

**Федеральное государственное автономное образовательное
учреждение высшего образования
«Российский университет дружбы народов»**

На правах рукописи

СИВАКОВА ДИАНА ВАЛЕРИААНОВНА

Философско-мифологическая концепция графа С.С. Уварова

5.7.2. История философии

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских
наук

Научный руководитель
д.филос. н., доцент,
профессор кафедры истории философии,
г.н.с. Центра исследования философии и культуры
Индии «Пурушоттама»
ФГАОУ ВО РУДН
Псху Р.В.

Москва, 2021 г.

Оглавление

Введение	3
Глава 1. Ключевые моменты философско-мифологической концепции Уварова	20
I.1. Исторические воззрения Уварова в аспекте его философско-мифологической концепции.....	20
I.2. Античные мистерии как ключ к пониманию единой прарелигии.....	44
I.3. Эзотерические и экзотерические принципы в древнегреческом политеизме...62	
Глава 2. Философская интерпретация Уваровым мифологических сюжетов на материале его основных работ	71
II.1. Два основных периода мировой истории.....	71
II.2. Специфика «переходной эпохи» на примере трансформации мифов о Геракле.....	91
II.3. Философско-мифологическая концепция Уварова в историко-философском контексте эпохи.....	109
Заключение	129
Список источников и литературы	134
Приложения	151

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования.

В современном мире наблюдается усиление значимости мифа в культуре. Сегодня мы оказываемся практически в той же ситуации, которую описывает Рене Декарт в «Рассуждении о методе...»¹, говоря, что существует внушительный объём недостоверного знания, принимаемого человеком на веру и используемого им в качестве руководства как в повседневной жизни, так и в науке. В сегодняшней ситуации, в полифоническом и разнородном информационном потоке, с которым мы по необходимости сталкиваемся каждый день, всё сложнее отличить проверенное научное знание от мифологического. Более того, становится очевидно, что миф как духовный и культурный феномен очень живуч.² Как пишет А.Ф. Лосев в своей работе «Диалектика мифа»: «Миф – необходимейшая – прямо нужно сказать, трансцендентально-необходимая – категория мысли и жизни; и в нем нет ровно ничего случайного, ненужного, произвольного, выдуманного или фантастического. Это – подлинная и максимально конкретная реальность»³. Философский же словарь приводит несколько иное определение понятия мифа: «Миф – вымышленный рассказ, плод народной фантазии, в котором явления природы или культуры представляются в наивно олицетворённой форме. Миф отличается от сказки тем, что всегда содержит в себе попытку объяснения явления (этнологическая функция мифологии). От легенды миф отличается тем, что в основе его не лежит некое историческое событие [...] Одни учёные отождествляли миф с религией (мифологическая школа), другие противопоставляли миф религии».⁴ Уже на примере этих двух определений мифа, одно из которых дано классиком отечественной мысли, а другое представлено на уровне «нормативной»

¹ Декарт Р. Сочинения. СПб., Наука. 2006. 649 с. С. 93-132.

² См. напр.: *Элиаде М.* Ностальгия по истокам – М: Институт общегуманитарных исследований, 2006.; *Элиаде М.* Священное и мирское / М., Изд-во МГУ. 1994. 144 с.; *Найдыш, В.М.* Фольклорная родословная квазинаучных мифологем / В.М.Найдыш // Человек. - 1996. - N 1. - С. 5.; *Найдыш, В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М.: Альфа-М, 2004. 544 с. С. 534-539; *Найдыш, В.М.* Мифология: учебное пособие / В.М.Найдыш. - М., КНОРУС, 2010. 432 с. С. 414-423.

³ *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., Азбука, 2014. 320 с.

⁴ Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова. М. : Республика; Современник. 2009. 846 с. С. 399.

литературы, можно увидеть неоднозначность и сложность этого понятия. В этой связи интересно и важно вернуться к определению классического мифа и уточнить данное понятие.

Поскольку в настоящее время написано внушительное количество философских работ, посвящённых означенной проблематике⁵, интересно будет апробировать разработанные на сегодняшний день методы изучения и концепции мифа на малоизученном материале. Прекрасным примером становится здесь творчество графа Сергея Семёновича Уварова (1786 - 1855), значимой фигуры своего времени, позже, однако, незаслуженно забытой. Выбор философских сочинений Уварова обусловлен не только их малоизученностью, но также и тем, что они создавались в момент формирования и становления философии мифологии как самостоятельной дисциплины и отрасли внутри философского знания, а их автор находился в самом центре дискуссий, определявших ход развития данной отрасли.

Действительно, в контексте российской культуры, где дисциплинарное обособление философии произошло гораздо позже, чем в Западной Европе, средства концептуализации философской проблематики формировались не в последнюю очередь в рамках тех дисциплин, которые обрели формы институционализации, аналогичные западноевропейским. К числу таких дисциплин принадлежала прежде всего классическая филология. В контексте же общеевропейских дебатов о значении античного наследия в начале XIX столетия

⁵ См. напр.: *Кессиди Ф.Х.* От мифа к логосу (Становление греческой философии). М., Мысль. 1972. 312 с.; *Лосев А.Ф.* Мифология греков и римлян // Сост. А.А. Тахо-Годи; общ. ред. А.А. Тахо-Годи и И. И. Маханькова. М., Мысль, 1996. 975 с.; *Лосев А.Ф.* Диалектика мифа. М., Азбука, 2014. 320 с.; *Лосев А.Ф.* Философия. Мифология. Культура. М., Политиздат. 1991. 525 с.; *Мелетинский Е.М.* Поэтика мифа. М., Издательская фирма «Восточная литература» РАН. 2000. 407 с.; *Найдыш В.М.* Философия мифологии. XIX – начало XXI в. М. 2004.; *Найдыш В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М. 2002.; *Сёмушкин А.В.* Мифопоэтическая теология как предпосылка философии // Избранные сочинения: В 2-х тт. Т. 2. М., Изд-во РУДН. 2009. 629 с. С. 353-362.; *Элиаде М.* Аспекты мифа. М., Академический проект. 2017. 235 с.; *Элиаде М.* Священное и мирское. М., Изд-во МГУ. 1994. 144 с.; *Элиаде М.* Тайные общества. Обряды инициации и посвящения. М-СПб., Университетская книга. 1999. 356 с.; *Jamme Ch.* Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the classical and romantic periods // International Journal of Philosophical Studies. 2004. Vol. 12 (1). 29-45.; *Tobin V.A.* Mytho-Theology in Ancient Egypt. // Journal of the American Research Center in Egypt. Vol. 25. 1988. P. 169-183.; *Vernant J.-P.* Mythe et religion en Grèce ancienne. Paris, Editions du Seuil. 1990. 62 p. и др.

эта тенденция к приданию дискурсам в различных гуманитарных науках философского характера становится доминирующей. Уваров, известный прежде всего своей обширной и разнообразной политической и общественной деятельностью, был вместе с тем и крупной фигурой в интернациональном сообществе исследователей и ценителей античности. Он внимательно следил за интеллектуальными баталиями своего времени, участвуя в них и используя затем их результаты в разработке идеологии Российской Империи.

Большей частью своих современников, да и последующими поколениями как в царской, так и в советской России, Уваров воспринимался прежде всего как государственный деятель консервативного толка, претворявший в жизнь проекты двух императоров – Александра I и Николая I, а также как создатель консервативной идеологической формулы «Православие, самодержавие, народность». Такое политически мотивированное восприятие фигуры Уварова на долгое время заслонило от исследователей другой, не менее важный аспект его деятельности, а именно научные изыскания в области изучения античной культуры. Эти исследования, будучи по ряду характеристик историко-филологическими, содержат, однако, и существенные философские компоненты, поскольку представляют собой попытку концептуализации понятия мифологии в контексте историософских размышлений, нацеленных на построение концепции хода мировой истории. В связи с данным обстоятельством научное наследие Уварова, прежде всего его работы по истории древнегреческой мифологии, представляют не только историко-научный, но также и историко-философский интерес. Однако на сегодняшний день корпус научных произведений, вышедший из-под пера Уварова, всё ещё не осмыслен в той мере, в какой этого по праву того заслуживает. Философское и филологическое творчество Уварова всё ещё остаётся в тени его общественно-политической деятельности, достижений на государственном поприще, а также созданной им политической «триады».

Таким образом, представляется актуальным посмотреть на личность и творчество Уварова под более широким углом зрения, как на философски заинтересованного учёного, активно участвовавшего в европейских дискуссиях

вокруг философии мифологии; детально проанализировать научный корпус творчества Уварова, незаслуженно малоизученный, выявить его философский аспект, показать, что проблемы, которые Уваров ставил перед собой и решал в своих исследованиях, и те выводы, к которым он пришёл, находились не в безвоздушном пространстве эрудиции, но, напротив, были насущными и тесно связанными с его временем. Всё это может внести свою лепту в дело реконструкции адекватного образа графа Уварова и опосредовано в развитие исследования философских концепций мифа.

Специалисты, занимающиеся изучением творчества Уварова, делят его произведения на три основные группы: 1) трактаты, законопроекты и доклады, касающиеся работы Министерства народного просвещения Российской империи и Императорской Академии наук⁶; 2) научные исследования и литературно-философские эссе⁷; 3) воспоминания и некрологи⁸. Для нашего исследования первостепенную ценность представляют сочинения и тексты публичных выступлений второй группы.

Степень разработанности темы исследования. При анализе литературы, посвящённой Уварову, не может не обратить на себя внимания то обстоятельство,

⁶ См. напр.: Уваров С.С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 363 – 375.; Там же: Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. С. 287 – 317.; Там же: Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833-1843. С. 133-234.; Там же: О народонаселении в России. С. 122-133.

⁷ См. напр.: Уваров С.С. Исследование об Элевсинских таинствах. Пер. с франц. И.И. Введенского // Современник. СПб. 1847. Том 1. С. 75 – 108.; Уваров С.С. Мысли о заведении в России Академии Азиатской. Пер. с франц. В.А. Жуковского // Вестник Европы. М. 1811. № 1-2.; Уваров С.С. Общий взгляд на философию словесности // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 351-363.; Уваров С.С. О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье // Пропилеи. Сборник статей по классической древности. Книга III, 2-ое изд. М. 1858. С. 188 – 194.; Уваров С.С. О трёх греческих трагиках. // Сын Отечества. СПб. 1825. № 10. С. 134 – 147. 1825. № 11. С. 282 – 293.; Уваров С.С. Подвигается ли вперёд историческая достоверность? Записка, предложенная Императорской академии наук президентом её, графом С.С. Уваровым и читаная 25 октября 1850 г. // Современник. СПб. 1851. Т. 25. Отд. 2. № 1. С. 121 – 128.; Ouvarov S.S. Ueber das Vor-Homerische Zeitalter. Ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod von Gottfried Hermann und Friederich Creuzer. SPb. 1819.; Ouvarov S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299.; Ouvarov S.S. Nonn von Panopolis, der Dichter // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 163-251.

⁸ См. напр.: Уваров С.С. Штейн и Поццо ди Борго // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 387-403.; Там же: О Гёте в торжественном собрании Императорской академии наук. С. 403-418.; Там же: Литературные воспоминания. С. 425-433.; Ouvarov S.S. Le Prince de Lighe // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 355-372.

что философско-филологический аспект творчества Уварова получил в ней достаточно скудное освещение. Одновременно приходится отметить, что источники, посвящённые этому вопросу, объединены одним общим признаком: все они увидели свет не раньше, чем в последние два десятилетия. Таким образом, изучение наследия Уварова по существу лишь разворачивается. Связано это в немалой степени с наметившейся в последнее время существенной переоценкой той роли, которую сыграл граф Уваров в отечественной истории.

К числу наиболее основательных исследований жизни и творчества Уварова в целом мы относим прежде всего монографию американской славистки Цинтии Х. Виттекер «Граф Сергей Семёнович Уваров и его время»⁹. Предлагая детальную реконструкцию биографии Уварова на широкой документальной базе, Виттекер уделяет преимущественное внимание практической стороне его деятельности на постах попечителя Санкт-Петербургского учебного округа, а затем президента Российской Академии наук и министра народного просвещения. Автор отводит довольно много места раннему этапу биографии Уварова и генезису тех взглядов и идей, которые станут ориентиром на будущие десятилетия и впоследствии найдут своё воплощение в его политической и государственной деятельности, тем не менее, тема филологических изысканий Уварова, в особенности же сопряжённого с ними философского аспекта его творчества, затронуты лишь в нескольких параграфах. Автор монографии определенно не ставила перед собой задачи раскрыть этот вопрос в полной мере, то есть рассмотрев его в контексте общеевропейской дискуссии о мифологиях древности.

Статья Э.Д. Фролова «С.С. Уваров и академический классицизм»¹⁰ посвящена юбилею Российской Академии наук и повествует о её истории и судьбах, в частности, о развитии в её стенах филологии как науки. При освещении

⁹ Виттекер Ц.Х. Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. См. также: Плетнёв П. А., Памяти гр. С. С. Уварова. СПб., Тип. Акад. наук. 1855. 77 с.; Погодин М. П. Для биографии гр. С. С. Уварова. «Русский архив», 1871, №12.; Трофимова В.Б. Предисловие // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 5-75.

¹⁰ Фролов Э.Д. Граф Сергей Семёнович Уваров и академический классицизм // К 275-летию Академии наук. Материалы международной конференции. Том II. Санкт-Петербургский научный центр Российской Академии наук. СПб., 1999. С. 275-285.

этой темы никак нельзя было обойти молчанием личность Уварова, вдохнувшего в Академию наук новую жизнь и немало сделавшего для развития российской системы классического образования. В связи с этим автор статьи дает характеристику научным достижениям графа в его качестве филолога-классика, но при этом сразу оговаривает, что, учитывая формат данной публикации, не может уделить им того внимания, которого они заслуживают по праву. В краткой форме обрисовываются основные идеи четырёх работ Уварова, представляющих для нас наибольший интерес. Несмотря на то, что Фролов бросает лишь беглый взгляд на их содержание, он очень точно выделяет в них ключевые положения, принципиально важные для понимания уваровской философско-мифологической и историософской концепции. Дальнейшего раскрытия и анализа эти положения в статье не получают, однако, можно считать, что их констатация обозначила направление для будущих поисков и исследований этого вопроса. Столь же общий характер носит рассмотрение научного наследия Уварова в другой статье того же автора «У истоков русского неоклассицизма: А.Н. Оленин и С.С. Уваров»¹¹. В ключевых для нашего исследования моментах в ней дублируется содержание первой статьи, философского анализа в ней мы также не находим.

В статье П.В. Резвых «Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами»¹² основное внимание уделено контактам Уварова с Фридрихом Вильгельмом Йозефом фон Шеллингом в контексте их профессиональных и научных интересов, связанных с воззрениями на сущность мифологии, в частности, на природу древнегреческих мистерий. Речь идёт о полемике вокруг философского истолкования как самого факта существования мистерий, так и их содержания. В статье дается характеристика основных участников дискуссии, их философских позиций и аргументов, в связи с чем затрагивается и роль Уварова в споре о мистериях, отстаиваемая им точка зрения; особенно подчёркивается «срединная» позиция Уварова между главенствующими идейными лагерями, вовлеченными в

¹¹ Фролов Э.Д. У истоков русского неоклассицизма: А.Н. Оленин и С.С. Уваров. Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия «История». СПб., 2005. №4. С. 51-72.

¹² Резвых П.В. Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами. М., 2008. № 91.

дискуссию. В связи с этим дается сжатое изложение философско-мифологических взглядов Уварова с указанием тех пунктов, в которых его убеждения принципиально расходились с убеждениями Шеллинга. Однако поскольку рассматриваемая публикация посвящена в первую очередь Шеллингу, а интересующий нас в данном случае раздел — его контактам с Уваровым в целом, то закономерно, что и в ней философско-мифологическая концепция Уварова не становится предметом детальной реконструкции с опорой на весь корпус текстов.

Несколько шире контекст философско-филологического творчества Уварова рассмотрен П.В. Резвых в рамках коллективной монографии под редакцией И.М. Савельевой и А.Н. Дмитриева «Науки о человеке: история дисциплин» в главе 5, озаглавленной «Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Altertumswissenschaft*»¹³. Здесь рассматривается не только дискуссия о древних мистериях, но и процесс формирования на рубеже XVIII – XIX вв. нового взгляда на характер и задачи изучения древности. В центре внимания автора понятие «наука древности» и вопрос о месте мифологии как одной из субдисциплин, входящих в состав этой науки. В главе прослеживается процесс обособления мифологии в самостоятельную научную дисциплину. Поскольку Уваров, наряду с другими ведущими гуманитарными учеными первой половины XIX в., принимал в этом процессе самое активное участие, в статье не могла быть не упомянута его позиция по означенным вопросам. Вместе с тем, основное внимание в этом исследовании все же отведено ключевым западноевропейским участникам споров о «науке древности» — Фридриху Августу Вольфу, Георгу Фридриху Крейцеру, Йозефу Гёрресу, Фридриху Вильгельму Йозефу Шеллингу, Иоганну Генриху Фоссу, тогда как Уварову посвящён лишь краткий экскурс. Следует отметить, что, характеризуя специфику позиции Уварова в дебатах о «науке древности», П.В.Резвых также подчёркивает «двойственную», компромиссную позицию Уварова в означенной дискуссии.

¹³ Резвых П.В. Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Altertumswissenschaft* / Науки о человеке: история дисциплин / Отв. ред.: И. М. Савельева, А. Н. Дмитриев. М., Издательский дом НИУ ВШЭ, 2015. Гл. 5. С. 124-156.

Фундаментальная монография М.Л. Майофис¹⁴, в которой нашли своё развитие и были развернуты на существенно более широком материале центральные идеи её кандидатской диссертации¹⁵, посвящена истории и деятельности литературного объединения «Арзамас», одним из идейных вдохновителей которого, как известно, был Уваров. Наибольший интерес для нашего исследования представляет седьмая глава «Дипломаты в поисках культурного пристанища». Именно здесь рассматриваются три сочинения Уварова, напрямую связанные с темой нашего исследования. В главе описываются научные связи Уварова, говорится о его личных контактах с учеными-ориенталистами, воссоздается идейная атмосфера, в которой формировались научные воззрения Уварова, его представления о Востоке как о колыбели мировой цивилизации, его взгляды на греческую культуру и её гений. Майофис детально раскрывает неразрывную взаимосвязь философско-филологических рефлексий Уварова с актуальным политическим контекстом и общей социополитической ситуацией в Европе и Российской империи. Так же, как и П.В. Резвых, М.Л. Майофис отмечает, что Уварову свойственна тенденция к поиску «срединной» позиции между классицизмом и романтизмом как в вопросе о характере влияния Древнего Востока на мировую культуру, так и в вопросе о месте и роли культуры Древней Греции в ходе духовной истории человечества. Подчёркивается и очевидный интерес Уварова к «переходной эпохе» в истории западного мира, его пристальное внимание к духовной жизни и общественным порядкам поздней античности, в том числе и к её мифологической составляющей. Таким образом, в целом отмечается его склонность к синтезу и примирению двух противоположных позиций. Однако в силу тематической специфики монографии научные работы Уварова, попавшие в фокус зрения, анализируются в ней в первую очередь в историко-литературном аспекте в контексте исследования процесса становления отечественной

¹⁴ *Майофис М.Л.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815 – 1818 годов. М. Новое литературное обозрение. 2008. 800 с.

¹⁵ *Майофис М.Л.* Консервативное крыло общества "Арзамас": Литературная и общественно-политическая позиция С. С. Уварова, Д. Н. Блудова, Д. В. Дашкова : диссертация ... кандидата филологических наук. М. 2002.

словесности. Напротив, о философском содержании уваровских работ говорится лишь вскользь.

В статье В.С. Киселёва «...Чтобы в России заведена была Азиатская академия»: "Projet d'une Académie asiatique" С.С. Уварова в истории русского ориентализма»¹⁶ в краткой, но ёмкой форме представлены содержание и основные интенции «Проекта Азиатской академии» Уварова, а также история его перевода на русский язык В.А. Жуковским. Киселёв также обрисовывает тот интеллектуальный и одновременно политический контекст, в котором вызревали ориенталистские взгляды Уварова, и повествует об отклике, который «Проект» получил со стороны видных европейских деятелей культуры. Несмотря на это, статья даёт читателю лишь самое общее представление о философской подоплёке тех идей, которые были изложены Уваровым в его сочинении.

На сегодня написано уже несколько диссертационных работ, посвящённых деятельности графа Уварова. Однако по своей проблематике и методологии ни одна из них не затрагивает философского аспекта творчества Уварова. Они сосредоточены либо на политологическом анализе роли Уварова как государственного деятеля¹⁷; либо на рассмотрении его служебной деятельности в контексте истории педагогики¹⁸ (речь идет прежде всего идёт о его работе в качестве попечителя Санкт-Петербургского учебного округа, а впоследствии – министра просвещения), либо, наконец, на общей оценке его роли в истории российского общества¹⁹, и тогда ставится акцент на деятельность Уварова как

¹⁶ Киселёв В.С. «...Чтобы в России заведена была Азиатская академия»: «Projet d'une Académie asiatique» С.С. Уварова в истории русского ориентализма // Вестник Томского государственного университета. Филология. Томск. 2012. № 3(19). С. 66-74.

¹⁷ Лавриненко А.Н. Теория «Официальной народности» в России первой половины XIX в.: диссертация ... кандидата политических наук. М., 2001. Об этом см. также: Зорин А.Л. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М. Новое литературное обозрение. 2001. 416 с. Глава X.; Шевченко М. М. Конец одного величия: Власть, образование и печатное слово в императорской России на пороге освободительных реформ. М., Три квадрата. 2003. 256 с.

¹⁸ Кудяева Т.А. Педагогические идеи С.С. Уварова и их значение для российского образования: диссертация ... кандидата педагогических наук. М., 2008.

