африканской.

«Цивилизация может включать в себя несколько наций-государств, как в случае с западной, латиноамериканской или арабской цивилизациями, либо одно-единственное – как в случае с Японией. Очевидно, что цивилизации могут смешиваться, накладываться одна на другую, включать субцивилизации. Западная цивилизация существует в двух основных вариантах: европейском и североамериканском, а исламская подразделяется на арабскую, турецкую и малайскую. Несмотря на все это, цивилизации представляют собой определенные целостности. Границы между ними редко бывают четкими, но они реальны. Цивилизации динамичны: у них бывают подъем и упадок, они распадаются и сливаются. И, как известно каждому студенту-историку, цивилизации исчезают, их затягивают пески времени»⁴².

Будущее современных государств, считает Хантингтон, зависит от их цивилизационной принадлежности. «Развитие посткоммунистических обществ Восточной Европы и на пространстве бывшего Советского Союза определяется цивилизационной идентификацией. Страны с западнохристианскими корнями добиваются успеха в экономическом развитии и установлении демократии; перспективы экономического и политического развития в православных странах туманны; перспективы мусульманских стран и вовсе безрадостны»⁴³.

Цивилизационные различия могут порождать конфликты. Наиболее крупные конфликты будут происходить на «линиях разломов» этих цивилизаций. «Возможно, что наиболее важной разделительной линией в Европе является, как считает У. Уоллис, восточная граница западного христианства, сложившаяся к 1500 году. Она протекает вдоль нынешних границ между Россией и Финляндией, между прибалтийскими странами и Россией, пересекает Белоруссию и Украину, сворачивает западнее, отделяя Трансильванию от остальной части Румынии, а затем, проходя по Югославии,

41 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 25.

42 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 34

43 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 26.

почти в точности совпадает с линией, ныне отделяющей Хорватию и Словению от остальной Югославии. На Балканах эта линия, конечно же, совпадает с исторической границей между Габсбургской и Османской империями. Севернее и западнее этой линии проживают протестанты и католики. <...> И сейчас “бархатный занавес” культуры сменил “железный занавес” идеологии в качестве главной демаркационной линии в Европе»⁴⁴.

Таким образом, в Европе назрел трехсторонний культурный конфликт между западным и восточным христианством, исламом. Работа Хантингтона была написана во многом под впечатлением гражданской войны в Югославии: «В югославском конфликте Россия предоставляла дипломатическую помощь сербам, а Саудовская Аравия, Турция, Иран и Ливия предоставляли финансовую помощь и оружие боснийцам не по причинам идеологии, политики с позиции силы или экономических интересов, но из-за культурного родства»⁴⁵.

Противоборство между западной и исламской цивилизациями длится уже более 1300 лет: от арабских завоеваний до войны в Персидском заливе. Маловероятно, что оно пойдет на убыль, скорее будет обостряться, о чем свидетельствуют рост населения в арабских странах, увеличение миграционного потока в Западную Европу и, как следствие этого, усиление ультраправых настроений в Италии, Франции, Германии. «Взаимодействие между народами разных цивилизаций усиливается. Это ведет к росту цивилизационного самосознания, к углублению понимания различий между цивилизациями и общности в рамках цивилизации. Североафриканская иммиграция во Францию вызвала у французов враждебное отношение, и в то же время укрепила доброжелательность к другим иммигрантам – “добропорядочным католикам и европейцам из Польши”»⁴⁶.

С другой стороны, растет агрессивность ислама по отношению к другим цивилизациям, что проявляется в пакистано-индийском конфликте, религиозных раздорах внутри Индии, войнах в Палестине и на Балканах. «Границы исламского мира везде и всюду залиты кровью»⁴⁷, – такой далекий от политкорректности вывод делает Хантингтон.

Прогноз, согласно которому модернизация и экономическое развитие породят глобальную культуру, оказался

44 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 37–38.

45 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003. С. 24–25.

46 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 35.

47 Там же. С. 40.

преждевременным. По мере утверждения местных традиций возрастают антизападные настроения. Причину Хантингтон видит в том, что процессы экономической модернизации отрывают людей от исторических корней, ослабляют национальные государства как важный источник самоидентификации. Во многих частях света этот недостаток пытаются восполнить религией, нередко в форме фундаменталистских движений. Возрождение религиозного чувства создает базис для чувства сопричастности к своей цивилизации. Часто это сопровождается враждебным отношением к иноверцам и инородцам. Вообще, межцивилизационные различия не всегда приводят к конфликтам, но если это случается, то приводят им тяжелый и затяжной характер.

В незападных цивилизациях наблюдается тенденция возвращения к истокам национального бытия, что проявляется в азиатизации Японии, индуизации Индии, реисламизации Среднего Востока, русификации России. Наблюдается туземизация местных элит. Там, где элиты настроены прозападно, но культуры этих стран ничего общего с Западом не имеют, возникает эффект «расколотых стран». К таковым странам относятся Турция, которая может стать лидером возрождающейся тюркской цивилизации, Мексика, мечущаяся между Латинской и Северной Америкой. К «расколотым странам» Хантингтон отнес и Россию: «И если русские, перестав быть марксистами, не примут либеральную демократию и начнут вести себя как россияне, а не как западные люди, отношения между Россией и Западом опять могут стать отдаленными и враждебными»⁴⁸. Что и случилось уже в первом десятилетии XXI в.

Прогнозы Хантингтона сбылись и на Ближнем Востоке, где в результате так называемой «арабской весны» (началась в декабре 2010) активизировались фундаменталистские исламские силы. Если «весенние» революционеры получали всяческую поддержку Запада, то в сентябре 2012 года события приобрели явный антизападный характер.

48 Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Полис. 1994. № 1. С. 45.

2. ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ СЛАВЯНОФИЛОВ: ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ КОНЦЕПЦИИ

Многие исследователи русской философии считают, что славянофилы были основоположниками самостоятельного национального философского мышления в России¹. Большая часть философского наследия славянофилов касается сравнительного анализа культур Запада и России, поиска их оснований. Таким образом, мы можем говорить не только о зарождении самостоятельной философской мысли в творчестве славянофилов, но и о формировании первой в России концепции философии культуры. Дело в том, что славянофилы в рамках историософии не только использовали достижения западной философии по части осмысления феномена культуры в целом, но и предвосхитили некоторые достижения мыслителей XX в. в этой области. Следует оговориться, что славянофилы не применяли слово «культура», предпочитая «просвещение» – то ли им не нравилось латинское происхождение этого слова, то ли в «просвещении» они видели столь важный внутренний духовный свет.

Что касается источников исследуемого направления русской мысли, то, с одной стороны, славянофильство является реминисценцией немецкого романтизма, с другой – продолжением мистико-аскетической традиции в православной духовной литературе. Современный исследователь творчества славянофилов В. Кошелев пишет: «Хомяков пытался соединить два различных и, в сущности, несовместимых источника: раннюю патристику и идеи западного романтизма и западной натурфилософии. И в этом соединении он сумел примирить непримиримое: органический принцип истолкования духовных явлений очевиден не только в хомяковской экклесиологии, но и в его светской философии, в его политических, социальных и экономических статьях»².

1 См.: Лосский Н. О. История русской философии. М.: Сов. писатель, 1991.

2 Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения. Т. 1. М.: Моск. философ. фонд: Медиум, 1994. С. 13.

Романтическим предшественником славянофильства в 20-е гг. XIX в. в Москве был кружок «Любомудры», куда вместе с писателем В. Ф. Одоевским и поэтом Д. В. Веневитиновым входили будущие славянофилы И. В. Киреевский и А. И. Кошелев. Интерес к философии Шеллинга, идеализация национального прошлого, оппозиция просветительским (в смысле идейного течения) принципам утилитаризма, рационализма и эмпиризма, стремление к построению мировоззренческой основы русской культуры на этических, эстетических и религиозных началах, критика европейской цивилизации, осознание миссионерской роли России – это то, что связывает славянофильство с его романтическими корнями.

Несомненно, духовные искания славянофилов были во многом инспирированы Шеллингом. Немецкий философ отказался от доминирующей роли рационализма в философии и перенес акцент на мифологическое и эстетическое освоение действительности. «Философия достигает, правда, наивысшего, но она приводит к этой точке как бы частицу человека. Искусство же приводит туда, а именно к познанию наивысшего, всего человека, каков он есть, и на этом основано извечное своеобразие искусства и даруемое им чудо»³.

Согласно теории немецкого мыслителя, народ, чтобы иметь право на историческое значение, должен выполнять самостоятельную миссию, нести в себе часть той истины, которая досталась ему со времен первобытной целостности человечества. Иван Васильевич Киреевский (1806–1856) в своей статье пересказывал лекции Шеллинга: «Итак, если мифология не может возникнуть в народе уже существующем, то она необходимо должна возникнуть вместе с самим народом, и, следовательно, она есть не что иное, как тот участок всеобщего сознания, с которым народ вышел из первобытного единства человечества, чтобы существовать как какой-то определенный и от всех отдельный народ. Мифология народа есть то наследство, которое он получает из прежнего единства и с которым он отделяется от общности человечества»⁴.

Близкими славянофилам оказались «философия сердца» Б. Паскаля и размышления Г. Стефенса о единстве науки и религии. И. Киреевский так писал о последнем: «Он постоянно искал той неосязаемой черты, где наука и вера сливаются в одно живое разумение, где жизнь и мысль одно, где самые высшие, самые сокровенные требования духа находят себе не

3 Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 486.

4 Киреевский И. В. Речь Шеллинга // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. Калуга: Гриф, 2006. С. 115.

отвлеченную формулу, но внятный сердцу ответ»⁵.

Вторым источником славянофильства являлось наследие отцов Православной Церкви (восточная патристика). Здесь уместно заметить, что славянофилы большее внимание уделяли мистико-аскетической традиции Православия (или исихазму, понимаемому в широком смысле слова), которая имеет своим содержанием умную молитву, а целью – обожение и достижение духовного видения. Творцами данной традиции были Симеон Новый Богослов, Максим Исповедник, Исаак Сирин и другие.

К проблеме целостного осознания культуры (просвещения) И. Киреевский приступил уже в одной из первых своих работ романтического периода «Девятнадцатый век». Основываясь на работах немецкого правоведа Ф. Савиньи и французского историка Ф. Гизо, Киреевский выделяет три фактора (стихии) западного просвещения: «Стихии сии можно подвести к трем началам: 1-е – влияние христианской религии; 2-е – характер, образованность и дух варварских народов, разрушивших Римскую империю; 3-е – остатки древнего мира»⁶. По поводу России он пишет: «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»⁷.

Собственно славянофильство идейно оформилось в 1839 г., когда Алексей Степанович Хомяков (1804–1860) в салоне А. П. Елагиной прочитал доклад «О старом и новом», на что И. Киреевский откликнулся статьей «В ответ А. С. Хомякову». Оба эти документа стали программными для славянофилов. Литературно-философский кружок А. П. Елагиной, матери И. Киреевского, собирал людей противоположных направлений: как славянофильского, так и западнического. Здесь бывали В. А. Жуковский, князь П. А. Вяземский, Н. П. Огарёв, М. А. Дмитриев, Н. В. Гоголь, П. Я. Чаадаев, А. И. Герцен, М. П. Погодин, А. И. Тургенев, Д. А. Валуев, профессор филологии С. А. Шевырев и другие видные представители культурного общества Москвы.

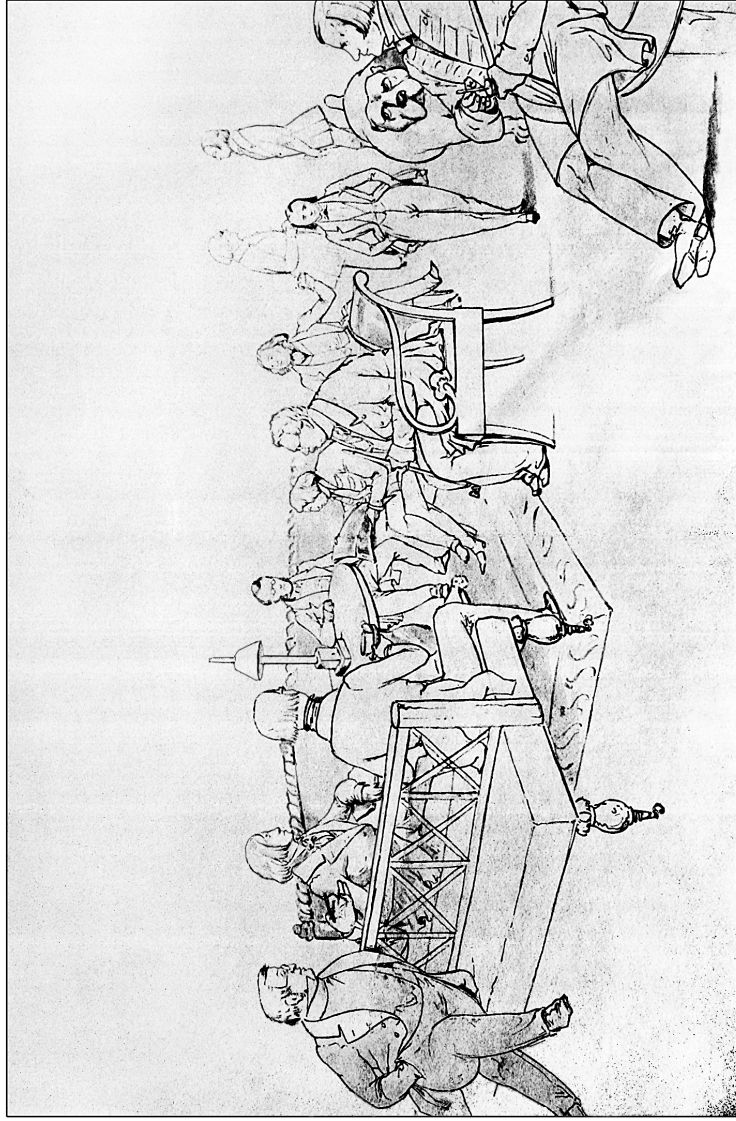
Речь Хомякова «О старом и новом» ломает все стереотипы о славянофилах. Принято считать, что представители этого направления идеализировали допетровское прошлое, русский народ и Православную Церковь, всячески ругали Петра I и

⁵ Киреевский И. В. Жизнь Стефенса // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 106.

⁶ Киреевский И. В. Девятнадцатый век // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Калуга: Гриф, 2006. – С. 22.

⁷ Там же.

А. С. ХОМЯКОВЪ И ЕГО ПРІЯТЕЛИ.



Фот. Гр. Ив. Шаровъ. Сибирская Жизнь. Москва.

СВЕРБЕЕВЪ, ВАЛУЕВЪ, И. В. КИРЬЕВСКИЙ, ШЕВЫРЕВЪ, ЕЛАГИНЪ-СЫНЪ,
 ЕЛАГИНЪ-ОТЕЦЪ, ХОМЯКОВЪ, К. С. АКСАКОВЪ, ПОПОВЪ,
 П. В. КИРЬЕВСКИЙ.

боялись любых западных влияний. Однако данная работа не дает нам оснований однозначно так судить. «Явился Петр, и, по какому-то странному инстинкту души высокой, обняв одним взглядом все болезни отечества, постигнув все прекрасное и святое значение слова государство, он ударил по России, как страшная, но благотворная гроза. Удар по сословию судей-воров; удар по боярам, думающим о родах своих и забывающим родину; удар по монахам, ищущим душеспасения в кельях и поборов по городам, а забывающим Церковь, и человечество, и братство христианское. За кого из них заступится история?»⁸

В этих словах можно увидеть предвосхищение исторической концепции западника-либерала С. М. Соловьева, однако Хомяков остается верен себе: «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 неспорченной 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»⁹.

Киреевский выступил со статьей «В ответ А. С. Хомякову», где он возвращается к трем факторам европейской культуры, но оценивает их по-иному: «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 отвлече-

8 Хомяков А. С. О старом и новом // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1900. С. 27.

9 Хомяков А. С. О старом и новом. С. 29.

ченности и отвлеченной чувственности»¹⁰.

Основное различие между Россией и Западом Киреевский видит в «особенных видах христианства»: «Но потому ли, что христиане на Западе поддались беззаконно 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»¹¹.

Славянофильство не представляет собой строгой философской школы, однако авторов данной доктрины объединяют общие предпосылки: убеждение в том, что *базисом культуры является религиозная вера, которая формирует народные обычаи, искусство, литературу, науку*. «Человечество воспитывается религиею»¹², — писал Хомяков.

И. Киреевский в статье «Обозрение современного состояния литературы» провозгласил неразрывную связь между «первыми элементами, из которых слагается народная жизнь», и высшими достижениями литературы. Понятия, которые опираются на традиционные отношения народной жизни, «образуют тот корень, из которого вырастает высшая образованность нации». Эти первые элементы, определенные стереотипы мышления, отраженные в языке народа, философ назвал основными началами просвещения. Нетрудно заметить, что речь здесь идет об этнической картине мира, как она представляется в культурной антропологии, и школе «Анналов». «Системы ценностей <...> могут быть имплицитированы в человеческом поведении, не будучи сведены в стройный и продуманный нравственный кодекс. Но эти внеличные установки сознания имеют тем более

10 Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 36

11 Там же. С. 36.

12 Хомяков А. С. О старом и новом. С. 28.

принудительный характер, что не осознаются...»¹³.

Таким образом, славянофилы видят в религии базисный элемент культуры, некую «общесистемную характеристику», которая приводит в соответствие части и целое, что характерно для системного подхода в культурологии XX в. «Решение данной проблемы означает, что с множественными конкр. культурными объектами и процессами необходимо сопоставить некоторые стабильные, неизменные понятия, исследование взаимоотношений между которыми делает возможным выявление характера системных взаимосвязей явлений, наблюдаемых в реальной действительности, с конечным выходом на общесистемные параметры и характеристики культуры»¹⁴.

Сравнительный анализ западноевропейской и русской культур — сквозная тема творчества славянофилов. Особенно в этом преуспел И. Киреевский. В статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» он спорит со своими воображаемыми оппонентами: «Общее мнение было таково, что различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности. У нас, говорили тогда, было прежде только варварство — образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии. Там науки процветали, когда у нас их еще не было, там они созревали, когда у нас только начинают распускаться»¹⁵. По существу, в данной статье предлагается *качественно* различать две культуры, устранив единый для всех критерий развития, принадлежащий исключительно Европе. Таким образом, предположив, что Россия имеет собственные основания культуры, славянофилы оказываются на пороге цивилизационного подхода, который был впервые сформулирован Н. Данилевским.

В вышеназванной статье Киреевский возвращается к трем факторам западного просвещения, но теперь интерпретирует их относительно русской культуры:

1. Римская церковь характеризуется односторонней рассудочностью, перевесом логического начала над внутренним созерцанием.

2. Античное наследие на Западе выразилось в римском праве, где имеет место перевес внешней формальности

13 Гуревич А. Я. Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. М., 1992. С. 355–356.

14 Осокин Ю. В. Системный подход в культурологии // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Т. 2. М.: РОССПЭН; 2007. С. 486.

15 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 72.

в законах над внутренней справедливостью, а также доминирует индивидуализм.

3. Завоевание германцами римлян создало господствующий и эксплуатируемый классы.

«Эти три элемента Запада: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность – были совершенно чужды древней России. Приняв учение христианское от Греции, она постоянно находилась в общении со вселенскою церковью»¹⁶.

Итак, ядром русской культуры славянофилы считали Православие. Славянофилы шли от Православия к народу, а не наоборот: «Иван Васильевич Киреевский <...> точно обратился от философии к Православию, но не вследствие стараний добиться сближения с русским народом, а путем строго научного искания истины, путем философского анализа систем западноевропейской философии, и также вследствие живого, почти случайного столкновения с некоторыми проявлениями русской религиозной жизни»¹⁷. Славянофилы уважали русский народ за то, что он, в отличие от образованного сословия, сохранил в себе православный уклад жизни допетровской России. Таким образом, идея самобытности напрямую связывается славянофилами с Православием.

В православном мирозерцании славянофилы выделяли два отличительных принципа (основных начала).

1. *Принцип цельности духа* – гармоничного единства всех способностей человека на основе веры. Эту концепцию разрабатывал на протяжении всей своей жизни И. Киреевский: «Сознание об отношении живой Божественной Личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное. Она не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внутреннему совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте. Потому главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум, и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно

¹⁶ Там же. С. 83.

¹⁷ Аксаков И. С. Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи // Русский архив. 1873. Т. 2. С. 2521–2522.

живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»¹⁸. Учение о цельности духа разрабатывалось под влиянием писаний Исаака Сирина и других творцов мистико-аскетической традиции, в которых пристальное внимание уделялось трезвению ума и очищению сердца во время умной Иисусовой молитвы.

2. *Принцип соборности*, предполагающий гармоничное единство Церкви во множестве ее членов. А. С. Хомяков для характеристики Православной церкви ввел понятие «соборность», вернее, он пытался объяснить, почему первоучители славянские Кирилл и Мефодий в Символе веры перевели греческое слово «кафолическая» как «соборная». «...*Собор* выражает идею собрания не только в смысле проявленного, видимого соединения многих в каком либо месте, но и в более общем смысле всегдашней возможности такого соединения, иными словами: выражает идею *единства во множестве*»¹⁹. Что означает «...Церковь свободного единодушия, единодушия полного, Церковь, в которой исчезли народности, нет ни греков, ни варваров, нет различий по состоянию, нет ни рабовладельцев, ни рабов...»²⁰. Хомяков противопоставил православное единство во множестве католическому единству без свободы и протестантской свободе без единства. Последователи Хомякова перенесли это понятие в области общественную и антропологическую: «У К. С. Аксакова выражением соборности служит "хоровое начало", где личность не подавлена, но только лишена эгоизма»²¹.

Истинная соборность может быть только в Церкви, вместе с тем «соборность подразумевает оцерковление социальной жизни. Общество, чтобы стать соборным, должно восстановить атрибуты первохристианской апостольской Церкви начала новой эры. Приоритет России в этом плане как раз основывается на том, что Православие (если пренебречь историческими искажениями) является единственным христианским вероисповеданием, сохранившим идею соборности. В России сохранился и материальный аналог соборности – община, древний славянский институт, обладающий силой морального единения людей и предохраняющий их от эгоизма»²².

18 Киреевский И. В. Отвержки // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. С. 192.

19 Хомяков А. С. Письмо к редактору "L'union Ghretienne" о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 2. 3-е изд. М., 1886. С. 326.

20 Там же. С. 327

21 Лазарев В. В. Соборность // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 2010. С. 581.

22 Благова Т. И. Родоначалники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: Высшая школа, 1995. С. 67–68.

Как ни странно, мысль о превосходстве общинного уклада жизни можно найти и в иностранной литературе. Немецкий экономист А. Гакстгаузен в 1843 г. путешествовал по России с целью изучения аграрных отношений. Он подчеркивал, что русская община является замечательным социальным институтом, противодействующим образованию пролетариата и революционных настроений: «Франция провозгласила принцип неограниченной конкуренции, она хочет считать землю товаром, который может быть приобретаем каждым лицом за деньги. Россия каждому из своих детей дает право пользования, дает участие в пользовании землей и притом в каждой общине всем детям ее совершенно равное участие. Во Франции земля просто частная собственность отдельного лица. В России земля – собственность нации и общины, служащей повторением нации в малом размере; отдельное лицо имеет только право на пользование ею, подобно всем другим лицам. Что при такой системе недостижима столь высокая степень обработки почвы, как в Англии или даже Германии, с тем надо согласиться. Но напротив, та степень, которой достигла Франция, может быть, по нашему мнению, достижима для России, если будут выполнены некоторые другие условия общественных отношений и если будут устранены некоторые препятствия успехам земледелия...»²³.

Вызывает недоумение тот факт, что сочинения иностранных авторов, создававших негативные стереотипы во мнениях о России, у нас охотно переиздаются, их тексты цитируются, о них пишут научные статьи и монографии. Так, например, книга маркиза де Кюстина «Николаевская Россия» с 1990 г. переиздавалась четыре раза. А вот сочинение барона Гакстгаузена, наполненное богатым эмпирическим и статистическим материалом, в котором, по словам переводчика, автор «исследует русскую народную жизнь с замечательною добросовестностью и беспристрастием, даже можно сказать с любовью»²⁴, превратилось в библиографическую редкость. В отечественной историографии персоналия этого немецкого ученого представлена только одной диссертацией, защищенной в 1998 г.²⁵, а ведь именно он, наряду со славянофилами, считается первооткрывателем русской общины как коренного института русской жизни. Для нас выводы барона Гакстгаузена интересны тем, что они под-

23 Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. М.: Л. И. Рагозин, 1869. С. 88.

24 [Рагозин Л. И.] Предисловие переводчика // Гакстгаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. С. IX.

25 См.: Авдеева О. А. Август фон Гакстгаузен и его труды о России: 40–60-е гг. XIX в. : дис. ... канд. ист. наук. М., 1998.

креплены научной аргументацией и расчетами.

Принципу цельности духа славянофилы противопоставляли западный рационализм, который видит в рассудке единственно верный инструмент познания, а в конечном итоге ведет к духовной раздробленности и утилитаризму. Славянофилы ратовали за сохранение народных корней, из которых должна вырасти высшая образованность нации, и резко критиковали психологию бездумного заимствования и низкопоклонства перед Западом.

*«Как перед ней не гнись, господа,
Вам не снискать признанья у Европы:
В ее глазах вы будете всегда
Не слуги просвещения, а холопы»²⁶, –*

писал близкий к славянофилам поэт Ф. И. Тютчев.

Кроме философии и публицистики у славянофилов имеются заслуги в других отраслях культуры. Так, например, И. Киреевский был блестящим литературоведом, его перу принадлежат несколько обзоров русской словесности и несколько критических заметок. Он первым стал говорить о народности в поэзии А. С. Пушкина: «Мало быть поэтом, чтобы быть народным; надобно быть воспитанным, так сказать, в средоточии жизни своего народа, разделять надежды своего отечества, его стремление, его утраты – словом, жить его жизнью и выражать его невольно, выражая себя»²⁷.