¹⁹ Дурдыева Л.М. С.С. Уваров и теория официальной народности: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 1996. Зверева Н.А. Общественно-политические взгляды С.С. Уварова: диссертация ... кандидата исторических наук. Волгоград, 2005.

президента Академии наук и министра просвещения и анализируется влияние его идей на общественное сознание.

Даже в тех случаях, когда в этих исследованиях в качестве источников привлекаются философско-филологические трактаты Уварова, их собственно философское содержание не представляет для авторов самостоятельного интереса. Так, Н.А. Зверева в своей диссертации «Общественно-политические взгляды С.С. Уварова» открыто признаёт, что, включая в число релевантных источников три уваровских эссе, важных для нашего исследования, рассматривает их лишь как материал для реконструкции его общих социально-политических воззрений, не углубляясь в изучение методологической и содержательной специфики его историософии. Затрагивая вопрос о восприятии Уваровым Востока как колыбели цивилизации, будучи ограниченной самой темой диссертации, Н. Зверева также не выходит за рамки общественно-политической проблематики.

Особо следует выделить диссертацию А.А. Рагулиной на соискание степени кандидата искусствоведения²⁰, в которой речь идёт о саркофаге, получившем название «Уваровский». Хотя работа посвящена самому художественному памятнику, привезенному Уваровым из Рима в своё подмосковное имение и описанного им в 1843 г. в очерке «О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье», в ней дается и подробный анализ предложенной Уваровым интерпретации этого произведения пластического искусства в связи с его общими воззрениями на античную мифологию. Фактически это единственная работа, где один из текстов, принадлежащих к корпусу мифологических сочинений Уварова, подвергнут детальному анализу. Отмечая, что дионисийским сюжетам на римских погребальных саркофагах в целом и на Уваровском саркофаге в частности не посвящено ни одного искусствоведческого исследования, Рагулина пытается выявить эвристический потенциал уваровского очерка для реконструкции историко-художественного и историко-религиозного контекста исследуемого ею памятника.

²⁰ Рагулина А.А. Уваровский саркофаг: проблема дионисийства в погребальном искусстве Древнего Рима : диссертация ... кандидата искусствоведения. М., 2011.

Таким образом, за исключением 2-3 работ, в которых философский аспект творчества Уварова представлен лишь в прикладном варианте (главный объект, как правило, в этих работах не Уваров), можно смело утверждать, что данная диссертация является первым исследованием философской составляющей творчества Уварова в аспекте мифологической проблематики.

Объект и предмет исследования.

Объектом исследования является философско-мифологическая и историософская концепция Уварова.²¹

Предмет исследования – понятие классического мифа в концепции Уварова.

Цель исследования – реконструкция философско-мифологической интерпретационной схемы Уварова в аспекте понимания и определения им классического мифа.

Задачи исследования:

1. Обозначить ключевые позиции историко-философской проблематики сочинений Уварова.
2. Выявить взгляды Уварова на происхождение и характер античной мифологии.
3. Реконструировать трактовку Уваровым античного политеизма.
4. Определить роль Элевсинских мистерий (как одних из наиболее значимых мистерий античного мира) в концепции Уварова.
5. Обозначить местоположение философско-мифологической концепции Уварова в общем интеллектуальном ландшафте его времени.

²¹ По вопросу того, что понимать под объектом и предметом исследования есть немало научных статей, авторы которых применительно к своей области исследования могут давать различные понимания этих ключевых для научной работы понятий. См., в частности, одну из последних работ: Понкин И. В. Объект и предмет научного или прикладного аналитического исследования // Вестник Нижегородской Академии МВД. России. 2020, №3 (51). С. 65-69. С учетом того, философско-мифологическая концепция Уварова на данный момент только лишь находится в стадии реконструкции, говорить о ней как об объекте представляется слишком смелым утверждением, на которое мы решаемся исключительно учитывая практику (и специфику) научных текстов по философским специальностям. Более адекватным для исследовательской ситуации, сложившейся в отношении творчества Уварова, представляется определение объекта и предмета, как они даются в СМД (системомыследеятельностная) -методологии Георгия Щедровицкого, девятый принцип которой гласит «если я имею дело с чужими точками зрения, то я всегда должен помнить, что это особое видение объекта, заданное соответствующим набором средств. Следовательно, нет непосредственного видения объекта как такового, есть видение его всегда через определённый фильтр, через определённые „очки“». Щедровицкий Г.П. Знак и деятельность. М.: Восточная литература, 2005. С. 79. Другими словами, именно классический миф заставляет нас в текстах Уварова, которые являются материальным объектом нашего исследования, формировать теоретический объект в виде философско-мифологической концепции Уварова.

6. Сформулировать определение понятия классического мифа, согласно концепции Уварова.

Научная новизна диссертации.

Новизна диссертационной работы выражается в том, что прежде классический миф не рассматривался на материале текстов Уварова. Также новизна работы обусловлена введением в научный оборот текста письма немецкого филолога-классика Ф.А. Вольфа, корреспондента Уварова, которое было обнаружено в архиве письменных источников Государственного Исторического музея²². Данное письмо, написанное в 1818 году и адресованное Уварову, представляет большой интерес в свете изучения каналов рецепций русской интеллектуальной традицией ряда идей немецкой философии, а также способствует более объёмному пониманию трудов Уварова.

Помимо указанных факторов, обуславливающих предметную новизну исследования, подчеркнём и то обстоятельство, что концепция классического мифа и разработанные в этой области теории не затрагивали философско-мифологическую концепцию Уварова, которая в данном исследовании рассматривается именно в этом ключе.

Более конкретно, **новизна исследования** выражается в следующих **пунктах**:

1. Обозначены ключевые позиции историко-философской проблематики сочинений Уварова, которые тесно связаны с его философско-мифологической концепцией.
2. На основе анализа сочинений Уварова, посвящённых философско-мифологической проблематике, выявлены взгляды Уварова на античную мифологию.
3. В исследовании реконструирована трактовка Уваровым античного политеизма.
4. Определена роль в концепции Уварова Элевсинских мистерий, которые, по его мнению, являлись одними из наиболее значимых мистерий античного мира и

²² Wolf F.A. Письмо к С.С. Уварову от 07 июля 1818 г. ОПИ ГИМ, Ф. 17. Оп.1. Ед. хр. 86. ЛЛ. 411 – 412. Текст письма был обнаружен в архиве ОПИ ГИМ П.В. Резвых, им же переведён и предоставлен диссертанту для дальнейшей работы.

хранили в себе, согласно его убеждению, остатки древней прарелигии, некогда существовавшей в Индии.

5. При помощи сопоставления воззрений Уварова на мифологию со взглядами на неё виднейших мыслителей той эпохи, в том числе благодаря анализу текста письма Вольфа, адресованного Уварову, обозначено местоположение философско-мифологической концепции русского мыслителя в общем интеллектуальном ландшафте его времени.
6. Исходя из анализа сочинений Уварова, посвящённых философско-мифологической проблематике, дано «специализированное» определение понятия классического мифа, согласно его концепции.

Методология исследования.

В ходе работы над исследованием было применено несколько методов. В качестве основного был использован сравнительно-исторический метод, который позволил взглянуть на теорию Уварова в ретроспективном ключе и увидеть специфику возникновения и становления мифологии как философской проблематики в общем историко-культурном контексте Европы первой четверти XIX в. Вспомогательным методом стал метод ситуативной герменевтики, разработанный Р.В. Псху,²³ использование которого дало возможность реконструировать взгляды Уварова на мифологию, сформулировать определение понятия классического мифа, согласно его теории, поскольку готовых интерпретационных схем в работах русского мыслителя не содержится, его философско-мифологическая и историософская концепция присутствует в них имплицитно, а также вовлекать в исследование весь научный арсенал (иногда разнородный), способствующий лучшему и более ясному пониманию теории Уварова. Помимо указанных методов исследования была использована вспомогательная практика «медленное чтение» (*close reading*).

²³ «<...> термин «Ситуативная герменевтика», под которым <...> понимается комплексное исследование конкретных реалий и феноменов той или иной изучаемой философской культуры, на которых обычно «спотыкается» историк философии и которые становятся основанием появления ложных стереотипов об этой философской традиции». Цит. по: Псху Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных философских текстов. Автореферат на соискание учёной степени доктора философских наук. М.: РУДН. 2017. С. 10.

Текстологическая база исследования. Данное диссертационное исследование опиралось на текстологическую базу, включившую в себя тексты Уварова, посвящённые философско-мифологической проблематике. Также была проработана исследовательская литература, рассматривающая данную проблематику, в том числе на французском и английском языках (см. список источников и литературы).

Положения, выносимые на защиту.

1. Уваровым была сформулирована историософская концепция, тесно связанная с его философско-мифологическими воззрениями. Ключевым понятием этой концепции становится Провидение. Опираясь на идею совершенства санскрита, Уваров полагает, что Индия является источником мудрости, которая в древности была открыта человеку как божественное откровение по воле Провидения. Согласно историко-философским воззрениям Уварова, существует духовная преемственность между цивилизациями, регионами и странами, благодаря которой первоначальная мудрость передавалась другим народам, сохраняясь, но лишь частично, в их религиозных верованиях и философских доктринах. С точки зрения Уварова, означенная духовная преемственность существует до сих пор. Историософская концепция Уварова подразумевает также возрасты регионов и стран, схожие со стадиями жизни отдельно взятого человека.

2. Согласно Уварову, некогда существовала единая монотеистическая прарелигия, открывшаяся вместе с божественной мудростью древним в Индии, от которой со временем произошли все религии и философские доктрины, вобрав в себя лишь некоторые части изначального учения. Уваров высказывает мысль о переносе части пантеона египетских богов на древнегреческую почву и более раннем заимствовании египтянами этой части пантеона из Индии.

3. Уваров считал, что в античности существовало двойное учение, которое подразумевало разделение античного политеизма на эзотерическое и экзотерическое направления. Его экзотерическое направление предназначалось для простого народа, в то время как эзотерическое было достоянием избранных. В рамках последнего адептам открывались истины прарелигии, сохранившиеся в его

недрах. Тем не менее, даже будучи оплотом политеизма, эзотерическое направление не имело духовного воздействия на большинство древних.

4. По мысли Уварова, Элевсинские мистерии сохранили в своём основании изначальную истину монотеистической прарелигии и являлись основой эзотерической ветви политеизма. На определённом этапе в Древней Греции происходит соединение Элевсинского и Вакхического мистерияльных культов, что свидетельствует о их восточном происхождении. В своей философско-мифологической концепции Уваров высказывает идею о том, что, отчасти благодаря Элевсинским мистериям, которые сохранили остатки прарелигии, некоторые величайшие представители античного мира интуитивно ощущали предчувствие скорой смены эпох и провозглашения христианского вероучения. Согласно Уварову, древний мифологический сюжет о Прометее, существуя внутри многобожия, также чудесным образом сохранил в своей глубине отголоски прарелигии.

5. Воззрения Уварова, высказанные им в произведениях, посвящённых историософской и философско-мифологической проблематике, пользовались уважением западных коллег, представителей как классицизма в науке, так и романтизма. Зачастую находясь в непосредственном диалоге с ними, Уваров воспринял ключевые идеи их учений и органично соединил их в своей философско-мифологической концепции, привнеся в неё также собственные воззрения и предпочитая занимать умеренную, срединную позицию в науке.

6. Согласно философско-мифологической концепции Уварова, классический миф можно определить как код, которым зашифрованы события духовной истории человечества, как уже минувшие, так и грядущие. При этом миф находится в неразрывной связи с христианством, по сути, получая своё определение через него. В созвучии с идеями философии романтизма Уваров говорит о том, что декодировка классического мифа должна стать одной из задач философии, что помогло бы получить доступ к событиям древнейшей истории человечества.

Теоретическая и практическая значимость диссертационного исследования.

Результаты исследования могут послужить материалом при разработке лекционных курсов по истории философии, истории русской философии, а также религиоведения и культурологии, и лечь в основу соответствующих разделов этих курсов. Проведённая работа позволила расширить научное поле исследований русской философии. Некоторые полученные в диссертации результаты могут также частично послужить теоретической основой для дальнейшего исследования, направленного на развитие вопроса взаимодействия русских интеллектуалов с европейскими. Теоретическая значимость работы определяется прояснением вопроса о месте и роли философско-мифологических идей Уварова в истории русской мысли, а также детальным анализом его представлений о мифологии, демонстрирующим философский и научный уровень исследований того времени

Апробация диссертации.

Основные положения, идеи и результаты диссертационного исследования были опубликованы в монографии, трёх изданиях, входящих в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК, и в двух статьях, проиндексированных в базе данных Web of Science, а также были представлены в докладах на четырёх российских и международных конференциях (International Conference «Philosophical Crossroads of Interaction of Civilization: Culture and values», 2016 г.; Международная научная конференция «Сагадеевские чтения», 2017 г.; Конференция с международным участием «Методологические аспекты неэкспериментальных наук и индийской философии». Центр исследования философии и культуры Индии «Пурушоттама», Российский университет дружбы народов, 2021; The 4th International Conference on Education, Language, Art and Intercultural Communication (ICELAIC 2017); The 6th International Conference Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research) (ICCESSH 2021); The 6th International Congress of Religious Studies. Belief – Imagination – Knowledge. New Paths of Religious Studies in the 21st Century. Jagiellonian University in Krakow, 2021.

Структура диссертации.

Диссертационное исследование состоит из введения, двух глав, включающих шесть параграфов, заключения, библиографического списка и Приложения, содержащего перевод ключевого фрагмента письма Ф.А. Вольфа от 07.07.1818 года, адресованного Уварову. В библиографическом списке литературы содержится перечень источников, использованных при подготовке и написании исследования – 187 наименований. Общий объём диссертации – 152 страницы.

Структура исследования подчинена определённой содержательной логике. Первая глава посвящена текстологическому анализу трудов Уварова, представляющих первостепенную значимость для нашего исследования, а именно: трудов, в которых он уделяет пристальное внимание древнегреческим мифологическим сюжетам как самостоятельному предмету философского интереса, а также работ, в которых им были высказаны историософские воззрения. Во второй главе рассматриваются сочинения Уварова, вторичные в отношении интересующего нас вопроса и приоритетных интересов нашего исследования, то есть те сочинения, в которых представлены дополнительные ключевые моменты трактовки им мифологических сюжетов, уточняющие интерпретационную схему античной мифологии и играющие вспомогательную роль при анализе его творчества. Обращение к данным работам имело целью создать более рельефный облик философско-мифологической концепции Уварова.

ГЛАВА I. Ключевые моменты философско-мифологической концепции Уварова

I.1. Исторические воззрения Уварова в аспекте его философско-мифологической концепции

Приступая к рассмотрению философско-мифологической концепции графа Сергея Семёновича Уварова (1786 - 1855), необходимо в общих чертах обрисовать интеллектуальный и духовный ландшафт, в котором она зарождалась и формировалась. Примерно к концу XVIII века в европейской культуре начинают проявляться основные черты принципиально новой парадигмы мышления, которая впоследствии получила название «романтизм». В рамках романтического мировоззрения происходит существенный пересмотр основополагающих представлений об истории человечества, в том числе меняется и само осмысление хода мировой истории. Радикальное изменение представлений о смысле и логике исторического процесса было обусловлено целым рядом изменений, характеризующих развитие европейской культуры на рубеже XVIII – XIX вв.

С одной стороны, изменение представлений о мировой истории было вызвано к жизни «открытием» европейскими интеллектуалами культурного наследия древнего Востока. Духовная атмосфера в Европе в рассматриваемую нами эпоху была полна ориенталистскими идеями. Те, в свою очередь, подпитывались и вдохновлялись открытиями, которые делали учёные и путешественники на Востоке (в первую очередь, в Египте, Индии, Китае), узнавая его всё больше, а также теми новыми данными, которые они предоставляли образованной публике. Становилось всё очевиднее, что история гораздо богаче и значительно шире в своих временных рамках, чем было принято полагать прежде. Многие интеллектуалы начинают высказывать предположения, что колыбелью человечества и родиной мудрости древних был Восток, приводя в качестве одного из подтверждений этих взглядов грамматику санскрита как воплощение непревзойдённой стройности древней мысли.

Наряду с этим, во второй половине XVIII в. возникает настоятельная потребность в переосмыслении значения античного наследия: как художественного, так и литературного. Что касается изобразительных искусств, то парадигмальный сдвиг в понимании античности был осуществлен в начале второй половины XVIII столетия в новаторских работах Иоганна Иоахима Винкельмана «Мысли о подражании греческим творениям живописи и скульптуры» (1755) и «История искусства древности» (1764). Образцовое значение творений античных художников в качестве ориентиров для современной ему художественной практики обосновывалось в них с опорой на выявление исторически уникального характера античной цивилизации в целом. В отношении же письменных памятников античности поворотное значение имела публикация в 1795 году трактата Фридриха Августа Вольфа «Пролегомены к Гомеру», в котором методы исторической и текстологической критики, выработанные просветительской теологией и ранее применявшиеся прежде всего при толковании Священного Писания, были приложены к текстам классической античности. В частности, Вольф поставил под вопрос традиционное представление, согласно которому гомеровские поэмы являются единым и однородным произведением одного автора. Под влиянием идей Вольфа и его учеников в классической филологии постепенно формируется новый взгляд на античные тексты, происходит переосмысление поэтического наследия Древней Греции и ставится под вопрос его самостоятельный и оригинальный характер. Новому рассмотрению подвергается и мифология древних греков. Под влиянием интенсивного изучения древневосточного материала в историко-филологических исследованиях все чаще ставится вопрос, является ли совокупность античных мифов чем-то исторически уникальным, или же она представляет собой лишь отголосок значительно более древних представлений и верований восточных народов. На рубеже XVIII – XIX вв. вопрос о значении античного наследия стал предметом масштабного полемического размежевания, в результате которого сформировались два противоположных идейных лагеря. Первый составили теоретики «старой школы», опиравшиеся на базовые ценности Просвещения и на основные принципы эстетики классицизма; они настаивали на

непреходящем, внеисторическом значении античных образцов, рассматриваемых как выражение вечных законов красоты и именно поэтому предоставляющих критерии для оценки и истолкования всех важнейших явлений современной культуры. В свою очередь, второй лагерь, принципиально противоположный ему по духу, объединил учёных, философов и литераторов, обосновывавших самостоятельную ценность новоевропейской культуры и рассматривавших античное наследие как исторически уникальный феномен, значение которого определяется его ролью связующего звена между культурами Древнего Востока и европейской христианской культурой. Этот второй лагерь стал частью широкого идейного движения, обозначаемого как романтизм²⁴.

В контексте идейного противостояния просветительского и романтического мировоззрений вопросы, имеющие, на первый взгляд, узкоспециальный характер, приобретали общефилософскую значимость, поскольку от их решения существенным образом зависела интерпретация самого понятия истории, смысла и логики исторического процесса. Поэтому важной особенностью развития гуманитарного знания в этот период была тесная связь специальных исследований в области древней истории и классической филологии с обсуждением фундаментальных философско-исторических, а иногда и религиозно-философских вопросов. В частности, значение исследований ведущих представителей классической филологии начала XIX в. невозможно правильно понять, не учитывая наличие в них существенного философского компонента. Вместе с тем, под воздействием означенных процессов внутри философии происходит постепенное обособление и выделение философии мифологии как самостоятельного раздела философского знания²⁵. В отечественной интеллектуальной традиции одним из

²⁴ О проблеме см. напр.: Halbfass W. *India and Europe. An essay in philosophical understanding.* Dehli. 1990. 642 p.; Jamme Ch. *Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the classical and romantic periods* // *International Journal of Philosophical Studies.* 2004. Vol. 12 (1). 29-45.; Marchand S.L. *German orientalism in the age of Empire. Religion, race and scholarship.* Cambridge. 2009. 556 p.; Гринцер П.А. *Образ Индии в немецком романтизме* // *Избранные произведения. Т.2. Сравнительное литературоведение и санскритская поэтика.* М. 2013. С. 321-366.

²⁵ О проблеме см. напр.: Резвых П.В. *Мифология как предмет и дисциплина в романтической Altertumswissenschaft* // В кн.: *Науки о человеке: история дисциплин* / Отв. ред.: И. М. Савельева, А. Н. Дмитриев. М., Издательский дом НИУ ВШЭ. 2015. Гл. 5. С. 124-156.

первых мыслителей, начавших разрабатывать философско-мифологическую проблематику, является граф Уваров.

Уваров, будучи одарён от природы, получил прекрасную огранку своих интеллектуальных способностей, которую обеспечил его гувернёр-француз. Как свидетельствует биограф Уварова Виттекер, «<...> наставника он получил великолепного. Аббат Манген, в страхе покинувший революционную Францию, постарался, чтобы его воспитанник стал страстным приверженцем того, что именуют *ancien régime*²⁶. Манген идеализировал образованную аристократию французских салонов XVIII века, поэтому учил Сергея классическим языкам (это был отличительный признак европейской аристократической образованности) и побудил перечитать целую библиотеку французских поэтов, писателей и мыслителей»²⁷. Наставник ещё в детстве привил Уварову любовь к идеалам Просвещения, а также истинный интерес к античности, который тот сохранил до конца жизни. Поэтому неудивительно, что он с юности имел интенции вступить в диалог с представителями отечественной и европейской интеллектуальной элиты.

Приступая к рассмотрению историософской и философско-мифологической концепций Уварова, важно сказать несколько слов о том положении, которое занимала фигура русского мыслителя в общественной, культурной и политической жизни России, а также о той роли, которую воззрения Уварова сыграли в интеллектуальных дискуссиях с исследователями и мыслителями Западной Европы.

С 1811 по 1822 годы Уваров являлся попечителем Санкт-Петербургского учебного округа, далее, с 1818 года - президентом Императорской Академии наук, а с 1833 года, параллельно с этой должностью - министром народного просвещения.

С юности Уваров внимательно следил за тенденциями культурной и интеллектуальной жизни как в России, так и в Европе. Как было отмечено выше и

²⁶ Королевский строй во Франции, до революции 1789 года.

²⁷ *Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. С. 22.

как подробно будет показано в ходе данного исследования, Уваров явился одним из первых представителей романтизма как интеллектуальной парадигмы в России.

Также предметом его пристального внимания явился ход культурных споров российской интеллектуальной элиты, весьма значительных для своего времени. Дело в том, что на рубеже XVIII и XIX вв. в России остро ощущалось её отставание от европейских соседей во многих отношениях, в том числе и в области культуры, в частности - литературы. К началу XIX в. перед образованной частью русского общества стоял отнюдь не праздный вопрос, в каком направлении должен развиваться русский язык, национальная литература и вся культура в целом. Вопрос этот витал в воздухе уже в первом десятилетии XIX в., когда русская литература находилась, по сути, в самом начале своего развития. На тот момент ещё не были выработаны собственные литературные каноны, а лучшие образцы жанров только ждали часа своего написания. Золотой век отечественной литературы ещё не настал, и деятели пера были озабочены самостоятельными поисками литературных форм. В данном споре Уваров выступил как приверженец интеллектуального движения, начавшего оформляться в начале XIX в. и получившего название «неоклассицизм». В то время многие молодые отечественные писатели, филологи и литераторы-любители верили, что России не следует идти вслед за Западной Европой, уже проторенными ею путями, в лучшем случае занимаясь подражательством и копированием. Подлинные богатства находятся рядом с ней, достаточно лишь протянуть руку. Кладезем этих богатств была в их глазах Древняя Греция и её литературные традиции. Неоклассицисты видели будущее за обращением к этим традициям и этому наследию, то есть к непосредственному источнику мудрости. Для России это было особенно значимо, поскольку она теснее всех прочих стран Европы была связана интеллектуальными узами именно с Древней Грецией. «Это течение <...>, — замечает Ц. Витеккер, — могло помочь России присоединиться к европейскому литературному процессу через своего рода Ренессанс, хотя бы и краткий. Неоклассицисты ожидали, что самобытные, национальные произведения вскоре вытеснят зависимость от греческих моделей. Российских литераторов укрепляла в их надеждах мысль, что

запоздалый Ренессанс происходит и в Германии, о чём свидетельствовало творчество Гердера, Гёте, Шиллера»²⁸. В дальнейшем, как полагали неоклассицисты, греческие формы и образцы в литературе уступят место совершенно самостоятельным и оригинальным произведениям, свободным от всякой оглядки на эти древние образцы.

В первой половине 1810-х годов Уваров включается в деятельность литературных кружков. Примерно в 1815 году, во многом по его инициативе, возникает знаменитое литературное общество «Арзамас», сплотившее молодых людей, радевших за отечественную литературу. В состав общества, помимо Уварова, входили, например, В.А. Жуковский, К.Н. Батюшков, Д.В. Дашков, Д.Н. Блудов, А.И. Тургенев, и другие, некоторое время в нём состоял А.С. Пушкин. Однако, что действительно объединяло членов кружка – так это то, что они были патриотами своей страны и буквально обожествляли язык, уделяя огромное внимание его значению для самоопределения народа. Уваров играл в «Арзамасе» немаловажную роль. В 1818 году объединение это официально прекратило своё существование, но в его недрах - помимо других его достижений - вызрела «Греческая антология», представлявшая собою переводы ярких образцов греческой поэзии, сделанные Батюшковым. Антология была написана Дашковым, Батюшковым и Уваровым в 1817 году и увидела свет тремя годами позднее.

В начале 1830-х годов Уваров разрабатывает знаменитую политическую триаду «Православие. Самодержавие. Народность»²⁹, которую некоторые современники и более поздние исследователи склонны были воспринимать как казённую. Сложность вопроса заключалась также в том, что понятие «народность», на тот момент рассматриваемое и другими отечественными интеллектуалами, не имело чётких границ, что зачастую влекло за собой очень разные, если не противоположные его интерпретации и позволяло подчинять это понятие своим

²⁸ *Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб. «Академический проект». 1999. С. 36.

²⁹ О проблеме см.: *Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. Глава 5.; *Зорин А.Л.* Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века. М. Новое литературное обозрение. 2001. 416 с. Глава 10.; *Койре, А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / М., Модест Колеров. 2003. 304 с. Глава 7.

политическим интересам. Можно было бы предположить, что Уваров, включив это понятие в свою трёхчленную формулу, был близок к славянофилам. Однако А. Койре в своём исследовании «Философия и национальная проблема в России начала XIX в.» показывает, почему его воззрения несовместимы со славянофильскими идеями.

Не все исследователи однозначно оценивают деятельность Уварова на посту министра народного просвещения. Например, Койре склонен давать ей негативную оценку, подчёркивая, что Уваров предпринимал попытки втиснуть философский творческий порыв в казённые рамки государственности. С точки зрения Уварова, философская жизнь в России, как и система образования, должна служить интересам правительства и стоять на страже её интересов государства. Койре отмечает: «По существу, концепция Уварова имеет педагогический характер: на него возложена миссия обучать и воспитывать Россию, которая ещё слишком молода и слишком невежественна, чтобы самой знать, что полезно или вредно для её развития. А потому ему нужно следить за тем, что она читает, что изучает, с кем общается; потому он не должен допускать преждевременных попыток духовной деятельности, до которой она еще не дозрела, дозировать пропорции тех элементов, из которых состоит — или должен состоять — её духовный режим. Для этого бывает полезно не торопиться, даже отступить, сдерживать развитие»³⁰. Исследователь также пишет: «Именно для выполнения <...> выдающейся роли посредника и руководителя министерство народного просвещения издаёт журнал, в задачи которого входит руководство всей духовной жизнью народа, ибо именно через него до чиновников, ректоров, профессоров и всех прочих доводятся «намерения и предположения правительства», каковым и нужно следовать. Таково, по Уварову, единственное средство для того, чтобы Россия избегла потрясений и беспорядков, которые опустошили жизнь западных народов»³¹.

³⁰ Койре, А. Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / М., Модест Колеров, 2003. - 304 с. С. 270.

³¹ Койре, А. Там же. С. 270.

Нельзя обойти вниманием ту роль, которую сыграл Уваров в интеллектуальной жизни Запада. В юности, с 1808 по 1810 годы он служит атташе при дипломатическом представительстве России в Вене, в этот период он много путешествует по Европе и знакомится с выдающимися представителями духовной жизни Европы, такими как, например, братья Август и Фридрих Шлегели, братья Вильгельм и Александр фон Гумбольдты, Жермена де Сталь. Уваров был знаком и состоял в переписке с Иоганном Вольфгангом фон Гёте, который ценил его научные сочинения; они также пользовались уважением барона Сильвестра де Сасси, видного научного деятеля Франции. Помимо прочего, среди корреспондентов Уварова были немецкие филологи-классики и мыслители Фридрих Август Вольф и Фридрих Крейцер, а также Фридрих Вильгельм Йозеф фон Шеллинг³².

В заключительном параграфе диссертации мы детально сопоставим воззрения Уварова с воззрениями нескольких важных в контексте нашего исследования фигур интеллектуальной жизни современной ему эпохи. Теперь же, учитывая выше сказанное, приступим к подробному анализу историософской и философско-мифологической концепций отечественного мыслителя.

Первым шагом Уварова на интеллектуальном поприще становится работа, написанная в 1810 году и получившая название «*Projet d'une Académie asiatique*» («Проект Азиатской академии»), которую он открыл ряд публикаций, посвящённых филологическим и историко-философским размышлениям. Первоначально «Проект» предназначался для западноевропейской аудитории и именно поэтому был выпущен в Петербурге отдельным изданием на французском языке. Впрочем, вскоре вышел в свет и русский его перевод, осуществлённый В.А. Жуковским и опубликованный в начале 1811 г. в журнале «Вестник Европы».

В «Проекте» ещё нет размышлений, непосредственно касающихся мифологической проблематики и её философского осмысления, что, по всей

³² Подробнее об это см. напр.: *Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с.; Резвых П.В. Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Новое литературное обозрение. М. 2008. № 3. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/re8.html> (дата последнего обращения: 14.03.2021).

видимости, обусловлено двумя причинами. Во-первых, текст «Проекта» не в последнюю очередь был адресован также императору Александру, во всяком случае, молодой автор очень надеялся, что его сочинение не останется незамеченным на высшем государственном уровне, - следовательно, его формат подразумевал во многом сжатый характер официальной записки. Во-вторых, с большой долей вероятности можно предположить, что основные философские идеи, которые впоследствии составят ядро уваровской концепции, на момент написания «Проекта» ещё не вызрели и не оформились в должной мере. Несмотря на всё сказанное выше, работа представляет большой интерес для нашего исследования, поскольку носит характер манифеста и, безусловно, по праву может считаться программным для всего творчества Уварова и в частности – для его философско-мифологической концепции: убеждения, которые останутся в нём магистральными, нашли своё выражение уже в дебютном его сочинении, и помогают составить первое впечатление о его историософской концепции.

Раскрывая в «Проекте» ряд общих идей относительно исторического развития мировой культуры, Уваров видел одну из задач этого сочинения в том, чтобы продемонстрировать те преимущества, которыми обладала Россия в отношении к странам Востока по сравнению с другими европейскими державами. Обращая внимание на то, что Россия обширной частью своей границы опирается на север Азии, Уваров сетовал, что русская культура, тем не менее, практически незнакома с плодами Восточной цивилизации. Молодой чиновник, бесспорно, был прав, расценивая это как досадное упущение и указывая на те политические и экономические преимущества, которые Россия могла бы получить, проявив инициативу и начав интенсивное освоение обширных восточных территорий. Однако, вместе с тем, Уваров даже в юности был не просто чиновником, но блестяще образованным и дальновидным человеком, прекрасно разбиравшимся в интеллектуальных тенденциях своего времени. Уже в те годы он начинал активно участвовать в духовной жизни своей страны и Европы. Помимо отраженных в «Проекте» лежащих на поверхности практических и даже прагматических

интересов, это сочинение стало также и первым выражением историко-культурных взглядов его автора.

В рассматриваемой работе Уваров излагает свою точку зрения на место и роль Востока в развитии человеческой мудрости и в её распространении в мире. Согласно убеждению Уварова, которое он сохранил до конца жизни, колыбелью и источником просвещения был именно Восток, в частности, Индия. Важно отметить, что ему была очень близка позиция, согласно которой на начальном этапе истории человек был существом куда более совершенным, нежели человек начала девятнадцатого века. Божественная мудрость в качестве откровения, «непосредственно волею Провидения»³³, была ниспослана древнему человеку в незапамятные времена, и произошло это в Индии. Однако спустя какое-то время этот священный источник истины, «также по воле Провидения»³⁴, иссяк для человечества. С течением тысячелетий мудрость первоначального откровения расплылась и развеялась в различных учениях и сектах. Впоследствии открытая человеку истина передавалась и распространялась в других регионах. Начав расщепляться на различные учения ещё в Индии, эта мудрость постепенно стала путешествовать по миру, заключённая в разнообразные философские и религиозные концепции и доктрины, но лишь отрывочно. Поэтому сегодня человек вынужден лишь собирать по крупицам фрагменты этого некогда монолитного божественного знания, которое когда-то было достоянием его предков в форме целого.

Уваров выдвигает два аргумента, которые являются для него неоспоримым доказательством того, что божественная мудрость была дана людям именно в Индии. Во-первых, он ссылается на древнейшие учения индийцев, повествующие о единстве высшего божества, т.е. учения, чьи постулаты спустя века составят суть религии христианства и станут ядром Священного Писания. Вторым аргументом стало указание на то, что в Индии истина эта была выражена с помощью

³³ Уваров С.С. Мысли о заведении в России Академии Азиатской // Вестник Европы. – М., 1811. №1-2. С. 37.

³⁴ Там же. С 37.

идеального по своему строю языка — санскрита, «священного языка браминов»³⁵. Как полагает Уваров, «... по мере нашего приближения к источнику языков древнейших, мы обретаем и правила более ясные, и лучшую методу, и грамматическую систему, имеющую всё то совершенство, к которому дано человеку достигнуть. Трудно оспорить санскритского языка право первородства, но общее мнение утверждает, что этот прекрасный язык, при совершенной правильности и простоте в формах, имеет такое богатство выражений, что может по справедливости наименован быть первым между классическими диалектами»³⁶. Самые простые и первоначальные и вместе с тем самые глубокие истины могли быть выражены лишь на таком же простом и стройном языке, данном свыше: «Первые понятия, данные Божеством человеку вместе с языком, должны быть истинные, простые, соответствующие первоначальной простоте человеческого общества. <...> ...сие первобытное время надлежит именовать эпохою понятий первородных — дар столь же божественный, как и самое слово, и в нём заключённый»³⁷.

Эти размышления Уварова тесно связаны с одной из магистральных идей романтической историософии первой четверти XIX столетия. В начале XIX века европейский учёный мир был поражён высказанной Фридрихом Шлегелем в трактате «О языке и мудрости индийцев» (1808) гипотезой, согласно которой не только многие европейские языки (в том числе классические — древнегреческий и латынь), но даже арабский и персидский берут своё начало в санскрите. Известно, что данное предположение произвело глубокое впечатление на Уварова, и это отчётливо видно в тексте «Проекта». По словам В.С. Киселёва, «...на Уварова, хорошо знакомого с европейским интеллектуальным увлечением Востоком, наибольшее влияние оказали концепции И.Г. Гердера («Über der Ursprung die Sprache», «Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit» и др.), Ф.В. Гумбольдта («Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts») и Ф. Шлегеля («Über

³⁵ Там же. С. 27.

³⁶ Там же. С. 39 – 40.

³⁷ Там же. С. 38.

die Sprache und Weisheit der Indies»). В особенности глубоко было воздействие последнего, представившего Восток колыбелью индоевропейской цивилизации»³⁸. Действительно, читая строки, написанные Шлегелем за два года до издания «Проекта», можно увидеть, что они вдохновили молодого русского интеллектуала: «Почти весь индийский язык - это философская или, скорее, религиозная терминология, и, вероятно, ни один другой язык, не исключая даже и греческого, не отличается столь философской ясностью и четкой определенностью, как индийский. Но это не изменчивая игра комбинирования произвольных абстракций, но пребывающая система, где некогда освященные глубокомысленные выражения и слова взаимно проясняют, определяют и поддерживают друг друга. И эта высокая духовность, вместе с тем очень проста, не вложена в чувственные выражения с помощью образов, но уже изначально содержится в самом значении простых первоэлементов»³⁹.

В своих рассуждениях Уваров придавал большое значение роли языка. Согласно его убеждениям, язык, будучи выражением духовного богатства народа, является важной составляющей самого этого богатства. «Философическое рассматривание языков особенно важно и потому, что в них единственно находим исторические памятники тех времён, которые предшествовали самой истории. Рассматривать язык народа - значит рассматривать ход его мыслей. Чем более совершенства имеет язык, тем ближе к образованности и тот народ, который им владеет. Анализ языка знакомит нас с гением нации, а сличение нескольких языков открывает нам не одну существующую между ними связь, но вместе и то, к которой принадлежат некоторые понятия; родились ли они в самом языке, или заимствованы от другого, может быть несуществующего уже диалекта?»⁴⁰ Чем совершеннее язык, тем, соответственно, совершеннее и излагаемые на нём мысли. Связь между языком и духовным потенциалом говорящего на нём народа была для

³⁸ Киселёв В.С. «...Чтобы в России заведена была Азиатская академия»: «Projet d'une Académie asiatique» С.С. Уварова в истории российского ориентализма // Вестник Томского государственного университета. Филология. Томск. 2012. № 3(19). С. 66-67.

³⁹ Шлегель Ф. Эстетика. Философия. Критика. В 2-х т. Т. 2. М., Искусство. 1983. 448 с. С. 261.

⁴⁰ Уваров С.С. Мысли о заведении в России Академии Азиатской // Вестник Европы. – М., 1811. №1-2. С. 340-341.

Уварова неоспоримой. Глубокая мудрость по определению не может быть выражена на простом и скудном языке. В этом отношении санскрит был красноречивым подтверждением его убеждения.

Размышления Уварова о столь важном значении языка нашли своё отражение в «Проекте» не только в связи с санскритом. Уже в дебютном сочинении он приводит слова известного немецкого филолога-классика Х.И.Г. Гейне, которую спустя несколько лет вновь повторит в другой своей работе (из чего можно заключить, насколько важны они были для него). Опираясь на эту цитату, Уваров формулирует своё отношение к рассматриваемой проблеме в духе идей неоклассицизма, приверженцем которого его по праву можно считать. В русском переводе «Проекта» читаем: «Всякая академия восточная предполагает уже приговорительное знание греческого и латинского языков; ибо на сих двух языках основаны все возможные сведения. Мы уверены, что греческий язык, который забыт в наших новоучреждённых гимназиях, должен почитать быть в России классическим. «Россия, писал в 1768 году славный Гейне <...> имеет особенное преимущество пред всеми другими народами Европы. Греческая словесность может служить основанием её собственной, и может ей способствовать к заведению новой, ни с какою другою несходствующей школы. Россия не должна подражать ни литературе немецкой, ни французскому остроумию, ни учёности латинской. Основательное знание греческого языка откроет для русских неисчерпаемый источник новых идей и образов высоких. История, философия и поэзия могут заимствовать от него чистейшие и более к истинным образцам приближенные формы. Надобно заметить и то, что греческий язык имеет тесную связь с религией русских и языком славянским, который по-видимому от него получил своё образование. Древнейшие писатели России были знакомы с историками и географами Восточной Империи; а Византийская история по многим отношениям должна быть важною для русских»⁴¹. Уваров открыто говорит, что в перспективе видит Россию новым культурным и духовным центром.

⁴¹ Там же. С. 112.

Культурное и языковое сопоставление тесно связано для Уварова с идеей исторической преемственности и с базирующейся на ней историософской концепцией. В 1810 г. до создания Уваровым его сочинений, в которых эта концепция получила своё оформление, оставалось ещё несколько лет, однако уже в «Проекте» можно распознать её начатки и проследить истоки более поздних взглядов на историю и, в частности, на исторический путь России. Ключевые термины уваровской историософской концепции – Провидение (интересно отметить, что не во всех своих работах Уваров пишет «Провидение» с большой буквы), развитие, прогресс, человеческий разум (*esprit humain*) – мы находим уже в тексте «Проекта». Согласно Уварову, именно по воле Провидения одни цивилизации и народы сменяют другие на сцене мировой истории, при этом каждая последующая цивилизация вбирает в себя всё лучшее, что оставила ей в наследство её предшественница. Одним из подтверждений этой мысли служила для Уварова культурная и духовная преемственность между Индией, Египтом, далее – Древней Грецией, а через неё – находившейся когда-то в младенческом состоянии Европой, о чём он пишет пока ещё в тезисной форме: «...Азия есть главный источник образования человеческого. Первые известные нам просвещенные народы от Востока заимствовали начальные свои понятия, преобразованные ими в религии, более или менее сходные; греческие мудрецы искали просвещения в Индии. Поражены будучи величественною красотою её природы, древностью её мнений и зрелостью обычаев, от неё заимствовали они свои философические системы, свои понятия о нравственности, об установлениях моральных. С одной стороны Индия обогащает их мыслями философическими; с другой Финикия и Египет, колонии Востока, дают им своих символических богов, которых они преобразуют, принаравливаясь к обычаям и привычкам местным. Так греческая философия и религия получили своё существование от мнений восточных»⁴².

Таким образом, Россия, с точки зрения Уварова, должна стать следующим мировым флагманом духовных ценностей, если сможет воспользоваться всеми

⁴² Там же. С. 28 – 29.

преимуществами своего географического и политического положения и, изучая Восток самостоятельно и непосредственно контактируя с ним, почерпнёт мудрость из чистого источника без посредства других культур. Важно отметить, что значительную роль в формировании взглядов Уварова по этому вопросу сыграло его двухлетнее пребывание в Вене. Дело в том, что в 1807 году молодой человек уехал в австрийскую столицу в качестве атташе при русском посольстве, где испытал глубокое разочарование. Как отмечает Виттекер, «<...> жизнь в Вене произвела коренную перемену во взглядах Уварова. Его почти безоговорочное и типично русское преклонение перед иноземными образцами и обычаями сменилось сначала грустным разочарованием, а потом уверенностью, что старый мир, старый режим умирает. Только после Вены Уваров начал всерьёз рассматривать возможности самобытного культурного развития России и перестал тосковать о новом Версале»⁴³.

Также нельзя забывать, что момент написания «Проекта» совпал с весьма непростым временем как для России, так и для Европы. Всё находилось в смятении, и на пороге Отечественной войны 1812 г. было очевидно, что Европа переживает кризис и что России может понадобиться собственный культурный путь. Перед русскими интеллектуалами этот насущный вопрос стоял очень остро, и Уваров, не желая оставаться в стороне, также постарался дать на него философски обоснованный ответ. С одной стороны, ответ этот был навеян оправданным интересом к ориентализму; с другой стороны, лежал в русле набравшего силу романтизма, который провозглашал принципы национальной самобытности и уникальности каждого народа, а также возвращение к подлинным культурным истокам человечества и одновременно - к родным народным корням; наконец, в-третьих, ответ Уварова был сформулирован в духе неоклассицизма, который справедливо подчёркивал значительность соотношения между греческим и русским языками. Уваров видел уникальность места России в дихотомии «Запад – Восток» в ее срединном положении между двумя этими историческими

⁴³ Виттекер Ц.Х. Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. С. 23.

целостностями и усматривал ее историческую миссию не в том, чтобы пассивно заимствовать идеи с обеих сторон, но напротив, в том, чтобы быть активным посредником, проводником и интерпретатором этих идей, средоточием, к которому будут стремиться обе культурные традиции, что не умаляло бы, а наоборот укрепляло её собственную неповторимость и самобытность. Таким образом, «Проект» стал весьма симптоматичным явлением своего времени. В форме манифеста его автор сформулировал своё видение мировой истории, в которой Востоку, в частности, Индии, отведено ключевое положение, а также свои основные воззрения на роль и место России в ходе истории в будущем. Позднее эти мысли найдут своё выражение в зрелых работах Уварова и воплотятся в жизнь благодаря его деятельности на высоких государственных постах.