Петр Васильевич Киреевский, младший брат Ивана Васильевича Киреевского был собирателем русских народных песен, его сборник вышел в 1860–1874 гг. в десяти томах и по сей день имеет бесспорную научную и художественную ценность. Близким к славянофилам был поэт Н. М. Языков, который в 1844 г. обрушился на западников с гневным посланием «К ненашим». В кружок славянофилов входил историк-архивист Д. А. Валугев, издавший в 1845 г. «Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единовременных», одно из первых в России серьезных исследований о славянстве.

²⁶ Тютчев Ф. И. «Напрасный труд – нет, их не вразумишь...». // Полн. собр. стих. Л.: Сов. писатель, 1987. С. 236.

²⁷ Киреевский И. В. Нечто о характере поэзии Пушкина // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 21.

З. ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: ЦЕЛЬНОСТЬ ДУХА КАК СТЕРЖЕНЬ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

Проблема цельности духа впервые была поставлена И. В. Киреевским в письме родным от 3(15) марта 1830 г. из Германии. Под влиянием лекций Шлейермахера, посвященных жизни Иисуса Христа, он приходит к выводу, что «...сердечные убеждения образовались в нем отдельно от умственных, и между тем как первые развились под влиянием жизни, классического чтения, изучения Святых Отцов и Евангелия, вторые росли и костенели в борьбе с господствующим материализмом XVIII в.»¹

Тема противостояния цельного духа и гордыни отвлеченного логического рассудка в просвещении стала осевой для Киреевского. Все свои взгляды на историю философии, культуру и политику он стал выводить из этой идеи. Намечена не только проблема, но и путь выхода из нее: обращение к аскетическому опыту отцов Церкви. Здесь Киреевский еще не связывает идею цельности духа с русской духовной традицией, она скорее связана с идеалом верующего и глубокого мыслителя.

Осенью 1831 г. Киреевский вернулся на родину и сразу принялся за издание журнала «Европеец». Программной для журнала стала его статья «Девятнадцатый век». Статья написана под влиянием романтизма и, в частности, Шеллинга, у которого Киреевскому особенно понравилась идея живого знания: «Но тот же Шеллинг, который первый создал систему тождества, теперь сам открывает новую цель и прокладывает новую дорогу для философии. Истинное познание, говорит он, познание *положительное, живое*, составляющее конечную цель всех требований нашего ума, не заключается в логическом развитии необходимых законов нашего разума. Оно вне школьно-логического процесса и потому *живое*; оно *выше* понятия вечной необходимости

¹ Киреевский И. В. Письмо родным. 3/15 марта 1830 г. // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Калуга: Изд. пед. центр «Гриф», 2006. С. 43–44.

и потому *положительное*; оно существеннее математической отвлеченности и потому *индивидуально-определенное, историческое*².

Критика рационализма станет впоследствии составной частью концепции цельного духа, а здесь говорится о романтическом прорыве философии за пределы рациональности.

За статью «Девятнадцатый век» журнал «Европеец» был закрыт после выхода второго номера, так как власти увидели в ней намеки на конституцию. Киреевский вступил в пору глубоких духовных исканий и в течение двенадцати лет не издавал своих работ. Именно в это время происходит формирование взглядов зрелого философа. Киреевский перенимает идеи славянофильства у своего брата Петра, собирателя русских песен, и у своих друзей А. С. Хомякова и А. И. Кошелева. Большое влияние на его образ мыслей оказал духовник семьи Киреевских, отец Филарет (в схиме Феодор). Старец Новоспасского монастыря являлся продолжателем аскетической традиции умного делания, переписывался с Паисием Величковским, имел у себя некоторые его переводы святоотеческих писаний, которые он передал впоследствии семье Киреевских. «Проводя довольное время в подвигах монашеского безмолвия, старец Филарет остальную часть жизни своей посвятил на деятельное служение ближним, подавая назидательные советы и утешение всем требующим, без различия лиц и состояний. Келия его была ежедневно наполнена множеством народа всякого звания, от высших сановников до последних простолюдинов»³. Иван Васильевич получил тогда не просто церковную инициацию, а приобщился к *мистико-аскетической традиции*, в которой проблема цельности духа является доминирующей. У философа начинается период воцерковленной деятельности, когда все свои мысли он стал соизмерять с убеждениями веры и приступил к разработке своего основного учения.

В 1839 г. в статье «В ответ А. С. Хомякову» Киреевский заявил, что отсутствие классического наследия в Древней Руси заставило нас непосредственно обратиться к истокам христианства, а именно к учению отцов *Восточной Церкви*, которое основано было не на отвлеченной рассудочности, а на духовной цельности. Оттого обычай заменял у нас формальный закон, знание и вера были слиты воедино и осно-

2 Киреевский И. В. Девятнадцатый век. С. 15.

3 Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. М., 1847. С. XII.



И. В. Киреевский. Портрет работы П. П. Соколова

вывались на святости предания. «Христианство восточное не знало ни этой борьбы веры против разума, ни этого торжества разума над верою»⁴, — делает вывод Киреевский.

Разработка темы продолжается в статьях позднего периода «Обозрение современного состояния словесности» (1845), «О характере просвещения Европы и его отношении к прос-

4 Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 39.

вещению России» (1852), «О необходимости и возможности новых начал для философии» (1856) и других. Этот период жизни Киреевского был связан с изданием святоотеческих книг в Оптиной пустыни под руководством оптинского старца Макария (Иванова). Работа по изданию святоотеческих переводов Паисия Величковского стала значительной вехой в творческой биографии философа, она оказала существенное воздействие на ход его мыслей и привела к уяснению духа православного просвещения, что сразу же отразилось в его статьях позднего периода.

В 40–50-е гг. при участии Киреевского в Оптиной пустыни были изданы аскетические творения Варсануфия Великого, Исаака Сирина, Феодора Студита, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова и других в переводах Паисия Величковского. Все эти писания рассказывают об аскетическом опыте, многие из них представляют собой наставления монахам в творении умной Иисусовой молитвы. Техника концентрации духовных сил во время молитвы, низведения ума в сердце, очищения души от страстей ведет, по мнению отцов Церкви, к обретению человеком первоизданной цельности, в которой уму по мере его возвышения открываются «неизреченные и умом непостижимые Божественные тайны, и сие нарицаеца воистину истинное видение духовное»⁵.

Огромная работа по изучению текстов отцов Церкви не могла не повлиять на углубление взглядов философа на проблему цельности духа. Теперь во главу угла ставится не романтический панэстетизм, а вполне конкретная аскетическая практика очищения ума, в результате которой приобретает особую рода интеллектуальная интуиция боговидения, на основе которой И. Киреевский пытался строить новую философию.

Формулируя определение цельности духа – «того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и цельное единство»⁶ – Киреевский под «отдельными деятельностями духа» имеет в виду логический рассудок, нравственное и эстетическое чувства, которые должны быть скреплены верой. В противоположность этому Киреевский характеризует образование Запада как культуру духовной раздробленности, где внешняя рассудочность является целью и смыслом просвещения.

5 Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. 2-е изд. М., 1847. С. 205–206.

6 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 102.

Киреевский выделяет важнейшее условие для созидания цельности духа: наличие убеждения, из которого, как из единого корня, строятся все умственные представления человека и его повседневная деятельность. Убеждение должно быть не только у отдельного человека, но и у целого народа. Убеждение должно быть одно, потому что «многомыслие, разноречие кипящих систем и мнений при недостатке одного общего убеждения не только раздробляет самосознание общества, но необходимо должно действовать и на частного человека, раздвояя каждое живое движение его души»⁷. Из этой цитаты видно, насколько ошибочной была традиция, зародившаяся в конце позапрошлого века, сближать славянофильство с либерализмом⁸. Последнее учение со своим утилитарным характером, приоритетом суверенной личности, секуляризованной моралью и культом формальных отношений может служить характерным примером духовной раздробленности общества и человека, которую критиковали славянофилы.

Убеждение не только выстраивает общественные отношения, но и основывается на них. Убеждение – это итог всей жизни, «невывказанное сознание всей совокупности общественных отношений». Если говорить о смысле философии славянофилов, то, по большому счету, это была попытка высказать народную интуицию, то убеждение, которое предпocитает внутреннюю правду внешней правильности, «очевидность существенной справедливости – буквальному смыслу формы, святость предания – логическому выводу; нравственность требования – внешней пользе»⁹. Убеждения русского народа были сформированы Православием: «Учения Святых Отцов православной церкви перешли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта»¹⁰.

Проводником убеждения на Руси являлись православные монастыри, которые научили единодушию и единомыслию

⁷ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния словесности // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 172.

⁸ См.: Линицкий П. И. Славянофильство и либерализм (западничество): опыт систематического обозрения. 2-е изд. М.: Кн. дом «ЛИБРОКОМ», 2012. С. 243–248; Леонтьев К. Н. Славянофильство теории и славянофильство жизни // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М.: Эксмо, 2007. С. 871; Струве П. Б. В чём же истинный национализм? // Струве П. Б. На разные темы (1893–1901) : сб. ст. СПб., 1912. С. 542; Кинчи А. Ю. Иван Васильевич Киреевский: его личность и деятельность. Воронеж, 1915.

⁹ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 110.

¹⁰ Там же. С. 104.

все русские земли и все сословия. «Ибо не только духовные понятия народа из них исходили, но и все его понятия нравственные, общежительные и юридические, переходя через их образовательное влияние, опять от них возвращались в общественное сознание, приняв одно общее направление»¹¹.

Антиподом убеждения является мнение, которое отличается своей изменчивостью, выводится из логических соображений и сводится в конечном итоге к корыстным интересам.

В гносеологическом аспекте убеждение и мнение являются целями различных типов познавательной деятельности. В основе первого типа лежит Предание, которое в духовном опыте человека соотносится с фактами человеческой жизни. Фактор незыблемости Предания здесь является центральным. В основе второго – формальный рассудок, который познает действительность и в том числе предмет веры, опираясь на самого себя как на последнее основание. Так как рассудок в силу своего онтологического статуса не может познать высшую истину, плодом его трудов является истина относительная, или мнение.

Тем временем увлечение рассудочной внешней стороной знания привело Римскую церковь к раздвоенности, которая характеризуется противоречием веры и разума, когда церковь пытается обуздать рассудок, ею же самой возвеличенный.

Киреевский провозгласил неразрывную связь между «первыми элементами, из которых складывается народная жизнь» с высшими достижениями просвещения. Понятия, которые опираются на известные отношения жизни, «образуют тот корень, из которого вырастает высшая образованность нации»¹². Эти первые элементы, определенные стереотипы мышления, отраженные в языке народа, философ назвал основными началами просвещения.

На основе учения о цельности духа Киреевский пытается одним из первых в русской философии описать признаки русского национального характера. Среди них: привычка связывать каждое свое дело с высшими понятиями ума; уважение семейных связей; отсутствие постоянной заботы о личной выгоде; коллективистская ориентация личности; подчинение предметной деятельности высшему устройению духа. Эти и другие признаки выражают цельность и трезвость ума русского человека.

Очень живо описывает Киреевский состояние духовной

¹¹ Там же.

¹² Киреевский И. В. Обзорение современного состояния словесности. С. 195.

раздробленности западного человека: «В одном углу его сердца живет чувство религиозное, <...> в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным утехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды...»¹³

Киреевский выделяет два вида образованности, которые при правильной расстановке приоритетов не должны противоречить друг другу: «Одна образованность есть внутреннее устройство духа силою извещающей в нем истины, другая – формальное развитие разума и внешних познаний. Первая зависит от того начала, которому покоряется человек и может сообщаться непосредственно; вторая есть плод медленной и трудной работы. Первая дает смысл и значение второй, но вторая дает ей содержание и полноту. Для первой нет изменяющегося развития, есть только прямое признание, сохранение и распространение в подчиненных сферах человеческого духа; вторая, быв плодом вековых, постепенных усилий, опытов, неудач, успехов, наблюдений, изобретений и всей преемственно богатящейся умственной собственности человеческого рода, не может быть создана мгновенно, ни отгадана самым гениальным вдохновением, но должна слагаться мало-помалу из совокупных усилий всех частных разумений»¹⁴.

Киреевский считал, что Западу была свойственна образованность цельности духа, но из-за однобокой увлеченности силлогистикой отвлеченный рассудок взял верх над убеждениями духа, и европейский мир потерял цельность бытия.

В своих рассуждениях Киреевский исходит из очевидной для него истины о влиянии религиозных представлений на философию того или иного народа. Так, например, из языческих верований древних греков возникло мировоззрение, связанное с нравственными и эстетическими идеалами (линия Платона), но параллельно с ним развилась философия, проповедующая отвлеченный рассудок как высшую познавательную способность. Апогеем греческой отвлеченности стала система Аристотеля, которая «разорвала цельность умственного самосознания и перенесла корень

¹³ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 113.

¹⁴ Киреевский И. В. Обзорение современного состояния словесности. С. 210.

внутренних убеждений человека вне нравственного и эстетического смысла, в отвлеченное сознание рассуждающего разума»¹⁵. Подобный взгляд на роль Аристотеля в западной философии был характерен для Максима Грека. «...Аристотель воспринимается им как символ латинизма. В аристотелевском учении о силлогизмах он усматривает опасность ревизии христианских догматов. Мыслитель убежден, что с помощью “аристотелевского художества” методами диалектики и “софизмами” разрушаются божественные догматы»¹⁶.

В противовес раздробленной рассудочности Киреевский выдвигает идеал цельности ума, для которого важнейшее значение приобретает момент его очищения и возвышения во время аскетического подвига. Разум для своего возвышения стремится «собрать в одну неделимую цельность все свои отдельные силы, которые в обыкновенном положении человека находятся в состоянии разрозненности и противоречия; чтобы он не признавал своей отвлеченной логической способности за единственный орган разумения истины; чтобы голос восторженного чувства, не согласенный с другими силами духа, он не почитал безошибочным указанием правды; чтобы внушения отдельного эстетического смысла, независимо от развития других понятий, он не считал верным путеводителем для разумения высшего мироустройства; даже чтобы господствующую любовь своего сердца, отдельно от других требований духа, он не почитал за непогрешительную руководительницу к постижению высшего блага, – но чтобы постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»¹⁷. Из этого определения видно, что Киреевский вовсе не был противником логического рассудка. Он признавал его ценность наравне с эстетическим и нравственным чувствами, если эти отдельные силы души скреплены между собой и проникнуты верой. В этом Киреевский видел отличие православной традиции соотношения веры и знания от католической и протестантской установок. Если в Римской церкви имелась традиция ограничивать сферу естественного разума, то протестанты выпустили разум на свободу, что привело в конечном итоге

¹⁵ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. Калуга: Гриф, 2006. С. 216.

¹⁶ История русской философии : учебник / Под ред. М. А. Маслина. 2-е изд. М.: КДУ, 2008. С. 41.

¹⁷ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 231.

к секуляризации просвещения или даже к отказу от веры. Корень зла Киреевский видит в постоянном притязании логического рассудка на церковные догматы, который начался с момента изменения Символа веры. В православной традиции вера не претендует на подавление человеческого рассудка, а пытается возвысить его, сделать причастным божественной истине. Киреевский неоднократно подчеркивал, что наука не является врагом веры, если она занимает свойственное ей место и не претендует на полноту истины, поэтому философия необходима как проводник между наукой и верой. Западная философия (отвлеченно-логическая) уже пришла к своему апофеозу в системе Гегеля, ее должна заменить православная философия, основанная на живом цельном мировоззрении святых отцов Церкви.

Таким образом, в развитии христианского просвещения Киреевский видит два вектора. Первый идет от отцов Восточной Церкви, он основан на принципе цельного духа и именно он должен являться основой русской православной идентичности. Второй проходит через несколько периодов: античный (Аристотель и римское право), схоластический, протестантский и секуляризированные учения нового времени. Этот вектор, характеризующийся абсолютизацией формального рассудка, является тупиковым.

А. ИВАН КИРЕЕВСКИЙ: МИСТИКО-АСКЕТИЧЕСКАЯ ТРАДИЦИЯ КАК ОСНОВА ПРАВОСЛАВНОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ

При всем своем догматическом и организационном единстве, Православие не является чем-то однородным. Можно выделить, по крайней мере, две традиции, сосуществующие одновременно. Одна из них – традиция *византийско-охранительная*, основанная на теории «симфонии» и во многом испытывавшая влияние западного схоластического богословия. Эта традиция окончательно оформилась на Руси в концепции «Москва – третий Рим», и стала официальной идеологией государства. Бурная культурно-просветительная, экономическая и благотворительная деятельность, а также царская поддержка помогали стяжать монастырям известность и богатство. Традиция ориентировалась на строгую догматику, церковную иерархию, социальное служение. Ее идеалом был общежительный монастырь со строгим уставом, отсутствием частной собственности и полным повиновением монахов игумену. Отечественный историк древнерусской литературы Г. М. Прохоров в свое время называл это направление в Византии XIV в. «политическим исихазмом», понимая под данным термином процесс «закрепления достигнутых исихастами рубежей – в философии, в догматике, в церковной жизни (монастырской особенно), в борьбе за умы и в политике, внешней и внутренней»¹, который начинается с приходом к власти императора Иоанна VI Кантакузина. Современный исследователь В. В. Петрунин уточнил это понятие, назвав данное явление «социальным исихазмом», обращая внимание на то, что исихазм в поздневизантийский период охватил все стороны жизни, а не только политику.

¹ Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23. Литературные связи древних славян. Л.: Наука, 1968. С. 94.

Вместе с тем, в Православии существует и другое направление, которое всегда находилось как бы на грани ереси, но никогда не нарушало догматического единства. Это – *мистико-аскетическая* традиция, возникшая во времена зарождения монашества и ориентированная на людей, полностью отрекающихся от мира. Ни в коем случае не отвергая важности догмата, традиция расширяла границы богопознания, и ставила себе целью достижение состояния духовного видения, экстаза, качественного изменения умственных способностей, что возможно только при изменении духовного статуса человека. Цель духовной жизни вообще виделась при этом в достижении обожения, состояния энергетической связи между божественной и человеческой природами. Противники здесь видели угрозу гностической ереси, потому с рациональной точки зрения пытались всячески оспорить подобные выводы. Своей кульминации мистико-аскетическая традиция достигла в исихазме², а догматического закрепления, благодаря богословию Григория Паламы, – на соборе 1352 г. в Константинополе. Г. М. Прохоров назвал это явление в Византии «келейным исихазмом». По его мнению, именно в это время «келейный исихазм», благодаря вхождению представителей этой традиции во власть, трансформировался в «политический».

Возможность существования нескольких традиций в одной Церкви отмечал Иван Киреевский: «Так богословские писатели сирийских стран обращали, кажется, преимущественное внимание на внутреннюю, созерцательную жизнь человека, отрешенного от мира. Римские богословы занимались особенно стороною практической деятельности и логической связи понятий. Духовные писатели просвещенной Византии более других, кажется, имели в виду отношение христианства к частным наукам, вокруг него процветавшим и сперва враждовавшим с ним, а потом покорившимся ему. Богословы александрийские, находясь в двоякой борьбе – с язычеством и иудейством, – окруженные философскими, теософскими и гностическими школами, по преимуществу обращали внимание на умозрительную сторону христианского учения. <...> Везде бывали частные ереси, которые всегда имели близкое отношение к господствующему направлению народов, где они возникали, но они уничтожались единомыслием Церкви вселенской, соединявшей все частные церкви в одно святое согласие»³.

2 См.: Петрунин В. В. Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата. СПб.: Алетейя, 2009. С. 12.

3 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 81.

Таким видится философу идеал Церкви до ее разделения. Раздробленность и разрушение начинаются не с обретения частью своего лица, а с односторонней абсолютизации своей индивидуальности, с противопоставления себя целому и с потерей чувства единомыслия в вере – на этом принципе строится Киреевским его социальная, антропологическая и гносеологическая концепция цельности. Здесь также уместно вспомнить тезис К. Леонтьева о «цветущей сложности» византийского христианства, в котором могут уживаться множество форм духовности.

Но не все так гладко складывалось и в самой Византии, в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» Киреевский отдает явное предпочтение мистико-аскетической традиции, резко критикуя цезарепапизм:

«Константин Великий признал правительство христианским, но не успел его преобразовать согласно духу христианскому. Физическое мученичество прекратилось, но нравственное осталось. Великое дело было – законное и гласное признание истины христианства, но воплощение этой истины в государственном устройстве требовало времени. Если бы преемники Константина были проникнуты таким же искренним уважением к церкви, то, может быть, Византия могла бы сделаться христианскою. Но ее правители по большей части были еретики или отступники и угнетали Церковь под видом покровительства, пользуясь ею только как средством для своей власти. <...> Между гражданином Рима и сыном церкви не было ничего общего. Христианину оставалась одна возможность для общественной деятельности, которая заключалась в полном и безусловном протесте против мира. Чтобы спасти свои внутренние убеждения, христианин византийский мог только умереть для общественной жизни. Так он делал, идя на мученичество, так делал, уходя в пустыни или запираясь в монастырь»⁴.

Несмотря на то, что мистико-аскетическая традиция находилась как бы на обочине политического пути России, к ней принадлежали наиболее почитаемые русские святые – Сергей Радонежский, Нил Сорский, Паисий Величковский, Серафим Саровский, а также канонизированные в наше время Андрей Рублёв и Максим Грек.

Хранителями мистико-аскетической традиции были монастыри на горе Афон, где собирались и переписывались свя-

4 Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии. С. 237–238.

тоотеческие книги, где возникло и развивалось движение исихазма. С XII в. на Святом Афоне стали возникать славянские монастыри, в том же веке появляется большое количество славянских переводов святых отцов: Василия Великого, блаженного Диадوخа, Исаака Сирина, Исихия, Иоанна Лествичника, Максима Исповедника, Симеона Нового Богослова, Дионисия Ареопагита. Именно эти авторы заложили духовный фундамент мистико-аскетической традиции в монашестве. Основное внимание они уделяли не догмату, а психологии духовного делания, цель которого заключается в достижении умом экстатического уровня познания. Смирение и умная Иисусова молитва составляют содержание духовного подвига.

На благотворную роль святоотеческой книжности в формировании и сохранении единого византийского геокультурного пространства указывает современный английский византист русского происхождения Димитрий Оболенский. «Эти три славянские обители, существующие и по сей день, – пишет он об афонских монастырях XII в., – стали процветающими центрами книжности, где религиозные сочинения византийцев переводились на славянский язык, а затем распространялись по монастырям и городам Восточной Европы»⁵.

Уже в своей ранней работе «В ответ А. С. Хомякову» И. Киреевский выделяет мистико-аскетическую традицию в качестве доминирующей для древнерусского просвещения. «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 Сирин”, глубокомысленнейшее из всех философских писаний, до сих пор еще находится в списках XII–XIII веков»⁶.

Нам, конечно, трудно судить о том, насколько широко и глубоко была распространена святоотеческая образованность в Древней Руси, однако нельзя относиться к этому эпизоду как к простой идеализации старины. Современные источниковедческие и библиотековедческие исследования подтверждают истинность утверждения Киреевского. По данным «Сводного каталога славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР» в XI–XIII веках на Руси были славянские переводы, хотя бы в отрывках, Ефрема Сирина, Анастасия Синаита, Иоанна Лествичника, Фео-

5 Оболенский Д. Византийское Содружество Наций // Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. М.: Янус-К, 1998. С. 314.

6 Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 44.

дора Эдесского, Максима Исповедника и других⁷. В собрании Троице-Сергиевой лавры хранилось несколько древних списков Исаака Сирина, самый ранний из них, сербского правописания, был датирован 1381 годом⁸.

В XIV в. мистико-аскетическая традиция стала активно проникать на Московскую Русь, ее ярким представителем был Сергей Радонежский. Также существует в науке весьма убедительное мнение, что творчество Андрея Рублёва и Феофана Грека было воплощением богословия Григория Паламы и Григория Синаита в живописи⁹.

Киреевский прямо указывает на источник заимствования традиции: «Безразлично составляясь из всех классов народа, из высших и низших ступеней общества, духовенства, в свою очередь, во все классы и ступени распространяло свою высшую образованность, почерпая ее прямо из первых источников, из самого центра современного просвещения, который тогда находился в Царьграде, Сирии и на Святой Горе»¹⁰. Без труда можно догадаться, что именно эти места были тогда рассадниками исихазма.

Согласно проведенным Г. М. Прохоровым исследованиям библиотек Троице-Сергиевой лавры, Кирилло-Белозерского и Соловецкого монастырей «сочинения византийских писателей-исихастов переписывали (и, значит, читали) с самого начала существования этих обителей, так что интерес к ним был явно свойственен их основателям, преподающим Сергию Радонежскому и Кириллу Белозерскому»¹¹.

Канонизация паламизма в XIV в. вызвала новую волну культурного обмена между православными странами. «Византия, Болгария, Сербия, Румыния и Россия – все подверглись влиянию этого космополитического движения. Переезжая из страны в страну, монахи, священники, писатели и художники <...> оказывались в знакомой культурной и духовной среде. Благодаря этому «исихастическому Интернационалу», влияние которого распространялось далеко за

7 Приводится по: Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII века / АН СССР, Отд.-ние истории, Археогр. комис.; редкол.: Л. П. Жуковская (отв. ред.) и др. М.: Наука, 1984.

8 Приводится по: Арсений (иером.) Описание славянских рукописей библиотeki Свято-Троицкой Сергиевой лавры: в 3 ч. Ч. 1. М., 1878. С. 150–158.

9 См: Голейзовский Н. К. Исихазм и русская живопись // Византийский временник. 1969. Т. 29. С. 196–210.

10 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 104.

11 Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Доротеи, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Соловецкого монастыря // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецко-го монастыря. СПб: Наука, 2010. С. 108.

пределы религиозной сферы, на протяжении последних ста лет существования Византийского Содружества Наций его различные части оказались связаны между собой и с центром, быть может, даже теснее, чем прежде»¹².

Протоирей Георгий Флоровский (1893–1979) в книге «Пути русского богословия» называл XIV в. периодом отшельнического и монашеского возрождения на Руси, но, вместе с тем, и кануном кризиса и разрыва¹³.