В 1813 году Уваров как попечитель Санкт-Петербургского учебного округа адресовал министру народного просвещения небольшое эссе под названием «О преподавании истории относительно к народному воспитанию». Этот документ интересен для нашего исследования в первую очередь потому, что в нём Уваров впервые формулирует свою историософскую концепцию.

Рассматриваемое эссе представляет собой наставление, а также методические и идеологические рекомендации учителям и преподавателям истории от начального уровня – народных училищ – до самого высокого – высших училищ и университетов. Помимо прочего, Уваров рассуждает о том, как выверить и верно выстроить курсы истории в зависимости от стоящих перед преподавателями задач, от уровня подготовки учащихся, но главное – от их душевной способности и готовности воспринимать и верно интерпретировать факты истории в том или ином возрасте.

В эссе 1813 г. Уваров повторяет идеи, ставшие ключевыми для его дебютного, программного сочинения. Но, поскольку оно представляет собою официальный документ, преследующий несколько иные цели, нежели «Проект Азиатской академии», в нём эти идеи нашли своё выражение в очень сжатой форме. Буквально в нескольких предложениях он формулирует своё восприятие роли Востока в мировой истории. Как мы помним, ещё в «Проекте» Уваров называет

Восток, в частности, Индию, источником мудрости, переданной человечеству свыше. Теперь же читаем: «<...> преподающий, означив в древности средоточие, из которого изобильно истекали лучи света, покажет в богатом, таинственном Востоке колыбель человеческого рода и первого свидетеля его падения»⁴⁴.

В рассматриваемом эссе вновь звучит тема провиденциализма. Как упоминалось выше, Уварову дорога мысль о надстоянии Провидения над историческим процессом и управления им; ход мировой истории идёт согласно его продуманному плану. Важно отметить, что в данном тексте, в отличие от текста «Проекта», Уваров пишет «провидение» с маленькой буквы, по всей видимости, делая поправку на формальный характер этого документа. При этом провидение представляет собой силу, которая находится в непрерывном процессе творения и выбора. В докладе читаем следующее: «Таинственное направление происшествий скрыто от глаз наших. Мы мечтаем видеть цель провидения тогда, когда оно еще избирает способы к их достижению»⁴⁵.

Человеческому разуму, по определению несовершенному, в процессе сотворения исторического полотна отведена роль своего рода инструмента, посредством и при помощи которого провидение проявляет себя на всех этапах мировой истории. «<...> преподающий должен всегда наблюдать, дабы для учащихся не была вовсе скрыта истина и связь исторических происшествий. С самого начала должен преподающий везде показывать упорное сопротивление человеческого ума, быстрый его бег, многочисленные заблуждения и, наконец, тайное влияние провидения на все его действия и покушения.»⁴⁶ Следовательно, согласно Уварову, провидение обладает высшим разумом, совершенным по сравнению с человеческим, а также наделено волей, которую оно, при посредстве и через поступки отдельно взятых, конкретных людей и движения народов и наций, реализует в мире. Его конечная цель – привести человечество к наивысшему духовному состоянию и наилучшему политическому устройству. Через поступки

⁴⁴ Уваров С.С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 370.

⁴⁵ Там же. С. 374.

⁴⁶ Там же. С. 370.

людей, даже через их заблуждения, промахи и роковые ошибки оно исполняет своё намерение сообразно с высшим планом и замыслом. Интересно в связи с этим отметить, что Уваров здесь предвосхищает идеи, которые несколько позже выскажет Георг Гегель в «Лекциях по философии истории».

Нельзя забывать, что эссе, в отличие от «Проекта» 1810-го года, написано среди дымящихся руин послевоенного времени. Неудивительно, что попытки объяснения смысла исторических событий стали ещё более интенсивными после войны с Наполеоном и крушения его власти, когда Европа обнаружила себя на обломках и пепелище. Совершенно понятны интенции интеллектуалов того времени, которых уже не могли удовлетворить прежние ответы, сообразные с идеалами Просвещения, коль скоро в реальности ход событий принял совершенно иной поворот. Необходимо было дать рациональное и вразумительное объяснение недавней катастрофы с точки зрения высшего смысла, и послевоенные Европа и Россия отчаянно нуждались в таком объяснении. Поэтому неудивительно, что одной из целей написания рассматриваемого нами эссе было желание его автора привлечь внимание к значимости исторической науки и к важности её детального и скрупулёзного изучения, что могло бы помочь извлечь из прошедшего уроки, предвидеть и предотвратить подобные трагедии в будущем. Уваров не скрывает своего трепетного отношения к истории, видя её важнейшую роль в деле воспитания юных поколений, которым она должна служить назиданием и давать поучительные примеры. По мысли Уварова, Провидение невозможно не увидеть сквозь исторический процесс, если внимательно взглядеться в череду столетий и событий. В рамках этой концепции находит логичное разрешение мучительный вопрос о смысле страшных событий, которые принесли с собой Французская революция и наполеоновские войны. Таким образом, по мысли Уварова, Провидение предупреждает человеческий род и предостерегает его от ещё больших зол, показывая, какой путь является ошибочным и ведёт к заблуждениям, подталкивая искать иные пути.

Соответственно, в сравнении с «Проектом», эссе несёт на себе печать новых, послевоенных реалий, являясь опытом отыскания и обоснования смысла

разрушительных событий всеевропейского масштаба. Во многом по этой причине мы можем увидеть и новые идеи его автора, поскольку он предпринимает попытку ответить на стоящий перед ним вопрос с помощью новых форм, образов и интеллектуальных ходов. Речь в первую очередь идёт о представлении исторического процесса в виде жизни отдельно взятого человека и прохождении им (этим процессом) схожих стадий развития – младенчества и детства, юности, зрелости и, наконец, старости и дряхлости. Приведём цитаты Уварова, которые проиллюстрируют его взгляды: «Преподающий должен, по моему мнению, не иначе изображать их [Средние века], как временами детства и юности Европы»⁴⁷. «<...> распространяя между согражданами луч наук и просвещения, должно возбуждать и сохранять, сколько можно, народный дух и тот изящный характер, на который ныне Европа смотрит, как изнеможенный старец на бодрость и силу цветущего юноши»⁴⁸. Второй из процитированных фрагментов одновременно сопряжён со взглядами Уварова на народный дух, который затрагивается им в эссе в связи с вышеозначенной темой «возрастов» цивилизаций. Ему видится достаточно прискорбным тот факт, что, в силу экономических и политических реалий современной ему Европы, которые диктовали свои правила, индивидуальность отдельных европейских держав и их народный дух неумолимо размывались, их вытеснял общий дух времени - то, что сегодня, в масштабах целого мира, мы назвали бы глобализацией. Уваров видел в этом бесспорное влияние «старения» Европы, которая на народный дух и самобытность отдельных культур смотрела по большей части сверху вниз, с не скрываемым, по его мысли, оттенком снисхождения. В свою очередь, в духовной жизни России в это время, как мы отмечали выше, идут активные процессы поиска собственной идентичности, самобытных путей развития, как в культурной, так и в политической сферах.

Итак, в эссе мы вновь видим риторику о культурном и интеллектуальном преимуществе России. Однако если в тексте «Проекта» это преимущество становится возможным благодаря её географическому положению, и её

⁴⁷ Там же. С. 372.

⁴⁸ Там же. С. 375.

значительном преимуществе перед Европой, то теперь Уваров вписывает данную риторику в свою концепцию о возрастах стран и цивилизаций, говоря о молодости России перед стареющей Европой. Действительно, в естественно идущем историческом процессе каждый народ, образовавшись и духовно окрепнув, входит в «возраст» своей юности, когда он восхищается всему, всё в мире видится ему очаровательным в свете новизны, всё кажется по плечу; на этом же этапе происходит и процесс ученичества, подражания, будь то подражание природе, копирование её творений, будь то подражание духовным и культурным творениям уже зрелых народов-предшественников. Далее, как и в жизни отдельного человека, в жизни народа наступает период зрелости, когда он наконец может дать мировому культурному процессу что-то новое, отмеченное печатью его самобытности. Таким образом, согласно мысли Уварова, каждому народу и стране уготовано пройти этим путём, обогатив при этом духовную копилку человечества. Россия с точки зрения Уварова ещё находилась на стадии юности и ученичества у своей старшей «сестры» — Европы, которая к началу XIX в. уже перешагнула порог зрелости, интеллектуально и духовно пресытилась и неуклонно двигалась к старости. России, в свою очередь, ещё только суждено было сделать свой неповторимый вклад.

Обратимся к ещё одному тексту Уварова, который более полно проиллюстрирует его историософские воззрения. 12 января 1818 года был назначен президентом Императорской Академии наук, а 22 марта того же года он произносит речь по случаю открытия в Главном педагогическом институте трёх новых кафедр – всеобщей истории, арабского языка и персидского языка. Текст был опубликован в том же году отдельным изданием под названием «Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа, в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года». «Речь...» стала знаменитой в социально-политическом контексте, однако, для нашего исследования она также представляет большой интерес. Поскольку поводом к её написанию послужило открытие языковых кафедр и кафедры всеобщей истории, неудивительно, что в её содержании Уваров отобразил свои взгляды на процесс мировой истории и на роль языков в духовном

становлении нации, развивая мысли, которые были высказаны им ранее в «Проекте» и эссе.

В «Речи...» мы вновь встречаем размышления её автора об Азии как источнике и колыбели мудрости: «Из Азии проистекали все религии, все науки, вся философия. Она одна сохранила чудесный дар производить все большие явления морального мира; там находили мы истинный, единственный источник всеобщего просвещения, и кто мог бы не гореть желанием созерцать вблизи богатства сего неисчерпаемого рудника ума человеческого?»⁴⁹. От данных размышлений Уваров, как и прежде, переходит к идее значимости языка в процессе духовного становления и развития нации: «Узнать язык народа – значит узнать весь ход его образования. В недрах сих дивных составов лежит, так сказать, печать, отличающая один народ от другого. Чем совершеннее язык, тем народ ближе к просвещению»⁵⁰. Также Уваров вновь цитирует слова Гейне о самобытности русского языка, которые он приводил в «Проекте».⁵¹ Также в «Речи...» Уваров вновь говорит о духовной преемственности между Индией, Египтом и Грецией.⁵²

В «Речи...» мы снова встречаем риторику о несовершенстве человеческого разума, путь которого зачастую заходит в тупик. Без сомнения, Уваров делает намёк на недавние военные события, тем не менее, теперь, в мирное время, его слова звучат гораздо оптимистичнее, чем прежде. Показательным является, например, этот фрагмент: «Человеческий ум идёт не всегда прямым, твердо означенным путем. То смелым порывом подается вперед, то вдруг останавливается; часто увлекаемый обманчивыми призраками, он прерывает свое стремление и, подобно задумчивому гению на памятниках древней пластики, он обращает свой факел к земле. Но успокойтесь! Факел не может погаснуть; он бессмертен, как душа человеческая, как вечное правосудие, как истина и добродетель!»⁵³.

⁴⁹ Уваров С.С. Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года. // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 287 – 317. С. 289

⁵⁰ Там же. С. 289.

⁵¹ Там же. С. 300.

⁵² Там же. С. 302.

⁵³ Там же. С. 311.

Вновь красной нитью через весь текст Уварова проходит идея о возрастах наций и стран, однако, интересно отметить, что теперь она заметнее вписана в политический контекст по сравнению с текстом эссе: «Государства имеют свои эпохи Возрождения, своё младенчество, свою юность, свой совершенный возраст и, наконец, свою дряхлость. Наблюдение сих больших перемен – первый долг попечительного правительства. Желание продолжить один из сих возрастов далее времени, назначенного природою, столь же суетно и безрассудно, как желание заключить возмужающего юношу в тесные пределы младенческой колыбели. Теория правительства в сем случае походит на теорию воспитания. Не то достойно похвалы, которому удалось увековечить младенчество физическое или моральное; то премудро, которое смягчило переходы одного возраста к другому, охранило неопытность, заранее открыло способности ума, предупредило опасности и заблуждения и, повинувшись закону необходимого, возрастало и зрело вместе с народом или с человеком. Все сии важные истины содержатся в истории»⁵⁴.

Несмотря на то, что «Речь...» была написана в спокойное время, когда голоса войны уже умолкли, в ней по-прежнему рефреном звучит тема провиденциализма и видится желание автора найти объяснение смысла исторических событий. Уваров вновь обращает свои размышления к Провидению, однако новым в «Речи», в отличие от двух предыдущих публикаций Уварова, рассмотренных нами, становится понятие «Промысел»: «Каждый действовал собственно для себя, и ни один не ведал, что он – слепое орудие в руках Промысла, действовал единственно для основания равновесия всех политических сил и что из всех частных, ограниченных намерений должен был составиться согласный порыв к общему благоустройству Европы»⁵⁵. Это понятие используется русским мыслителем в том же значении, что и «Провидение», нет никаких нюансов, отличающих в его тексте эти понятия друг от друга. Также интересно в этой связи отметить, что в «Речи...», как и в «Проекте», Уваров пишет «Провидение» с заглавной буквы; тогда как в эссе

⁵⁴ Там же. С. 316.

⁵⁵ Там же. С. 313.

проведение во всех случаях написано с маленькой буквы. Наряду с «Провидением», с заглавной буквы в «Речи...» написано и слово «Промысел».

Мы рассмотрели три работы Уварова, в которых главным образом сформулированы его историософские взгляды. В данных работах можно увидеть, что теория органического развития, выдвинутая им, и его историософские воззрения в целом, одновременно вобрали в себя идеи Просвещения и романтизма. Уваров, будучи воспитан в традициях Просвещения, не может, тем не менее, согласиться с просвещенческим идеалом, который представляет процесс мировой истории как устремлённый вперёд и ввысь вектор, не имеющий ограничений, а также с тем, что двигателем истории служит человеческий разум, пределов которому ничто не может положить. Он верил не в линейный прогресс, как это было в прежнюю эпоху, а в циклический ход мировой истории. Если линейный прогресс может в конечном счёте привести человечество к катастрофам, подобным той, которую совсем недавно пережила Европа, то мировая история, повторяющая свои фазы циклически и ведомая Провидением, по определению не может прийти в такого рода тупик. Одновременно с этим, уже в созвучии с идеями романтизма, провозглашающего примат национальной самобытности и ценности каждого отдельно взятого народа над космополитизмом Просвещения, убеждением Уварова становится идея о том, что духовный и культурный вклад каждого народа уникален в сравнении с достижениями и вкладом других народов.

В завершении важно отметить, что будущий министр народного просвещения и президент Императорской академии наук, Уваров уже в ранних своих работах подчеркивает неразрывную связь истории как науки с религией и философией и говорит о том, что они всегда должны служить верным подспорьем в деле поиска высшего смысла исторического процесса: «Теперь остается изъявить желание, дабы, представляя общую картину истории во всем ее пространстве, преподающий проливал на сей огромный хаос благодетельный луч религии и философии. С сими двумя светилами может человеческий ум найти везде

успокоение и достигнуть до той степени убеждения, на которой человек почитает сию жизнь переходом к другому, совершеннейшему бытию»⁵⁶.

Историософские воззрения Уварова следует рассматривать в тесной связи с его философско-мифологической концепцией. Проанализировав в данном параграфе его ранние тексты, в которых большое внимание уделяется именно историософской проблематике, мы можем сделать следующие выводы и наблюдения:

1. Согласно Уварову, ход исторического процесса имеет конечную высшую цель, над этим процессом надстоит Провидение, или Промысел, которое ведёт человечество к наилучшему миропорядку и политическому устройству.
2. Уваров полагает, что Индия является источником мудрости, которая в древности была открыта человеку как божественное откровение по воле Провидения, основываясь на идее совершенства санскрита. Доказательством этому служит стройность структуры этого языка.
3. Логическим продолжением этой мысли является то, что историософская концепция Уварова предполагает духовную преемственность между цивилизациями, регионами и странами, благодаря которой первоначальная мудрость передавалась другим народам.
4. С точки зрения Уварова, означенная преемственность существует до сих пор.
5. Историософская концепция Уварова подразумевает также возрасты регионов и стран, схожие со стадиями жизни отдельно взятого человека.

⁵⁶Уваров С.С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 374 – 375.

I.2. Античные мистерии как ключ к пониманию единой прарелигии

Первым собственно научным исследованием, в котором Уваров выразил непосредственно свою философско-мифологическую концепцию, является «Трактат об Элевсинских мистериях», написанный по-французски в 1812 г. и опубликованный отдельной брошюрой в Санкт-Петербурге. Перевод на русский язык, который осуществил Иринарх Иванович Введенский, был опубликован значительно позже, в 1847 г., в журнале «Современник».

Данный трактат, как и написанный двумя годами ранее «Проект Азиатской академии», был адресован учёному сообществу, но, если дебютное сочинение молодого автора имело очевидный политический подтекст и предполагало своими адресатами также представителей политической и дипломатической элиты - и даже самого императора, - то рассматриваемая здесь работа носила ярко выраженный научный характер, в ней автор продемонстрировал свою осведомлённость и эрудированность, более того, проницательность в области изучения античности, которая с юности и на протяжении всей жизни оставалась предметом его научного и философского интереса.

На момент написания трактата гениальные догадки в области классической филологии, а также новые находки и открытия экспедиций на Востоке бросают вызов предыдущим, уже устоявшимся представлениям о ходе мирового исторического процесса, что влечёт за собой активное развитие исторической критики. Она, в свою очередь, начиная играть всё большую роль, уже не удовлетворяется тем сравнительно небольшим числом источников для получения данных, которые прежде были в её распоряжении. Теперь исследователи видят необходимость в расширении свидетельств, которые могли бы быть привлечены для более глубокого и детального изучения древности. Уваров в первом же абзаце своего сочинения формулирует важность исследований древних мистерий: «<...> глубокое познание не обрядов, а самого источника и духа мистерий, в которых

должны были сохраниться религиозные идеи древнего мира, могло бы распространить совершенно новый свет на все археологические исследования»⁵⁷.

Уваров пишет о том, что проделано немало работы, чтобы установить время возникновения и предназначение мистерий, и что все источники, бывшие в распоряжении учёных, уже внимательно и скрупулёзно изучены; вместе с тем, он признаёт, что предшествующие исследования при всей их доскональности не обращали должного внимания на самую суть этого явления духовной жизни античности, а именно – на соотношение мистерий и политеизма в религиозно-философском аспекте.

Уваров сразу вынужден признать и то, что выбранный им предмет исследования очень запутан, в нём гораздо больше вопросов, чем ответов. Сверх того, большинству из этих вопросов суждено навсегда остаться открытыми. В силу самого характера интересующей нас проблематики материалы, которые могли бы поспособствовать решению задач, безвозвратно утеряны и никогда не увидят свет. В самом начале работы он подчёркивает, что она построена на догадках и предположениях и ни в коей мере не притязает на высокую научную ценность: «<...> мы считаем свои мысли об этом предмете простыми догадками, к которым привело нас больше желание научиться самим, чем учить других»⁵⁸. В целом, Уваров никогда не стремился претендовать на статус профессионального учёного и подчёркивал, что посвящает время этим исследованиям в силу личных склонностей и интересов. Одновременно с этим, нельзя не отметить, что он с юношеских лет трудился над своей репутацией интеллектуала и эрудита, и признание его работ в учёных кругах, среди людей, для которых занятия наукой были профессией, не могло не льстить ему.

Элевсинские мистерии русский исследователь выделяет из ряда всех прочих вслед за древними греками, указывая на то, что в прошедшие времена под понятием «мистерии» подразумевались лишь эти таинства, посвящённые Деметре, или

⁵⁷ Уваров С.С. Исследование об Элевсинских таинствах // Современник. СПб. 1847. № 2. С. 77 – 108. С. 77.

⁵⁸ Там же. С. 78.

Церере⁵⁹. Следовательно, именно на них нужно обратить наиболее пристальное внимание, ведь результаты их исследования станут самыми показательными и характерными и максимально помогут в выстраивании полноценной картины античного мира. «<...> таинства Цереры тем особенно отличаются от других мистерий, что в них сохранились предания, современные миру. Притом, открывая посредничество между человеком и божеством, Элевсинские таинства одни только достигали цели всех великих религиозных учреждений»⁶⁰.

Уваров приступает к изучению Элевсинских мистерий с попытки хотя бы примерно определить их возраст. Точный год учреждения мистерий в Греции установить уже невозможно, в различных свидетельствах древних авторов содержатся не соотносящиеся друг с другом указания. Это обстоятельство усложняется тем, что на двух противоположных чашах весов находятся противоречащие друг другу факты, не считаться с которыми, в то же время, с точки зрения Уварова, нельзя.

Дело в том, что в «Трактате», как и в «Проекте», тема прихода религиозных представлений греков из Индии при значительном содействии Египта продолжает интересовать Уварова (однако цель и формат нового сочинения позволяют ему значительно более детально - по сравнению с текстом «Проекта» - прописать многие моменты). Одной из центральных идей по-прежнему является идея о схождении человечеству божественной мудрости в незапамятные времена, о том, что в наименее изменённом виде эта мудрость сохранились на Востоке, а именно – в Индии. Далее она проделала путь в Египет, а затем в Грецию. Таким образом, убеждением Уварова остаётся, что греческая мудрость немало почерпнула из обильного источника мудрости восточной: духовная и религиозная компоненты греческой культуры, сами основы греческого политеизма были привнесены на территорию Греции переселенцами из Азии. Уже в Египте древнейшие божественные истины начинают затуманиваться в мифах и «окаменевать» в

⁵⁹ О проблеме см. напр.: *Mylonas, G.E.* Eleusis and Eleusinian Mysteries / *The Classical Journal*. 1947, Vol. 43, N. 3. P. 132.; *Лауэнштайн Д.* Элевсинские мистерии / Пер. с нем. Н. Фёдоровой // М., Энигма. 1996. 368 с.; *Элиаде М.* Мифы, сновидения и мистерии / М.: REFL-book, К.: Ваклер, 1996. - 288 с.