На момент кризиса приходится деятельность выдающегося русского православного подвижника, главы нестяжателей Нила Сорского. Воспитанник Афона, ревнитель умной молитвы, знаток святоотеческого предания, преподобный Нил являлся теоретиком и практиком мистико-аскетической традиции. Творения Нила Сорского ценны для русской культуры еще и тем, что в них содержится изложение учения Отцов Церкви, касающегося, прежде всего, принципов и правил монашеского жития, что связывало русских монахов с источником мистико-аскетической традиции. Однако до середины XIX в. труды Нила изданы не были. К первому изданию «Предания», осуществленному в Оптиной Пустыни, был причастен И. Киреевский. Для этой книги издателями было написано предисловие, где они утверждали, что Нил на Святом Афоне питал душу свою наставлениями отцов-пустынников «которые путем внутреннего очищения и непрестанной молитвы, совершаемой умом в сердце, достигали светоносных озарений Духа Святого, как то: Антония Великого, Василия Великого, Ефрема Сирина, Макария, Исаака Сирина, Варсонофия, Иоанна Лествичника, Аввы Дорофея, Максима Исповедника, Исихия, Симеона Нового Богослова, Петра Дамаскина, Григория, Нила и Филофея Синайских, которых изречениями преисполнена его книга...»¹⁴. В книге имеется надсловие старца Василия, где автор утверждает, что преподобный Нил в своей книге показал начало умного делания: необходимость изгнания помыслов из сердца умной молитвой.

Георгий Флоровский начало разрыва с мистико-аскетической традицией связывает с доктриной «Москва – третий Рим», которую высказал иосифлянин Филофей. По мнению богослова, эта теория сузила православный кругозор и ориентировала его на Запад. Таким образом, знаменитый спор

12 Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. С. 320–321.

13 См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1983. С. 10.

14 Краткое историческое сведение о преподобном Ниле Сорском // Преподобного отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о житии и о скитском. М.: [Оптина пустынь], 1849. С. I–II.

иосифлян с нестяжателями можно рассматривать как драматический момент столкновения двух традиций. Флоровский однозначно сочувствовал Нилу Сорскому: «Нестяжание и есть именно этот путь из мира — не иметь ничего в миру... Правда заволжского движения именно в этом уходе — правда созерцания, правда умного делания. <...> Возвращаются в мир заволжцы не для того, чтобы в нем строить, но чтобы спорить, чтобы бороться с обмирщением и самой церковной жизни, чтобы напоминать и настаивать на монашеском исходе...»¹⁵.

Заволжские старцы для Флоровского прямые наследники дела первых византийских монахов, бежавших в пустыню от обмирщения Церкви.

Киреевский превозносил Древнюю Русь потому, что для него русская земля представляла собой целостность в единстве религиозных убеждений, где монастыри были центрами просвещения, а Церковь относилась к государству, как дух к телу: «...Церковь не облакала характером церковности мирских устройств, подобных рыцарско-монашеским орденам, инквизиционным судилищам и другим светско-духовным постановлениям Запада, но, проникая все умственные и нравственные убеждения людей, она невидимо вела государство к осуществлению высших христианских начал, никогда не мешая его естественному развитию»¹⁶.

Только в XVI в. формальность юридического закона была поставлена выше предания, в чем философ увидел первый симптом внедрения логической рассудочности, заимствованной от политического устройства Византии, в церковную и общественную жизнь: «В XVI веке, действительно, видим мы, что уважение к форме уже во многом преобладает над уважением духа. Может быть, начало этого неравновесия должно искать еще и прежде, но в XVI веке оно уже становится видимым. <...> В то же время видим мы, что частные юридические постановления Византии не только изучались, но и уважались наравне почти с постановлениями общецерковными, и уже выражается требование применять их к России, как если бы они имели всеобщую обязательность. <...>

Таким образом, уважение к Преданию, которым стояла Россия, нечувствительно для нее самой перешло в уважение более наружных форм его, чем его оживляющего духа. Оттуда произошла та односторонность в русской образованности, которой резким последствием был Иоанн Грозный и которая

¹⁵ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 20–21.

¹⁶ Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 108.

через век после была причиною расколов и потом своею ограниченностью должна была в некоторой части мыслящих людей произвести противоположную себе, другую одностронность: стремление к формам чужим и чужому духу»¹⁷.

Следует иметь в виду, что Киреевский, будучи верующим человеком, в зрелом возрасте не позволял себе в печати критических отзывов о Православной Церкви, его мысль всегда находилась под внутренним контролем, а иногда он считал нужным прибегать к внешней цензуре. Написав статью «О характере просвещения Европы...», он отослал ее отцу Макарию для проверки: «Я прошу Вас, милостивый батюшка, когда Вы будете по благосклонности Вашей ко мне читать статью мою, то возьмите на себя еще и тот труд, чтобы исправить в ней то, что Вы найдете требующим исправления. <...> Для меня же особенно важны будут Ваши замечания о том, что я говорю о Святых Отцах Восточной церкви и о России, как она была в древние времена. Хотя я думаю, что говорю истину, однако же чувствую в то же время, что судить об этом могут только такие люди, как Вы»¹⁸.

Вину за вытеснение мистико-аскетической традиции Киреевский возлагает на византийскую государственность и на Ивана Грозного. «Грозный действовал утеснительно, потому что был еретик; это доказывается, во-первых, Стоглавым собором и, во-вторых, стремлением оставить византизм в одно достоинство с православием. Оттого произошла причина как стремление к ереси государственной и власти церковной. А что его понятие о границах, или, правильнее, о безграничности его власти и об ее разорванности с народом, было не христианское, а еретическое, это до сих пор всенародно свидетельствуют святые мощи митрополита Филиппа»¹⁹.

Однако четырнадцатью годами ранее Киреевский был более критичен в своих суждениях. В статье «В ответ А. С. Хомякову» он писал: «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

17 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 124.

18 Киреевский И. В. Письмо оптинскому старцу Макарию. Страстная неделя 1852 г. // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Калуга: Гриф, 2006. С. 161.

19 Киреевский И. В. Письмо А. И. Кошелеву. 15 октября 1853 г. С. 200.

духовной, внутренней, явилась необходимость связи вещественной, формальной, отсюда местничество, опричина, 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»²⁰.

Далее Киреевский не поясняет, о какой ереси и о каких партиях идет речь. Составитель полного собрания сочинений братьев Киреевских А. Малышевский считает, что это ересь жидовствующих²¹. Однако трудно с этим согласиться. Жидовствующие были подавлены и не одолели партию старины.

Одновременно с этими событиями в Новгороде шла работа по переводу полного библейского свода на славянский язык. На эту работу оказывали влияние латинисты. По этой причине, по выражению русского библеиста И. Е. Евсеева, произошел «сдвиг славянской Библии с греческого русла в латинское»²². Руководил этой работой сподвижник Иосифа Волоцкого Геннадий, архиепископ Новгородский. Именно латинское влияние на перевод Библии Киреевский мог в полемическом задоре назвать ересью, хотя официально Церковь это ересь не называла. Именно по этой причине формулировка мысли неоднозначна. Геннадий Новгородский и Иосиф Волоцкий являлись святыми Православной Церкви. Такая интерпретация упоминания о ереси соответствует представлениям Киреевского о рационалистической однобокости католицизма.

Церковные партии – это иосифляне и нестяжатели, которые начали свою полемику с начала XVI в. Опираясь на обширный пласт литературы конца XIX – начала XX вв., протоиерей Георгий Флоровский приходит к тем же оценкам, что и Киреевский: «И в знаменитом споре осифлян и заволжцев мы в сущности наблюдаем, между прочим, это столкновение нового и старого, латинского и греческого...»²³.

Кульминацией этой борьбы стал Стоглавый собор. «Нестяжатели как бы готовились дать иосифлянам генеральное сражение, но победа осталась на стороне последних; на соборе их оказалось большинство, и по многим спорным вопросам они были поддержаны митрополитом»²⁴.

20 Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 45–46.

21 См.: Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 45 (подстрочная ссылка).

22 Цит. по: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 16.

23 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 17.

24 Стоглав // Энциклопедический словарь. Т. XXXIa / Изд. Ф. А. Брокгауз

Флоровский так оценивает результат собора: «Отрыв от греков (на Стоглаве и не ставился вовсе вопрос о греческом примере) и соблазн бытом, – вот культурный и религиозно-психологический итог XVI-го века. Побеждает бытовой или “социальный” идеал, и в духовном обиходе среднего москвитянина второй половины XVI-го века уже нет места для созерцательного делания (срв. характерное вырождение молитвы Иисусовой в Домострое, гл. 13). В Московский охранительный синтез не входит лучшее и самое ценное из Византийских преданий, не входит созерцательная мистика и аскетика, наследие исихастов XIV-го века»²⁵.

Поражение нестяжателей, главных проводников исихазма на Руси, отразилось и на составе монастырских библиотек. «Как видим, – описывает Г. М. Прохоров динамику пополнений библиотек, – самым мощным был первоначальный, идущий, вне сомнений, от Сергия Радонежского, толчок интереса к византийским авторам-исихастам. Своего апогея интенсивность переписки их сочинений достигает в 20–30-е гг. XV в. Вслед за тем, в середине века, происходит значительный спад, объясняемый, может быть, отчасти тем, что стало хватать уже переписанных книг (а отчасти, может быть, фактом заключения греками и латинянами Флорентийской унии); в третьей четверти столетия этот спад сменяется подъемом, связанным, очевидно, с новым оживлением скитничества, старчества, с творчеством Нила Сорского и спорами “иосифлян” и нестяжателей. После этого вплоть до конца XVI в. потребность в келейной созерцательной литературе, несмотря на незначительный подъем в третьей четверти века, в общем падает. Последний заметный рост интереса к ней приходится на Смутное время»²⁶. Стоглавый собор, как известно, состоялся в 1551 г.

Справедливости ради надо сказать, что нельзя предельно схематизировать ситуацию: утверждать, что иосифляне были проводниками латинизма и не знали греческих отцов. В библиотеке Иосифо-Волоколамского монастыря хранились рукописи византийских адептов мистико-аскетической традиции: Исаака Сирина, Иоанна Лествичника, Симеона Нового Богослова и даже Нила Сорского (в составе учительских

и И. А. Ефрон. СПб., 1901. С. 666.

²⁵ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 24–25.

²⁶ Прохоров Г. М. Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 28. Л.: Наука, 1974. С. 324.

сборников)²⁷. Кроме того, Иосиф Волоцкий лично интересовался такими рукописями. «По сообщению Иосифа Волоцкого, великим книголюбом был игумен Саввино-Сретенского монастыря около Твери Варсонофий. При Варсонофии в 1416 году в Саввино-Сретенском монастыре или в Твери, но по монастырскому заказу, написана толстая рукопись Слов постнических Исаака Сирина (ГПБ, Q I 207)»²⁸. Явного Латинского влияния на состав библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря по описям не обнаруживается. Впрочем, таковое влияние на иосифлян нельзя преувеличивать: оно более касалось вещей практических (борьба с ересью, перевод Библии, отношения с царской властью), чем вероучительных. Латинское влияние на иосифлян большей частью исходило от приближенного к новгородскому архиепископу Геннадию монаха-доминиканца Вениамина²⁹. «Борьба за интересы русской феодальной церкви ставила перед Иосифом и его сподвижниками такие проблемы, которые были хорошо знакомы католикам. Русские церковники мечтали о физической расправе над еретиками – Траханиоты доставляли им материал об испанской инквизиции; они собирали доказательства в защиту имущественных прав церкви – на помощь им приходил Вениамин с “даром Константина” и другими аргументами, давно подобранными в католической литературе; тот же Вениамин оказывался полезным Геннадию и в составлении (в противовес еретикам) полного библейского кодекса. Враждебно относился к “латинянам”, Иосиф, однако, мог учитывать их опыт в деле организации монашества и даже в полемике с еретиками»³⁰.

Называя иосифлян «партией нововводительной», Киреевский имел в виду их склонность к рационализму. В своих трудах Иосиф упоминает таких отцов Церкви, как Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст, Григорий Нисский, Григорий Двоеслов, Иоанн Дамаскин, Дионисий Ареопagit, Епифаний Кипрский, Григорий Чудотворец и других³¹ – все это православное Предание. И, конечно же, Иосиф

27 См.: Описание рукописей библиотеки Иосифо-Волоколамского монастыря из Епархиального собрания ГИМ // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом) РАН; отв. ред. Д. С. Лихачев. СПб: Наука, 1991. С. 342–390.

28 Вздорнов Г. И. Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков. М.: Искусство, 1980. С. 43.

29 См.: Седельников А. Д. К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина // Известия отделения русского языка и славяистики АН СССР 1925 г. Т. 30. Л.: Из-во АН СССР, 1926. С. 205–225.

30 Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель // Послания Иосифа Волоцкого. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 79–80.

31 См.: Иосиф Волоцкий (Санин), преп. Просветитель. М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. С. 216–217.

обращается к авторитету Писания. «Во всех этих случаях, как мы видим, Иосиф Волоцкий не ограничивается простой ссылкой на библейский текст, он прибегает к логике, к рациональному осмыслению этого текста»³². Стало быть, нужно искать не прямое латинское влияние, а приоритет рассудка над мистическими способами богопознания. Впрочем, для Киреевского это вещи взаимосвязанные.

Иосиф Волоцкий неоднозначно относился к мистико-аскетической традиции. Это свидетельствует повесть о Евфимии Волынском из «Волоколамского патерика». С одной стороны, здесь имеется свидетельство, что в Иосифо-Волоцком монастыре была возможна умная Иисусова молитва. «Этот монах приходил в такое умиление и слезы, что не только в келье, но и во время церковной службы молитву Иисусову читал сосредоточенно и плакал беспрестанно; и в келье ничего другого не делал, только слезно плакал и преклонял колени; и ни с кем не разговаривал; и на каждой литургии каялся в греховных помыслах, и получал у старца Иосифа прощение»³³. Слезы умиления, молчаливость, исповедание помыслов – это все элементы умного делания, как по Нилу Сорскому. С другой стороны, Иосиф отрицательно относится к стремлению мистиков видеть нетварный Божественный свет при жизни.

Далее в патерике рассказывается о том, что Евфимий увидел однажды во время службы несказанный свет. Он рассказал об этом старцу Иосифу, тот ответил: «Не внимай этому, думай только о молитве и слезах»³⁴. Через некоторое время монах скончался. Обсуждая этот случай с братией, отец-игумен учил: «Если и благо будет, но нам не на пользу такое; от этого нужно отдаляться и не внимать ему, чтобы не принять вместо пастыря волка. Некому из монахов явился сатана, и несказанным светом осиял, и сказал ему: “Я Христос”. Он же закрыл свои глаза и ответил ему: “Я Христа не хочу здесь видеть”»³⁵. «Тем более нам, немощным, – заканчивает рассказ составитель патерика, – и перед концом света нельзя стремиться к такому, а надо иметь послушание, заниматься трудом, по силе возможностей прилежать посту и молитве, а также смирению, считая себя ниже всех, так как это главная из добродетелей, и держать начало»³⁶.

Об опасности для начинающих монахов впасть в прелесть

32 Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель. С. 74.

33 Волоколамский патерик. М.: Лето, 2011. С. 63.

34 Там же.

35 Там же. С. 64–65.

36 Волоколамский патерик. С. 65.

предупреждали многие мистики, но Иосиф более категоричен: он не отрицает нетварный свет, а принципиально запрещает инокам к нему стремиться. Иисусова молитва была в монастыре Иосифа не средством умного делания, а скорее инструментом смирения плоти, как поясные поклоны, вериги и тому подобное. «Как у нас инок Феогност, по мирскому прозванию Скрыба, который положил житию своему такое начало: вместо рубашки возложил на тело железные латы, и каждый день читал псалмы Давидовы да пять канонов, и совершал тысячу земных поклонов да пять тысяч Иисусовых молитв»³⁷.

Слишком прямолинейным выглядят упреки Иосифу Волоцкому в беспринципной поддержке государственной власти. Такую поддержку Иосиф оказывал не всегда. Я. Лурье так оценивал ситуацию: «Ознакомление с политической идеологией “обличителей ереси” обнаруживает, таким образом, что направление это, наиболее ярким и последовательным представителем которого был Иосиф Волоцкий, отнюдь не было в конце XV в. направлением официальным, связанным с государственной властью. Напротив, намеки, сохранившиеся в сочинениях самого Иосифа Волоцкого, свидетельствуют о “скорбях многих”, испытанных в это время “обличителями ереси”»³⁸. Скорбеть Иосифу было по чему: Иван III и митрополит Зосима находились под влиянием еретиков, кроме того, великий князь затеял кампанию по секуляризации монастырских земель. Оппозиционность власти выразилась в слове седьмом «Просветителя», где автор призывает не подчиняться неправедному и безбожному царю. Поддержку он оказывает позже, когда ему удалось сместить митрополита Зосиму, склонить на свою сторону Ивана III, начать государственную борьбу с еретиками.

С оценкой иосифлян как «партии нововводительной», имея в виду политическую позицию, согласен советский историк древнерусской литературы Я. Лурье: «Союз Иосифа с великокняжеской властью, если он имел место, свидетельствовал не о “консерватизме”, а о прогрессивности его политической позиции: именно самодержавной власти, а не ее противникам принадлежало в XV–XVI вв. историческое будущее»³⁹.

Называя в данном исследовании традицию, к которой принадлежал Иосиф Волоцкий, «византийско-охранительной», мы использовали характерные для XIX в. историогра-

³⁷ Там же.

³⁸ Лурье Я. С. Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель. С. 51–52.

³⁹ Там же. С. 29.

фические оценки. Иосифляне стали рассматривать как провозвестников самодержавно-клерикальной реакции эпохи Николая I после публикации рецензий на книгу И. Хрущева «Исследования о сочинениях Иосифа Санина» историка Н. Костомарова и литературоведа славянофила О. Миллера⁴⁰.

Костомаров, в целом положительно оценивая деятельность Иосифа, обозначил историческую перспективу иосифлян и нестяжателей: «В грядущие времена безусловное подчинение догмату и повиновение священной власти привели к той церковной нетерпимости, которая вооружилась против западной науки, называемой плодом басурманщины, а строгое благоговение перед буквою отозвалось впоследствии беспоповщиною, так как противоположное направление, конечно, против желания следовавших ему, могло подготавливать к молоканству и другим вольнодумным сектам»⁴¹.

Трудно согласится с утверждением историка, которое он делает, пускай с оговорками, по поводу второго направления, злоупотребления которого привели к «вольнодумству, желающему поставить то, что кажется истинным собственному разумению, выше священных авторитетов»⁴². Действительно, нестяжатели могли быть в оппозиции к власти, порой и церковной, но они никогда не отрицали Предания, как молокане и другие сектанты. Они, напротив, культивировали мистико-аскетическую традицию, которая была основана отцами Церкви, о чем свидетельствуют сочинения Нила Сорского.

Не вызывает сомнения, что «охранительность» иосифлян ярко проявилась в отстаивании православного вероучения перед еретиками. В любом случае, такие явления трудно оценивать с позиций «прогрессивности» и «консерватизма» – всё в реальности сложнее и всё относительно.

Тем не менее, несмотря на столь драматичные противоречия, две традиции все же были телом одной Церкви. «Оба упомянутое нами направления равномерно сообразны с духом православной церкви...»⁴³, – утверждает и сам Костомаров. Тем более что, в конечном счете, Церковью были канонизированы представители обоих направлений – как Иосиф Волоцкий, так и Нил Сорский, – что можно объяснить «антимичной» природой Церкви (по выражению П. Флоренско-

40 Миллер О. Ф. Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского // Журнал Министерства народного просвещения. 1868. № 2. С. 527–545.

41 Костомаров Н. И. [Рецензия на кн.]: «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, препод. игумена Волоцкого». Соч. И. Хрущева // Вестник Европы. 1868. Кн. 4. Стб. 969–970.

42 Там же. Стб. 969.

43 Там же.

го), во всеединстве которой сосуществуют противоположные, на первый взгляд, начала.

Различие представления о социальном служении и монашеском исходе выразилось в различных типах устройства монастырей. Византийско-охранительная традиция предпочитала киновию, общежительный монастырь со строгим, почти военным уставом, без частной собственности монахов, но с монастырской собственностью на землю. Хозяйственная, просветительская и благотворительная деятельность сближала этот тип обителей с западным монашеством, основанном на бенедиктинском уставе. Образцом подобного рода был Иосифо-Волоколамский монастырь, основанный в 1479 г. – в своем «Уставе» Иосиф ссылался на св. Бенедикта. Для мистико-аскетической традиции более близкими оказались идиоритмы, своеобразные монастыри со значительной долей свободы. В них монахи поселялись по два, по три человека в отдельно стоящих кельях, имели в собственности необходимые орудия для рукоделия, вели самостоятельное хозяйство. Иноки жили под руководством старца, которому полностью доверяли свою волю. Также в этой традиции были распространены отшельничество, затворничество и молчальничество – полная изоляция от социальных связей. Подобного рода монастырей и скитов много строилось на севере России в XIV–XV вв., в том числе Нило-Сорская пустынь.

Костомаров, отмечая особенности организации монастырей двух различных направлений, утверждает: «...Но эту внешностью не ограничилось их различие; оно проникало глубже в их духовную жизнь и понятия. Два направления высказывались и внутренними свойствами. Одно опиралось на авторитет, другое на самоубеждение; одно проповедовало повиновение, другое совет; одно стояло за строгость, другое за кротость...»⁴⁴. Высказав свое несогласие по поводу «вольномудства» и «самоубеждения», в остальном с характеристикой церковных направлений, данной Костомаровым, мы могли бы согласиться.

Костомаров пытается определить географию распространения церковных направлений в конце XV – начале XVI вв. «Эти различия совпали с тем общественным различием, какое показывали в своем строе север и середина Руси – Новгород и Москва. Новгородская земля изобиловала издавна монастырями, но общежития в них избегали; личная свобода – душа новгородской жизни – господствовала и в монастырском быту; и так новгородец не хотел налагать на себя

44 Там же.

тяжелого ярма. Между тем в Московской Руси монастырское общежитие совпало с общинным устройством, господствовавшим в миру, и строгая власть настоятеля была в его монастыре подобием неограниченной власти великого князя над землею. Вместе с покорностью власти, в общежительных монастырях соединенной Руси утвердилось строгое господство буквы и обряда, отражавшееся так выпукло на всем религиозном строе Руси до нашего времени»⁴⁵.

Как отмечалось выше, две церковные традиции на Руси генетически можно связать с «келейным» и «политическим исихазмом» в Византии. Однако следует помнить, что церковно-политическая ситуация в Византии XIV в. отличалась от положения дел в Древней Руси в конце XV – начале XVI вв., так что параллели здесь не совсем однозначны. В Византии шла борьба с латинистами, как на политическом, так и на церковном фронтах. В 1347 г. Иоанн Кантакузин в результате гражданской войны одержал победу над претенденткой на императорский престол Анной Савойской. В 1351 г. Константинопольский собор догматически закрепил учение Григория Паламы, подвергнув анафеме его давнего оппонента Варлаама Калабрийского⁴⁶. В Византии исихазм «келейный» и «политический» не противостояли друг другу, а были этапами одного исторического процесса. «В богословских спорах победили защитники восточнохристианских традиций, – пишет Г. М. Прохоров, – Победа в гражданской войне их сторонника, Кантакузина, обеспечила им возможность за годы его последующего правления (1347–1354) пересмотреть и укрепить эти традиции, заново продумать, пополнить и популяризировать свою догматику, то есть позволила возродиться и окрепнуть православия»⁴⁷.

В Древней Руси два этапа становления византийского исихазма к началу XVI в. превратились в две противоборствующие церковные традиции. Нестыжательство восходит к «келейному исихазму», оно сохранило отстраненность от мира и ориентиры на созерцательную мистику. Иосифлянство уходит своими корнями в «политический исихазм», оно взяло курс на союз с государством и на активную социальную деятельность. Иосифлянство укрепилось в борьбе с жидовствующими и активно использовало рациональные методы для пропаганды вероучения, не пренебрегая латин-

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ См.: Красиков С. В. Варлаам Калабрийский // Православная энциклопедия. Т. 6. М.: Православная энциклопедия, 2003. С. 627.

⁴⁷ Прохоров Г. М. Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. С. 90.

скими заимствованиями.

Для практики умного делания, свойственной мистико-аскетической традиции, более подходит «келейная» форма, так как духовное видение требует полного средоточия умственных сил. Поэтому в раннем исихазме преобладали более индивидуальные формы аскезы: отшельничество, пустынножительство, скитское житие. «Политическая» форма исихазма постепенно подтачивала основы умного делания, более ориентировала вовне, чем внутрь себя, приводила к обмирщению церковной жизни. В Византии XIV в. это так же, как несколько позже на Руси, сказалось на формах монастырского жития. «Монастыри общежительного типа <...>, – отмечает Г. М. Прохоров, – в это время приобретают первостепенное значение (в ущерб монастырям особножительным <...>). Послушники, труд и собственность которых были общими, жили в полном подчинении у старца и лишь по усмотрению последнего могли покинуть общежитие и удалиться в пустынь, скит, “молчания ради”»⁴⁸. Речь здесь, правда, не идет о полном отказе от индивидуальных форм аскезы, общежитие рассматривается как подготовительная, отборочная ступень для более сложных форм монашеского жития, но тенденция обозначилась не случайно: общежительные монастыри стали вытеснять идиоритмы.

Реформы Петра I нанесли удар по обеим традициям: отмена патриаршества, общая ориентация на принципы устройства протестантских стран, где церковь является государственным учреждением, лишенным всякой мистической силы, – все это подрывало сам дух Православия. Кроме того, сознательная борьба с монашеством искореняла, прежде всего, мистико-аскетическую традицию, которой уже не было места в светском государстве. Меры по сокращению числа иноков грозили уничтожением самого института монашества, а запрещение держать в кельях чернила для письма сильно затрудняло образовательную работу в монастырях. По свидетельству Синода, в 1740 г. в монастырях оставались только старики и инвалиды, не способные ни к какому богослужению. Синод опасался, как бы монашество вовсе не прекратилось на Руси⁴⁹.

«Теперь монашество перестало являться идеалом общества, как было в Древней Руси, – пишет И. М. Концевич, – когда оно привлекало к себе одухотворенные элементы. Высший слой общества увлекся идеями, принесенными с

⁴⁸ Там же. С. 98.

⁴⁹ См.: Василенко Н. П. Монашество и монастыри в России // Христианство : энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. М.: БРЭ, 1995. С. 165.

Запада; среди простонародья распространялись всевозможные секты. Монашество же, обескровленное и обездоленное, в большинстве являет собою картину распада»⁵⁰.

Именно в этой обстановке крайнего стеснения послепетровского времени происходит возрождение мистико-аскетической традиции Православия в славянском культурном круге, которое связано с именем Паисия (в миру Петра) Величковского (1722–1794). Как свидетельствует «Житие», опубликованное Киреевским в «Москвитянине», Петр Величковский был сыном полтавского протоиерея. С ранних лет он приучался к чтению Св. Писания и отцов Церкви. В 10 лет он уже был знаком с произведениями Ефрема Сирина, аввы Дорофея, Иоанна Златоуста и других. У него появилась мечта о монашестве. В 13 лет мальчик был отправлен на обучение в Киево-Могилянскую академию. Это учебное заведение в то время было рассадником латинизма и ориентировалось более на западную схоластику, чем на восточное святоотеческое предание, что не могло устраивать юного ревнивца монашеского жития. Поэтому Петр покинул Киев и в девятнадцать лет был пострижен в монахи.

Флоровский делает акцент на геокультурном аспекте этого поступка. «Из латинской школы Паисий уходит в греческий монастырь. Это не был уход или отказ от знания. Это был возврат к живым источникам отеческого богословия и богомыслия...»⁵¹.

В результате скитаний по монастырям он попал в молдавский скит Киркул, устав которого был подобен уставам святогорских скитов. Там молодой монах непосредственно соприкоснулся с мистико-аскетической традицией.

«В Молдавии сильно чувствовалось влияние Афона, — пишет Сергей Четвериков, — здесь Платон (имя, полученное Петром при пострижении в монахи — А. Г.) впервые услышал Богослужение, совершаемое по афонскому чину, встретил странников монахов, посещавших Святую гору и много о ней рассказывавших. Всё это с особенной силой привлекло его душу к Афону»⁵².

Однако и на Афоне к XVIII в. мистико-аскетическая традиция сохранилась только в книжном виде. Интересовавшиеся Паисия (это имя Величковский получил на Афоне) святые

50 Концевич И. М. Оптина Пустынь и ее время. [Козельск]: Оптина Пустынь, 2008. С. 53.

51 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 126.

52 Четвериков С. И. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество. 2-е изд. Paris: YMCA-PRESS, 1988. С. 73.

были малоизвестны афонской братии, поэтому найти рукописи было очень нелегко. Поиски увенчались успехом в скиту св. Василия Великого, где старцу показали творения Петра Дамаскина, Антония Великого, Григория Синаита, Филофея, Исихия, Диадокха, Фалассия, Симеона Нового Богослова и других. Эти книги были на древнегреческом языке, которого не знали даже греческие монахи. Иноки скита Ильи Пророка специально выучили его и собирали рукописи по разным обителям.

Таким образом, Паисий Величковский способствовал возрождению мистико-аскетической традиции не только в славянстве, но и по всему православному миру. Последний период своей жизни Паисий со своими учениками провел в Молдавии, где и продолжилась его основная работа по переводу творений Отцов Церкви на славянский язык, которые он принес с Афона. «Слова подвижнические» Исаака Сирина – один из наиболее ценных переводов Паисия, так как у этого святого наиболее полно представлены антропология и гносеология мистико-аскетической традиции⁵³. Поэтому Киреевский определил творения св. Исаака как «глубокомысленнейшее из всех философских писаний».

В конце жизни Паисий с учениками перевел «Добротолюбие» на славянский язык. Книга была издана в Петербурге в 1793 г. под патронажем митрополита Санкт-Петербургского Гавриила и стала на долгие годы редким источником мистико-аскетической литературы в нашей стране. Эта книга во многом способствовала возрождению монашества в том виде, в котором оно существовало до XVI в.

Основная заслуга Паисия Величковского состоит в том, что он собрал и перевел труды тех авторов, которые вошли в сокровищницу мистико-аскетической традиции Православия. Им лично переведены творения Исаака Сирина, Максима Исповедника, Феодора Студита, Григория Паламы, житие Григория Синаита; под его духовным руководством переводились труды Марка Великого, Иоанна Лествичника, Варсануфия Великого, аввы Фалласия, Симеона Нового Богослова.

Вполне объяснимо, что в трудные для русского монашества времена возрождение традиции происходило за пределами нашей страны. Причину выбора Паисием Молдавии для своей деятельности Сергей Четвериков объясняет так: «В это время Молдовлахия являлась одним из цветущих уголков православ-

53 Подробнее об этом см.: Гвоздев А. В. Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И. В. Киреевского // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманит. ун-та. Серия 1. Богословие. Философия. 2006. Вып. 15. С. 142–167.

ного мира. На греческом востоке – православие, стесняемое турками, не могло пользоваться полной свободой. В России монашеская жизнь испытывала притеснения от правительства. Молдовляхия, управляемая благочестивыми господами, была во всех отношениях удобною страной для спокойного существования и процветания православных обитателей»⁵⁴.

Со вступлением Александра I на престол (1801) положение монастырей, к которым он имел особую симпатию, заметно улучшилось. Дело Паисия было продолжено его учениками, которые стали рассеиваться по России и проповедовать умную молитву в монастырях и вводить в них афонские уставы.

Протоиерей Сергей Четвериков так определил географию распространения паисиева учения: «Духовное движение в России под влиянием старца Паисия можно разделить на три главных течения: северное, центральное и южное. Северное движение имело своими главными центрами Соловецкий монастырь, Валаам, Александро-Невскую лавру и Александро-Свирский монастырь. Центральное движение сосредоточилось, главным образом, в Москве, во Владимирской губернии, в Оптиной пустыни Калужской губ., в Брянском монастыре, Орловской губ., в Рославльских лесах Смоленской епархии, в Белобережском монастыре; южное движение – в Площанской пустыни Орловской еп., в Глинской пустыни Курской еп. и др.»⁵⁵

Пути распространения монашеской аскетической традиции сошлись в конечном итоге в Оптиной пустыни. Как утверждает иеромонах Ераст (Вытропский), калужский епископ Филарет (Амфитеатров) специально основал Предтеченский скит ради возрождения старчества в монашеской жизни: «Из русских подвижников конца XVIII и начала XIX века были известны Преосвященному Филарету и инокам Оптиной Пустыни ученики знаменитого Молдавского старца Паисия Величковского, проживавшие в различных местах и отчасти лично Преосвященному Филарету известные. Всего ближе к Оптиной Пустыни были подвижники, проживавшие в Рославльских лесах Смоленской губернии, <...> – знаменитые по духовным подвигам старцы: Досифей, Варнава, Никита, Иаков, Василиск, Зосима, Адриан, Афанасий и другие»⁵⁶.

Иеромонах Клеопа и схимонах Феодор, которые жили с Паисием на Афоне и в Драгомирне, поселились на Валааме.

⁵⁴ Четвериков С. И. Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество. С. 64.

⁵⁵ Там же. С. 254.

⁵⁶ Вытропский Е. К. Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии) // Неизвестная Оптина. СПб: Знамение, 1998. С. 66–67.

Их учеником был старец Оптиной пустыни Леонид (Наголкин).

Большая заслуга по распространению паисиевых рукописей в России принадлежит схимонаху Афанасию (Захарову), который жил с Паисием более семи лет, в 1777 г. был отпущен из Немецкого монастыря в Россию. Отец Афанасий поддерживал отношения с иноками Новоспасского монастыря Александром и Филаретом, которые лично не были знакомы с Паисием, но состояли с ним в переписке. Старец Филарет был духовником семьи Киреевских и передал им некоторые рукописи паисиевых переводов.

Старец Оптиной Пустыни Макарий (Иванов), духовник семьи Киреевских после кончины Филарета, принадлежал ко второму поколению учеников отца Паисия. Как утверждает биограф отца Макария архимандрит Леонид (Кавелин), «у своего старца о. Афанасия отец Макарий нашел верные копии со всех переводов святоотеческих книг блаженного отца Паисия, как вновь сделанных, так и исправленных сим последним, и долго списывание их составляло любимое келейное занятие быстро преуспевающего инока.

Потом, когда он перешел из Площанской пустыни в Оптинский скит и подвизался под руководством старца отца Леонида, который был учеником отца Феодора, также ближнего ученика Паисиева, отец Макарий преуспел еще более в ведении отеческих писаний»⁵⁷.

«И так, по особому устроению Помысла Божия, — пишет архимандрит Леонид (Кавелин), — в то время, когда ему угодно было послать способы и указать благоприятное время для издания на общую пользу хранившегося столь долго под спудом сокровища письменных трудов блаженного старца Паисия, — в Оптиной пустыни обрелись самые верные списки оных, и в числе их было даже несколько рукописей первоначальной редакции, принадлежащих самому старцу Паисию, переписанных по его благословию с черновых его тетрадей ближайшими его учениками, исправленных и подписанных собственною его рукою: такова, например, рукопись слов великого учителя внутренней жизни св. Исаака Сирина»⁵⁸.

В статье «О характере просвещения Европы...» И. Киреевский, не называя имен, отмечает заслуги Паисия Величковского и его последователей перед русским просвещением: «И образованность эта так скоро возросла в России и до такой степени, <...> что в некоторых уцелевших до нас писаниях

57 Житие оптинского старца Макария / сост. арх. Леонид (Кавелин). Козельск: Введенская Оптина Пустынь. 1995. С. 153–154.

58 Житие оптинского старца Макария. С. 156.

XV в. мы находим выписки из русских переводов таких творений греческих, которые не только не были известны Европе, но даже в самой Греции утратились после ее упадка и только в недавнее время и уже с великим трудом могли быть открыты в неразобранных сокровищницах Афона; что в уединенной тишине монашеских келий, часто в глуши лесов, изучались и переписывались и до сих пор еще уцелели в старинных рукописях славянские переводы тех Отцов Церкви, которых глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору любомудрия придутся по силам мудрости...»⁵⁹. Под «писаниями XV в.» Киреевский понимает творения Нила Сорского и дает в статье ссылку на оптинское издание 1849 г.

Оптинский старец Макарий (Иванов) видел подвиг Паисия Величковского в том, что он сделал переводы писаний тех подвижников, которые руководствовали к «высшему Христианскому любомудрию, коим очищается, просвещается и возводится к соединению с Богом Христолюбивая душа посредством внутренней, деятельной и созерцательной молитвы, непрестанно совершаемой умом в сердце»⁶⁰.

Именно это «высшее христианское любомудрие», основанное на цельности духа, Киреевский и стремился возродить в качестве основного начала самобытного русского просвещения. Таким образом, труды Паисия в контексте концепции славянофильства имеют не только богословское, но и геокультурное значение: им была найдена прерванная нить мистико-аскетической традиции, которая пронизывала всю духовную и общественную жизнь Древней Руси. И нет ничего странного в том, что Киреевского, ознакомившегося с этими малоизвестными трудами, овеял восторг первооткрывателя, который выразился в статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России». Он решил, что источник самобытности находится именно здесь: «Достоинно замечания, что эта духовная философия восточных Отцов Церкви, писавших после X века, — философия прямо и чисто христианская, глубокая, живая, возвышающая разум от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению, — философия, которая даже и для неверующего мыслителя могла бы быть поучительною по удивительному богатству, и глубине, и тонкости своих психологических наблюдений, —

59 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 104–105.

60 Предисловие от русского издателя // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. 2-е изд., с приб. М.: [Оптина пустынь], 1847. С. II.

несмотря, однако же, на все свои достоинства (я говорю здесь единственно о достоинствах умозрительных, оставляя в стороне значение богословское), была так мало доступна рассудочному направлению Запада, что не только никогда не была оценена западными мыслителями, но, что еще удивительнее, до сих пор осталась им почти вовсе неизвестною»⁶¹.

Мало того, что Киреевский смог ознакомиться с трудами отца Паисия, он был вместе со старцем Макарием инициатором и активным участником издания святоотеческих писаний. «Благодаря этому начинанию и смогло произойти снабжение этими книгами академий, семинарий, правящих епископов, ректоров и инспекторов, и чтение этой доселе недоступной аскетической литературы могло стать доступным монашествующим и всем духовно настроенным русским людям»⁶².

Эта работа началась с публикации в журнале «Москвитянин», который в то время редактировал Киреевский, «Жития молдавского старца Паисия Величковского»⁶³.

Отец Макарий долго колебался по поводу издания переводов Паисия, так как эпоха «александровского мистицизма» закончилась, и цензурные препоны на пути духовной литературы в николаевское время были усложнены.

Как отмечалось выше, мистико-аскетическая традиция находилась как бы на грани дозволенного, в середине XIX в. это объяснялось последствиями идеологической борьбы Церкви с сектами, масонством, и другими формами внецерковной религиозности. С. А. Бурачок, издатель и литературный критик правого журнала «Маяк», подметил причину досадного недоразумения: «С тех пор, как покойный митр. Серафим, о. Фотий, Аракчеев и Шишков свергли Голицына (и по делу) (1824 – А. Г.) за размножение лжемистических книг западных, по академиям и семинариям все наши отцы-подвижники обречены в лжемистики и мечтатели, и умная, сердечная молитва уничтожена и осмеяна как зараза и пагуба. В семинариях и академиях не только ей не учат, но еще сызмала предостерегают и отвращают»⁶⁴.

Положение усугублялось тем, что со времен Петра I книги духовного содержания можно было издавать только с ведома Синода и только в духовных типографиях. Это

61 Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 100–101.

62 Концевич И. М. Оптиная Пустынь и ее время. С. 215.

63 См.: Житие молдавского старца Паисия Величковского // Москвитянин. 1845. № 4.

64 Цит. по: Соколов Д. Д. К литературной деятельности Оптиной пустыни. Калуга, 1898. С. 13.

привело к тому, что из аскетической литературы удалось издать только «Добротолюбие». Кроме того, запрет на ввоз духовной литературы из-за рубежа сделал по существу нелегальным паисиев перевод Исаака Сирина, изданный в 1812 г. Молдавским Нямецким монастырем. Случайно попавшие в Россию книги стоили около 15 рублей за экземпляр. В сложившейся ситуации все крупные монастыри вынуждены были иметь целые рукописные библиотеки и штат переписчиков. Светские любители духовного чтения также имели творения отцов Церкви в рукописях, которые стоили очень дорого. Так, например, славянский перевод Исаака Сирина можно было с трудом купить за 30 рублей.

Вероятно, именно по этой причине отец Макарий воздерживался от попыток публикации произведений Паисия, которые пролежали под спудом более пятидесяти лет. Однако, несмотря на все цензурные трудности, кафедру Митрополита Московского в 1821 г. занял Филарет (Дроздов), знаток древних языков, переводчик Св. Писания и ревнитель монашеского благочестия. Он стал покровительствовать оптинскому книгоизданию и осуществлять высший контроль над ним, в сложных и спорных случаях от его мнения зависело конечное решение оптинской редакционной коллегии.

Оптинское книгоиздание началось в 1847 г. с «Жития и писаний молдавского старца Паисия Величковского». С участием, в той или иной мере, Киреевского были подготовлены к печати и выпущены переведенные старцем Паисием творения отцов Церкви: Варсануфия Великого и Иоанна, Симеона Нового Богослова, Феодора Исповедника, Максима Исповедника, Исаака Сирина, аввы Фаласия; а также русского подвижника Нила Сорского, личность которого, по мысли Киреевского, была ключевой в древнерусской культуре.

После смерти Киреевского (1856) увидели свет творения аввы Дорофея, Марка Подвижника, Орисия, аввы Исайи. Таким образом, старец Макарий до своей кончины в 1860 г. успел издать все имеющиеся у него святоотеческие переводы, к которым был причастен Паисий Величковский, составив, если можно так сказать, пространное «Добротолюбие».

В творческой биографии И. В. Киреевского участие в столь уникальном мероприятии сыграло немаловажную роль для его историософских взглядов: он соприкоснулся с той традицией, которую считал основополагающей для самобытного русского просвещения. Он вошел в творческий

коллектив под руководством старца, который являлся продолжателем дела Паисия Величковского по возрождению в русском монашестве мистико-аскетической традиции, краеугольным камнем которой является умная Иисусова молитва. Во время этой работы Киреевским были написаны основные его статьи: «О характере просвещения Европы...», «О необходимости и возможности новых начал для философии», а так же «Отрывки» из задуманной монографии, где были сформулированы основные антропологические и гносеологические принципы концепции цельного духа.

Выводы Киреевского оказали влияние на славянофильскую геокультурную доктрину. Было показано, что источник восточно-христианской цивилизационной самобытности находился на Афоне, что древнерусские монастыри до определенного времени не только хранили наследие отцов Церкви, но и распространяли их нравственное учение в народ. Основное начало русского просвещения – цельность духа – является результатом влияния мистико-аскетической традиции на все сферы культуры. В цивилизационном противостоянии «Восток – Запад» России принадлежит ответственная миссия – хранение православного предания. Киреевский указал на причину забвения мистико-аскетической традиции – это не реформы Петра, как принято считать, а рационалистическая гордыня, проявившаяся на Стоглавом соборе, на котором иосифляне одержали победу над нестяжателями, носителями этой традиции.

Логическая рассудочность, по мнению Киреевского, является низшей ступенью познания, на которой Запад остановился и абсолютизировал ее. Цельность духа была свойственна Западу в период раннего христианства, но утрачена им под действием рационализма. Поэтому миссионерский долг православно-славянского мира – напомнить Западу о высших началах человеческого духа, недоступных отвлеченному механизму формального мышления.

Получается интересная картина: с одной стороны, славянофилы исповедуют эволюционную теорию, но только как бы наоборот, признавая достижения рационализма типиковым путем, а сохранение святоотеческих основ веры, из которых вышло в том числе и западное христианство, – залогом будущего единства. С другой стороны, славянофилы настолько увлеклись противопоставлением России Западу и выявлением принципиальных различий культур в смысле несводимости к западному образцу, что мы можем сказать, что они были на пороге констатации цивили-

лизационного подхода. Подобную установку мысли можно было бы назвать консервативным эволюционизмом, когда под эволюцией понимается не достижение новых форм, а восстановление старых, проверенных временем образцов. Данная позиция схожа с традиционализмом, на что указывал Флоровский: «Любопытно, впрочем, что именно во Франции в это время выдвигается ряд “светских богословов”, ревнующих о возрождении и укреплении церковности, ослабевшей за годы революции. Де-Местр, Шатобриан, Бональд, Монталамбер... Во всяком случае, их положение очень напоминает славянофилов»⁶⁵.

65 Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 274.

С. ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ ИНТУИЦИИ В РАБОТЕ АЛЕКСЕЯ ХОМЯКОВА «ЗАПИСКИ О ВСЕМИРНОЙ ИСТОРИИ»

К «окологеополитическим» произведениям можно отнести фундаментальное исследование Алексея Степановича Хомякова, им самим не подготовленное к печати и не озаглавленное, которое в первом четырехтомном собрании сочинений (под ред. А. Ф. Гильфердинга. М.; Прага, 1861–1873) получило редакторское название «Записки о Всемирной истории» (вместе с «Обзором Всемирной истории», который в восьмитомном собрании сочинений стал второй и третьей частью «Записок», работа занимает два последних тома). Другое рабочее название работы, данное Н. В. Гоголем – «Семирамида».

С первых страниц «Записок» становится ясно, что речь пойдет о географии, но не физической, а исторической, точнее сказать, гуманитарной, антропогеографии. «Ни в древности, ни в новые времена, географы не придерживались строго одной какой-нибудь системы; однако же, вообще у них заметно преобладание стихии человеческой. В наш век появилась впервые география правильная и методическая. Германские ученые основали ее на видимом и определенном разделении земли по ее возвышенностям и углублениям, по ее материковым твердыням и береговым скатам. Такой выбор мог бы показаться странным и неожиданным в народе, которого жизнь и ум исключительно обращены к духовному развитию человечества; но с другой стороны, мы найдем его весьма естественным при сравнении твердых и неизменных законов природы вещественной с разнообразным и прихотливым проявлением воли человеческой и со всеми случайностями расселения народов»¹.

Известно, что для своего сочинения Хомяков использовал большое количество литературы, преимущественно иностранной. При этом автор не делает ссылок на многочи-

1 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1 // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1900. С. 4–5.



А. С. Хомяков. Конец 1850-х годов.

сленных авторов, идеи которых он излагает, он формулирует проблемы современной ему науки. Проблема влияний и заимствований в «Семирамиде» требует особого тщательного изучения. Историк русской гуманитарной географии С. Н. Киселев в своей монографии в «германских ученых» увидел, прежде всего, основоположника физической геогра-

фии Александра фон Гумбольдта².

Хомяков настаивает на необходимости антропологического подхода. «Человек очевидно не дает заключать себя в разряды и графы, на которых основано разделение новой физической географии»³. Хомяков игнорирует тот факт, что антропологический подход разрабатывался в Германии одновременно с физическим Карлом Риттером. Первые переводы Риттера на русский язык стали появляться с 20-х гг. XIX в., да и трудно поверить, что Хомяков не был знаком с трудами немецкого ученого в оригинале.

Следует сказать, что состояние географической науки и учебной дисциплины в России первой половины XIX в. было неудовлетворительным. Для большинства профессоров и студентов география была наукой второстепенной, вспомогательной. Ситуация была изменена в 1845 г., когда было образовано Русское географическое общество.

Иное дело было в Германии. Публичные лекции А. Гумбольдта и К. Риттера привлекали сотни слушателей из различных слоев общества. Благодаря усилиям выдающихся ученых Германия в XIX в. превращается в центр мировой географической науки. В немецкие университеты устремляются слушатели из разных стран Европы, в том числе из России. Труды Гумбольдта и Риттера произвели подлинный переворот в географической науке. Представление о природе Земли как о едином целом, изучение как внешних физических, так и культурных антропологических факторов – вот черты нового учения.

Забегая вперед, следует отметить, что высокий уровень географического образования сохранился в Германии до XX в. Британский геополитик Хальфорд Маккиндер, исследуя ситуацию в немецком образовании накануне Первой мировой войны, в книге «Демократические идеалы и реальность» (1919) писал, что немцев учили видеть в картах не просто плоское изображение границ, но физические возможности, способы и средства: «Реальная политика жила в его (немца) уме на ментальной карте»⁴.

Гумбольдта с почетом встречали, когда он в 1829 г. совершил путешествие по России, Риттера называли величайшим географом всех времен и народов. Оба он были почетными членами Петербургской академии наук и Русского географи-

² См.: Киселев С. Н. Мысли А. С. Хомякова о географии. М.: ИИЕИТ, 1990. С. 9–10.

³ Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 7.

⁴ Цит. по: Андрианова Т. В. Геополитические теории XX в. (социально-философское исследование). М.: ИНИОН, 1996. С. 62.

ческого общества⁵.

Риттер утверждал принцип географического детерминизма, однако он подчеркивал, что такая зависимость явна только на ранних этапах развития, в дальнейшем человек все меньше и меньше зависит от «той глыбы земли, на которой он родился»⁶.

«Человек не принадлежит исключительно никакому климату: во всех поясах, при всех действиях климата, остается он тем же человеком. На льдинах северных, на пылающих степях песчаных, под экватором, живет он, размножается и образуется.

Ни один род животных не распространен столь по всем частям земли, как род человеческий. Каждый род животных имеет свою страну, к коей он, кажется, принадлежит. Каждое животное есть чадо той земли, на коей он обитает. Тигру определен жаркий пояс, и он живет под линиею, северному оленю ледяной пояс, и он живет в севернейших пустынях Шпицбергенских. Весь род собаки (*canis*) водится более в холодных и умеренных поясах; род кошки (*felis*) в жарких»⁷, – писал Риттер в первой книге, переведенной на русский язык сподвижником Хомякова Михаилом Погодиным. Кроме того, Риттер признавал: «И доселе еще обитатели Европы, при некотором общем сходстве (*bey dem Anstriche ciner gemeinsamem Bildung zum Menschen*), разделяются между собою неприступною преградю – языком и религиею»⁸.

Хомяков и его окружение не могли не знать этого издания. Аргументация славянофила практически полностью повторяет риттеровскую: «Взгляните на землеописание. Все в гармонии, и только племена людей составляют какую-то резкую противоположность с окружающею их природою. Белый медведь передвигает свою неуклюжую силу только по льдинам полюса, и прыжок полосатого тигра заключен в границах тропических стран, – но человек этих законов не знает. Перед вами шумят холодные прибои севера, воздух полон туманов и вьюг; а промышленник, который сквозь метель и бурю пробивается за оленем или чернобурою лисицею, представляет вам правильный оклад лица, русые волосы и разумные глаза европейского племени. Под жгучим солнцем Индии, под ее стройными пальмами силы, и роскошь, и жизнь страны принадлежат тому же европейцу, который перенес в Индию спокойные черты, вид размышления и просвещенную физиономию, отличающие его от всех других племен. А между тем в самой Европе, на крайней ее западной оконечности, изумрудный остров (земля поэзии и страданий)

5 См.: Киселев С. Н. Мысли А. С. Хомякова о географии. С. 6–8.

6 Риттер К. Общее землеведение. С. 53.

7 Риттер К. Карты, представляющие ... М., 1828. С. 49–50.

8 Там же. С. 59.

населен народом, которого черные волосы, живая физиономия и огненный, непостоянный характер напоминают нам южный пояс, и которого язык свидетельствуют о родстве с племенами семитическими или арамейскими. Мягкие и текущие звуки финской Калевалы не внушены враждебной природою севера, и странно слышать шипение и свист английского языка на величественных берегах Мешасебе или Сусквеганнь»⁹.

Риттеровский детерминизм в мягкой форме не устраивал Хомякова, для которого волевое начало в человечестве – факт неоспоримый.