⁶⁰ Там же. С. 78.

символах, в которых подчас очень сложно распознать их первоначальный смысл. Именно в таком облике, сплавленные с идеями восточного политеизма, они прибывают на территорию Греции.

В этом отношении тщательное изучение Элевсинских таинств могло бы помочь заглянуть далеко вглубь веков. Уваров пишет следующие строки: «Снятие покрывала с этих [Элевсинских] мистерий подало бы ключ к таинствам Египта и Востока, и, раз отыскав эту нить, можно было бы дойти до первых начал политеизма»⁶¹. Но что важнее, изучение Элевсиний как феномена античного мира, который сохранил духовные истины, открывшиеся человеку в древности, могло бы пролить свет на изначальную единую прарелигию, в существовании которой Уваров был убеждён.

Как известно, Элевсинские мистерии делились на малые и великие. Уваров не сомневается, что из них первые были установлены значительно раньше и явились аналогом мистерий богини Изиды, привнесённых на греческую почву переселенцами из Египта в незапамятные времена. Ссылаясь на Лактанция⁶², он делает вывод, что Изида и Церера – идентичное божество, выполняющее схожие функции и имеющее одинаковые полномочия в египетском и греческом пантеоне соответственно. Ведь, согласно мифу, Изида долго и тщетно ищет своего мужа Осириса, растерзанного его братом Сетом. Наконец она находит его тело и воскрешает Осириса из мёртвых. В свою очередь, Деметра-Церера также блуждает в поисках своей дочери Персефоны-Коры, но наконец находит и вызволяет её (пусть и на две трети года) из подземного царства мёртвых. Таким образом, обе эти богини, египетская Изида и греческая Церера, ответственны за урожай (своеобразное воскрешение зёрен и семян из-под земли, из небытия), за процесс возрождения (как природы, так и человека), за возвращение из загробного мира, воскрешение из мёртвых, а также за духовные поиски.⁶³

⁶¹ Там же. С. 79.

⁶² Там же. С. 79.

⁶³ Также об образах Деметры и Персефоны см. напр.: Юрг, К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов / М.: АСТ, Минск: Харвест, 2005. - 400 с. С. Керень, К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери / М.: Рефл-бук, 2000. - 288 с. Фрэнгер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., М.АСТ. 2003. 781 с. С. 411-417.

Уваров отмечает, что версия об египетском происхождении образа Цереры и посвящённого ей мистериального культа выглядит правдоподобной тем более, что Орфей, традиционно считающийся основателем всех греческих мистерий, по приданию, совершил путешествие в Египет. Эти свидетельства можно рассматривать как веский аргумент, если понимать их аллегорически, т.е. воспринимать Орфея не как историческое лицо, а как собирательный образ, а его путешествие в Египет и возвращение оттуда – как образное воплощение процесса заимствования религиозных идей и обрядов из этой стороны света. «Если слово Орфей есть собирательное имя, данное вообще всем основателям или преобразователям мистерий, то действия, приписываемые Орфею, например, основание Самофракийских или Вакхических мистерий, будут иметь всю силу исторических фактов»⁶⁴.

В свою очередь, Уваров не может не принимать во внимание следующее обстоятельство. Гомер, признанный певец природы и нравов, в своих поэмах подробно изобразил современное ему общество и его обычаи, не обойдя вниманием ни одного значительного явления жизненного уклада древних греков, и в этом смысле он на протяжении тысячелетий являлся непоколебимым авторитетом для всякого исследователя, занятого изучением античности. Более того, Гомер первым описал греческий пантеон богов, упорядочив и систематизировав его. Вместе с тем, однако, у него мы почему-то не встречаем даже намёка на Элевсинские таинства. Было бы странно предположить, что он мог обойти молчанием столь важное для античного мира явление религиозной жизни, если бы оно бытовало и имело распространение в его время. «Он [Гомер] обнимает весь свой век и природу; даже если предположить, что поэт не хотел описывать древних мистерий, всё бы в его поэмах оставался какой-нибудь след метафизических идей, как скоро были они известны его современникам»⁶⁵.

Позже описание богов Греции и систематизацию мифов также продолжил Гесиод в своей «Теогонии», но и у него мы не находим каких бы то ни было

⁶⁴ Там же. С. 81.

⁶⁵ Там же. С. 80.

свидетельств о существовании Элевсиний. Важной задачей становится поэтому сопоставить и примирить между собой два факта: перенесение этого мистериального культа из Египта в Грецию в давние времена, – с одной стороны, и молчание Гомера и Гесиода по этому вопросу, – с другой.

Из этого затруднительного положения Уваров находит следующий выход. Он призывает внимательнее присмотреться к тому пути, по которому во все эпохи идёт развитие человеческого ума и отдельно взятой нации, независимо от времени и местности. (Здесь угадываются намётки оформившейся в будущем уваровской концепции о прохождении каждой нацией стадий, периодов развития, соответствующих периодам жизненного пути отдельно взятого человека, которая, как мы помним, найдёт своё отражение в эссе «О преподавании истории...» и в «Речи».)

По мысли Уварова, Элевсинские мистерии, будучи перенесёнными из Египта, долгое время не принимали форму именно мистериального культа, поскольку разум первых обитателей Греции ещё не был достаточно подготовлен к восприятию знаний, содержащихся в них. Как отмечает Уваров, такие формы религиозного устройства как мистерии являются свидетельством зрелости мышления народа. В малых Элевсиниях ещё нет той таинственности, которой будут окутаны Элевсинии великие. Лишь по прошествии времени Элевсинии разделяются на две ступени и превращаются в то учреждение и явление духовной жизни древних греков, которое мы теперь понимаем под этим названием. Мистериальный характер, присущий Великим мистериям, по замечанию Уварова, свидетельствует об уже значительном уровне самосознания народа. Следовательно, такое преобразование становится возможно только в эпоху греческих республик, когда гражданская жизнь, а главное, самосознание личности уже претерпевают переход на более высокий уровень. В эту историческую эпоху человек всё более отчётливо начинает осознавать себя как личность, во многом противопоставленную обществу, в котором она существует; именно в этот период перед ним со всей своей остротой начинает вставать вопрос о смысле его существования в этом мире, о его предназначении, у него возникает потребность в

философских размышлениях, в рефлексии, в поиске ответов на ключевые экзистенциальные вопросы. Более того, чужеземные нововведения могут прижиться и с успехом развиваться на новой почве лишь тогда, когда в этом есть действительная социальная и духовная необходимость. Таким образом, Уваров приходит к выводу, что свои подлинные суть и смысл Элевсинские таинства обретают именно в зрелый период их существования, и соответственно, именно этот период представляет собой наибольшую ценность для изучения.

Следовательно, Гомер вовсе не утаил факт распространения и популярности Элевсиний как яркого и значимого явления религиозной жизни древних греков по какому-либо умыслу. Мистерии, по всей вероятности, уже существовали в его эпоху, но пока ещё были не востребованы и оставались достоянием лишь небольшого числа жрецов-чужеземцев, в то время как подавляющее большинство жителей Греции в них не нуждалось.

Говоря о роли египетской культуры в формировании религиозных представлений древних греков, Уваров подвергает детальному анализу предположение некоторых учёных, которые полагали, что именно Египет явился «источником всех человеческих познаний и матерью всех религий»⁶⁶. Он указывает на то, что такое мнение культивировалось ещё в древности самими египтянами, позже оно находит сильный отклик в исторических исследованиях XVIII в. В числе своих современников, разделявших эту точку зрения, Уваров называет историков, исследователей древних мистерий, барона Гийома де Сент-Круа (1746 – 1809) и Шарля-Франсуа Дюпюи (1742 – 1809). Однако несмотря на распространённость этой точки зрения, Уваров настаивает: по совокупности всех признаков можно сделать заключение, что Египет не был и не мог быть духовным и религиозным центром. Сама система верований его жителей носит черты явления «вторичного», в разное время испытывавшего на себе существенные модификации. В этой системе нет чистоты и изначальной непосредственности, какие, по мнению Уварова, должны были бы быть свойственны первоначальной религии

⁶⁶ Там же. С. 83.

человечества. «Нет сомнения, Египет во многих отношениях представляет единственное зрелище в летописях мира; тем не менее, однако же, ничто не обнаруживает в нём характера центральной страны: его географическое положение, природные свойства жителей, политическая судьба и постепенный ход государственного управления, - всё показывает, что страна эта не могла сделаться фокусом человеческого образования»⁶⁷. Более того, Уваров высказывается в пользу теории, согласно которой египетские жрецы были пришлыми проповедниками с Востока, то есть из Индии. Они принесли с собой на новую почву остатки древнейшей мудрости, уже в значительной степени искажённые. Однако они не спешили делиться ею с местными жителями, напротив - старались завуалировать свои знания, использовать их с максимальной выгодой для себя, чтобы с их помощью управлять и манипулировать доверчивой и неискушённой толпой. Неоспоримым доказательством тому для Уварова служит значительный символизм, присущий теологии Древнего Египта. Для позиции Уварова характерна резко негативная оценка символической составляющей древних религий. Символы, с его точки зрения, выступают как способ сковывания и закабаления истинного смысла того или иного учения и служат порабощению сознания и душ восприимчивых людей, затуманиванию внутреннего взора. Очевидно, что для него символ всегда является верным признаком упадка и деградации. В «Трактате» читаем: «Как скоро символы поглощают основные идеи и непроницаемый язык увековечивает мрак, покрывающий религиозную систему, нить аллегории прерывается в руках теократов, темнота увеличивается, иго тяготеет, и человек блуждает в лабиринте внешних обрядов, к которым ключ давно уже потерян»⁶⁸.

Несмотря на это, Египет по самому своему политическому и духовному устройству, и даже климату (ниже мы увидим, что Уваров достаточно большое значение придаёт роли климатических условий в формировании нравов народов и устройства их стран) оказался пригоден для роли посредника и стал прекрасным местом для сохранения древней мудрости и последующей её передачи народу

⁶⁷ Там же. С. 83.

⁶⁸ Там же. С. 83-84.

греческому. Уваров называет Египет «крепким звеном, соединяющим Азию с Европою»⁶⁹, а также «главнейшим каналом умственных сношений, которые с самой глубокой древности существовали между этими странами [Индией и Грецией]»⁷⁰.

Уваров подчёркивает, что открытия XVIII – начала XIX веков на Востоке, в частности, экспедиции французского правительства в Египет и интенсивная работа британского Азиатского общества в Индии, с каждым днём дают всё больше свидетельств и подтверждений тому, что ещё в древности между Индией и Египтом существовали культурные контакты, и что философия и религиозные воззрения индийцев были привнесены на территорию Египта, а не возникли там как автохтонный самостоятельный феномен. В частности, среди прочих примеров, он ссылается на предполагаемое общее происхождение индийской (Брахма, Вишну и Магадева (Шива) и египетской (Осирис, Гор и Тифон) троиц.

В отношении выше сказанного обращает на себя внимание досадная, но принципиальная ошибка, которая вкралась в русский перевод «Трактата». Во французском оригинале, в одном из ключевых фрагментов, посвящённых доказательству духовной преемственности между Индией, Египтом и Грецией, Уваров приводит цитату из Павсания, в которой речь идёт о том, что индийские маги («les Mages des Indiens») были первыми, кто учил о бессмертии человеческой души. В свою очередь, в переводе Введенского читаем «маги египетские».

Из приведённых выше аргументов вытекает, что все мистериальные культы Древней Греции, в том числе и Элевсинии, берут своё начало в мифологии и религии Древней Индии, и то учение, которое легло в основу Элевсинских церемоний, некогда пришло именно оттуда. Однако наиболее ярким и красочным доказательством того, что Элевсинии имели индийское происхождение, для Уварова служит открытие, сделанное незадолго до написания «Трактата» английскими исследователями в Индии и зафиксированное в пятом томе «Записок Азиатского общества» Фрэнсисом Вильфордом (Уилфордом; 1761 – 1822).

⁶⁹ Там же. С. 84.

⁷⁰ Там же. С. 85.

Уилфорд обращает внимание на то, что по окончании празднеств в Элевсисе греческие жрецы непременно произносили три слова, которые по-гречески звучали как «конкс ом пакс». Однако, по его мнению, не вызывает сомнений, что происхождение этих слов санскритское (важно подчеркнуть, что современные учёные по-прежнему разделяют эту точку зрения⁷¹). Далее Уваров приводит достаточно обширную цитату из этого труда⁷², в которой речь идёт о переводе мистериальной формулы, а также случаях её употребления в античном мире. По словам Уилфорда, Гезихий свидетельствует о том, что этими тремя словами в Древней Греции завершались все значимые церемонии и события не только религиозной, но и гражданской жизни.

Это открытие Уваров рассматривает как неоспоримый факт и убедительное доказательство индийского происхождения Элевсинских мистерий, который можно, наконец, противопоставить смутным догадкам и туманным предположениям на этот счёт.

Как уже отмечалось, для Уварова неоспоримым являлось то, что истина была ниспослана Богом древним людям в виде откровения. Эта истина, впоследствии искажённая и затуманенная, сохранилась лишь в виде осколков в различных позднейших школах и сектах. Таким образом, история человечества, согласно мысли Уварова, есть лишь постепенная деградация духовности. Известно, что он всегда очень иронично относился к концепции доброго и благородного дикаря Руссо. Сам Уваров, напротив, полагал, что состояние дикости является свидетельством повреждённости человеческой природы, явившееся уже следствием и своего рода наказанием за духовное падение и отступление от первоначальной мудрости, завещанной Богом. Эта идея была одним из лейтмотивов в дебютном уваровском сочинении. Уже на страницах «Проекта» мы встречаем мысль о том, что всё большее интеллектуальное развитие человечества, его победы и завоевания на этом поприще как будто служат компенсацией недостатка духовности. Однако на поверку они, напротив, оказываются всё более

⁷¹ См. напр.: Mylonas, G.E. Eleusis and Eleusinian Mysteries / The Classical Journal. 1947, Vol. 43, N. 3. P. 132.

⁷² Там же. С. 85 – 86.

сильным закабалением души, ввергают её в состояние закоснелости и слепоты, и, таким образом, - лишь ещё больше поработают человеческую натуру, которая по неведению упивается теперь своим мнимым могуществом. Голос рассудка заглушает голос души. Теперь же, в «Трактате», эта мысль звучит с новой силой. У Уварова читаем: «Все религии признают эту великую истину падения человека. Она находится во всех теологиях и служит основанием древней философии. В мифологических преданиях она занимает иногда первое, иногда второстепенное место: то представляют её под символом борьбы, траура, то под образом убитого бога; иногда дают ей духовный смысл, и философия проповедует о перерождении души, о необходимости её постепенного возвращения на первое место»⁷³.

Не вызывает сомнения, что для Уварова политеизм выступает в качестве реального исторического феномена, даже своего рода реальной исторической силы, которую он оценивает однозначно негативно. Древний политеизм становится следствием различных явлений и процессов, в числе которых в «Трактате» Уварова фигурируют «рассеяние народов, злоупотребление аллегорией, сбивчивость понятий о бестелесных силах»⁷⁴. С нашей точки зрения, немаловажно отметить, что в русском переводе этого фрагмента Введенским по какой-то причине пропущены слова: «персонификация свойств Бога, а также сил природы»⁷⁵. Поэтому такое религиозное мировоззрение как политеизм воспринимается им всегда как нечто зыбкое, не имеющее чётких границ, а также подверженное частому изменению по прихоти жителей той или иной местности. Соответственно, то, что с такой лёгкостью может подвергаться изменению, не может быть, по его мнению, в подлинном смысле истинным.

В рассматриваемой работе Уваров впервые высказывает мысль о двойном учении внутри самого политеизма. Для него в основе самого политеизма лежало противопоставление двух магистральных направлений этого мировоззрения –

⁷³ Там же. С. 86 – 87.

⁷⁴ Там же. С. 87.

⁷⁵ «<...> la personnification des attributs de Dieu, celle des pouvoirs de la nature <...>». *Ouvarov S.S. Essai sur les mystères d'Éleusis. Paris. 1816. P. 20.*

экзотерического для народных масс и эзотерического для небольшого числа посвящённых.

По мысли Уварова, на Востоке сам уклад жизни благоприятствовал тому, чтобы священные истины оставались сокрытыми от толпы, попросту неспособной воспринять и малую долю мудрости, хранящейся в них. Лишь самые блестящие умы могли пользоваться плодами этих истин древнего учения, расшифровывая символы и рассеивая мифы, заключающие их в себе. С приходом этих истин в Грецию с её намного более приветливым и радушным климатом, они, будучи в течение некоторого времени не востребованными, позже, казалось бы, могут, наконец, быть открыты и провозглашены во всеуслышание, ведь именно греческий народ с его благоволением к наукам, с его пестованием философии, пожалуй, один только и мог в полной мере оценить и воспринять мудрость веков. Однако этого не происходит, и божественная мудрость вновь вынуждена оставаться скрытой под покровом мистерий. «<...> религиозные мистерии греков отнюдь не были пустыми церемониями, <...> напротив, в них действительно хранились немногие остатки древних преданий, и эти таинства составляли истинное эзотерическое учение политеизма»⁷⁶.

Эту основную мысль Уваров развивает и в своём анализе самой практики мистерияльных культов. Согласно сохранившимся свидетельствам, в малых Элевсиниях было позволено принимать участие всем жителям Древней Греции, в отличие от великих, доступ к которым имел лишь ограниченный круг самых достойных. Этот факт даёт основания полагать, что именно и только в великих таинствах посвящённым открывали «предания, современные миру» - те, которые могли представлять собой святыню. В свою очередь, нравственные истины, такие как первоначальная близость человека к Богу, его духовное падение, возможность и пути возвращения его к Божеству и бессмертие человеческой души, как пишет Уваров, по всей видимости, преподавались в малых мистериях и не были, несмотря на процветание политеизма, чем-то инородным общему духу эпохи. Важно

⁷⁶ Уваров С.С. Исследование об Элевсинских таинствах // Современник. СПб. 1847. № 2. С. 77 – 108. С. 97.

отметить, продолжает он, что у греческих философов всегда было настороженное и даже негативное отношение к таинствам: пытливый и пронизательный ум греков, ориентированный на философские и научные поиски, стремившийся выработать знание, которое, для того, чтобы считаться истинным, должно было проходить открытую апробацию при большом стечении народа, - такой ум не мог мириться с покровами тайны, которыми были окутаны истины в великих мистериях. Тем не менее, этот живой и думающий народ веками жил и совершенно органично чувствовал себя внутри грубого политеизма. По мысли Уварова, восприятие мира сквозь политеистическую призму и являлось духовной преградой, заслоном, который не позволял хранителям первоначальных истин допустить их распространение среди народа. Таким образом, Уваров делает вывод, что великие мистерии носили ярко выраженный эзотерический характер, в противовес экзотеричности малых мистерий.

Как мы отметили выше, в последующих работах Уварова получила своё развитие идея о бытовании в древности двойного учения, в частности, в античном мире, при этом эзотерический политеизм неизменно оценивался резко негативно. Об отрицательном отношении Уварова к эзотерической религии греков говорит, в частности, тот факт, что в одном из фрагментов⁷⁷ русского перевода трактата нейтральному словосочетанию «простой народ» во французском оригинале соответствует слово «le vulgaire»⁷⁸, что имеет ярко выраженный негативный оттенок и может быть переведено как «чернь, простонародье». Очевидно, что выбор именно этого слова не был продиктован необходимостью, и для передачи мысли вполне достаточно было бы остановиться на гораздо более нейтральных по значению словах «peuple» или «population». Действительно, выбор такого сильного эквивалента может служить одним из индикаторов отношения Уварова к религии древнего мира, внутри которой могло существовать и процветать такое разделение на два учения, а также о его отношении к самому народу, являвшемуся носителем

⁷⁷ Там же. С. 83.

⁷⁸ *Ouvarov S.S. Essai sur les mystères d'Éleusis. Paris. 1816. P. 22.*

этого мировоззрения. На контрасте с политеизмом Уваров подчёркивает достоинство и превосходство христианства как религии, пришедшей ему на смену и разрушившей те духовные барьеры, что существовали между народом и небольшим числом избранных.

Ещё один значимый вопрос, напрямую связанный с проблематикой нашего исследования, Уваров подробно рассматривает в заключительном разделе «Трактата». Это вопрос о соотношении между Элевсинскими мистериями и Дионисиями, а также о времени и причине их соединения. Фактически весь заключительный раздел посвящён данному вопросу.

Дело в том, что, согласно свидетельствам греческих авторов, на шестой (самый торжественный) день Элевсинских празднеств в них участвовал младенец Якх, т.е. Бахус. Уваров полагает, что за этим фактом кроется более глубокий смысл, чем могло бы показаться на первый взгляд. Он обращает внимание читателя на то, что традиционно принято считать, будто Церера и Бахус суть противопоставленные друг другу божества, которые олицетворяют противоположные начала и силы. Бахус-Дионис служит олицетворением как необузданных сил как природы, так и человеческой души, всего того, что есть в человеке непокорного и несогласного с ограничениями и рамками цивилизации. Церера-Деметра, в свою очередь, является покровительницей приведённой в порядок гражданской, полисной жизни и сопутствующего ей земледелия, культуры возделывания почвы. Вместе с тем, религиозный смысл мистерий, справлявшихся в честь Деметры, представляется Уварову куда более глубоким, нежели смысловая нагрузка Дионисий.

Уваров призывает взглянуть более пристально в эти мифические фигуры, внимательному наблюдателю станет очевидно, что оба божества являются различными олицетворениями одного и того же начала. Оба они в незапамятные времена выражали мощь природы, её необузданную, неодолимую и всепобеждающую силу, тягу к жизни вопреки всему, ту силу, которая побуждает колосья из года в год подниматься из темницы «подземного царства», а человеческую душу – бушевать и отдаваться природному порыву, действовать и

двигаться вперёд. «Если не признавать Цереру и Бахуса двумя историческими лицами и считать их, по первоначальному происхождению, двумя символами какой-нибудь мировой силы, тождество между этими богами будет совершенное, и противоположность останется только в наружной форме <...> Поклонение Церере и Бахусу может принадлежать только одному началу; это начало находится в деятельной силе природы, усматриваемой в бесконечном разнообразии её законов и явлений»⁷⁹.