«Для него (человека – А. Г.) нужна наука иная, основанная на других понятиях, на другой системе и разделенная по приметам внутренней вольной жизни человеческой, а не рабски-постоянных законов земного вещества»¹⁰. Хомяков предлагает разделить географию, принявшую «человека за главный предмет», по трем основаниям: по племенам, по государствам, по верам. Особое внимание он уделяет третьему направлению, географии вероисповеданий, именно на ней он строит свою историософию: «Морепоплаватель не отыщет по ней гавани, или купец сбыта своим товарам, или деревенский читатель спорного городка, о котором хлопочет какой-нибудь царь с какою-нибудь республикою; но философ увидит в ней самое полное и многозначительное изображение нашего земного жилища»¹¹.

Вероисповедания Хомяков делит на три вида: многобожие (*политеизм*), единобожие (*монотеизм*), всебожие (*пантеизм*). «Придет время, когда человечество, мужая разумом и образованностью, признает одни начала высшей истины; но теперь мы видим, что формы религии до некоторой степени соответствуют разделению племен»¹². Для Хомякова является очевидным, что высшая истина содержится в христианстве, которое распространено преимущественно у народов индо-германских.

Также философу-славянофилу ясно, что религия является ведущим фактором развития цивилизации. «Первый и главный предмет, на который должно обратиться внимание исторического критика, есть народная вера. Выньте христианство из истории Европы и буддаизм из Азии, и вы уже не поймете ничего ни в Европе, ни в Азии. Этот неоспоримый факт повторялся с большею или меньшею силою на целом

9 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории.: в 3 ч. Ч. 1. С. 6–7.

10 Там же. С. 7.

11 Там же. С. 18.

12 Там же. С. 19.

земном шаре в продолжение всех веков. Мера просвещения, характер просвещения и источники его определяются мерою, характером и источником веры. В мифах ее живет предание о стародавних движениях племен, в легендах – самая картина их нравственного и общественного быта, в таинствах – полный мир их умственного развития. Вера первобытных народов определяла их историческую судьбу; история обратилась в религиозный миф и только в нем сохранилась для нас. Таково общее правило, от которого должны отпираться все исследователи древности»¹³.

Что касается происхождения человечества, то Хомяков придерживался идей первоначального единства народов. «Не дела лиц, не судьбы народов, но общее дело, судьба, жизнь всего человечества составляют истинный предмет истории. Говоря отвлеченно, мы скажем, что мы, мелкая частица рода человеческого, видим развитие своей души, своей внутренней жизни во внешней жизни миллионов людей на всем пространстве земного шара. Тут уже имена делаются случайностями, и только духовный смысл общих движений и проявлений получает истинную важность. Говоря практически, мы скажем, что в истории мы ищем самого начала человеческого рода, в надежде найти ясное слово о его первоначальном братстве и общем источнике. Тайная мысль религиозная управляет трудом и ведет его далее и далее»¹⁴.

На первый взгляд, здесь можно обнаружить эволюционный подход к истории, который для христианского мирозерцания является логичным. Бог создал человечество через Адама, Провидение руководит развитием христианских народов и ведет их к определенной цели. Таковой была, например, философия истории П. Я. Чаадаева, но картина Всемирной истории Хомякова намного сложнее и противоречивее, она близка пониманию истории Шеллингом, что было рассмотрено выше. Человечество у Хомякова представляет собой совокупность семей народов (языковых семей), в его работе много места отводится сравнительно-историческому языкознанию. Подобные семьи представляют собой самостоятельные культурные единицы, обладающие собственным духом. «Еще важнее самих поверий и преданий, но, к несчастью, неуловим для исследователя, самый дух жизни целой семьи человеческой. Его можно чувствовать, угадывать, глубоко сознать: но нельзя заключить в определения, нельзя доказать тому, кто не сочувствует. В нем можно иногда от-

¹³ Там же. С. 131.

¹⁴ Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 29–30.

ыскать признаки отрицательные и даже назвать их; признаков положительных отыскать нельзя»¹⁵.

Целью данного сочинения было показать всемирно историческую значимость славянства. По мнению исследователей, это было связано с появлением в сентябре 1836 г. в «Телескопе» «Философического письма» П. Я. Чаадаева¹⁶. Хомяков таким образом пытался восстановить «родословие народа» – среди европейских семей второе место после германской он отдает славянской семье народов. Следствием цивилизационной самобытности славянства является непонимание со стороны Запада: «Как скоро дело доходит до славян, ошибки критиков немецких так явны, промахи так смешны, слепота так велика, что не знаешь, чему приписать это странное явление, совершенному ли развитию духа ветвей германской и славянской, которое делает факты славянского мира непонятными для немца, или скрытой зависти, пробужденной самим соседством»¹⁷.

Здесь Хомяков спешит обвинить всех немцев в слепоте, но кто как ни немец Иоганн Гердер в своем фундаментальном труде «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791) несколько страниц посвятил славянским народам, где он сочувственно отзывался о них. «По всему берегу Восточного моря, начиная от Любека, они построили морские города; Винета на острове Рюген была среди этих городов славянским Амстердамом; они вступали в союз и с пруссами, курами и леттами, о чем свидетельствуют языки этих народов. На Днепре они построили Киев, на Волхове – Новгород, и оба эти города вскоре стали цветущими торговыми городами, соединявшими Черное море с Восточным и переправлявшими товары Востока в Северную и Западную Европу»¹⁸. Гердер выражает по отношению к славянам сочувствие и надежду на будущее. «Несчастье этого народа заключалось в том, что при своей любви к покою и домашнему усердию он не мог установить долговечного военного строя, хотя у него и не было недостатка в мужестве в минуту бурного сопротивления. Несчастье славян – в том, что по положению среди народов земли они оказались, с одной стороны, в такой близости к немцам, а с другой стороны, тылы их были открыты для набегов восточных татар, от которых, даже от монголов, они много пострадались, много

15 Там же. С. 49.

16 См.: Кошелев В. А., Серебренников Н. В., Чернов А. В. Примечания // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Моск. филос. фонд: Медимум, 1994. С. 538.

17 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 52.

18 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М.: Наука, 1977. С. 470.

нтерпелись. Но колесо все переменяющего времени вращается неудержимо, и поскольку славянские нации по большей части населяют самые прекрасные земли Европы, то, когда все эти земли будут возделаны, а иного и представить себе нельзя, <...> то и славянские народы, столь глубоко павшие, некогда столь трудолюбивые и счастливые, пробудятся, наконец, от своего долгого тяжелого сна, сбросят с себя цепи рабства, станут возделывать принадлежащие им прекрасные области земли – от Адриатического моря до Карпат и от Дона до Мульды – и отпразднуют на них свои древние торжества спокойного трудолюбия и торговли»¹⁹. Несмотря на то, что эти строки относятся в большей мере к западным и южным славянам, они не могли оставить равнодушным русского человека. Хомяков шел дальше, он хотел показать всемирное значение славянства, тем более что в конце главы о славянах Гердер как бы его напутствует: «Поскольку в разных странах созданы полезные, превосходные труды по истории славянского народа, то остается пожелать, чтобы их пробелы были восполнены из других источников, чтобы исчезающие остатки славянских обычаев, песен и сказаний были собраны и чтобы, наконец, была создана целостная история этого племени, чего настоятельно требует общая картина человечества»²⁰.

Бесспорным достижением Хомякова, самой ценной идеей «Записок» является противопоставление двух типов религий, а в конечном итоге, и двух типов цивилизаций – кушитской и иранской. Известно, что Хомяков этим предвосхитил идеи Ф. Ницше о дионисийстве и аполлонизме. Современный исследователь В. А. Кошелев заметил, что подобное противопоставление встречается у Фридриха Шлегеля, который «разделял человечество на две генетически враждебные расы: каинитов (выразителей плотской воли) и сефитов (представителей божественной воли)»²¹. На наш взгляд, это не случайность: братья Шлегели были яркими представителями немецкого романтизма, который оказал на формирование славянофильского учения большое влияние, кроме того, Фридрих Шлегель был индоевропеистом. Именно он в работе «О языке и мудрости индийцев» (1808) одним из первых высказал мысль о родстве санскрита и европейских языков²². Шлегель считал, что на севере Индии сформир-

19 Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. С. 471.

20 Там же. С. 471–472.

21 Кошелев В. А. Парадоксы Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Моск. филос. фонд: Медиум, 1994. С. 10.

22 См.: Патрушев А. И. Шлегели (Schlegel) // Культурология: энциклопедия: в 2 т. Т. 2. М.: РОССПЭН, 2007. С. 981–983.

ровался народ, который распространился на Запад, гонимый духовными побуждениями. Примечательно, что север Индии Хомяков рассматривает как убежище иранства: «Первоначальное отечество владычествующих каст (брахманов и кшатрий) было в Пенджабе, а еще древнее в горах северных и северо-западных»²³, – и противопоставляет его кушитскому югу: «Зато южный Индустан, страна, в которой пещеры роскошнее самых богатых храмов и дворцов, и в которой целые города (Мавалипурам, или Магалипур) высечены в камне безумной фантазией забытого народа, южный Индустан напоминает нам в имени Мизор градостроительного Мирза, брата Кушева»²⁴.

Что касается предвосхищения Ницше, для Хомякова древнегреческие боги Дионис и Аполлон были фигурами в высшей степени символическими: «Религиозных войн не знала Эллада. В самых ранних эпохах ее развития слышны какие-то легкие отголоски частных стычек между поколениями, принявшими поклонение Вакха (Дионисоса кушитского) и Аполлона (иранского)»²⁵. У обоих философов дионисийство выступает как начало языческое, телесное, чувственное, спонтанное, только для Хомякова это начало необходимости, а для Ницше – пантеистическое начало бытия, растворяющее индивида, воплощенное в музыке и танце. Аполлон у Хомякова связан с началом свободы, у Ницше – этическое божество меры, самоограничения и самопознания, «просветляющий гений», воплощенный в пластическом искусстве, где «...Аполлон преодолевает страдание индивида лучезарным просветлением *вечности явления*, здесь красота одерживает победу над присущим жизни страданием, скорбь в некотором смысле извирается»²⁶ прочь из черт природы. В дионисическом искусстве и его трагической символике та же природа говорит нам своим истинным, неизменным голосом: «Будьте подобны мне! В непрестанной смене явлений я – вечно творческая, вечно побуждающая к существованию, – вечно находящая себе удовлетворение в этой смене явлений Праматерь!»²⁷. То, что у православного философа вызывает однозначное осуждение: «Этот мир, смеясь, обнажил перед человечеством чувственную жизнь его и праздновал наглые празднества винодателя Дионисоса. Этот мир определен од-

23 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 86.

24 Там же. С. 70.

25 Там же. С. 165.

26 Извирова́ться – отлыгаться, выпутываться ложью (Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 2. М.: ТЕРРА, 1994. С. 14.).

27 Ницше Ф. Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм // Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 121.

ним словом: он не знал стыда»²⁸, – у антихристианина Ницше является эмоциональным переживанием вечности путем спонтанного выброса жизненной энергии. Для обоих мыслителей характерно сопоставление Диониса с Шивой. «Такова молитва в чистом учении о первобытной необходимости: она не заключает в себе ничего духовного, ибо не от духа воссылается и не к духу обращена, но признается за орудие вещественное, покоряющее вещественную природу, олицетворенную в Шиве или Дионисе...»²⁹, – пишет Хомяков. У Ницше танцующий Шива отражается в плясках Диониса, в этой параллели выражается синтез Востока и Запада³⁰.

Схожесть символических характеристик античных богов у двух философов не вызывает сомнения. Все дело в отношении к ним: если Хомяков явно симпатизирует Аполлону, то Ницше пытается оживить подавленную силу дионисийского начала в культуре второй половины XIX в.

Надо сказать, что до Хомякова противопоставил Аполлона Дионису Шеллинг, речь у него шла о личности поэта: «В человеке... мы находим слепую по своей природе неограниченную производительную силу, которой в том же самом субъекте противостоит осмысленная, себя ограничивающая и формирующая, т. обр., собственно управляющая сила... Быть в одно и то же время опьяненным и трезвым – в этом заключается тайна истинной поэзии. Этим и отличается аполлоновское воодушевление от просто дионисийского»³¹.

Категория воли становится у Хомякова критерием деления на религии свободы (иранство) и необходимости (кушитство). Выражением свободы является творящее Божество, а необходимости – рождающее. Наиболее ярко кушитство проявляется в буддизме и шиваизме. Основным символом этих религий является Змея, связываемая с плодородием, землей, водой, рождающей силой, цикличностью времени, мудростью и тому подобное. Иранская мифология враждебна Змее: Геркулес побеждает Гидру, Аполлон – Пифона, Вишну – Дракона. В основе кушитских верований лежит поклонение «религиозному материализму», которое выражается в фетишах, заклинаниях, колдовстве. В основе иранства провозглашается свобода веры, живущая внутри каждого человека. Кушитство ярко проявляется в «матери-

28 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 266.

29 Там же. С. 333.

30 См.: Пименова Ж. В. Аполлоническое и дионисийское // Культурология: энциклопедия: в 2 т. Т. 1. М.: РОССПЭН, 2007. С. 109–110.

31 Цит. по: Грицанов А. А. Аполлоновское и дионисийское // Новейший философский словарь. Минск: В. М. Скаун, 1998. С. 44.

альных» искусствах – живописи и зодчестве, иранство выражает себя в литературе и музыке. В интеллектуальной сфере кушитство тяготеет к рационализму, иранство – к цельному живому знанию.

Понятия «иранство» и «кушитство» имеют и геополитический аспект. Иран, по расчетам индоевропейцев XIX в., был прародиной индоевропейцев. «Кушитство» происходит от библейского Куша (Хуша, в синодальной транскрипции), сына Хама, внука Ноя. Страна Куша – Эфиопия, где он был правителем. Кушитство, основанное на необходимости, порождает сильное государство. Все кушитские цивилизации замечательны как мощные государственные образования: Вавилон, Египет, Китай, Южная Индия. Иранство предполагает соборное единение людей, основанное на свободе, поэтому редко оформляется в сильные государственные образования. Иранские цивилизации слабы и неустойчивы, кушитские – сильны и стабильны. Следовательно, налицо «неизбежное торжество учения кушитского» и «постепенное падение иранства», проявляющееся во внешнем движении всемирной истории.

Драматизм этого противостояния заключается в том, что борьба идет часто не в виде открытого столкновения, а кушитство разъедает иранство изнутри. Хомяков не устает повторять, что народы в чистом виде не существуют, они перемешиваются между собой, перемешиваются и религиозные стихии, происходит псевдоморфоз (термин О. Шпенглера).

Духовная свобода должна быть абсолютной, любая уступка необходимости неминуемо ведет к торжеству кушитства. Этот процесс Хомяков иллюстрирует, разбирая историю Древней Греции и Рима, историю победы кушитства у изначально иранских народов Севера (индоевропейцев). Появление христианства представляло собой героическую попытку противостояния мировому кушитству. Исследователи творчества Хомякова часто зачисляют христианство в число иранских религий. «Хомяков оценивает христианство в целом как истинное выражение иранского начала»³², – пишет Т. И. Благова. Однако в тексте «Семирамиды» таковой прямолинейной оценки нам найти не удалось. Хомяков строго отделяет христианство от естественных религий как высшее от низшего. «Эти два начала, иранское и кушитское, в своих беспрестанных столкновениях и смешениях, произвели то бесконечное разноо-

32 См.: Благова Т. И. Родоначалники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М.: Высш. шк., 1995. С. 58.

бразие религий, которое бесчестило род человеческий до христианства, и особенно художественное и сказочное человекообразие (антропоморфизм). Но, несмотря ни на какое смешение, коренная основа веры выражается общим характером просвещения, то есть образованностью словесною, письменностью гласовую, простотою общинного быта, духовною молитвою и презрением к телу, выраженным через сожжение или предание трупа на снесь животным в иранстве, и образованностью художественною, письменностью символическою, условным строением государства, закликательною молитвою и почтением к телу, выраженным или бальзамировкой, или съедением мертвых, или другими подобными обрядами, в кушитстве»³³. Вместе с тем, Хомяков строго определяет место иудаизму, констатируя, что «вера Израиля, чистейший остаток иранства»³⁴.

Тем не менее, понимание христианства как превосходства иранства над кушитством может существовать. Вышеприведенные признаки иранства, за исключением отношения к трупам, присутствуют в христианстве. Тем более, что в «Семирамиде» есть место, неоднозначно толкующее в этом отношении христианство: «Все разыскания приводят нас к тому заключению, что первоначальная вера почти целого мира была чистым поклонением Духу, мало-помалу искажившимся от разврата кушитской вещественности и перешедшим во все виды многобожия человекообразного, звездного или стихийного. Введение христианства было эпохою крутого перелома и возврата к забытому учению; но в отношении к истории древности мы должны ограничиваться преданиями, обрядами или свидетельствами, на которых не легла еще печать нового духа, пробужденного проповедью еврейских рыбаков»³⁵. И еще один эпизод. Излагая историю германских народов, Хомяков пишет: «Племя германское овладело западом Европы. Иранское учение, сохраненное Израилем в продолжение двадцати веков и мгновенно развившееся во всем своем величии, сделалось учением и верою свежих и сильных народов, назначенных к всемирному владычеству»³⁶.

Внутри христианских народов продолжается противоборство начал свободы и необходимости. Кроме дохристианской оппозиции «Север – Юг», у Хомякова появляется оппо-

33 Хомяков А. С. Записки о Всемирной истории: в 3 ч. Ч. 1. С. 530–531.

34 Там же. С. 344.

35 Там же. С. 344.

36 Там же. Ч. 3. С. 42.

зия «Восток – Запад», где Западу свойственно тяготение к необходимости. «Характер строго логической формальности, свойственный Риму, впитав в себя эллинское поклонение красоте, проник во все части, во весь быт, в соки и кровь собственно Римского мира, то есть областей западных, созданных Римом, а не восточных, отчасти сотворивших Рим и сохранивших всегда свое умственное превосходство. Таков был Запад языческий, таков и христианский, строго логический и мелочно формальный»³⁷.

Восток – это Греция, оказывавшая культурное влияние на своего завоевателя во время вхождения ее в Римскую империю и сохранившая суверенитет в средневековье во времена Византийской империи.

По большому счету, «кушитство» и «иранство» – понятия не рассудочные и даже не символические, а мистические, постижимые верой. Хомяков верил, что иранство, присутствуя в славянстве, подготовило его к восприятию христианства. «Единство духа восточного высказалось в Элладе в областях славянских; они требовали символов, но были равнодушны к ним. Чуждые юридической формальности Рима, они развивали мысль христианскую, но не заковывали ее в чисто логический силлогизм. Для них образ был одеждою, а не цепью»³⁸.

Православие, по Хомякову, сохранило основы Апостольской Церкви, в том числе соборное начало свободного единства. Это не самолюбование, а призыв к внутренней брани с кушитством, которое разъедает нас изнутри.

Итак, мы не пытаемся записать Хомякова в геополитики, мы хотим найти в его тексте геополитические интуиции.

Во-первых, к таковым интуициям, несомненно, относится обозначение цивилизационного подхода. Пускай цивилизаций у него только две, но они четко демаркированы по основополагающим признакам.

Во-вторых, цивилизации сталкиваются, взаимопроникают, поглощают.

В-третьих, эта борьба происходит на глобальном географическом пространстве.

Вадим Цымбурский так определил сущность геополитики: «я вижу в геополитике тип политического проектирования, стремящийся мобилизовать народы и элиты при помощи географических образов (моделей) с заложенным в

37 Там же. Ч. 1. С. 362.

38 Там же.

них зарядом политических ориентаций и установок»³⁹. Несомненно, в концептах «иранства» и «кушитства» имеется географическая образность, имеется и политическая ориентация, стремление мобилизовать народы. Только цель преследуется не военно-стратегическая, а духовная, поэтому мы можем говорить о том, что Хомяков был на пути к культурной геополитике.

³⁹ Цымбурский В. Л. Дождались? Первая монография по истории российской геополитики // Русский Архипелаг: сетевой проект «Русского Мира» 2011. URL: <http://www.archipelag.ru/geopolitics/osnovi/review/wait/> (дата обращения: 27.11.11).

6. ГЕОКУЛЬТУРНЫЕ ОБРАЗЫ СЛАВЯНОФИЛОВ

Национальная идентичность определяется многими критериями: обычаями, религией, нравственными императивами, спецификой материально-экономической и политической деятельности и т.п. Важным способом организации коллективного опыта является интерпретация пространства, в котором мы живем не только физически, но и духовно. Важен не только вопрос «кто мы?», но и «где мы?».

Пространственная образность является неотъемлемым атрибутом национальной картины мира. В концепции Космо-Психо-Логоса Георгия Гачева она занимает место Природы: «Но если Природу понимать так, как ее толкует народ, и фольклор, и поэзия, тогда она – Великая Мать(я) и, как мать-кормилица и заботница, излучает душу – Психею, ее явления сочатся смыслом. Природа – это заповеди, скрижали и письмена самого Бытия, в которые надо вникнуть и расшифровать данному народу»¹.

Отталкиваясь от исследований Витторио Страды, Дмитрий Замятин основным средством интерпретации пространств предлагает сделать географические образы, которые являются компактными моделями определенного географического пространства, они как бы «сжимают» в себе пространственные и временные характеристики ареалов.

Разновидностью географических образов являются геополитические образы. Под геополитическими образами понимаются «целенаправленные и четко структурированные представления о географическом пространстве, включающие наиболее яркие и запоминающиеся символы, знаки, образы и характеристики определенных территорий, стран, регионов, маркирующие их с политической точки зрения»². Геополитические образы могут выстраиваться в иерархию и образовывать геополитическую картину мира.

К числу ключевых геополитических образов России

¹ Гачев Г. Д. Космо-Психо-Логос: национальные образы мира. М., 2007. С. 15.

² Замятин Д. Н. Стратегии интерпретации историко-географических образов России // Мир России. 2002. № 2. С. 110.

можно отнести, например, «Остров Россия», описанный Вадимом Цымбурским, который называет данный образ архетипом геополитического сознания.

Россия со времен ее становления как территориального государства ощущала себя русско-православным островом, отделенным от более старых цивилизаций «территориями-проливами». «В этой версии пояс земель от Прибалтики до Монголии и Кореи, идущий через Восточную Европу, Кавказ и Центральную Азию, был представлен в виде геополитической мегасистемы – межцивилизационного Великого Лимитрофа»³, отделяющего нас от цивилизаций Старого Света: китайской, средневосточной, европейской. «Россия обретает черты гигантского острова внутри континента, русского острова с иноэтническими вкраплениями»⁴. Паттерн острова, конструирующего геополитическую идентичность, проявлялся в истории.

Цымбурский, основываясь на трудах российского востоковеда Анатолия Новосельцева, приводит свидетельства арабских авторов IX–XVI вв. об острове ар-Русийя. Такие сведения могли содержаться в труде арабского путешественника Ибн Хордадбега «Книга путей и стран» (885). Однако этот фрагмент книги утерян, сохранился датируемый гранью IX–X вв. энциклопедический труд Ибн Русте «Дорогие ценности», написанный с использованием сведений Ибн Хордадбега. «Что же касается ар-Русийи, то она находится на острове, окруженном озером. Остров, на котором они (русы) живут, протяженностью в три дня пути, покрыт лесом и болотами, нездоров и сыр до того, что стоит только человеку ступить ногой на землю, как последняя трясется из-за обилия в ней влаги. У них есть царь, называемый хакан русов. Они нападают на славян, подъезжают к ним на кораблях, высаживаются, забирают их в плен, везут в Хазаран и Булкар и там продают. Они не имеют пашен, а питаются лишь тем, что привозят из земли славян. <...> Единственное их занятие – торговля соболями, белками и прочими мехами... <...> У них много городов и живут они привольно»⁵.

Тема острова в арабской литературе сохраняется до XVI в.: русы живут на острове или в труднодоступном месте, охраняют свои границы, царь купается в золоте, или у них нет царя и закона.

3 Цымбурский В. Л. «От великого острова Руси...» К прасимволу российской цивилизации // Цымбурский В. Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. М.: РОССПЭН, 2007. С. 341.

4 Цымбурский В. Л. Остров Россия // Цымбурский В. Л. Остров Россия. С. 10.

5 Цит. по: Новосельцев А. П. Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. // Древнерусское государство и его международное значение. М.: Наука, 1965. С. 397.

Есть мнение, что это остров Рюген, рядом с которым находился легендарный славянский город Винета в Балтийском море, прообраз острова «Буяна». Русы, возможно, – викинги. В тех местах орудовало разбойничье братство йомсвикингов, известное нам по сагам.

Первый русский издатель и переводчик труда ибн-Русте (ибн-Даста в прежней транскрипции) Д. А. Хвольсон категорически отвергал северную версию происхождения русов и поселял их в дельте Волги или Днепра⁶.

Цымбурский интерпретирует ар-Русийа как Новгородские земли, ко-торые были опорным пунктом Рюрика, откуда Олег совершал экспансию на Приднепровье.

Образ острова встречается в текстах некоторых русских авторов XVI в. Вассиан Санин в «Житии Пафнутия Боровского» писал о татарском нашествии: Батый был пущен на «росийский остров». Вассиан Санин, младший брат Иосифа Волоцкого, был уроженцем Волоколамска, в прошлом южной фактории Новгорода.

Псковский монах Василий в «Повести о Ефросине Псковском» указывает на происхождение святого: «от великаго острова Русии, между севера и запада, в части Афетовы, от полунощныя страны, от богохранимаго великаго града Пскова»⁷.

По мнению Цымбурского, осознание островитянства являлось фактом геополитической идентичности жителей Новгородско-Псковской земли, и неслучайно, что вышеприведенные авторы житий являются выходцами из этих мест. Но это может показаться еще более странным, здесь уже нельзя объяснить данный факт искажением информации, как в случае с арабскими авторами. Дело в том, что, согласно словарям древнерусского языка, островом мог называться не только участок суши, окруженный водой, а любая местность, отличная от окружающего ландшафта, например, лес среди поля, возвышенность и тому подобное. В Библии «островами народов» называются обособленные местообитания народов. Отец церкви Андрей Кесарийский символически понимает острова как автокефальные церкви.

Цымбурский приводит другие примеры образа острова в русской культуре: формула Филофея «Москва – третий Рим», мифы о граде Китеже и Беловодье и так далее.

6 См.: Хвольсон Д. А. Известия о хазарах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века, по рукописи Британского музея. СПб., 1869. С. 147–149.

7 Цит. по: Цымбурский В. Л. «От великого острова Русии...» к прасимволу российской цивилизации. С. 346.

Геополитические образы Замятин отличает от геокультурных. «Геокультурный образ – это система наиболее мощных, ярких и масштабных геопространственных знаков, символов, характеристик, описывающая особенности развития и функционирования тех или иных культур и цивилизаций. <...> Геокультурные образы определяют глобальные стратегии поведения наиболее крупных политических, экономических и культурных акторов»⁸.

Иранство и кушитство

Любопытной и неизученной темой остаются геокультурные образы славянофилов. Наиболее яркими символами у славянофилов являются два начала всемирной истории по Хомякову – иранство и кушитство, которые являются не просто типами дохристианских религий, а могут рассматриваться, на наш взгляд, как геополитические символы. Учитывая, что культурное (религиозное) основание выступает в данном случае на первый план, географические образы, созданные Хомяковым, да и, пожалуй, всеми славянофилами, можно назвать геокультурными. Подробнее эту пару образов мы рассмотрели в главе «Геополитические интуиции в работе Алексея Хомякова “Записки о Всемирной истории”».

Россия общинно-церковная

И. Киреевский в своих произведениях создает интересные образы России, которые с некоторыми оговорками можно назвать геокультурными. Первый образ – «Россия общинно-церковная». Этот образ можно встретить в статье «В ответ А. С. Хомякову».

«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.

⁸ Замятин Д. С. Понятие геокультуры: образ и его интерпретации // Социологический журнал. 2002. № 2. С. 6.

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 церквей, 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 200 лет стремившихся ввести на место его новые начала»⁹.

Россия святоотеческая

Второй образ из той же статьи Киреевского, который по смыслу вытекает из предыдущего, можно было бы назвать «Россия святоотеческая».

«Россия не блеснула ни художествами, ни учеными изобретениями, не имея времени развиться 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 Сирий”, 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

9 Киреевский И. В. В ответ А. С. Хомякову. С. 39–40.

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 веча; это раздолье русской жизни, которое сохранилось в песнях, – куда все это делось?»¹⁰

Здесь можно согласиться с критиками славянофильства: Киреевский действительно идеализирует допетровскую Русь, рисует картинку умиленную и непротиворечивую. Но в том и смысл создания геокультурного образа – показать идеал, который может быть предельно положительным или предельно отрицательным. В геокультурном образе нет полутонов, нет двусмысленности. В этом создание геокультурных образов сродни мифотворчеству, более того, это вид мифотворчества.

Однако миф это не всегда чистый вымысел. То, что Киреевский был прав по поводу святоотеческих рукописей, мы уже продемонстрировали в главе «Иван Киреевский: мистико-аскетическая традиция как основа православного просвещения».

Геополитические образы (*далее – ГПО*) в одной геополитической картине мира могут выстраиваться в иерархию. Образы высшего уровня Д. Замятин называет ключевыми: «Ключевой ГПО – это образ, оказывающий решающее и долговременное влияние на структурирование остальных ГПО, а также формирующий и в значительной степени скрепляющий общее образно-геополитическое пространство (*пространство ГПО*)»¹¹.

ОСТРОВ

Попробуем скрепить два образа Киреевского в ключевой геокультурный образ. В 1838 г. Киреевский написал неоконченную повесть «Остров», которую называют православной утопией. Здесь все, как по Цымбурскому: Остров – это не просто место действия, топос, это символ православной страны, которая отделена от мятежного и гибнущего мира морем.

¹⁰ Там же. С. 44–45.

¹¹ Замятин Д. Н. Стратегии интерпретации историко-географических образов России. С. 110.

Жизнь на Острове устроена по православному Преданию и заветам предков, она нравственна и размеренна. Остров находится в Средиземном море, между Критом и Балканским полуостровом. История острова начинается в XVI веке, во время османского владычества. На труднодоступном острове возникли монастырь и светская община. На светской части острова «образ жизни был совсем необыкновенный. Земля была общая, труды совместные, деньги без обращения, роскошь неизвестна, а между тем вся образованность древней и новой Греции хранилась во всей глубине своей особенности, неизвестной Западу и забытой на Востоке. В их занятиях работа телесная сменялась умственной деятельностью. В собраниях правдивость, доброжелательство и стремление к возвышенным наслаждениям духа. В семейном кругу глубокий мир и чистота. В воспитании детей развитие душевных сил без насильственных напряжений, ненависть к притворству и презрение к нелюбовному чувству соперничества»¹².

Данное произведение написано за год до статьи «В ответ А. С. Хомякову». Несмотря на то, что действие повести происходит в Греции, заметна схожесть образов идеального православного устройства в Древней Руси и на греческом острове.

Остров – это Россия, мир за морем – Запад. Главный герой повести, Александр Палеолог, любит и уважает обычаи своей страны, но его непреодолимо тянет за море, в тот беспокойный и обворожительный мир. «Я чувствую, я понимаю, что наша жизнь на острове и лучше, и чище, и разумнее их, и должна бы, кажется, быть счастливее, но, сам не знаю от чего, только в их жизни я вижу счастье, а здесь все бесцветно и пусто»¹³. Запад, гибнущий в пучине революционных событий, выступает как искушение.

ОТОРВАВШИЙСЯ ФОРЕЙТОР

Следующий известный образ, символизирующий чуждость образованного сословия народу – «оторвавшийся фореитор». Фореитор – это кучер, сидящий верхом на одной из лошадей. Фореиторы чаще используются в упряжках цугом (гусем), когда лошади располагаются одна за другой. Фореитор подгоняет передний ряд лошадей, до которого кучер, сидящий на экипаже, не может дотянуться кнутом.

¹² Киреевский И. В. Остров // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. С. 262.

¹³ Там же. С. 274.

Впервые в геокультурном контексте эта аллегория используется И. Киреевским для характеристики просвещения Польши в XV–XVI вв., где под действием католицизма произошло отделение высших сословий от остального народа: «Отделение это остановило развитие народного просвещения и тем более ускорило образованность оторванных от него высших классов. Так тяжелый экипаж, заложенный гусем, станет на месте, когда лопнут передние постромки, между тем как оторванный фореитор тем легче уносится вперед»¹⁴.

Этот образ подхватил и развил в отношении России И.С. Аксаков, который в 1862 г. в газете «День» писал: «Представьте себе, читатель, громадную, тяжело нагруженную колымагу, медленно движимую по грязной, топкой дороге шестериком здоровых, крепких, но несколько ленивых коней и тройкою выносных или передовых, на одной из которых усердно беспокоится бойкий фореитор. Колымага то и дело вязнет в глубоких колеях, колеса упираются в рытвины или наворачивают на шины целые пуды грязи; лошади, ощупью отыскивая твердой опоры для копыта, беспрестанно оступаются и проваливаются. Пришлось, наконец, подниматься на гору, за которою, по рассказам, дорога становится лучше. Чтобы одолеть этот подъем, нужно бы дружным усилием всех девяти коней подхватить и вывезти колымагу, но не тут-то было! Беспокойный фореитор, приударив своих лошадей не вовремя, так натянул постромки, что они лопнули; колымага с шестериком засела в трясине, на самом взлобе дороги, а фореитор с своими выносными конями ускакал вперед! И скачет фореитор, не оглядываясь, все вперед да вперед; скачет, не слыша отчаянных криков кучера увязнувшей колымаги, не разбирая дороги, – целиком, по полям и нивам, чрез ручьи и овраги, не заботясь об экипаже да и не соображая, что во всяком случае грузный экипаж так скоро мчаться не может; скачет, предводительный собой и своей быстрой ездой, и в пылу погони за блудящими огоньками воображает, что везет колымагу к настоящему путеводному свету!»¹⁵

В той же статье Аксаков расшифровывает символику данного образа: тяжело нагруженная колымага – это Россия с ее материальными и духовными богатствами, это народ, оставшийся без средств к просвещению и внешнему преуспе-

¹⁴ Киреевский И. В. Обозрение современного состояния словесности. С. 197.

¹⁵ Аксаков И. С. Русский прогресс и русская действительность // Сочинения: в 7 т. Т. 2. М., 1886. С. 22.

ванию. Форейтор – образованное общество, оторвавшееся от народа. Блудящие огоньки – «идеи века», за которыми гонятся западники.

Идея оторванности образованного класса от народа и раздвоенности русской культуры является одной из главных в наследии славянофилов. Однако эту мысль высказывал Карамзин в 1803 г.: «Жизнь человеческая коротка, а для утверждения новых обычаев требуется долговременность. Петр ограничил свое преобразование дворянством. Дотоле, от сохи до престола, россияне сходствовали между собою некоторыми общими признаками наружности и в обыкновениях, – со времен Петровых высшие степени отделились от нижних, и русский земледелец, мещанин, купец увидел немцев в русских дворянах, ко вреду братского, народного единодушия государственных состояний»¹⁶.

Вот мнение Хомякова по этому же вопросу: «Одно только высшее сословие могло воспользоваться и воспользовалось новыми приобретениями знания. Старое по своему родовому происхождению от служилых людей, новое по своему характеру сословия, оно приняло в себя все богатство нового просвещения, поглощая его в одном себе, замыкая его в своем круге и замыкаясь само этою новою, почти внешнею силою. Все другие сословия остались чуждыми новому движению. Они не могли воспользоваться сокровищами науки, которая привозилась к нам как заграничный товар, доступный только для немногих, для досужих, для богатых. Они не могли, а многие из них и не хотели ею воспользоваться»¹⁷.

В позднем творчестве Хомякова есть небольшое по объему и необычное по форме сочинение – «Разговор в подмосковной». Позицию оторвавшегося форейтора в диалоге озвучивает Запутин: «Из чего поддерживать народность? Если она слаба, она осуждена, и ничто ее не спасет; если сильна, ничто не погубит. В обоих случаях заботы бесполезны»¹⁸. В самом деле, Запутин говорит о народности, как о той колымаге, застрявшей в грязи. Только, в отличие от аксаковского форейтора, он не верит в то, что «везет колымагу к настоящему путеводному свету», а оставляет ее и наслаждается своим привилегированным положением. «Конечно, мы позволяем

16 Карамзин Н. М. Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях // Полн. собр. соч.: в 18 т. Т. 17. М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. С. 155.

17 Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. 3-е изд. М., 1900. С. 18.

18 Хомяков А. С. Разговор в подмосковной // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1900. С. 210.

себе думать, что образованность европейская усвоена нами недаром, что она сколько-нибудь порасширила наши понятия, помянула наши нравы, поочистила наше умственное и духовное существо, поставила нас, наконец, повыше темной массы»¹⁹. Природу подобных убеждений Хомяков разоблачает устами другого персонажа диалога, представляющего авторскую позицию, – Тульнева: «Думание требует некоторой цельности в мыслящем существе. Своя народность замесилась не общечеловеческим началом, а многонародностью вавилонскою, и человек, не добившись невозможной чести быть человеком безусловно, делается только иностранцем вообще, не только в отношении к своему народу, но и ко всякому другому и даже к самому себе. Каждый отдел его мозга иностранен другому»²⁰.

Образ оторвавшегося фореитора мог быть навеян гоголевской птицей-тройкой: славянофилы дружили с Гоголем, в доме Аксаковых писатель читал главы из «Мертвых душ» в 1839 г.

Сюжет бешеной скачки роднит два образа. Если у Гоголя скачет Россия, бег птицы-тройки выражает ее мечту, архетип, то у Аксакова скачут только «прогрессивисты», а народ сидит в грязи. Гоголь выступает как романтик, Аксаков как реалист. Но есть и общий момент – неопределенность цели: «Русь, куда ж несешься ты? дай ответ. Не дает ответа»²¹.

Однако если мы рассмотрим рассуждения о птице-тройке в контексте сюжетной линии поэмы, то можем увидеть иной вариант интерпретации гоголевского образа. Цитирование обычно начинают с фразы «... какой русский не любит быстрой езды», но это даже не начало абзаца. Чуть выше по тексту сам Чичиков, кучер Селифан и лакей Петрушка спят, а лошади плетутся по дороге. Проснувшийся Чичиков обругал кучера, а тот поддал лошадей. Скачка началась. «Чичиков только улыбался, слегка подлетывая на своей кожаной подушке, ибо любил быструю езду. И какой русский не любит быстрой езды»²². В чем дело? Неужели Гоголь позиционирует Чичикова как типичного русского человека? В каком-то смысле да. «А кто из вас, полный христианского смиренья, не гласно, а в тишине, один, в минуты уединенных бесед с самим собой, углубит вовнутрь собственной души сей тяжелый вопрос: “А нет ли и во

¹⁹ Там же. С. 212.

²⁰ Хомяков А. С. Разговор в подмосковной. С. 221.

²¹ Гоголь Н. В. Мертвые души. Т. 1 // Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. Т. 5. М.: Издательство Московской Патриархии, 2009. С. 239.

²² Там же. С. 238.

мне какой-нибудь части Чичикова?» Да, как бы не так!»²³

Но дело не в этом. Чичиков – не типичный русский человек, а представитель касты чиновников. Он энергичен, хитер, изворотлив, предприимчив, он использует все свои способности на извлечение прибыли, не заботясь об общественном благе или хотя бы о морали. Он и скачет на птице-тройке во весь опор, используя ресурс России в своих целях. В такой интерпретации гоголевский образ становится близким к образу оторвавшегося форейтора. Чичиков также оторван от народа, а «идея века», за которой он гоняется – обогащение.

Образ оторвавшегося форейтора был обыгран Афанасием Фетом в публицистических сочинениях. «Я отчасти сочувствую иносказательной увязнувшей колымаге, о которой была как-то речь в газете “День”, колымаге с оторвавшимся и ускакавшим форейтором. Действительно, форейтор оторвался и ускакал, но это слава Богу. Если б он не оторвался, то, вероятно, сидел бы с колымагой и до сегодня в грязи. Но, летая вкривь и вкось по всем направлениям, он немало обозрел местностей и поразведал дорог. Теперь, при его указании, стыдно будет закиданному грязью кучеру опять засесть в трясину. И не форейтору спрашивать совета у вахлака-кучера, а пусть кучер расспросит хорошенько у бывалого форейтора про дороги»²⁴.

Интересно, что А. Фет, являясь почвенником не только по убеждениям, но и по образу жизни, трактует образ с западнических позиций. Вероятно, в данном случае одержал верх его прагматизм хозяйственника, да и сам он себя называл западником, «только на русской подкладке из ярославской овчины, которую при наших морозах покидать жутко»²⁵.

«Там, где кончается Европа и начинается Азия»

Следующий геокультурный образ представлен в упомянутом диалоге Хомякова «Разговор в подмосковной». Герой диалога Тульнев предлагает образ, определяющий место России, – «там, где кончается Европа и начинается Азия», или «область между Европой и Азией». Смысл этого образа заключается в том, что разделение на Европу и Азию с точки зрения физической географии весьма условно. «Право, мне

²³ Там же. С. 237.

²⁴ Фет А. А. Заметки о вольнонаемном труде // Фет А. А. Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство. М.: Новое литературное обозрение, 2001. С. 98–99.

²⁵ Фет А. А. Мои воспоминания: 1848 – 1889. Ч. 2. М., 1890. С. 350.

кажется, что в этом давлении много произвола. Отвергать его я, пожалуй, не стану; но есть деление, которое, может быть, важнее этого полупроизвольного размежевания без живых урочищ: это деление по началам жизни и просвещения»²⁶, — говорит Тульнев. По существу, здесь мы видим обоснование гуманитарной географии, с которого Хомяков начинает свои «Записки о Всемирной истории». Из утверждения о том, что Россия «не принадлежит собственно ни Азии, ни Европе»²⁷, вытекает необходимость признания самобытности России.

О том, что мы не принадлежим ни Востоку, ни Западу, заявлял еще П. Чаадаев в «Философических письмах». Его констатация была сугубо негативной. «Дело в том, что мы никогда не шли вместе с другими народами, мы не принадлежим ни к одному из известных семейств человеческого рода, ни к Западу, ни к Востоку, и не имеем традиций ни того, ни другого. Мы стоим как бы вне времени, всемирное воспитание человеческого рода на нас не распространилось»²⁸.

Славянофильство, как мы отмечали выше, вышло из полемики с Чаадаевым. Для славянофилов делом чести было обоснование русской самобытности и народности. «Другие имеют внутреннюю целость, а мы нет. Другие знают внешним образом явление чужеродных мыслей, а свою народную жизнь знают знанием живым и внутренним; а мы и себя, как и других, знаем только скудным знанием внешним. Следовательно, они бесконечно богаче нас умственной силой, а мы не хотим искать в себе того богатства, которое нас бы разом поравняло с ними и вероятно выдвинуло нас еще далеко вперед»²⁹. Народность, по Хомякову, не препятствие на пути в общечеловеческую цивилизацию, а средство вхождения в нее на правах полноценной личности. «Заметьте, пожалуйста, что чем человек полнее принадлежит своему народу, тем более доступен он и дорог всему человечеству»³⁰.

Данный образ наглядно раскрывает взгляды Хомякова по поводу общечеловеческой образованности. Он предостерегает от подмены общечеловечности чуженародностью. Общечеловеческое состоит из самостоятельных образований, формой существования которых является народность. Хомяков категорически против отождествления общечеловеческого с Западом.

26 Хомяков А. С. Разговор в подмосковной // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1900. С. 205.

27 Там же. С. 206.

28 Чаадаев П. Я. Философические письма (1829 – 1830) // Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 323.

29 Хомяков А. С. Разговор в подмосковной. С. 222.

30 Там же. С. 227.

С Хомяковым по этому вопросу был солидарен Ф. Достоевский, у которого тема общечеловечности проходит сквозной линией через всю публицистику. В 1862 г. в журнале «Время» он писал: «Пусть кто-нибудь из теоретиков укажет нам тот общечеловеческий идеал, который выработать из себя должна всякая личность. Целое человечество еще не выработало такого идеала, потому что образование, собственно, только в какой-нибудь двадцатой доле человечества. А если тот общечеловеческий идеал, который у них есть, выработан *одним только* Западом, то можно ли назвать его настолько совершенным, что решительно всякий другой народ должен отказаться от попыток принести что-нибудь от себя в дело выработки совершенного человеческого идеала и ограничиться только пассивным усвоением себе идеала по западным книжкам? Нет, тогда только человечество и будет жить полной жизнью, когда всякий народ разовьется на своих началах и принесет от себя в общую сумму жизни какую-нибудь особенно развитую сторону. Может быть, тогда только и можно будет мечтать нам о полном общечеловечном идеале»³¹.

Подобное представление о соотношении общечеловеческого и национального начал в мировой истории роднит Хомякова и с основоположником концепции культурно-исторических типов – Н. Данилевским. В работе «Россия и Европа» он различает «общечеловеческое» и «всечеловеческое». Первое – теоретическая абстракция, состоящая из общих свойств национальных культур; второе – эмпирическая реальность, состоящая из совокупности самобытных цивилизаций, включающая не только сходства, но и уникальные характеристики. «Общечеловеческой цивилизации не существует и не может существовать, потому что это была бы только невозможная и вовсе нежелательная неполнота. Всечеловеческой цивилизации, к которой можно было бы примкнуть, также не существует и не может существовать, потому что это недостижимый идеал, или, лучше сказать, идеал, достижимый последовательным или совместным развитием всех культурно-исторических типов, своеобразною деятельностью которых проявляется историческая жизнь человечества в прошлом, настоящем и будущем»³².

Интересно, что исходная позиция рассуждений Хомякова – условность границ между Европой и Азией, привела к тем же выводам Данилевского. Складывается впечатление,

31 Достоевский Ф. М. Два лагеря теоретиков (По поводу «Дня» и кой-чего другого) // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 6–7.

32 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 125.

что Данилевский взял небольшой диалог Хомякова в качестве методологической основы своего фундаментального труда. «Уральский хребет занимает около половины этой границы, – пишет Данилевский о рубеже между Европой и Азией, – но какие же имеет он особые качества для того, чтоб изо всех хребтов земного шара одному ему присваивать честь служить границей между двумя частями света, – честь, которая во всех прочих случаях признается только за океанами и редко за морями?»³³

Логика физической географии заставляет Данилевского сделать предположение, что «Европы вовсе никакой нет, а есть западный полуостров Азии»³⁴. Логика культурно-историческая приводит его к констатации следующего тезиса: «Европа есть поприще германо-романской цивилизации – ни более ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация»³⁵.

Вывод, сделанный Данилевским, находится в русле геокультурных представлений славянофилов: «Принадлежит ли в этом смысле Россия к Европе? К сожалению или к удовольствию, к счастью или к несчастью – нет, не принадлежит»³⁶.

Интересно, что Данилевский игнорирует мнение К. Риттера, который условность Урала как границы связывал также с культурно-исторической причиной – окончательным освобождением Руси от монголо-татарского ига. «Иван IV Грозный оканчивает непрерывную, более двух веков продолжающуюся борьбу с монгольскими и татарскими князьями покорением Казани (1552). Таким образом европейское владычество распространяется до западной отлогости Уральского хребта и три года после покорения Казани воздвигается там первая греко-российская церковь, навсегда связавшая эту дикую страну с Европой!»³⁷

Россия – изгой Европы

Характерный для славянофилов геокультурный образ, вытекающий из предыдущего, – «Россия – изгой Европы» – наиболее четко смоделирован в статье А. Хомякова «Мнение иностранцев о России», где автор сетует на то, что в западной

33 Там же. С. 62.

34 Там же. С. 64.

35 Там же. С. 64.

36 Там же. С. 65.

37 Риттер К. Европа. М.: Изд-ие А. И. Глазунова, 1864. С. 44.

публицистике преобладает высокомерно негативное отношение к нашей стране. Особенно досадно, что это происходит на фоне того, что русские всегда испытывают теплое чувство сопричастности к судьбам западных народов, проявляют интерес к успехам и сочувствуют их неудачам. Хомяков говорит о том феномене, который Достоевский впоследствии назовет всемирной отзывчивостью.

«Трудно объяснить эти враждебные чувства в западных народах, которые развили у себя столько семян добра и подвинули так далеко человечество по путям разумного просвещения. Европа не раз показывала сочувствие даже с племенами дикими, совершенно чуждыми ей и несвязанными с нею никакими связями кровного или духовного родства. <...> Странно, что Россия одна имеет как будто бы привилегию пробуждать худшие чувства европейского сердца. Кажется, у нас и кровь индоевропейская, как и у наших западных соседей, и кожа индоевропейская <...>, и язык индоевропейский, да еще какой! Самый чистейший и чуть-чуть не индийский; а все-таки мы своим соседям не братья.

Недоброжелательство к нам других народов, очевидно, основывается на двух причинах: на глубоком сознании различия во всех началах духовного и общественного развития России и Западной Европы, и на невольной досаде пред этою самостоятельною силою, которая потребовала и взяла права равенства в обществе европейских народов. Отказать нам в наших правах они не могут: мы для этого слишком сильны; но и признать наши права заслуженными они также не могут, потому что всякое просвещение и всякое духовное начало, не вполне еще проникнутые человеческою любовью, имеют свою гордость и свою исключительность»³⁸. Далее Хомяков приходит к выводу, что «собственное признание в нашем духовном и умственном бессилии лишает нас уважения»³⁹.

Образ враждебного по отношению к России Запада для XIX в. был не нов. В яркой поэтической форме его выразил Пушкин в стихотворении «Клеветникам России».

«Для вас безмолвны Кремль и Прага;
Бессмысленно прельщают вас
Борьбы отчаянной отвага —
И ненавидите вы нас...»⁴⁰

38 Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. 3-е изд. М., 1900. С. 4–5.

39 Там же. С. 8.

40 Пушкин А. С. Клеветникам России // Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 3, кн. 1. М.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 269.

Если Пушкин имел в виду политические причины этой ненависти: сложные отношения с Польшей, усиление России после Отечественной войны 1812 г., то Хомяков акцентирует свое внимание, прежде всего, на культурном факторе: различиях в началах духовного и общественного развития. Он призывает раскрыть сущность этих различий, постичь «историческую породу» русского народа. Хомяков утверждает: «Принадлежать народу значит с полной и разумною волею сознать и любить нравственный и духовный закон, проявлявшийся (хотя, разумеется, не сполна) в его историческом развитии. Неуважение к этому закону унижает неизбежно народ в глазах других народов»⁴¹. Такого же понимания народности придерживался и Достоевский: «Мы прямо говорили и теперь говорим, что нравственно надо соединиться с народом вполне и как можно крепче; что надо совершенно слиться с ним и нравственно стоять с ним как одна единица»⁴².

Образ изгоя Запада встречается и у Н. Данилевского. По его мнению, Россия в глазах Европы «не только гигантски лишний, громадный исторический плеоназм, но даже положительное, весьма трудно преодолимое препятствие к развитию и распространению настоящей общечеловеческой, то есть европейской, или германо-романской, цивилизации»⁴³.

41 Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России. С. 9.

42 Достоевский Ф. М. [2. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1863 год] // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Л.: Наука, 1980. С. 209.

43 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 69.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Геополитика XX в. делала больший акцент на военно-стратегическом и экономическом факторах. Религиозный фактор стал активно обсуждаться после выхода статьи (1993), а затем и книги (1996) С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». Его идеи вызвали широкий резонанс и заставили увидеть накануне XXI в. в религиях важную движущую силу геополитического процесса. Хантингтон указал на то, что во многих частях незападного мира экономическая модернизация привела к отрыву народов от исторических корней, преодолеть который они часто пытаются обращением к традиционным религиям. Религия в большей мере обостряет чувство сопричастности своей цивилизации. Религиозное противостояние часто приводит к эскалации насилия. Особенно его настораживал нарастающий милитаризм ислама.