Опираясь на свидетельство Геродота, который говорит об этом прямо, Уваров констатирует, что Бахус-Дионис – не что иное как греческий аналог египетского Осириса.⁸⁰ В самом деле, в пантеоне Древнего Египта Осирис играет значительную роль, он покровительствует силам природы и олицетворяет их мощь, более того – выступает демиургической силой. Ссылаясь на Фрере, Уваров говорит о том, что, будучи перенесённым в Грецию из Египта, Бахус лишился на новой почве значительной части своих прежних полномочий. Дело в том, что приблизительное время его «переселения» примерно совпадает с появлением в Греции винограда и началом его культивирования в этом регионе, что послужило поводом для проведения параллелей и создания ассоциативных связей между фигурой нового бога и виноделием. Сужение поля полномочий Осириса-Бахуса на новой культурной почве очевидно. В связи с этим Уваров высказывает важную мысль о том, что, как правило, при восхождении к истокам того или иного мифологического явления или образа выясняется, что его изначальная значимость прежде была гораздо выше, чем в более позднюю эпоху. В этих рассуждениях, с нашей точки зрения, также звучат отголоски негативного отношения их автора к самой сути языческого политеизма, в котором всё столь зыбко и изменчиво по прихоти фантазии, что невозможно с уверенностью положиться ни на что и твёрдо говорить о внутренней незыблемой мудрости этой религии.

⁷⁹ Уваров С.С. Исследование об Элевсинских таинствах // Современник. СПб. 1847. № 2. С. 77 – 108. С. 103.

⁸⁰ О сопоставлении Осириса и Диониса см. напр.: Фрэзер Дж. Дж. Золотая ветвь: исследование магии и религии. М., М.АСТ. 2003. 781 с. С. 373-404.

Однако вопрос о природе древнегреческого бога виноделия и покровителя тёмных сторон человеческой души осложняется тем, что под именем Бахуса одновременно скрываются три различных персонажа. Это, с первого взгляда, недоразумение Уваров объясняет тем, что все три фигуры суть не разрозненные характеры, а связанные между собой хронологически, изменявшиеся с течением времени, согласно с духом и нуждами эпохи, ипостаси одного и того же божества – Осириса.

Одним из доказательств тому может служить тот факт, что древним поэтам и мифографам знаком лишь один Бахус, в то время как более поздние авторы повествуют именно о трёх богах, известных под одним именем. Более того, у позднейших авторов между этими богами уже распределены те сферы влияния, которые когда-то находились во власти единого Бахуса.

Первый и самый древний из трёх Бахусов именуется Загреем. Согласно мифу, он рождён от союза Зевса-Юпитера и Персефоны-Прозерпины, во время дионисийских, или вакхических, мистерий именно он являлся покровителем церемоний. Но, признаёт Уваров, миф об этом Бахусе имеет ещё очень грубые формы, поскольку хронологически непосредственно соприкасается со своим египетским прототипом и тесно связан со временем его переноса в Грецию, в данном образе ещё очень сильно влияние восточных, праисторических мотивов. Если в египетском мифе об Осирисе он был растерзан собственным братом, восставшим против него, то в греческом варианте бога разрывают на части разъярённые титаны. В этом отношении образ Бахуса-Осириса очень близок к мифу о Церере-Исиде.

Второй Бахус – наиболее известный из трёх – Дионис из города Фивы, сын Зевса и Семелы, дочери фиванского правителя. Именно он совершает завоевательный поход в Индию и Египет, а, вернувшись в родную Фракию, обучает местных жителей искусству выращивать виноградную лозу и производить вино. В самом образе и мифе о втором Бахусе-Дионисе уже гораздо сильнее ощущается присутствие греческих элементов, он больше соотнесён с греческой почвой и новыми культурными и духовными реалиями, из чего можно сделать вывод, что он

формируется и складывается значительно позже, чем миф о первом Бахусе. По мысли Уварова, он «дополняет для греков представление первоначальной идеи [в оригинале: l'idée primitive)], но не имеет никакого сходства с первым Бахусом, кроме того, что только заступает, кажется, его место в мифологическом кругу»⁸¹. Дионис уже не имеет непосредственного отношения к Церере, и это может служить, по мнению Уварова, веским доказательством того, что соединение вакхических и Элевсинских мистерий произошло в позднейшую эпоху.

Наконец, третий Бахус - Якх – является тем самым богом, который в образе младенца принимает участие в мистериях Элевсиса. «Единственное назначение Вакха [Якха] совершилось уже в его рождении, и миф остался незаконченным»⁸², - пишет в связи с этим Уваров. Таким образом, по его убеждению, третий Бахус был «изобретён» с единственной целью – оправдать, легитимировать и освятить сам факт соединения мистерий. Уже сам факт, что младенец-Якх встречается исключительно как действующее лицо Элевсинских церемоний, служит для Уварова неоспоримым признаком того, что этот момент объединения мистерий не мог произойти раньше, чем в исторические времена.

Уваров подкрепляет этот тезис соображениями, основанными на анализе самого образа Вакха (Якха). Вакх-младенец лучше всего подходил для присоединения к Элевсинским мистериям, поскольку образ младенца, ещё достаточно неопределённый и расплывчатый, а потому пластичный и нейтральный, не мог повредить духу и общему строю этого культа, привнести в него лишние и неорганичные элементы. Итак, по мысли Уварова, рассмотренное нами выше соединение двух мистериальных культов является весьма логичным и предсказуемым феноменом. В то же время, это событие не могло произойти раньше определённого срока. Если говорить о далёких временах, то теоретически первый Бахус-Загрей, ещё в недавнем прошлом – Осирис, мог легко и очень органично соединиться с Деметрой – недавней Исидой. Однако, как мы уже отмечали, духовное устройство греческих племён пока ещё отторгало саму идею

⁸¹ Там же. С. 105.

⁸² Там же. С. 105.

мистериальных культов этих божеств. С другой стороны, второй Бахус-Дионис, слишком греческий по своей природе, уже не мог примкнуть к культу Деметры, не потеряв и не отняв что-то весьма существенное у Элевсинских мистерий.

Как можно заметить, «Трактат об Элевсинских мистериях» является важным источником для нашего исследования. Опираясь на результаты, полученные в ходе проведённого нами анализа данной работы, мы можем сказать следующее:

1) Для Уварова сохраняет свою актуальность идея о том, что мудрость была открыта человеку в древности, и именно в Индии. Но если в своём дебютном сочинении он высказывает эту мысль в виде тезисов, то теперь формат сочинения позволяет ему детально прописать и обосновать её.

2) Идея о существовании монотеистической прарелигии, пришедшей из Индии, имплицитно содержащаяся в тексте «Проекта», в новой работе получает своё развитие в развёрнутой форме.

3) В «Трактате» Уваров впервые говорит о двойном учении античности, подразумевавшем экзотерическую ветвь для простого народа и эзотерическую – для избранных, посвящённых в Элевсинские мистерии. Однако даже эзотерическая часть была оплотом политеизма, поэтому лишь отдалённо сохранила изначальную истину прарелигии.

4) Уваров высказывает мысль о переносе части пантеона египетских богов на древнегреческую почву (также вскользь говоря о более раннем заимствовании египтянами этой части пантеона из Индии).

5) По убеждению Уварова, на определённом этапе в Древней Греции происходит соединение Элевсинских и Вакхических мистерий.

1.3. Эзотерические и экзотерические принципы в древнегреческом политеизме

Заключительной работой в ряду произведений Уварова, наиболее важных для нашего исследования, стоит статья «О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье»⁸³. Впервые её содержание было представлено в виде доклада на собрании Императорской Академии наук 10 октября 1851 г. Французский оригинал статьи был опубликован в 1852 г.⁸⁴

Как следует из статьи, памятник, описанию которого она посвящена, был привезён президентом Академии наук из Рима. Уваров приобрёл его во время своей поездки по Италии 1843 года. Современные исследователи датируют памятник приблизительно 210-ми гг. н. э. Некогда он принадлежал знатному итальянскому роду Альтемпс, однако, после того как род пришёл в упадок, памятник по стечению обстоятельств оказался в здании иезуитской церкви в Риме, где его и обнаружил Уваров. По его собственному свидетельству⁸⁵, вместе с ним приобрести альтемпский памятник стремились представитель Лувра, а также знаток искусства, нанятый правительством Пруссии специально для того, чтобы скупать шедевры античного искусства. Будучи истинными знатоками древности, они не могли ошибаться, что не оставляет сомнений в подлинной ценности этого произведения.⁸⁶

На сегодняшний день, в результате сопоставления с другими подобными памятниками, официально признано, что по своему предназначению этот памятник являлся саркофагом. В 1927 г. он был перевезён из Поречья в Москву, с тех пор это произведение пластического искусства хранится в Москве, в ГМИИ им. А.С.

⁸³ Здесь цитаты приводятся по изд.: Уваров С.С. О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье. // Пропилеи. Сборник статей по классической древности. Книга III, 2-ое изд. М. 1858 г. С. 188 – 194.

⁸⁴ *Compte Ouvaroff. Notice sur le monument antique de Poretzsch. // Bulletin de la classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg. T. IX. P. 113 – 117.*

⁸⁵ Уваров С.С. О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье. // Пропилеи. Сборник статей по классической древности. Книга III, 2-ое изд. М. 1858 г. С. 188 – 194. С. 193.

⁸⁶ См. также: Леонтьев П.М. Бакхический памятник графа С.С. Уварова / Пропилеи. - 1851. - № 1. - С. 135.; Рагулина А.А. Уваровский саркофаг: проблема дионисийства в погребальном искусстве Древнего Рима. Диссертация ... кандидата искусствоведения. М., 2011.

Пушкина, и во всём мире оно известно под названием саркофага Уварова, или Уваровского саркофага.

Необходимо сказать несколько слов о том, что визуально представляет собой рассматриваемый памятник. Он выполнен из белого мрамора, овальной формы (крышка была утеряна ещё в Италии, и Уваров приобрёл его уже в таком виде). По бокам памятника, по кругу, расположен непрерывный барельеф из персонажей римской мифологии. Исследователями барельеф условно разделён на четыре части – две главные, или фронтальные и две торцовые, или боковые. На обеих фронтальных сторонах изображены сцены, ключевой фигурой в которых выступает Дионис, а также Ариадна. Таким образом, барельефы отсылают к знаменитому мифу: Ариадна, после того как уже помогла Тесею выбраться невредимым из лабиринта Минотавра, была оставлена им на острове Наксос. Именно там её находит Дионис и женится на ней.

Свою статью Уваров начинает с аргументации в пользу того, что назначение Порецкого памятника было отнюдь не погребальным, как полагали и многие его современники, а мистериальным, и что он использовался как резервуар для хранения священной воды во время Элевсинских церемоний.

Первым аргументом в пользу мистериального назначения памятника служит то, что в пластическом искусстве античного мира львиные головы, изображение которых присутствует и в данном случае, были «спутниками» воды: они всегда венчали фонтаны, водопроводы и т.д., и вряд ли стоит полагать, что рассматриваемый памятник является исключением: «Учёные, занимавшиеся исследованием тайного богослужения древних, нисколько не будут сомневаться, что действительным назначением памятника было служить чашею, бассейном, или вообще каким бы то ни было хранилищем священной воды, которая всегда играла важную роль в церемониях мистерий».⁸⁷ Ничто в данном случае не указывает на то, что перед нами исключение, ради которого можно было бы отойти от строгости

⁸⁷ Там же. С. 188 – 189.

канона, принятого в символике изобразительных искусств, который был столь важен для античного мира.

Вторым аргументом может выступать то, что все саркофаги данной эпохи, за редчайшим исключением, имели четырёхугольную форму. Этому факту вторит и то, что у Порецкого памятника нет одной отшлифованной стороны, которая была присуща подавляющему большинству саркофагов рассматриваемого периода: в древности это было правилом, поскольку именно отшлифованной стороной саркофаг приставляли к стене гробницы.

По свидетельству самого Уварова⁸⁸, Альтемпский памятник был упомянут Иоганном Иоахимом Винкельманом (1717 – 1768) в одном из его сочинений. Последний называет памятник овальной урной, и это также даёт Уварову ещё большую уверенность в правильности точки зрения, согласно которой перед ним не саркофаг. Однако, говорит Уваров, интерес Винкельмана в этом произведении искусства привлекла лишь внешняя сторона, в частности, сцена с опьянённым Гераклом и её нетипичный характер для пластического искусства античности. Великий историк и искусствовед не предпринял попытки заглянуть за эту метафору, разгадать сакральный смысл этой сцены и её значимость для мистериальных культов древнего мира. Ни в коем случае не оспаривая авторитета Винкельмана, Уваров, тем не менее, делает замечание, что его последователи, «<...> никогда не достигавшие высоты, на которой стоял этот знаменитый археолог, все устремились по данному им направлению и продолжали копать проведенную им бразду <...>»⁸⁹, и что после него никто не отважился сделать самостоятельный шаг вперёд в деле изучения подлинного смысла сцен, переданных на барельефах памятника-урны. По этой причине памятник ещё долгое время оставался не описан.

Всё означенное выше привело Уварова к убеждению, что приобретённый им в Италии памятник имел когда-то непосредственное отношение к мистериям и не мог носить погребального характера.

⁸⁸ Там же. С. 188, 192.

⁸⁹ Там же. С. 192 – 193.

В статье Уваров вновь обращается к теме соединения Элевсинских и Вакхических мистерий, которую он подробно рассматривает в заключительной главе «Трактата об Элевсинских мистериях»; в данном случае она становится центральной.

По мысли Уварова, «<...> несмотря на то, что искусство соединило их удивительным образом <...>»⁹⁰, на барельефе Порецкого памятника представлены два противоположных друг другу по духу образа Вакха и, соответственно, представления о нём в двух ветвях политеизма – экзотерической и эзотерической. Владелец памятника призывает всмотреться в изображения обоих Вакхов, тогда зритель без доли сомнения увидит, что на первой фронтальной стороне в метафорической форме передана суть культа второго Вакха – Диониса Фивянина. Здесь перед зрителем предстаёт классическая дионисийская процессия: в окружении сатиров и менад, в сопровождении Пана, бог, изображённый здесь полуобнажённым. Всё, по задумке художника, призвано передать атмосферу разгула и необузданного празднества, силу и мощь природы, в конечном счёте – жизни телесной, посясторонней. Такие образы были очень понятны и, главное, близки непритязательному сознанию простонародья. «Вся композиция запечатлена вакхическим характером, и всё в ней имеет отношение к чувственным наслаждениям; всё сообразно с народными идеями; все свидетельствует о торжестве вещественного сладострастия»⁹¹.

В свою очередь, на второй фронтальной стороне барельефа, с точки зрения Уварова, мы видим противоположную картину. На ней образы намного более сдержанные, спокойные, общее настроение композиции в сравнении с первой частью барельефа, возвышенное и благородное, чем разительно отличается от первого. Участники шествия те же, но на этот раз в облике каждого ощущается сдержанность и даже утончённость, герои не кружатся в удалой пляски, а, напротив, спокойно стоят, в их внешнем облике, в одеянии больше деталей. В качестве одного из примеров Уваров приводит то, что на противоположной стороне

⁹⁰ Там же. С. 190.

⁹¹ Там же. С. 190.

барельефа Пан облачён в мантию, в то время как на первом барельефе он предстаёт обнажённым. Геракл, который, по мысли Уварова, «представляет высший символ материальной силы», и который не изображён на первой фронтальной стороне, на второй предстаёт сражённым с ног опьянением, в то время как сам Иакх едва замечает своего несчастного спутника. По мысли Уварова, задумкой художника было передать идею, согласно которой даже грубое материальное, телесное начало подчиняется духовной силе.

Однако ключевым отличием, по мысли Уварова, является то, что перед нами предстаёт третий Вакх – Иакх, бывший младенец, которого ещё недавно Церера качала на коленях (в связи с этим интересно отметить, что в рассматриваемой работе Уваров отдаёт предпочтение именно такой транслитерации, в то время как в «Трактате об Элевсинских мистериях» для обозначения той же ипостаси бога-младенца он употребляет имя «Якх»). Теперь же он предстаёт перед нами в полномочиях жреца-первосвященника Элевсиний (на это указывают его нарядные одежды и благородство фигуры). Ариадна, как мы говорили выше, изображена и здесь, однако теперь у главных героев нет плотских помыслов: она протягивает к Иакху руки в надежде получить священную влагу из камфора, который Иакх держит в руках, и таким образом причаститься духовному перерождению. В целом, с точки зрения Уварова, по сравнению с первой сценой, во второй духовная компонента безусловно становится преобладающей.

Как не раз отмечалось, тема противопоставленности экзотерической и эзотерической ветвей внутри политеизма являлась одним из ключевых импульсов для исследований Уварова. Он обращает внимание на ту смелость и открытость, с которой художник отважился изобразить, в эпоху грубого политеизма, метафорическую противопоставленность народного и мистериального культов, посвящённых Вакху, осознавая риск навлечь на себя негодование толпы. Объяснение этому Уваров находит в том, что памятник, предназначенный для священного воды, служившей для омовения в мистериальном культе Элевсиса, помещался в глубине святилища, «<...> куда позволен был доступ одним только

посвящённым»⁹², и был надёжно скрыт от глаз посторонних. Как видим, вновь лейтмотивом статьи становится тема раздвоенности религиозного мировоззрения древних, его распада на элитарную и вульгарную, простонародную составляющие, и глубокого водораздела, пролегающего между ними. «После этого простого и точного описания Порецкого памятника, нужно ли еще возвышать его важность в глазах всякого, знакомого с изучением классической древности? Какое более неопровержимое свидетельство, какой другой пластический памятник и какой авторитет писателя могут живее и нагляднее выражать противоположность, существовавшую между простонародным и таинственным богослужением древних?»⁹³

Мы не имеем возможности в рамках нашего исследования заострять внимание на подробном описании и детальном анализе, которое приводят современные учёные в связи с вопросом о памятнике рода Альтемпс, или Уваровском саркофаге. Ограничимся лишь тем, что скажем: согласно их точке зрения, Уваров заблуждался относительно предназначения памятника. Он правильно идентифицировал главных героев композиции, однако, вкладывал иной смысл в их роль на барельефах.

Как было отмечено выше, современные исследователи рассматривают Порецкий памятник исключительно как атрибут похоронного ритуала. В сценах, изображённых на его барельефах, они с определённой уверенностью видят представленные метафорически сюжеты, повествующие о земной смерти и процессе возрождения и трансформации души. В музейном описании, сопровождающем памятник, значится такая же точка зрения.

Подводя предварительные итоги, следует сказать: очевидно, что спустя много лет Уварова продолжала волновать тема мистериальных культов, в частности – вопрос о том, имел ли в истории место факт объединения мистерий Деметры и Вакха.

⁹² Там же. С. 188.

⁹³ Там же. С. 191 – 192.

Очень примечательно, что лишь на закате жизни Уваров обращает свой научный интерес на пластические памятники искусства древних и рассматривает их в качестве аргумента в пользу своей теории. Как уже упоминалось, Уваров был воспитан в традициях Просвещения и классицизма и в этом смысле являлся сыном той эпохи. Интеллектуальная парадигма классицизма рассматривала единственным достоверным источником, который мог помочь в деле реконструкции исторического контекста античности, лишь язык и литературу, но никак не археологические находки, такие как предметы утвари, монеты и прочее. Не удивительным поэтому выглядит тот факт, что Уваров на протяжении всего своего исследовательского пути никогда не прибегал к произведениям пластического искусства и впервые сделал это уже в конце своего жизненного и творческого пути⁹⁴.

Также в своём докладе Уваров упоминает о Египте как о стране, в которой древняя мудрость в силу совокупности внешних условий и исторических обстоятельств впервые была вынуждена скрыться за покрывами тайного учения. Он отмечает, что Египет стал страной, «<...> где законы были сильны, а народ слаб, где он трепетал под игом рабства и суеверия в то время, когда в храмах сокрыты были истинное просвещение и глубокая мудрость».⁹⁵ Здесь нетрудно увидеть противопоставление Уваровым тайных учений и верований простого народа с нескрываемым тяготением в пользу первых.

Подводя промежуточные итоги, важно отметить следующее. Как было подчёркивалось ранее, сочинение Уварова «О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье» в контексте нашего исследования представляет большой интерес не только своим содержанием, но и датой написания. Оно написано за четыре года до смерти Уварова, и, таким образом, стало фактически последним сочинением в ряду научных работ, вышедших из-под пера русского

⁹⁴ О проблеме см. напр: Резвых П.В. Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Altertumswissenschaft* // В кн.: Науки о человеке: история дисциплин / Отв. ред.: И. М. Савельева, А. Н. Дмитриев. М., Издательский дом НИУ ВШЭ. 2015. Гл. 5. С. 124-156.

⁹⁵ Там же. С. 193.

мыслителя (и в целом, одной из последних его публикаций). На основании проведённого анализа работы Уварова мы приходим к следующим заключениям:

1) Тема соединения Элевсинских и Вакхических мистериальных культов в Древней Греции явилась центральной в рассматриваемом статье, и это служит свидетельством того, что Уваров остаётся верен этому убеждению на протяжении всей жизни.

2) То же можно с уверенностью сказать о его воззрениях на разделение античного политеизма на эзотерическое и экзотерическое направления, поскольку в последнем своём научном сочинении Уваров вновь подробно освещает данную тему, по-прежнему отдавая интеллектуальное предпочтение эзотерическому направлению.

3) Теперь для Уварова в его философско-мифологических изысканиях приобретают значимость не только письменные источники, но и памятники пластического искусства, что отразило общие тенденции, складывающиеся в науке к середине XIX века.