На наш взгляд, обращение к религиозному фактору в геополитике не является случайным. Цивилизационный подход к осмыслению истории является одним из источников геополитики. Для данной науки свойственно использовать термин «цивилизации», под которыми понимаются крупные, как правило, наднациональные образования, ограниченные во времени и пространстве, живущие по принципам органического мира, конкурирующие за ресурсы и влияние.

Важными предпосылками концепций классиков цивилизационного подхода (Н. Данилевского, О. Шпенглера, А. Тойнби) является констатация того, что, во-первых, цивилизация не ограничивается Западом, во-вторых, цивилизации в большей мере детерминированы религией. В этой связи актуальным становится вопрос идентичности православной цивилизации.

Впервые эту проблему попытались решить славянофилы. Славянофильская философия истории основывалась на идее самобытности исторического пути развития России, нравственного превосходства Православия и русской культуры над Западом. Геополитический аспект этой проблемы видится как обоснование Россией собственной цивилизационной парадигмы. Хомяков устами героя диалога «Разговор в подмосковной» Тульнева определял место России там, «где кончается Европа и начинается Азия». Однако это не следует понимать как плавный переход Европы в Азию: Россия – «особая область», которая не принадлежит собственно ни первой, ни последней.

Традиционное разделение ее территории на европейскую и азиатскую части определяется как произвольное.

И. В. Киреевский генезис русской культуры связывал с принятием особого рода христианства, где учение отцов Церкви (прежде всего, мистико-аскетической традиции) сохранилось в наибольшей чистоте и донесло до нас греческое античное наследие. Из философов предпочтение отдавалось Платону. Восточная святоотеческая духовность сформировала у нас приоритет цельного духа над формальным рассудком. Цельность духа Киреевский противопоставлял духовной раздробленности, односторонней рассудочности западного человека, чье просвещение созидалось Римской церковью.

А. Хомяков ввел в философский и общественный лексикон понятие «соборность», что означает свободную общность людей (Церковь), пребывающих в единомыслии веры и взаимной любви. Впоследствии «соборность» стали связывать с «общинностью», коренной характеристикой социального устройства русской деревни.

В «Семирамиде» Всемирная история предстает у Хомякова как арена борьбы двух цивилизационных начал – иранства (свободы) и кушитства (необходимости). Славянство, наделенное даром Апостольской Церкви, является проводником иранства, но разъедается кушитством изнутри.

Если славянофилы основной упор в обосновании геополитической идентичности делали на веру, то их последователи сосредоточили свое внимание на аргументах из области географии, лингвистики, этнографии и истории, политики. К семидесятым годам XIX в. славянофильство преобразовалось в панславизм.

Н. Я. Данилевский считал, что славянский культурно-исторический тип только нарождается, он начнет свой жизненный цикл после освобождения славян и образования славянской конфедерации. Это будет уникальная цивилизация, в которой достигнут своего совершенства все четыре вида деятельности: религиозная, культурная, политическая и общественно-экономическая. Для Данилевского славянское единство – это, прежде всего, родство по вере, а не по крови. «Русскому и большинству прочих славянских народов достался исторический жребий быть вместе с греками главными хранителями живого предания религиозной истины – православия и, таким образом, быть продолжателями великого дела, выпавшего на долю Израиля и Византии, быть народами богоизбранными»¹. Для Данилевского, как и для славянофилов, в Православии глав-

1 Данилевский Н. Я. Россия и Европа. С. 462.

ное – хранение Предания, которое западная церковь искажила.

Большой вклад в легитимизацию концепта «православная цивилизация» внесли зарубежные авторы – О. Шпенглер и А. Тойнби. Для них православная цивилизация – факт состоявшийся.

Следующий этап становления русской геополитики в славянофильском духе – евразийство, которое, безусловно, представляет собой самостоятельное философское и геополитическое учение. От славянофилов до евразийцев был пройден долгий путь наполнения идеи самобытности России геополитическим содержанием. Важными пунктами на этом пути были труды А. П. Шапова, В. И. Ламанского, Д. И. Менделеева, Е. П. Семенова-Тян-Шанского и других.

Православие является основой идеологии евразийцев. П. Н. Савицкий не отрицал относительной ценности иностранных исповеданий: «В инославии, хотя и еретическом – в католичестве и протестантстве, – даны особые и по существу своему абсолютно ценные аспекты христианства, которые чужды православным народам и могут быть раскрыты только народами романо-германскими и жизненно важны именно для них»².

Заметным достижением прошедшего десятилетия в области исследования цивилизационной идентичности Православия является монография А. С. Панарина, в которой автор сформулировал основные параметры православной цивилизации в антитезу западному вызову:

«– Во-первых, противопоставление укорененного архетипа “пахаря”, в поте лица добывающего свой хлеб и обустривающего свою землю, хищному кочевничеству. Тот факт, что такое кочевничество может являться не только в облике внешней силы, но и в облике внутреннего колониализма, ростовщической диаспоры, дела не меняет.

– Во-вторых, противопоставление аскетической жертвенности – связанной с верностью священному завету – божественной распущенности и безответственности, экстремизму телесного начала, утратившего свое истинное назначение – служить вместилищем и орудием высших духовных энергий.

– В-третьих, противопоставление соборного начала индивидуально-эгоистическому, глухому к судьбам всего рода человеческого. Ибо соборность в нашем цивилизационном контексте – это вовсе не общинность в ее локально-местническом и патриархально-заскорузлом смысле, а духовное един-

2 Савицкий П. Н. Континент Евразия. М.: Аграф, 1997. С. 27.

ство, в пределе объемлющее весь род человеческий»³.

Второй актуальной проблемой геополитики в контексте религиозного фактора является отношение к исламской цивилизации. Авторы неоевразийского толка всячески подчеркивают необходимость сотрудничества с исламским миром и консолидации усилий в борьбе с атлантизмом. А. С. Панарин писал: «По сути, в России был поставлен эксперимент всемирно-исторического значения: он касался возможностей устойчивого синтеза народов, принадлежащих к разным цивилизационным традициям, но обреченных историей и географией на совместное проживание. Этот эксперимент для своего времени в целом удался, что обеспечило цивилизационную и геополитическую стабильность в масштабах шестой части земного шара»⁴. Панарин высказывался против взятия на вооружение принципа «конфликта цивилизаций»: «Российская геополитика в принципе не может строиться по принципу этноконфессиональных размежеваний и противопоставлений: “чистых” этносов и конфессионально “чистых” ареалов в нашем евразийском пространстве не существует»⁵. Подобные мысли не раз высказывал В. В. Путин в годы жесткого противостояния с исламским терроризмом.

К неоевразийцам примыкают исламские деятели – Абдул-Вахид Ниязов, председатель Исламского культурного центра России и Гейдар Джемаль, председатель Исламского комитета России. Последний автор видит в Северном Кавказе колыбель исламской революции в России. Идеологией революции должен стать левый исламский эгалитаризм. «Те многие тысячи русских, которые сегодня принимают Ислам, мотивированы именно этим», – утверждает Г. Джемаль⁶.

Подобные высказывания сводят на нет старания сторонников интеграции с исламским миром и укрепляют позиции апологетов «конфликта цивилизаций». С. А. Модестов в своей монографии проявляет озабоченность резким увеличением численности мусульман в России, а также их агрессивными планами. «Точное и полное следование всей

3 Панарин А. С. Православная цивилизация в глобальном мире. М.: Эксмо, 2003. С. 13–14.

4 Панарин А. С. Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке. М.: Русский миръ: Моск. учеб., 2005. С. 367.

5 Там же. С. 368.

6 Джемаль Г. Д. Россия как колыбель обновленного ислама: интервью Prague Watchdog // Ислам в современном мире: особенности исламского призыва в условиях глобализации. 2002–2011. URL: <http://athan.ru/archives/186> (дата обращения: 24.08.12).

заключенной в нем (учении Мухаммеда – А. Г.) догматике обязательно предполагает перерастание ислама из религии в право и государственную политику, носящую агрессивный, наступательный характер»⁷.

Основываясь на несомненной актуальности религиозного фактора в геополитике, волгоградский автор Е. М. Дринова приступила к разработке нового междисциплинарного направления – конфессиональной геополитики⁸, которая бы определяла политическую экспансивную сущность религий.

7 Модестов С. А. Геополитика ислама. М.: Молодая гвардия, 2003. С. 132.

8 См.: Дринова Е. М. Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии: монография. Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2010.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Авдеева О. А.* Август фон Гакстгаузен и его труды о России: 40–60-е г. XIX в. [Текст] : дис. ... канд. ист. наук: 07.00.02: защищена 10.03.99 / Авдеева Оксана Александровна. – М., 1998. – 175 с. – Библиогр.: с. 169–175.

2. *Аксаков И. С.* Письмо к издателю по поводу предыдущей статьи [Текст] / И.С. Аксаков // Русский архив. – 1873. – Т. 2. – С. 2508–2529.

3. *Аксаков И. С.* Русский прогресс и русская действительность [Текст] / И. С. Аксаков // Соч.: в 7 т. Т. 2: Славянофильство и западничество. 1860–1886: статьи из «Дня», «Москвы», «Москвича» и «Руси». – М.: [б. и.], 1886 (Типография М. Г. Волчаниновой). – С. 22–26.

4. *Алексеева И. В., Зеленев Е. И., Якунин В. И.* Геополитика в России [Текст] : Между Востоком и Западом (конец XVIII – начало XX в.) / И. В. Алексеева, Е. И. Зеленев, В. И. Якунин. – СПб.: С-Петербур. ун-та, 2001. – 304 с. – ISBN 5-288-02942-3 (в пер.).

5. *Андрианова Т. В.* Геополитика и культура [Текст] : Аналитический обзор / Т. В. Андрианова / РАН ИНИОН. Центр гуманитар. науч.-информ. исслед. Отд. культурологии; отв. ред. И.Л. Галинская – М., 2001. – 92 с. (Теория и история культуры). – ISBN 5-248 00094-7.

6. *Андрианова Т. В.* Геополитические теории XX в.: социально-философское исследование [Текст] / Т. В. Андрианова; Рос. акад. наук, Ин-т науч. информ. по обществ. наукам. – М.: ИНИОН, 1996. – 178 с. – Библиогр.: с. 89–92. – 250 экз.

7. *Аристотель.* Политика [Текст] / Аристотель; перевод С. А. Жебелева // Аристотель. Политика. Афинская политика. – М.: Мысль, 1997. С. 35–268.

8. *Арсений* (иером.). Описание славянских рукописей Библиотеки Свято-Троицкой Сергиевой лавры [Текст] : в 3 ч. Ч. 1 / (иером.) Арсений. – М.: О-во истории и древностей рос. при Моск. ун-те, 1878. – 267 с. – Аз-буч. указ. 44 с.

9. *Благова Т.И.* Родоначальники славянофильства: А. С. Хомяков и И. В. Киреевский [Текст] / Т. И. Благова. – М.: Высш. шк., 1995. – 350, [2] с.; 20 см – (Философские портреты). – 3000 экз. – ISBN 5-06-002855-0.

10. *Боголюбова Н.М., Николаева Ю.В.* Внешняя куль-

турная политика России и зарубежных стран : учеб. пособие [Текст] / Санкт-Петербургский гос. ун-т. СПб.: Из-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 315, [1] с.; 20 см – ISBN 978-5-288-04466-3.

11. *Бродель Ф.* Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II [Текст] : в 3 ч. Ч. 1. Роль среды / Фернан Бродель; перевод с фр. М.А. Юсима. – М.: Яз. рус. культуры, 2002. – 495 с., ил.; 23 см – ISBN 5-7859-0223-0.

12. *Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире [Текст] / Иммануэль Валлерстайн / пер. с англ. П.М. Кудюкина; под общ. ред. Б.Ю. Кагарлицкого. – СПб.: Университетская книга, 2001. – 416 с. – 1500 экз. – ISBN 5-94483-042-5 (в пер.).

13. *Валлерстайн И.* Исторический капитализм. Капиталистическая цивилизация [Текст]: научное издание / Иммануил Валлерстайн; пер. с англ. К.А. Фурсова; предисл., послесл., научн. редак. А.И. Фурсова – М.: Товарищество научных изданий КМК, 2008. – 176 с. – (Мир. Хаос. Порядок. Направление-программа: Систематология). – 1500 экз. – ISBN 978-5-87317-504-8 (в пер.).

14. *Василенко Н. П.* Монашество и монастыри в России [Текст] / Н. П. Василенко // Христианство: Энциклопедический словарь: в 3 т. Т. 2. Л – С / глав. ред. С. С. Аверинцев. – М.: БРЭ, 1995. – С. 160–165. – Библиогр.: с. 165.

15. *Васильев А. А.* Государственная доктрина славянофилов [Текст] : монография / А. А. Васильев; М-во образования и науки РФ, ФГОУВПО «Сибирская акад. гос. службы», Алтайский фил. (г. Барнаул) – Барнаул: СибАГС, 2009. – 188 с.; 21 см – Библиогр.: с. 180–188. – ISBN 978-5-91556-015-3.

16. *Васильев А. А.* Государственно-правовой идеал славянофилов [Текст] / Антон Васильев; отв. ред. О. Платонов. – М.: Институт русской цивилизации, 2010. – 218, [1] с.; 21 см – (Исследования русской цивилизации). – Библиогр.: с. 210–217. – ISBN 978-5-902725-59-6 (в пер.).

17. *Васильев А. А.* Очерки истории русской консервативной правовой мысли в XIX в. (славянофильство и почвенничество) [Текст] / А. А. Васильев – М.: Юрлитинформ, 2011. – 255 с.; 21 см. – (Теория и история государства и права). – Библиогр.: с. 248–254. – ISBN 978-5-93295-771-4.

18. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия [Текст] / М. Вебер; перевод с нем. // Избр. произв. – М.: Прогресс, 1990. С. 644–706.

19. *Величкина О. В.* Межцивилизационный синтез в Рос-

сии: Славянофилы, западники, В. С. Соловьев [Текст] : дис. ... канд. культурологии: 24.00.01: защищена 31.05.05. / Велличкина Оксана Вячеславовна. – Краснодар, 2005. – 185 с. – Библиогр.: с. 174–185.

20. *Вздорнов Г. И.* Искусство книги в Древней Руси: Рукописная книга Северо-Восточной Руси XII – начала XV веков [Текст] / Г. И. Вздорнов. – М.: Искусство, 1980. – 551 с.: ил.: в футл.; 31 см – Указ. рукописей и имен писцов, художников, заказчиков и владельцев рукописей: с. 545–551. – Библиогр. в тексте. – (в пер.).

21. Волоколамский патерик [Текст] / подг. текста, перевод и коммент. Л. А. Ольшевской; Иосифо-Волоцкий монастырь. – М.: Лето, 2011. – 142, [2] с.; 27 см – 5000 экз. – ISBN 978-5-94509-036-1.

22. *Вытропский Е. К.* Историческое описание Козельской Оптиной Пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии) [Текст] / иер. Ераст (Вытропский) // Неизвестная Оптина. – СПб: Знамение, 1998. – С. 7–314.

23. *Гакстгаузен А.* Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России [Текст]. Т. 1 / барон Август Гакстгаузен; перевод. с нем. Л. И. Рагозина. – М.: Л. И. Рагозин, 1869. – XII, 490 с.; 24 см.

24. *Гачев Г. Д.* Космо-Психо-Логос: национальные образы мира [Текст] / Георгий Гачев – М.: Академический Проект, 2007. – 511 с. – (Технологии культуры). – Список трудов Г. Д. Гачева о национальных образах мира: с. 506–509. – 2000 экз. – ISBN 978-5-8291-0849-6 (в пер.).

25. *Гвоздев А. В.* Геополитические интуиции в работе А. С. Хомякова «Записки о Всемирной истории» [Текст] / А. В. Гвоздев // Вопросы культурологии. – 2012. – № 5. – С. 45–49. – Библиогр.: с. 49.

26. *Гвоздев А. В.* Святоотеческие корни антропологии и гносеологии И. В. Киреевского [Текст] / А. В. Гвоздев // Вестн. Православного Свято-Тихоновского гуманитар. ун-та. Серия 1, Богословие. Философия. – 2006. – Вып. 15. – С. 142–167.

27. *Гвоздев А. В.* Славянофильство [Текст] / А. В. Гвоздев // Литературная энциклопедия терминов и понятий / под. ред. А. Н. Николюкина; ИНИОН РАН. – М.: НПК «Интелвак», 2001. – Стб. 998–1000. – Библиогр.: стб. 1000.

28. *Гвоздев А. В.* Мистико-аскетическая традиция в историософской концепции И. В. Киреевского [Текст] / А. В. Гвоздев // Иван Киреевский: Духовный путь в рус-

ской мысли XIX–XXI вв. (К 200-летию со дня рождения): сб. научн. ст. / ФГУ РГБ. – 2-е изд. – М.: [РГБ], 2007. – С. 368–410. – Библиогр. в примеч.: с. 407–410.

29. *Гвоздев А. В.* Философия культуры славянофилов: основные черты концепции [Текст] / А. В. Гвоздев // Научные труды МПГУ. Сер.: Социально-исторические науки: сборник статей. – М.: МПГУ Прометей, 2004. – С. 456–462. – Библиогр.: с. 462.

30. *Гердер И. Г.* Идеи к философии истории человечества [Текст] / И. Г. Гердер / отв. ред. А. В. Гулыга; пер. с нем. и прим. А. В. Михайлова. – М.: Наука, 1977. – 704 с. – (Памятники исторической мысли).

31. *Гоголь Н. В.* Мертвые души. Т. 1 [Текст] / Н. В. Гоголь // Полн. собр. соч. и писем: в 17 т. Т. 5 / сост., подгот. текстов и коммент. И. А. Виноградова. М.: Из-во Московской Патриархии, 2009. – С. 6–239.

32. *Голейзовский Н. К.* Исихазм и русская живопись [Текст] / Н. К. Голейзовский // Византийский временник. – 1969. – Т. 29. – С. 196–210.

33. *Грицанов А. А.* Аполлоновское и дионисийское [Текст] / А. А. Грицанов // Новейший философский словарь / сост. А. А. Грицанов. – Минск: В. М. Скаун, 1998. – С. 43–44.

34. *Губман Б. Л.* Тойнби (Toynbee) Арнольд Джозеф [Текст] / Б. Л. Губман // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Т. 2 / глав. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. – М.: РОС-СПЭН, 2007. – С. 706–707. – Библиогр.: с. 707.

35. *Гуревич А. Я.* Жак Ле Гофф и «Новая историческая наука» во Франции [Текст] / А. Я. Гуревич // Ле Гофф Ж. Цивилизация средневекового Запада. – М., 1992. – С. 352–373.

36. *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому [Текст] / Николай Данилевский; коммент. и предисл. А. В. Ефремова, А. А. Галактионова; послесл. С. Страхова. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 638, [1] с.; 21 см – (Имперское мышление). – Библиогр.: с. 632–634. – 4100 экз. – ISBN 5-699-02171-X (в пер.).

37. *Дергачев В. А.* Геополитика: учебник для вузов [Текст] / В. А. Дергачев. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2004. – 526 с.: табл.; 21 см – Библиогр.: с. 514–522. – 30000 экз. – ISBN 5-238-00779-5 (в пер.).

38. *Дергачев В. А.* Новейшая геополитика // Институт геополитики профессора Дергачева: сетевой проект: ана-

литический и образовательный портал. 2008–2010. URL: <http://www.dergachev.ru/geof/index.html> (дата обращения 24.08.12).

39. *Джемаль Г. Д.* Россия как колыбель обновленного ислама: интервью Prague Watchdog // Ислам в современном мире: Особенности исламского призыва в условиях глобализации. 2002–2011. URL: <http://athan.ru/archives/186> (дата обращения: 24.08.12).

40. *Достоевский Ф. М.* [2. Объявление о подписке на журнал «Время» на 1863 год] [Текст] / Ф. М. Достоевский // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. Статьи и заметки: 1862–1865 / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Л.: Наука, 1980. – С. 101–106.

41. *Достоевский Ф. М.* Два лагеря теоретиков (По поводу «Дня» и кой-чего другого) [Текст] / Ф. М. Достоевский // Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 20. – Л.: Наука, 1980. – С. 5–22.

42. *Дринова Е. М.* Конфессиональная геополитика: политические процессы в религии [Текст]: монография / Е. М. Дринова; М-во образования и науки РФ. – Волгоград: Изд-во ВолГУ, 2010. – 336, [1] с.: ил.: табл.; 21 см – ISBN 978-5-9669-0711-2.

43. Духовно-культурные ценности России и стратегические технологии [Текст]: науч.-аналит. обзор / Т. В. Андрианова, Л. Э. Венцовский. – М.: ИНИОН, 1996. – 56 с.; 20 см – (Методологические проблемы развития науки и техники / Рос. акад. наук, ИНИОН). – Библиогр.: с. 56. – ISBN 5-248-00059-9.

44. Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского [Текст]: с присовокупл. предисл. на книги Св. Григория Синаита, Филофея Синайского, Исихия Пресвитера и Нила Сорского, соч. другом его и сопостником, старцем Василием Полянмерульским, о умном трезвении и молитве – 2-е изд. с приб. – М.: издание Козельской Введенской Оптиной Пустыни, 1847. – XVI, 302, II с.: портр.; 26 см – Загл. обл.: Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. – 600 экз.

45. Житие оптинского старца Макария [Текст] / сост. насельник оной же пустыни арх. Леонид (Кавелин). – Козельск: Введенская Оптина Пустынь, 1995. – 183, [1] с.; 20 см – (Преподобные оптинские старцы). – Загл. обл. и корешка: Житие иеросхимонаха Макария. – Репринт. – 15000 экз. – ISBN 5-86594-029-5.

46. *Замятин Д. Н.* Геополитика: основные проблемы и итоги развития в XX веке [Текст] / Д. Н. Замятин // Полис

(Политические исследования). – 2001. – № 6. – С. 97–115. – Библиогр.: с. 113–115.

47. *Замятин Д. Н.* Политико-географические образы и геополитические картины мира (Представление географических знаний в моделях политического мышления) [Текст] / Д. Н. Замятин // Полис (Политические исследования). – 1998. – № 6. – С. 80–91.

48. *Замятин Д. Н.* Понятие геокультуры [Текст]: образ и его интерпретации / Д. Н. Замятин // Социологический журнал. – 2002. – №2. – С. 5–12. – Библиогр.: с. 11–12.

49. *Замятин Д. Н.* Стратегии интерпретации историко-географических образов России [Текст] / Д. Н. Замятин // Мир России. – 2002. – № 2. – С. 105–138. – Библиогр.: с. 134–138.

50. *Замятин Д. Н., Замятина Н. Ю., Митин И. И.* Моделирование образов историко-культурной территории: методологические и теоретические подходы [Текст] / Д. Н. Замятин, Н. Ю. Замятина, И. И. Митин; отв. ред. Д. Н. Замятин; Министерство культуры РФ, Рос. НИИ культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева – М.: Институт Наследия, 2008. – 759 с. – Библиогр.: с. 695–759. – 500 экз. – ISBN 978-5-86443-133-7.

51. *Замятина Н. Ю.* Новые образы пространства России [Текст] / Н. Ю. Замятина // Отечественные записки. – № 6. – 2002. – С. 212–221.

52. Значение Козельской Введенской Оптиной Пустыни в XIX столетии. Вып. 1: Оптинское старчество и его влияние на монашествующих и мирян [Текст] / сост. преимущ. по письмам православных иерархов и отзывам других лиц Д. Д. Соколов. – Калуга: [б. и.], 1898 (Типография Губернского правления). – 34 с.; 20 см – Перепеч.: Калужск. епархиальн. ведомости. 1898.

53. *Ибн Хордадбех.* Книга путей и стран [Текст] / Ибн Хордадбех; пер. с араб., ком., исслед., указат. и карты Н. Велихановой; АН Азерб. ССР, Институт востоковедения. – Баку: Элм, 1986. – 428 с. – (Источники по истории Азербайджана). – Библиогр.: с. 339–349. – 3000 экз. – (в пер).

54. *Иосиф Волоцкий* (Санин), преп. Просветитель [Текст] / преп. Иосиф Волоцкий. – М.: Ин-т русской цивилизации, 2011. – 427, [1] с.; 21 см – (Русская цивилизация). – ISBN 978-5-902725-99-2.

55. *Исаева М. В.* Исторические корни русской культуры в творчестве ранних славянофилов [Текст]: дис. ... канд. культурологии: 24.00.02 / Исаева Марина Владимировна. –

Нижневартонск, 1997. – 136 с.: ил. – Библиогр.: с. 121–136.

56. История русской философии : учебник [Текст] / под ред. М. А. Маслина. – 2-е изд. – М.: КДУ, 2008. – 638, [2] с.; 23 см – Указ. имен: с. 618–633. – 1500 экз. – ISBN 978-5-98277-487-8 (в пер.).

57. *Кагатыко Д. Г., Тхакахов В. Х.* Российская идентичность [Текст]: культурно-цивилизационная специфика и процессы трансформации / Д. Г. Кагатыко, В. Х. Тхакахов. – СПб.: Алетея, 2010. – 136 с. – (Русский Миръ). – 1000 экз. – ISBN 978-5-91419-248-5 (в пер.).

58. *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях [Текст] / Н. М. Карамзин // Полн. собр. соч.: в 18 т. Т. 17: Нравственная философия. История и современное состояние России и Европы. Литературная и театральная критика / состав., подг. текста, прим. А. Кузнецова. – М.: ТЕРРА – Книжный клуб, 2008. – С. 142–235.

59. *Киреевский И. В.* Деятнадцатый век [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1: Философские и историко-публицистические работы / сост., прим. и ком. А. Ф. Малышевского. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 7–32.

60. *Киреевский И. В.* Жизнь Стефенса [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2: Литературно-критические статьи и художественные произведения / сост., прим. и ком. А. Ф. Малышевского. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 106–107.

61. *Киреевский И. В.* Нечто о характере поэзии Пушкина. [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – С. 7–21.

62. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – С. 200–248.

63. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. Письмо к графу Е. Е. Комаровскому [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – С. 71–126.

64. *Киреевский И. В.* Обзорение современного состояния словесности [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – С. 167–226.

65. *Киреевский И. В.* Остров [Текст] / И. В. Киреевский

// Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – С. 257–298.

66. *Киреевский И. В.* Отрывки [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 1. – С. 181–199.

67. *Киреевский И. В.* Письмо оптинскому старцу Макарию. Страстная неделя 1852 г. [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Письма и дневники / сост., прим. и ком. А. Ф. Малышевского. – Калуга: Гриф, 2006. – С. 161.

68. *Киреевский И. В.* Письмо родным. 3/15 марта 1830 г. [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 3. Калуга: Изд. пед. центр «Гриф», 2006. – С. 41–46.

69. *Киреевский И. В.* Речь Шеллинга [Текст] / И. В. Киреевский // Киреевский И. В., Киреевский П. В. Полн. собр. соч.: в 4 т. Т. 2. – С. 108–121.

70. *Кинчи А. Ю.* Иван Васильевич Киреевский: его личность и деятельность [Текст] / А. Ю. Кинчи. – Воронеж, 1915. – 114 с.; 24 см – Библиогр.: с. 110–114. – Оттиск: Филологические записки. 1915.

71. *Киселев С. Н.* Мысли А. С. Хомякова о географии [Текст] / С. Н. Киселев; Акад. наук СССР, Ин-т ист. естеств. и техники. – М.: ИИЕИТ, 1990. – 32 с.; 20 см – Библиогр.: с. 29–30.

72. *Концевич И. М.* Оптина Пустынь и ее время [Текст] / И. М. Концевич. – [Козельск]: Введенский ставропиг. муж. мон-рь Оптина Пустынь, 2008. – 680 с.: ил.: портр.; 24 см – Указ. имен: с. 620–676. – Перепеч. с изд. Свято-Троицкого мон-ря в Джорданвилле (США), 1970, перераб. и доп. – 10000 экз. – ISBN 978-5-86594-140-8 (в пер.).

73. *Кортунов С. В.* Национальная идентичность [Текст]: постижение смысла / С. В. Кортунов; АНО «ИНО-Центр (Информация. Наука. Образование)». – М.: Аспект Пресс, 2009. – 589 с. – 1000 экз. – ISBN 978-5- 7567-0551-5 (в пер.).

74. *Костомаров Н. И.* [Рецензия на кн.]: «Исследование о сочинениях Иосифа Санина, препод. игумена Волоцкого». Соч. И. Хрущева [Текст] / Н. К-в // Вестник Европы. – 1868. – Кн. 4. – Стб. 958–976.

75. *Кошелев В. А.* Парадоксы Хомякова [Текст] / В. А. Кошелев // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Моск. философ. фонд: Медиум, 1994. – С. 3–14.

76. *Кошелев В. А., Серебренников Н. В., Чернов А. В.*

Примечания [Текст] / В. А. Кошелев, Н. В. Серебренников, А. В. Чернов // Хомяков А. С. Соч.: в 2 т. Т. 1. – М.: Моск. филос. фонд: Медиум, 1994. – С. 534–589.

77. *Красиков С. В.* Варлаам Калабрийский [Текст] / С. В. Красиков // Православная энциклопедия. Т. 6: Бондаренко – Варфоломей Эдесский / под ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. – М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2003. – С. 626–631. – Библиогр.: с. 630–631.

78. Краткое историческое сведение о преподобном Ниле Сорском [Текст] // Преподобного отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о жительстве скитском. – М.: [Оптина пустынь], 1849 (Университетская типография). – С. I–VI.

79. *Кузнецов В. Н.* Геокультура: Основы геокультурной динамики безопасности в мире XXI: Культура – Сеть [Текст] / Вячеслав Кузнецов. – М.: Книга и бизнес, 2003. – 631 с.: ил.: табл.; 24 см – Библиогр.: с. 539–555. – ISBN 5-212-00927-8 (в пер.).

80. *Лазарев В. В.* Соборность [Текст] / В. В. Лазарев // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-научн. фонд; предс. научно-ред. совета В. С. Степин. – М.: Мысль, 2010. – С. 580–581.

81. *Леонтьев К. Н.* Славянофильство теории и славянофильство жизни [Текст] / Константин Леонтьев // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. – М.: Эксмо, 2007. – С. 868–876.

82. *Линицкий П. И.* Славянофильство и либерализм (западничество): опыт систематического обозрения [Текст] / П. И. Линицкий. – 2-е изд. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012 – [4], 259 с.; 21 см – (Из наследия мировой философской мысли: социальная философия). – Репринт. изд.: Киев: [б. и.], 1882 (тип. Г.Т. Корчак-Ковицкого). – ISBN 978-5-397-02998-8.

83. *Лурье Я. С.* Иосиф Волоцкий как публицист и общественный деятель [Текст] / Я. С. Лурье // Послания Иосифа Волоцкого / подг. текста А. А. Зимина и Я. С. Лурье; Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – М.; Л.: Изд-во Акад наук СССР, 1959. – С. 19–97.

84. *Лосский Н. О.* История русской философии [Текст] / Н. О. Лосский. – М.: Советский писатель, 1991. – 478, [1] с.; 21 см – 50000 экз. – ISBN 5-265-02255-4 (в пер.).

85. *Мейендорф И. Ф.* О византийском исихазме... [Текст] / И. Ф. Мейендорф // Труды отдела древнерусской

литературы. Т. 29: Вопросы истории русской средневековой литературы / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Л.: Наука, 1974.

86. *Миллер О. Ф.* Вопрос о направлении Иосифа Волоколамского [Текст] / О. Ф. Миллер // Журнал Министерства народного просвещения. – 1868. – № 2. – С. 527–545.

87. *Модестов С. А.* Геополитика ислама [Текст] / С. А. Модестов. – М.: Молодая гвардия, 2003. – 190, [2] с.; 17 см – Библиогр.: с. 184–187. – ISBN 5-235-02593-8.

88. *Монтескье Ш. Л.* О духе законов [Текст] / Шарль Луи Монтескье. М.: Мысль, 1999. – 672 с., портр.; 22 см – (Из классического наследия). – ISBN 5-244-00929-X

89. *Нартов Н. А.* Геополитика : учебник для вузов [Текст] / Н. А. Нартов; под ред. проф. В. И. Старовойтова; Всерос. заочн. финансово-экономический ин-т. – 2-е изд., перер. и доп. – М.: ЮНИТИ-ДАНА: Единство, 2002. – 438, [1] с.; 21 см – Библиогр.: с. 382. – 50000 экз. – ISBN -5-238-00337-4 (в пер.).

90. *Нил Сорский.* Преподобного отца нашего Нила Сорского предание ученикам своим о жительстве скитском [Текст] / Нил Сорский. – М.: [Издание Козельской Введенской Оптиной пустыни], 1849 (в Университетской типографии). – XLVIII, 156, II с. – 19 см – 1200 экз.

91. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинизм и пессимизм [Текст] / Фридрих Ницше // Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост., вступ. ст. и прим. К. А. Свасьяна; перевод с нем. Р. А. Рачинского. – М.: Мысль, 1990. – С. 47–157.

92. *Новосельцев А. П.* Восточные источники о восточных славянах и Руси VI–IX вв. [Текст] / Анатолий Новосельцев // Древнерусское государство и его международное значение / под ред. докт. ист. наук В. Т. Пашуто и Л. В. Черепнина; Академия наук СССР, Институт истории. – М.: Изд-во «Наука», 1965. – С. 355–420.

93. *Оболенский Д.* Византийское Содружество Наций [Текст] / Дмитрий Оболенский // Оболенский Д. Византийское Содружество Наций. Шесть византийских портретов. – М.: Янус-К, 1998. – С. 9–396. – Библиогр.: с. 608–636.

94. Описи книг Иосифо-Волоколамского монастыря 1573 и 1591 гг. [Текст] / публ. Р. П. Дмитриевой // Книжные центры Древней Руси: Иосифо-Волоколамский монастырь как центр книжности / Рос. акад. наук, Институт рус. лит. (Пушкин. Дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. – СПб.: Наука, 1991. – С. 42–99. – Указатели: с. 476–484.

95. *Осокин Ю. В.* Системный подход в культурологии

[Текст] / Ю. В. Осокин // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Т. 2. / глав. ред. и авт. проекта С. Я. Левит. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 483–488. – Библиогр.: с. 488.

96. *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире [Текст] / Александр Панарин. – М.: Эксмо: Алгоритм, 2003. – 541, [2] с.; 21 см – (История России: современный взгляд). – ISBN 5-699-03695-4 (в пер.).

97. *Панарин А. С.* Реванш истории: российская стратегическая инициатива в XXI веке [Текст] / Александр Панарин. М.: Русский миръ: Моск. учеб., 2005. 430, [1] с.: портр.; 22 см – (Литературная премия Александра Солженицына / Рус. обществ. фонд). – ISBN 5-89577-072-X (в пер.).

98. *Петрунин В. В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции Московского Патриархата [Текст]: научное издание / Владимир Петрунин. – СПб.: Алетейя, 2009. – 163 [1] с.; 21 см – (Богословская и церковно-историческая библиотека). – Библиогр.: с. 139–162. – Указ. имен: с. 133–138. – 1000 экз. – ISBN 978-5-91419-155-6.

99. *Патрушев А. И.* Шлегели (Schlegel) [Текст] / А. И. Патрушев // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Т. 2. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 981–983. – Библиогр.: с. 983.

100. *Пименова Ж. В.* Аполлоническое и дионисийское [Текст] / Ж. В. Пименова // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Том 1. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 109–110. – Библиогр.: с. 110.

101. *Погодин М. П.* О Волжской Руси г. Хвольсона / Михаил Погодин. – СПб.: [б. и.], 1871 (Типография Императорской Академии наук). – 18 с.; 24 см.

102. Предисловие от русского издателя [Текст] // Житие и писания молдавского старца Паисия Величковского. – 2-е изд. с приб. – М.: [Оптина пустынь], 1847 (Университетская типография). – С. I–XVI.

103. *Прохоров Г. М.* Исихазм и общественная мысль в Восточной Европе в XIV в. [Текст] / Г. М. Прохоров // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 23: Литературные связи древних славян / отв. ред. Д. С. Лихачев; Акад. наук СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Л.: Наука, 1968. – С. 86–108.

104. *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирий, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Соловецкого монастыря [Текст] / Г. М. Прохоров // Книжные центры Древней Руси: Книжное наследие Соловецкого монастыря / Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом); отв.

ред. О. В. Панченко. – СПб: Наука, 2010. – С. 108–122.

105. *Прохоров Г. М.* Келейная исихастская литература (Иоанн Лествичник, Авва Дорофей, Исаак Сирин, Симеон Новый Богослов, Григорий Синаит) в библиотеке Троице-Сергиевой лавры с XIV по XVII в. [Текст] / Г. М. Прохоров // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 28: Исследования по истории русской литературы XI–XVII вв. / АН СССР, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – Л.: Наука, 1974. – С. 317–324.

106. *Прохоров Г. М.* Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. Повесть о Митяе [Текст] / Г. М. Прохоров; Рос. акад. наук, Ин-т рус. лит. (Пушкин. Дом). – 2-е изд., испр. и доп. – СПб.: Алетейя, 2000. – 477, [2] с.: ил.; 17 см – (Византийская библиотека: исследования). – Указ. имен: 466–477. – 1200 экз. – ISBN 5-89329-244-8.

107. *Пушкин А. С.* Клеветникам России [Текст] / А. С. Пушкин // Полн. собр. соч.: в 17 т. Т. 3, кн. 1. Стихотворения 1826–1836. Сказки / АН СССР. – М.: Из-во АН СССР, 1948. – С. 269–270.

108. [*Рагозин Л. И.*] Предисловие переводчика [Текст] // Гакстаузен А. Исследования внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России. Т. 1. – М.: Л.И. Рагозин, 1869. – С. V–XII.

109. *Ратцель Ф.* Земля и жизнь: Сравнительное землеведение [Текст] : в 2 т. / проф. Фридрих Ратцель; перевод под ред. В. К. Агафонова. – СПб.: АО Брокгауз и Ефрон, 1905–1906. – 2 т.; 27 см – (Библ. естествознания под ред. проф. П. И. Броунова и В. А. Фаусека) – (в пер.).

110. *Ратцель Ф.* Народоведение [Текст] : в 2 т. / [Соч.] проф., д-ра. Фридриха Ратцеля; перевод с нем. Д. А. Коропчевского. – 4-е изд., стереотип. – СПб.: Книгоиздат. т-во «Просвещение», [1904]. – 2 т.; 25 см – (Вся природа). – (в пер.).

111. *Рахманов А. Б.* Валлерстайн [Текст] / А. Б. Рахманов // Культурология : энциклопедия: в 2 т. Т. 1. – М.: РОС-СПЭН, 2007. – С. 299–303. – Библиогр.: с. 302–303.

112. *Риттер К.* Европа: лекции, читаемые в Берлинском университете и изд. Г. А. Даниелем [Текст] / [Соч.] Карла Риттера; перевод с нем. Я. Вейнберга. – М.: Из-во книгопродавца А. И. Глазунова, 1864. – VII, 343, [3] с.; 24 см – (в пер.).

113. *Риттер К.* Карты, представляющие: I. Главные хребты гор в Европе, их связи и мысы. II. Высоту гор в Европе, предел прозябания и разных сторон воздуха на оных, сравнительно с жарким поясом. III. Распространение диких деревьев и кустов по Европе. IV. Распространение эконо-

мических растений по Европе. V. Распространение диких и домашних млекопитающих животных по Европе. VI. Величину, народонаселение, населенность и распространение народных племен по Европе. С пояснением [Текст] / К. Риттер; пер. с нем. М. Погодина. – М.: [б. и.] 1828. (Университетская типография). – [2], II, 75 с.; 26 см.

114. *Риттер К.* Общее землеведение: лекции, читанные в Берлинском университете и изд. Г. А. Даниелем [Текст] / [Соч.] Карла Риттера; перевод с нем. Я. Вейнберга. – М.: Из-во книгопродавца А. И. Глазунова, 1864. – VIII, 188 с.; 24 см – (в пер.).

115. *Савицкий П. Н.* Континент Евразия [Текст] / Петр Савицкий. – М.: Аграф, 1997. – 461 с.; 20 см – (Новая история). – Библиогр.: с. 458–459. – ISBN 5-7784-0024-1.

116. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI–XIII века. [Текст] / АН СССР, Отделение истории, Археогр. комис.; редкол.: Л. П. Жуковская (отв. ред.) и др. – М.: Наука, 1984. – 405 с.; 27 см. – Указатели: с. 375–403. – 3000 экз.

117. *Седельников А. Д.* К изучению «Слова кратка» и деятельности доминиканца Вениамина [Текст] / А. Седельников // Известия отделения русского языка и словесности Акад. наук СССР. 1925 г. Т. 30. – Л.: Изд-во АН СССР, 1926. С. 205–225.

118. *Соколов Д. Д.* К литературной деятельности Оптиной пустыни: Об изданиях Оптиной пустыни вообще и издании ею святоотеческих творений в частности [Текст] / реф., читанный в Собрании членов Калужской ученой архивной комиссии действ. членом ее Д. Д. Соколовым. – Калуга: [б. и.], 1898 (Типо-литография Губернского правления. – 17 с.; 24 см – Перепечатано: Известия Калужской ученой архивной комиссии. 1898. – (в пер.).

119. *Соловьев В. С.* Немецкий подлинник и русский список [Текст] / В. С. Соловьев // Соч.: в 2 т. Т. I. Философская публицистика. – М.: Правда, 1989. – С. 561–591.

120. *Сорокин К. Э.* Геополитика современности и геостратегия России [Текст] / К. Э. Сорокин. – М.: «Рос. полит. энцикл.» (РОССПЭН), 1996. – 168 с. – ISBN 5-86004-040-7.

121. Стоглав [Текст] // Энциклопедический словарь. Т. 31а: Статика – Судостроительство. – СПб.: Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон, 1901. – С. 666–668.

122. *Страда В.* Хронотоп России [Текст] / Витторио Страда // Новая Юность. – 1997. – № 5–6. – С. 110–112.

123. *Страхов Н. Н.* Жизнь и труды Н. Я. Данилевского

[Текст] / Н. Н. Страхов // Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. – М.: Эксмо, 2003. – С. 562–578.

124. *Струве П. Б.* В чём же истинный национализм? [Текст] / Петр Струве // Струве П. Б. На разные темы: (1893–1901) : сб. ст. – СПб.: [б.и.], 1902 (тип. А. Е. Колпинского). – С. 526–555

125. *Трубецкой Н. С.* Вавилонская башня и смешение языков [Текст] / Николай Трубецкой // Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана – М.: Эксмо, 2007. – (Антология мысли). – С. 450–465.

126. *Тютчев Ф. И.* «Напрасный труд – нет, их не разумишь...» [Текст] / Ф. И. Тютчев // Полн. собр. стихотворений. – Л.: Сов. писатель, 1987. – С. 236.

127. *Фет А. А.* Заметки о вольнонаемном труде [Текст] / Афанасий Фет // Фет А. А. Жизнь Степановки, или Лирическое хозяйство / вступ. статья, сост., подгот. текста и коммент. В. А. Кошелева и С. В. Смирнова. – М.: Новое литературное обозрение, 2001. – С. 59–123.

128. *Фет А. А.* Мои воспоминания. 1848–1889 [Текст] : в 2 ч. Ч. 2 / А. Фет. – М.: [б. и.], 1890 (Типография А.И. Мамонтова и Ко). – 402 с.

129. *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия [Текст] / прот. Георгий Флоровский; предисл. прот. И. Мейендорфа. – 3-е изд. – Киев: Христиан.-благотвор. ассоц. «Путь к истине»: 1991. – 599 [1] с.: портр.; 21 см – Библиогр. в примеч.: с. 521–574. – Указ. имен: с. 577–599. – Репринт. изд.: Paris: YMCA-PRESS, 1983. – 30000 экз. – ISBN 5-7707-1614-2 (в пер.).

130. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций? [Текст] / С. Хантингтон // Полис. – 1994. – № 1. – С. 33–48.

131. *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций. [Текст] / Самюэль Хантингтон; перевод с англ. Т. Велимеева, Ю. Новикова. – М.: АСТ; СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 603, [2] с., ил.: табл.; 20 см – (Philosophy). – Библиогр.: с. 533–578. – Перевод изд.: The clash of civilizations and the remaking of world order / Samuel P. Huntington. 1996. – 5000 экз. – ISBN 5-17-007923-0 (в пер.).

132. *Хвольсон Д. А.* Известия о казарах, болгарях, мадьярах, славянах и руссах Абу-Али Ахмеда Бен Омар Ибн-Даста, неизвестного доселе арабского писателя начала X века, по рукописи Британского музея [Текст] / Д. А. Хвольсон. – СПб.: [б. и.], 1869 (Тип-ия Императорской Академии на-ук). – 199 с.

133. *Хомяков А. С.* Записки о Всемирной истории [Текст] : в 3 ч. Ч. 1 / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 5. – 3-е изд. – М.: [б. и.], 1900 (Университетская типография). – 588 с.

134. *Хомяков А. С.* Записки о Всемирной истории [Текст] : в 3 ч. Ч. 2 / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 6. – 3-е изд. – М.: [б. и.], 1904 (Типолитография Т-ва И. Н. Кушнеров и Ко.). – 503 с.

135. *Хомяков А. С.* Записки о Всемирной истории [Текст] : в 3 ч. Ч. 3 / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 7. – 3-е изд. – М.: [б. и.], 1906 (Типо-литография Т-ва И. Н. Кушнеров и Ко.). – 503 с.

136. *Хомяков А. С.* Мнение иностранцев о России [Текст] / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 1. – 3-е изд. – М.: [б. и.], 1900. (Университетская типография). – С. 3–28.

137. *Хомяков А. С.* О старом и новом / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М.: [б. и.], 1900 (Университетская типография). С. 11–29.

138. *Хомяков А. С.* Письмо к редактору “L’union Ghretienne” о значении слов «кафолический» и «соборный» по поводу речи иезуита отца Гагарина [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 2. – 3-е изд. – М.: [б. и.], 1886 (В Университетской типографии). – С. 319–328.

139. *Хомяков А. С.* Разговор в подмосковной [Текст] / А. С. Хомяков // Полн. собр. соч.: в 8 т. Т. 3. – М.: [б. и.], 1900. (Университетская типография). – С. 202–230.

140. *Хомяков А. С.* «Семирамида» [Текст] / А. С. Хомяков // Хомяков А. С. Сочинения: в 2 т. Т. 1. – М., 1994. – С. 15–448.

141. *Храмов В. Б.* Учение о культуре и истории П. Я. Чаадаева и «старших» славянофилов [Текст] : дис. ... док. филос. наук: 24.00.01: утв. 17.10.03 / Храмов Валерий Борисович. – Краснодар, 2003. – 366 с. – Библиогр.: с. 343–366.

142. *Цымбурский В. Л.* Дождались? Первая монография по истории российской геополитики // Русский Архипелаг: сетевой проект «Русского Мира» 2011. URL: <http://www.archipelag.ru/geopolitics/osnovi/review/wait/> (дата обращения: 27.11.11).

143. *Цымбурский В. Л.* Остров Россия [Текст] / Вадим Цымбурский // Цымбурский В. Л. Остров Россия. Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. – М.: РОССПЭН, 2007. – (Политология России). – С. 5–28. – Библиогр.: с. 27–28.

144. *Цымбурский В. Л.* «От великого острова Руси...»: К прасимволу российской цивилизации [Текст] / Вадим Цымбурский // Цымбурский В. Л. Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. – М.: РОССПЭН, 2007. – (Политология России). – С. 340–368. – Библиогр.: с. 366–368.

145. *Цымбурский В. Л.* Тютчев как геополитик [Текст] / В. Л. Цымбурский // Цымбурский В. Л. Остров Россия: Геополитические и хронополитические работы. 1993–2006. – М.: РОССПЭН, 2007. – С. 369–387. – Библиогр.: с. 387.

146. *Чаадаев П. Я.* Философические письма (1829–1830) [Текст] / П. Я. Чаадаев // Полн. собр. соч. и избранные письма: в 2 т. Т. 1. Сочинения на русском и французском языках; варианты. Показания Чаадаева. Заметки на книгах. Комментарий. Dubia: повесть в стихах «Рыбаки», стихотворение. Чаадаевщина / отв. ред. и автор вступительной статьи док. философ. наук З. А. Каменский. – М.: Наука, 1991. – С. 320–440.

147. *Челлен Р.* Государство как форма жизни [Текст] / Рудольф Челлен; перевод с швед. М. А. Исаева. – М.: РОССПЭН, 2008. – 319 с.; 21 см – (История политической мысли). – Список трудов автора: с. 310–313. – Библиогр.: с. 314–316. – Перевод изд.: Kjellen R. Staten som livsfothm. – Stookholm, 1916. – ISBN 978-5-8243-0947-8 (в пер.).

148. *Четвериков С. И.* Молдавский старец Паисий Величковский, его жизнь, учение и влияние на православное монашество [Текст] / прот. Сергей Четвериков. – 2-е изд. – Paris: YMCA-PRESS, 1988. – 307 с.: портр.; 21 см – Загл. обл.: Старец Паисий Величковский. – Библиогр.: с. 287–296. – ISBN 2-85065-126-5.

149. *Четвериков С. И.* Оптина Пустынь [Текст] / Сергей Четвериков. – 2-е изд. доп. – Paris: YMCA-PRESS, 1988. – 251 с.: ил.: портр.; 18 см – ISBN 2-85065-149-4.

150. *Чукаева Е. А.* Антропологическая проблематика в культурологическом наследии славянофилов [Текст] : дис. ... канд. филос. наук: 24.00.01: защищена 05.04.04 / Чукаева Елена Александровна. – М., 2004. – 155 с.: ил. – Библиогр.: с. 132–155.

151. *Шеллинг Ф. В. Й.* Система трансцендентального идеализма [Текст] / Фридрих Вильгельм Йозеф Шеллинг // Соч.: в 2 т. Т. 1 / сост., ред., авт. вступ. ст. А. В. Гулыга; пер. с нем. М. И. Левиной; АН СССР, Институт философии. – М.: Мысль, 1987. С. 227–489. – (Философское наследие: т. 102). – Указ. имен, предмет.: с. 605–638.

152. *Шеллинг Ф. В.* Философия искусства [Текст] / Фридрих Вильгельм Шеллинг; перевод и предисл. П. С. Попова; под общ. ред. и со вступ. ст. М. Ф. Овсянникова; примеч. А. В. Михайлова. – СПб: Алетейя при участии фонда «Унив. кн.»: Кренов, 1996. – 495, [1] с.: портр.; 21 см – Библиогр. в примеч.: с. 459–482. – Указ. имен., предм.: с. 483–494 (в пер.).

153. *Шлегель Ф.* О языке и мудрости индийцев [Текст] / Ф. О. Шлегель // Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2 т. Т. 2 / вступ. статья, сост., перевод с нем. Ю. Н. Попова; примеч. А. В. Михайлова и Ю. Н. Попова. – М.: Искусство, 1983. – С. 261–273.

154. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: Гештальт и действительность [Текст] / Освальд Шпенглер; перевод с нем., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна. – М.: Эксмо, 2006. – 797, [2] с.; 21 см – (Антология мысли). – 4000 экз. – ISBN 5-699-15818-9 (в пер.).

А. В. Гвоздев

**ГЕОПОЛИТИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
ФИЛОСОФИИ КУЛЬТУРЫ
СЛАВЯНОФИЛОВ**

Монография

Управление издательской деятельности
и инновационного проектирования МПГУ
117571 Москва, Вернадского пр-т, д. 88, оф. 446
Тел.: (499) 730-38-61
E-mail: izdat.innov@mpgu.edu

Издательство «Прометей»
129164 Москва, ул. Кибальчича, д. 6, стр. 2
E-mail: info@prometej.su

Подписано в печать 23.07.2012.
Формат 60х90/16. Объем 9,875 п.л.
Тираж 600 экз. Заказ № 265.

ISBN 978-5-7042-2349-8