Подводя итоги первой главы и опираясь на полученные в ходе работы заключения, мы можем сделать следующие выводы:

1) Уваровым была сформулирована историософская концепция, тесно связанная с его философско-мифологическими воззрениями, в центре которой находится понятие Провидения, или Промысла. Уваров полагает, что Индия является источником мудрости, которая в древности была открыта человеку как божественное откровение по воле Провидения, основываясь на идее совершенства санскрита. Историософская концепция Уварова предполагает духовную преемственность между цивилизациями, регионами и странами, благодаря которой первоначальная мудрость передавалась другим народам, сохраняясь, но лишь частично, в их религиозных верованиях и философских доктринах. С точки зрения Уварова означенная духовная преемственность существует до сих пор. Историософская концепция Уварова подразумевает также возрасты регионов и стран, схожие со стадиями жизни отдельно взятого человека.

- 2) Согласно Уварову, некогда существовала единая монотеистическая прарелигия, открывшаяся вместе с божественной мудростью древним в Индии, от которой со временем произошли все религии и философские доктрины, вобрав в себя лишь некоторые части изначального учения.
- 3) Уже в первом собственно научном сочинении Уваров высказывает идею разделение античного политеизма на эзотерическое и экзотерическое направления, которое он называет двойным учением античности. Его экзотерическая направление предназначалось для простого народа, эзотерическое - для избранных, посвящённых в Элевсинские мистерии. Это двойное учение, однако, было оплотом политеизма, поэтому лишь отдалённо эзотерическая его часть сохранила изначальную истину прарелигии. Этих воззрений Уваров будет придерживаться на протяжении всей жизни.
- 4) Уваров высказывает мысль о переносе части пантеона египетских богов на древнегреческую почву и более раннем заимствовании египтянами этой части пантеона из Индии.
- 5) Уваров остаётся верен убеждению в том, что на определённом этапе в Древней Греции происходит соединение Элевсинских и Вакхических мистериальных культов. Также он по-прежнему уверен в существовании изначальной монотеистической прарелигии и двойного учения в Древней Греции, и эти идеи оставались его убеждением на протяжении всей жизни.

ГЛАВА 2. Философская интерпретация Уваровым мифологических сюжетов на материале его основных работ

II.1. Два основных периода мировой истории

24 ноября 1820 г. в Академии наук Уваров читает на французском языке свой доклад «О трёх греческих трагиках»⁹⁶. Спустя четыре года текст доклада будет опубликован в десятом томе Записок Императорской Академии наук, а ещё через год перевод на русский язык⁹⁷, осуществлённый Орестом Михайловичем Сомовым (1793 – 1833), выйдет в журнале «Сын отечества».

В этом небольшом сочинении, или записке, как называет его сам автор, Уваров даёт краткую ретроспективу замечательного периода в жизни Афинского полиса, когда почти одновременно на авансцену вышли три ярких таланта, прославивших трагедию как литературный и театральный жанр, - Эсхил, Софокл и Эврипид. Уваров полемизирует с предшествующими авторами, пытавшимися продемонстрировать эволюцию греческой трагедии, чьи зарождение, расцвет и апогей связаны с тремя этими именами соответственно. Уваров подчёркивает, что, несмотря на большое количество работ, посвящённых этой теме, все они отмечены тенденцией к поиску и даже выискиванию закономерностей в возникновении трёх талантов, которые, как правило, можно отчётливо проследить между произведениями мастеров, творящих в одном жанре. Уваров, в свою очередь, настаивает на необходимости принять во внимание, что все три трагика были, согласно свидетелям эпохи, практически современниками, вот почему, с его точки зрения, совершенно неправомерно говорить об эволюции и как таковом ученичестве, о котором пишет подавляющее большинство исследователей. Уваров хочет показать, что гений нельзя пытаться подогнать под какие бы то ни было условности, что он является в мир вне всяких правил, и несправедливо полагать, что можно выявить здесь хоть какую-то закономерность, которая бы объясняла это

⁹⁶ *Ouvarov S.S.* Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299 – 317.

⁹⁷ *Уваров С.С.* О трёх греческих трагиках. // Сын Отечества. СПб. 1825. № 10. С. 134 – 147. 1825. № 11. С. 282 – 293.

уникальное событие. Скорее, напротив, исследователя должно поражать то, насколько самобытно было творчество каждого из трёх великих трагиков, живших, с небольшой оговоркой, в одно время. «Смешно видеть, - говорит Уваров в своём выступлении, - усилия тех людей, кои хотят размеривать своим циркулем неправильный ход ума: гений, как и счастье, не имеет определённого времени»⁹⁸.

Для нашего исследования это сочинение представляет интерес в первую очередь потому, что в нём Уваров высказывает свои воззрения на духовную историю человечества, рассматривая проблему сквозь призму мифа о Прометее, воспетом Эсхилом в его трилогии, в частности, в сохранившейся трагедии «Прометей прикованный». Уваров обращает внимание на то, что эти размышления уже становились предметом его предшествующих сочинений; однако теперь в качестве иллюстрации своих идей он приводит пример, который не использовал прежде.

Для Уварова сам мифологический сюжет о Прометее стоит особняком в сонме прочих греческих мифов. С его точки зрения, греческий политеизм ни в одном другом сказании не приближался в такой мере к верному пониманию человеческой природы и её духовного падения, как в данном.

Трагедию Эсхила «Прометей прикованный» Уваров выделяет не только в самом наследии классика, но и среди прочих шедевров греческого искусства, в силу самой необычности и нетипичности выбранного сюжета и действующих лиц. Главными героями предстают не люди с их страстями, пороками и страхами, но боги и титаны. Таким образом, для Уварова трагедия Эсхила становится особенной и заслуживающей внимания по нескольким причинам.

С точки зрения Уварова, Эсхил по-новому смотрит на древний сюжет и видит в нём ключ к верному пониманию истории человечества, человеческого разума. Более того, по мысли Уварова, гений Эсхила постарался передать в своём произведении, в художественной обработке, древнюю мудрость, закодированную в этом сюжете. Прометей, научивший неразумных людей обращаться с огнём,

⁹⁸ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках // Сын отечества. СПб. 1825. Ч. 101. № X. С. 134-147. № XI. С. 282-293. С. 291.

даровавший им знания, способность считать, писать и читать, чтобы они имели возможность передавать свои навыки, умения и мудрость из поколения в поколение, - этот герой древнего мифа предстаёт в нём как символ человеческого разума, почувствовавшего свою силу и восставшего против божественной воли.

Жестокой карой, которой подвергается за свой дерзкий поступок символ разума-Прометей, становится глубина неведения и духовной слепоты, в которую был ввергнут человек, а одним из проявлений этой слепоты является многобожие, незнание о том, что Бог-творец мира един. Таким образом, в этой небольшой, но значимой записке мы, как и прежде, встречаем негативную оценку Уваровым политеизма, а также, как и прежде, - негативно окрашенную характеристику человеческого разума: «*Миф*, или басня, о Прометее, сама по себе важна тем, что нигде многобожие не отражает в себе столь сильно образа того великого падения человека, того первобытного унижения, коему вся история служит только непрерывным пояснением. Природа человеческая, наказанная за злоупотребление сил своих, гордость её, сражённая в самом своём источнике - символ разума человеческого, осуждённого на жестокую казнь, могущего совершить всё, но не могущего *избегнуть своей кары*⁹⁹ [здесь и далее – курсив авторский] <...>»¹⁰⁰. На наш взгляд, при переводе было бы уместнее оставить авторскую пунктуацию и не заменять запятую на тире, соответственно, перевод выглядел бы так: « <...> гордость её, сражённая в самом своём источнике, символ разума человеческого, осуждённого на жестокую казнь <...> ».

Для Уварова Эсхил предстаёт просвещённым человеком, который обладал знаниями куда большими, чем основная часть его современников. В очень завуалированной форме, дабы быть принятым, он, однако, решается высказать глубокие мысли, весьма нехарактерные для духа его времени. Этим он, безусловно, возвышается над своими даже самыми блистательными современниками.

⁹⁹ Не взятая в кавычки цитата Эсхила.

¹⁰⁰ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках. // Сын Отечества. СПб. 1825. № 10. С. 134 – 147. 1825. № 11. С. 282 – 293. С.

Уваров не исключает возможности того, что Эсхил и сам лишь интуитивно догадывался о зашифрованном в мифе, идущем из древности, глубоком смысле, и что в те времена, посреди расцвета античности, даже такой гений лишь наитием мог приблизиться к пониманию божественной истины. Однако при сопоставлении французского оригинала и русского перевода этой работы обращают на себя внимание некоторые детали, важные для нашего исследования, которые помогают увидеть под несколько иным углом зрения позицию Уварова по этому вопросу. Необходимо отметить, что переводчик работы по какой-то причине опускает в русскоязычной версии текста два значимых момента.

Первый из названных моментов связан с пассажем, который мы приводим чуть выше. После слов «<...> но не могущего *избегнуть своей кары*» переводчиком пропущен фрагмент, который можно было бы перевести следующим образом: «... даже это удивительное понимание некоего бога-освободителя, который, для того чтобы избавить его [человеческий разум] от оков, должен однажды спуститься в Тартар и, таким образом, прекратить его страдания»¹⁰¹. Этот фрагмент во французском оригинале Уваров снабжает ссылкой на самого Эсхила; он является перефразированными словами Гермеса, обращёнными к Прометею: «Конца страданиям этим до тех пор не жди, покуда некий бог великих мук твоих преемником не станет, в недра Тартара и в мрак Аида чёрный пожелав уйти».

Для Уварова всегда очень значимой была тема прихода новой, христианской эры в истории человечества, на которую оно должно уповать как на избавление от духовной слепоты, как на освобождение духа. Более того, вся мировая история разделена для Уварова на два грандиозных периода, не только по своим временным масштабам, но, в первую очередь - по своей значимости для человечества и его спасения – историю древнюю и новую, которая начинается с приходом Христа. В целом, вся праистория и античность были нужны лишь как приуготовление к переходу в новую эру (более подробно мы рассмотрим этот вопрос несколько ниже, в связи с анализом одной из поздних работ Уварова «Общий взгляд на философию

¹⁰¹ *Ouvarov S.S. Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299*

словесности»). Уваров констатирует предчувствие, которое испытывали древние в связи с этим столь значимым событием. Следовательно, образ «бога-освободителя», «бога-избавителя», о котором говорит Эсхил и который упоминается уже в древнем мифе, – по мысли Уварова, это предвидение и предчувствие новой эры и бога-заступника, Спасителя человечества.

В иносказательной форме Прометей рассматривается Уваровым в целом как символ человеческой природы, непокорной и бунтующей против Бога. Следовательно, дерзкий поступок Прометея можно расценивать как аллегория падения человека, нарушившего божественный запрет и вкусившего плод с дерева познания, а подвержение жестокой каре за такое ослушание – как изгнание из рая. Помимо этого, на данную трактовку Уваровым мифа о Прометее может указывать использованное им применительно к этой теме словосочетание «*dégradation originelle*»¹⁰², которое Сомов переводит как «первобытное унижение»¹⁰³. Дело в том, что застывшее словосочетание «первородный грех» во французском языке выглядит как «*le péché originel*»¹⁰⁴; использование в записке именно этого прилагательного даёт, на наш взгляд, повод полагать, что по задумке Уварова оно могло и должно было служить отсылкой к понятию «первородный грех». Учитывая всё выше перечисленное, есть основания предположить, что в строках, приведённых нами выше и оставленных переводчиком за скобками, содержится указание на предчувствие прихода новой эры. Отметим: анализируя древний миф и его художественную обработку Эсхилом, Уваров ни разу не говорит открыто о предполагаемых параллелях с Ветхим и Новым Заветами. Быть может, он стремится завуалировать эту мысль, предоставляя читателю возможность самому достроить и воспроизвести до конца эту смысловую конструкцию. Вполне возможно также и то, что он делает это во избежание лишних дискуссий и столкновений с оппонентами на религиозной почве.

¹⁰² Ibid. P. 317.

¹⁰³ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках // Сын отечества. СПб. 1825. Ч. 101. № X. С. 134-147. № XI. С. 282-293. С. 284.

¹⁰⁴ Гак В.Г. Новый французско-русский словарь / В.Г.Гак, К.А.Ганшина. - М.: Русский язык медиа, 2004. - 1195 с. С/ 795.

Второй нюанс перевода видится не менее значимым в контексте нашего исследования. Приведём перевод этого фрагмента уваровского текста так, как его даёт Сомов: «Когда же с сими понятиями, почерпнутыми в высшем, таинственном порядке вещей, совокупляется действие драматического представления <...>, трагедии, в которой высшие божества (язычников) были действующими лицами, а предметом – умственная власть над вселенною; то читатели узнают в поэте глубокомысленного мудреца, просвещённого в важнейших пунктах верования по понятиям его века»¹⁰⁵. В оригинале читаем: «<...> on reconnaîtra dans le poète <...> le penseur profond que l'initiation aux mystères d'Eleusis avait éclairé sur les points les plus importants de la croyance religieuse, dont son siècle était susceptible»¹⁰⁶. Очевидно, что переводчик по какой-то причине опускает строку, в которой речь идёт о посвящении Эсхила в Элевсинии. Соответственно, после слов «узнают в поэте глубокомысленного мудреца» - должно следовать «которого посвящение в Элевсинские мистерии просветило в важнейших пунктах религиозных верований по понятиям его века».

Как видим, для Уварова была достаточно очевидной связь между выбором Эсхилом именно этого мифологического сюжета для своей трагедии, между той глубиной, с которой он интерпретирует и раскрывает его, – с одной стороны, и его прохождением посвящения в таинства Элевсиний – с другой. Таким образом, на наш взгляд, по сравнению с переводом оригинал текста даёт несколько больший повод полагать, что сам Уваров верил в приближенность Эсхила к древнейшей истине, и лишь в силу внешних обстоятельств был вынужден вуалировать и затемнять своё знание в соответствии с общим духом времени. Вместе в тем, он высказывает некоторое подозрение, что даже человек, достигший такого уровня духовной высоты, не мог избавиться от отпечатка политеизма, который накладывала на него эпоха, не мог возвыситься над религиозными традициями своего времени и увидеть истинное положение вещей. «Не трудно уразуметь, что Эсхил должен был облечь сей предмет всеми преданиями своего времени,

¹⁰⁵ Там же. С. 285.

¹⁰⁶ *Ouvarov S.S.* Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299

преданиями, коих вероятности не мог он нарушить; может быть, поэт видел предмет свой только сквозь туман, коим он был обвит, и которого сам Эсхил не мог совершенно рассеять»¹⁰⁷. Был ли Эсхил вынужден сознательно покрывать открывшуюся ему истину вуалью политеизма, или просто не мог отрешиться от реалий доминирующей религии – Уваров оставляет этот вопрос без ответа.

Нельзя сказать с определённой уверенностью, почему Сомов предпочёл опустить означенные нами, небольшие по размеру, но важные по содержанию фрагменты оригинала. Можно предположить, что этот факт не в последнюю очередь связан с духом тех лет, в которые переводился текст и публиковался его перевод, ведь речь идёт о последних годах правления императора Александра. Нельзя забывать, что в это время Уваров впал в немилость при дворе и на несколько лет был вынужден отойти от общественной и политической деятельности. Как бы то ни было, тема, формат и рамки данного исследования не позволяют нам подробно осветить этот вопрос без ущерба для его общей канвы, а главное – логики повествования.

Завершая эти размышления и подводя промежуточный итог, Уваров делает оговорку, что тема, поднятая им в записке, очень важна для него и не раз становилась предметом его размышлений и прежде. «Я невольно увлёкся сим отступлением о Прометее Эсхиловом, потому, что он связан с важными и обширными умозрениями, кои часто были предметом моих исследований»¹⁰⁸. Действительно, как мы уже видели, на момент написания рассматриваемой записки Уваров в нескольких своих сочинениях давал анализ и старался вскрыть основания, фундамент политеизма, в частности, греческого, а также наглядно показать причины духовного падения человека, отпадение его от изначального блаженного состояния.

Видится интересным также проследить, как переводчик записки о трёх греческих трагиках подбирает некоторые эквиваленты выражениям, которые использует Уваров в оригинале текста. В первую очередь хотелось бы

¹⁰⁷ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках // Сын отечества. СПб. 1825. Ч. 101. № X. С. 134-147. № XI. С. 282-293. С. 285.

¹⁰⁸ Там же. С. 285 – 286.

сконцентрировать внимание на двух из них, представляющих наибольший интерес в рамках нашего исследования.

Возвращаясь к мысли о поразительном историческом «соседстве» двух гениев трагедии – Эсхила и Софокла, и рассматривая её более пристально, Уваров подчёркивает, что нет определённости в том, кому принадлежит первенство в деле усовершенствования театрального искусства и превращения вакхических празднеств, народных и грубых, в нечто куда более изысканное и возвышенное. Эта неопределённость во мнениях служит Уварову ещё одним доказательством того, что при анализе творчества двух поэтов никак нельзя говорить о постепенности и преемственности между ними, обе эти фигуры были равнозначно одарены и велики по своей масштабности. В переводе Сомова читаем: «До Эсхила всё остаётся загадкой. Вообще ему приписывают ту честь, что он первый дал правильный вид уродливым позорищам, представлявшимся на празднествах Вакха. <...> Другие именуют Софокла.»¹⁰⁹ В свою очередь, уваровский оригинал этого фрагмента текста выглядит следующим образом: «Jusqu'à Eschyle tout est problématique. On lui attribue généralement l'honneur d'avoir donné le premier une forme régulière aux informes représentations scéniques des fêtes de Bacchus. <...> D'autres nomment Sophocle <...>»¹¹⁰.

Очевидно, что, выполняя перевод словосочетания *représentations scéniques*, Сомов следует за прежней традицией, согласно которой театральные представления в допетровской России было принято именовать позорищами. По всей видимости, таким выбором он стремится подчеркнуть архаичность и грубость тех гуляний, что представляли собою празднества, посвящённые Бахусу.

С нашей точки зрения, не приходится говорить о такой же однозначности в случае с переводом определения «*informes*» как «уродливые». Действительно, одно из значений этого прилагательного – уродливый; но также совершенно легитимен перевод как «бесформенный», «неоформленный», и есть большие основания предполагать, что именно этот смысл вкладывал сам Уваров при написании своей

¹⁰⁹ Там же. С. 282.

¹¹⁰ *Ouvarov S.S. Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299*

работы. Вероятнее всего, прилагательное «informes» выбрано автором записки, чтобы подчеркнуть контраст с пришедшей на смену вакханалиям «упорядоченной форме» представлений, которая передана словосочетанием «une forme régulière». Нет объективной необходимости в том, чтобы переводить прилагательное «informe» как «уродливый», и вполне оправданно обойтись более нейтральным по значению словом «бесформенный» или «неоформленный», тем более что Уваров для контраста использует прилагательное régulier.

Ещё одним аргументом в пользу более нейтрального перевода этого пассажа может служить следующий факт. Чуть ниже Уваров развивает свою мысль, приводя цитату: «В одной Диоскоридовой эпиграмме сказано, что Софокл «первый облёк в золотую одежду искусство драматическое, дотоле грубое, и взятое им на распутии»¹¹¹. Можно предположить с большой долей вероятности, что Уваров, принимая во внимание процитированные строки из эпиграммы и опираясь на них, сам делает акцент на переходе от неопределённости к упорядоченности, выбрав именно такие слова как “«informes» - «une forme régulière»”: противопоставление из эпиграммы “«на распутии» - «облёт в золотую одежду»” хорошо соотносится с этой мыслью и служит её подтверждением, подчёркивая стихийную и разгульную сущность изначальных форм вакхических празднеств, но не придавая их характеристике уничижительного оттенка.

Учитывая всё выше сказанное, на наш взгляд, видится не вполне правомерным использование столь сильного эквивалента как «уродливый» в русском переводе записки.

Продолжая сопоставление фигур Эсхила и Софокла, двумя абзацами ниже Уваров говорит о том, насколько трагедия как жанр в преломлении Софокла отличается от трагедии Эсхиловой. В связи с этим он пишет: «В то время, как Эсхил сильно подвигал ум и действовал на воображение самым торжественным позорищем <...>»¹¹². (В оригинале: «En même temps qu'Eschyle remuait fortement

¹¹¹ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках // Сын отечества. СПб. 1825. Ч. 101. № X. С. 134-147. № XI. С. 282-293. С. 282.

¹¹² Там же. С. 287.

*l'esprit et agissait sur l'imagination par l'appareil le plus imposant <...>*¹¹³) Вновь в русском переводе встречаем слово «позорище»; вместе с тем, во французском оригинале словосочетанию «торжественное позорище» соответствует более нейтральное «appareil», что можно перевести тройко: «убранство»; «церемония»; «орудие» (в переносном значении)».

Принимая во внимание ту тщательность, с которой Уваров подбирает слова для передачи своих мыслей в каждой работе, витиеватость построения фраз, а также стиль, в котором выдержаны его письменные сочинения и устные, публичные выступления, видится наиболее вероятным предположение, что он намеренно выбирает непростое слово и таким образом в очередной раз как бы приглашает читателя к соавторству, до-построению смысла вместе с ним, к со-творчеству. Практически не вызывает сомнения, что, если бы Уваров хотел передать свою мысль точно и чётко, он использовал бы какое-то иное слово, не вызывающее сомнений и не имеющего двойного и даже тройного смыслового «дна». С учётом нескрываемой склонности Уварова к изяществу слога, а также столь широкого спектра возможных переводов слова «appareil», нам видится не вполне оправданной сконцентрированность переводчика лишь на одном из возможных значений и, сверх того, выбор столь «сильного» перевода.

Достаточно сложно ответить на вопрос, в какой степени нашло своё отражение собственное отношение переводчика к данной теме в русской интерпретации текста. Можно предположить, что Уваров просматривал русский перевод перед его публикацией и одобрил использование именно названных эквивалентов. Однако нельзя списывать со счетов то, на какую высоту Уваров всегда ставил греков и их искусство, неизменно подчёркивая преимущество этого народа перед всеми прочими. Рассматриваемое выступление и составленная на его основе записка не стали исключением, ярким подтверждением чему могут служить следующие цитаты. «<...> древние, знавшие столь хорошо все пружины человеческого сердца, искали в произведениях искусств, как и в житейском быту,

¹¹³ *Ouvarov S.S. Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299 – 317. C. 313.*

той гармонической тишины, без которой ничто не может быть совершенно прекрасно, и в сём же отношении первейшим из искусств почитали они искусство жить».¹¹⁴ «Полнота удовольствия, каковым греки наслаждались от сего нечаянного сближения всех избытков ума [Уваров говорит здесь об историческом «соседстве» трёх трагиков и Аристофана], есть один из великих даров, излитых природою на сей народ, которого и торжество, и бедствия свыше всякого сравнения»¹¹⁵. Несмотря на то, что в своих работах Уваров не раз говорил об ограниченности и даже ущербности греков, не знакомых с началами монотеизма и живших в своего рода пелене, застилавшей их внутренний взгляд на мир, не вызывает сомнения, что такие строки, мог написать только человек, искренне восхищающийся античностью и её вкладом в мировую культурную копилку. В связи с этим видится наиболее правдоподобным, что сам Уваров не подразумевал настолько сильные эквиваленты: при всей негативной оценки, которую он даёт греческому политеизму и в особенности - экзотерическим проявлениям его сущности, он использует нейтральные слова, как мы постарались показать выше.

Помимо сказанного, хотелось бы обратить внимание ещё на несколько важных моментов этой небольшой, но содержательной записки.

Первый: Уваров вновь говорит об Азии как источнике мудрости, о переселении народов и «если, как всё нас в том удостоверяет, общий источник сих понятий [о вере] и [исторических] преданий находился на просторном материке Азии, из которого произошли все веры, то поэзия приемлет свойство ещё более величественное, ибо делается маяком того великого переселения народов, которое предшествовало временам историческим, и которого следы едва нам указаны»¹¹⁶.

В заключении Уваров признаётся, что высказанные им размышления представляют собой лишь набросок, сделанный наспех, с опорой на те заметки, которые в течение последних пятнадцати лет хранились в его записной книжке. Исходя из некоторых слов и оговорок Уварова, можно предположить, что в

¹¹⁴ Уваров С.С. О трёх греческих трагиках // Сын отечества. СПб. 1825. Ч. 101. № X. С. 134-147. № XI. С. 282-293. С. 288.

¹¹⁵ Там же. С. 290.

¹¹⁶ Там же. С. 144.

будущем он намерен вновь вернуться к этим размышлениям, к анализу мифологического сюжета, начало которому было положено в данной записке, - быть может, уже в отдельном, посвящённой именно ему исследовании.

Для более детальной реконструкции воззрений Уварова на деление истории человечества на два масштабных периода обратимся к ещё одной его работе, посвящённой этой проблематике, получившей название «Общий взгляд на философию словесности»¹¹⁷. Впервые данное эссе выходит в свет в 1843 году в уже упоминавшемся сборнике «Etudes de philologie et de critique». На русском языке оно было опубликовано отдельным изданием в 1848 году. Сам Уваров датировал написание этого сочинения октябрём 1840 года.

В этом достаточно небольшом эссе за пределами рассмотрения остаётся культура и духовное наследие Востока, работа служит в первую очередь яркой иллюстрацией воззрений Уварова на ход духовной истории западной цивилизации. Как и в записке «О трёх греческих трагиках», основной интенцией Уварова становится попытка продемонстрировать контраст между двумя принципиально различными эпохами и мировоззренческими парадигмами, а также очевидное преимущество наступившей эпохи по сравнению с предшествующей. Написание записки и эссе разделяют двадцать лет, из чего можно сделать заключение, что данная тема продолжала сохранять свою значимость для их автора на протяжении многих лет. Связано это, вероятнее всего, с тем, насколько высоко Уваров ценил христианство как религиозное учение и как философскую доктрину. Буквально в первом абзаце эссе читаем: «Христианство, событие высшее, всеобъемлющее и вполне оконченное, повело глубокую черту разграничения в летописях умственной жизни между временами, ему предшествовавшими, и теми, которые за ним следовали»¹¹⁸.

¹¹⁷ *Ouvarov S.S. Vues générales sur la philosophie de la littérature // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 317-331.*

¹¹⁸ *Уваров С.С. Общий взгляд на философию словесности // Уваров С.С. Государственные основы. Сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А. М. Институт русской цивилизации. 2014. 608 с. С. 351-363. С. 351.*

Также записку и эссе объединяет и то, что Уваров вписывает рассмотрение данной темы в контекст истории литературы, хотя для читателя очевидно, что литературная компонента становится в данном случае в большей степени обрамлением и общей канвой для магистральной линии его размышлений. Среди прочих видов искусства литература выбрана самим Уваровым не случайно: по его убеждению, будучи самым громким рупором и наиболее полно отражая духовную атмосферу своего времени, она может дать ответ на вопрос о состоянии нравственности как в древнем мире, так и в христианскую эру. Соответственно, продолжением приведённой выше цитаты становятся строки: «И потому, собственно говоря, [имеются] только две литературы, как и два только разряда идей и две цивилизации: - цивилизация древняя до Христа и новая цивилизация после Христа»¹¹⁹.

Примечательно, что в своём эссе Уваров фактически не приводит анализа литературы христианской эпохи. Он касается её лишь вскользь, обрисовывая общий образ весьма широкими мазками. Основная мысль Уварова заключается в том, что в новую эру литература теряет национальный характер, по большому счёту становится неважно, в какой стране родился автор того или иного художественного произведения. Ключевой особенностью европейской литературы в целом является то, что теперь она немыслима вне христианства и без теснейшей связи с ним; даже если она захотела бы расторгнуть эту генетическую связь, это привело бы её к краху.

В отличие от первой части эссе, Уваров не опирается на примеры конкретных литературных деятелей. Лишь в качестве контрпримера он упоминает фигуры Вольтера, Байрона и Жорж Санд, в связи с их атеистическими воззрениями, «насмешливым неверием» первого и «страстным неверием»¹²⁰ последних. Однако данный контрпример нужен автору эссе лишь для того, чтобы ещё более ярко проиллюстрировать своё убеждение: вся литература с приходом эры христианства наполнена идеями этого учения и существует в нерасторжимой связи с ними.

¹¹⁹ Там же. С. 351.

¹²⁰ Там же. С. 362.

Уваров признаёт, что тема литературы христианской эпохи требует более детальной проработки и что при написании данного эссе он не ставил перед собой такой задачи, это дело будущего. Всё внимание в данной работе, как и в записке, он фокусирует на литературном наследии античности и на её ядре – духовной жизни древних.

Как было отмечено выше, Уваров в своих размышлениях опирается именно на литературу как на основание, в котором находят своё отражение и фиксируются все стороны жизни общества, главное – духовная и нравственная атмосфера времени. В эссе он вновь даёт негативную оценку античной духовности наследию, поскольку, будучи в масштабах мировой истории смежной с христианской, античная эра видится ему несомненно неполноценной, не выдерживающей сравнения с наследующей ей. Древние греки и римляне суть народы, не знавшие божественного закона и деления между добром и злом, не имевшие понятия греха, поэтому, согласно Уварову, эти народы были духовно слабы, греки - невзирая на всю гениальность, которой щедро одарила их природа, римляне – несмотря на их историческую приближенность к новой для человечества эре. Античный, в особенности греческий дух одновременно содержит в себе такие полярности как гениальность и творческое величие, с одной стороны, и нравственную немощь – с другой: «<...> невещественность мысли и ее бессмертие, строгое различие нравственного добра и зла, воздаяние за них, и даже самое существование Бога, никогда не являлись древнему миру в тех формах, в каких мы, христиане, призваны их рассматривать. <...> Истинность божественного начала, в которой мы убеждены, никогда не существовала для древних; чистый монотеизм, единство Божества без атрибутов времени, пространства и материи, не были и не могли быть ими постигнуты. От того и бессмертие души, эта гармоническая тема для поэтов и проблема для философов, не составляла догмата ни в нравственности, ни в литературе; поэтому нигде не было проведено рубежа между добром и злом;

некоторые из философских сект отдельно блуждали в исследовании этих великих вопросов <...>»¹²¹.

Как мы помним, в прежних работах Уварова звучат негативные высказывания относительно религиозных догматов античного мира, которые только могли существовать в атмосфере духовной слепоты тех времён. Эссе в этом смысле также не становится исключением. Уваров отмечает, что отчасти противовесом политеизму являлись пантеизм и спиритуализм, однако и эти мировоззренческие системы не могли составить прочный религиозный фундамент и нравственное основание их древних. В эссе читаем: «Учение философов не выходило из ограниченного круга материалистических соображений; учение религиозное не могло существовать там, где политеизм, то как странная борьба, то как чудовищное совокупление материи и духа, представлял безграничное поле вымыслам воображения, и не имел в противоположность себе ничего иного кроме пантеизма, учения, сколь неопределенного в своих началах, столь же ограниченного в приложениях, спиритуализма тесного от растянутости, и которого окончательный вывод отличался от политеизма только тем, что апофеоза материи совершалась в нём под другими условиями»¹²².

Собственно, именно поэтому, убеждён Уваров, на столь недостижимую высоту развития поднялось в Древней Греции искусство: в условиях, когда у человека нет опоры и упования на будущую жизнь, равно как и обещания справедливого воздаяния, данного единым Богом, его душа вынуждена обратить свои интуитивные духовные интенции на внешний мир. На помощь приходит искусство, и именно в нём, в первую очередь в литературе, греческая нация находила и отдушину, и спасение от забвения, которое ждало после смерти, и через него же обретало бессмертие (это ещё одна причина, по которой Уварову интересна литература в рамках предпринятого им исследования). Однако позволим себе заметить, что даже в этих сокрушительных пассажах Уварова в отношении духовности и нравственности древних, в частности греков, чувствуется перо

¹²¹ Там же. С. 353.

¹²² Там же. С. 353.

истинного ценителя греческого искусства, коим он являлся на протяжении всей своей жизни: говоря о античном художественном наследии, он отдаёт ему должное в отношении одарённости и гениальности народа, его породившего.

Итак, ни истинное, то есть монотеистическое учение, как и ни одна философская доктрина не могли, с точки зрения Уварова, в подлинном смысле существовать в античном мире. Спустя двадцать лет, как и в записке, мыслитель вновь обращается к теме интуитивного предчувствия наступления новой эры и грядущей с ней божественной истины, которое испытывали лучшие из древних. Как мы помним, в записке он иллюстрирует свои рассуждения примером трагедии Эсхила «Прометей прикованный»; в эссе он снова обращается к нему: «В особенности Эсхил <...> поразительно изображает это восстание против незримого, мощный, но бесплодный порыв к бесконечному. <...> В великой трилогии "Прометея", которой мы имеем только часть, в каждом стихе открываешь болезненный страх, которым объята душа поэта; символическому гению рода человеческого, прикованному к Кавказу за то, что он во зло употребил силы свои и не познал своих прав, Эсхил обещает избавителя; но это обещание темно, как сон, неопределенно, как мечта»¹²³.

Однако в эссе мысль Уварова звучит с новой силой и имеет несколько новых нюансов, на которых хотелось бы заострить внимание. Первый из них заключается в том, что теперь Уваров обращается, помимо Эсхила, ещё к нескольким ярким фигурам античности. Приведём красноречивые строки из эссе: «Платон прозрел будущность нравственного и религиозного мира как будто во сне; но каким странным символизмом облекла этот блуждающий луч аттическая пчела! Чтобы дать себе отчёт в возвышенных вдохновениях Федона, должно прибегнуть к предвидению нового закона. Ясно, что во всей почве Древнего мира не существовало ни одного дерева с подобными плодами. Сенека также прозревал вдаль; но какого пятна недоставало его жизни? Впрочем, Сократ, Платон, Цицерон, Сенека являются лишь исключениями из установленного порядка; их слово не

¹²³ Там же. С. 359-360.

имеет ни санкции, ни авторитета; неизвестно, откуда они и куда идут; у них нет ни решительного догмата, ни органического учения; голос их исчезает среди ужасающих треволнений, которые были нормальным состоянием Древнего мира; они ни на одно мгновение не остановили свой мир в его стремлении; он едва преклонял надменный слух свой к их красноречивым взглядам. Никогда древние философы не могли противостоять народным идеям, да никто из них и не осмеливался на то; немногие из этих великих умов довольствовались свободой, которую доставляло им всеобщее равнодушие, – свободой, которая, покровительствуя им, мертвила их влияние»¹²⁴.

Очевидно, что риторика Уварова остаётся неизменной. Для этих рассуждений разных лет характерна общая черта: в обоих случаях Уваров отмечает, что гении сами не осознают значение того света, который смутно брезжит перед их внутренним духовным взором, даже их гениальность не способна ещё адекватно интерпретировать его. Усугубляет положение вещей внешние обстоятельства, в первую очередь политеизм, которое исповедуется абсолютным большинством. Тем не менее, обращает на себя внимание тон строк, написанных Уваровым в более поздние годы (и с этим связан второй нюанс, который очень заметен при сопоставлении двух работ): они выглядят более пессимистично, чем в записке. «Самые сильные умы древности никогда не могли освободиться от условий их роковой эпохи; они никогда не выходили из круга, в котором были заключены, круга, тесного для нравственности, неизмеримого для мысли. Если несколько избранных могли хотя несколько расширить пределы своих понятий о предметах божественных, если другие в житейском быту, до самой смерти своей выказывали героические добродетели, то тем выше заслуга их, чем бескорыстнее была борьба»¹²⁵. Если Эсхил, выведенный пером Уварова в 1820-ом году, испытывает смутное предчувствие новой эры и своей гениальностью почти прозревает, то в эссе все попытки великих представителей античности к прозрению остаются абсолютно тщетными: «Многие древние поэты носят в себе печать

¹²⁴ Там же. С. 354.

¹²⁵ Там же. С. 360.

неизъяснимой грусти (и сокровенное учение таинств объясняет это); был не один пример удивительных усилий, чтобы уловить лучезарную точку в окружавшем их мраке, какую-нибудь надежду в будущности без исхода»¹²⁶. При сопоставлении двух работ создаётся впечатление, что с годами их автор приобрёл более пессимистичный взгляд на данный вопрос.

Третье изменение, которое претерпели размышления Уварова, касается скорее формы их воплощения. Примечательно, что если в записке 1820-го года написания, как отмечалось нами ранее, он ни разу говорит открыто о параллелях с христианством, то в новой работе эта тема становится лейтмотивом его рассуждений. Нельзя оставлять без внимания то обстоятельство, что к концу правления Александра I, как мы упоминали выше, Уваров начинает терять свой авторитет при дворе и даже впадает в немилость императора: вполне вероятно, что по этой причине, не чувствуя твёрдой почвы под ногами, он предпочитает обходить стороной непростые вопросы, в том числе и религиозные, касавшиеся актуальных для того времени проблем, таких как, например, крепостное право. В 1840-ом году Уваров является значимой и уважаемой фигурой в политической, интеллектуальной и общественной жизни России императора Николая, момент написания и публикации эссе ещё далёк от революционных событий 1848-го года во Франции и от последовавшей за ними реакции в России. Быть может, не в последнюю очередь эта совокупность внешних факторов смогла позволить Уварову не вуалировать свои взгляды на рассматриваемый нами вопрос.

Весьма вероятно, перечисленные внешние обстоятельства способствовали также тому, что в эссе и в его переводе речь открыто идёт и об Элевсинских мистериях. Вот что пишет о них сам Уваров, помимо тех строк, которые мы приводили в предыдущей цитате: «Если возразят мне, что я сказал где-то, что обломки первобытных истин должно отыскивать в глубине тайных учений Востока и во мраке великих Элевсинских таинств, то я отвечу, что рассматриваю здесь только состояние общества внешнего; из того, что эти учения не имели на него

¹²⁶ Там же. С. 359.

действия, ясно, что оно их не знало; массы двигались под влиянием других идей. Что значило малое число адептов, когда общность древнего мира оставалась чуждою этим сокровенным учениям, которые никогда не переступали за праг храма и которых существование признаётся лишь только по наведению?»¹²⁷ Факт этот достаточно примечателен, поскольку, как мы помним, в переводе записки, опубликованной в 1825-ом году, опущено упоминание Элевсиний, которое мы встречаем во французском оригинале. Более того, даже в самом оригинале они упоминаются лишь однажды, хотя трактат Уварова об Элевсинских таинствах к тому моменту был написан уже тринадцать лет как, и есть вероятность, что в записке он хотел бы уделить им более пристальное внимание. Однако 1825 год со всеми его событиями, в первую очередь политическими, потрясшими общество, стал одновременно весьма неудачным периодом и лично для Уварова, периодом полного, хотя, как покажет будущее, и временного забвения. Сверх того, в этот период пока по-прежнему оставалась большая вероятность того, что упоминания о мистериальных культах в прессе и литературе могут иметь определённые коннотации и вызвать нежелательные ассоциации с масонством. Теперь же, как и в случае с открытым проведением параллелей с христианством, мыслитель может без оглядки на внешние обстоятельства писать об Элевсиниях.

Таким образом, принципиальный водораздел в духовной истории западного мира обозначило пришествие Христа, все прочие её градации и деления на эпохи, периоды и отрезки несущественны. Вместе с тем, по мысли Уварова, между двумя величайшими эрами существовал беспрецедентный переходный период, длившийся в общей сложности не одно столетие, подобного которому человечество не знало не до, не после: «<...> эти два мира связаны между собою чудесною и поразительною эпохою перехода, которую можно назвать эпохою платоническою, по имени самого Платона, никогда не проникавшего так далеко, но по эклектизму Александрийской школы, принявшей название этого философа и опередившей его учение. То была последняя борьба мира древнего с миром новым,

¹²⁷ Там же. С. 355.

спиритуалистического политеизма с хоругвью Христа, человеческой гордости с божественным смирением, наконец, отсутствия всякой положительной нравственности с новым уложением, которое, начиная с первого своего слова, разрушило прежний порядок»¹²⁸. Выше мы упоминали об особенном исследовательском интересе и даже любви Уварова к этому уникальному периоду, поскольку хотя бы вскользь мыслитель упоминает о нём практически в каждом своём сочинении. В следующем параграфе нашей работы этот аспект философско-мифологической и историко-философской концепции Уварова станет предметом специального рассмотрения.

Итак, по итогам анализа двух работ из корпуса историко-философского произведений графа Уварова, «О трёх греческих трагиках» и «Общий взгляд на философию словесности», нам удалось прийти к следующим промежуточным выводам:

1) Согласно Уварову, история человечества разделена на две масштабные и принципиально различные эры, отделённые от друга непроницаемой духовной пеленой, которая не позволяла древним, посреди политеизма и пантеизма, познать единого Бога-отца;

2) В теории Уварова высказывается идея, что, во многом благодаря Элевсинским мистериям, которые сохранили остатки древнейшей монотеистической прарелигии, некоторые величайшие представители античного мира интуитивно ощущали предчувствие скорой смены эпох и провозглашения истинного вероучения. Однако даже им, несмотря на все духовные и интеллектуальные попытки, не удалось по-настоящему прозреть;

3) По мысли Уварова, древний мифологический сюжет о Прометее, являясь оплотом многобожия, чудесным образом сохранил в своей глубине духовную историю мира. Вглядевшись пристальнее и вдумавшись в этот сюжет, даже сквозь плотную пелену политеизма, гений Эсхила сумел понять более глубокий смысл, скрытый в нём, сверх того - передать сакральное ядро мифа.

¹²⁸ Там же. С. 360-361.

II.2. Специфика «переходной эпохи» на примере трансформации мифов о Геракле

Следующее сочинение Уварова, стоящее в ряду второстепенных по значимости для нашей работы, - увидевшее свет в 1818 г. «Критическое исследование сказания о Геракле, как оно истолковано у Дюпюи»¹²⁹. Оно явилось откликом на труд французского математика и мифографа Шарля-Франсуа Дюпюи (о котором кратко говорилось ранее) под названием «Происхождение всех культов, или всеобщая религия» (1795)¹³⁰, а точнее на ту его часть, которую Дюпюи посвятил древнегреческому мифу о Геракле и олицетворению этого героя с Солнцем. Уваров пишет своё исследование на французском языке; на сегодняшний день перевода этой работы на русский язык нет.

В целом Уваров даёт резко негативную оценку работы Дюпюи, вновь и вновь читатель видит его колкие выпады в сторону французского исследователя, обвинения в излишней субъективности при изучении предмета, в том, что он выдаёт желаемое за действительное.

Уваров начинает с того, что рассматривает основания, на которых Дюпюи строит свою теорию; посредством внимательного анализа полемических замечаний Уварова, обращённых к Дюпюи, мы сможем вычленить его собственные философско-мифологические взгляды. Более того, приблизительно с середины своего исследования, подробно изложив все пункты, по которым он не согласен с французским коллегой, Уваров переходит к формулировке своих воззрений на античную мифологию, придерживаясь русла заданной тематики. Некоторые положения мы уже встречали в предыдущих его работах, некоторые увидим впервые. И в том, и в другом случае представляется немало интересным рассмотреть взгляды Уварова на мифологию, поскольку здесь он даёт анализ под несколько иным углом зрения и в новом проблемном поле, а именно – применительно к комплексу мифов о Геракле.

¹²⁹ *Ouvarov S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299.*

¹³⁰ *Dupuis, Ch. Origine de tous les cultes ou religion universelle. 7 Vols. Paris. 1795.*

Дюпюи начинает построение своей системы, отталкиваясь от воззрений масона и оккультиста Антуана Кур де Жебелена; однако если последний лишь предположил, что некогда имело место отождествление греками Геракла и Солнца, и рассматривал Геракла как бога Солнца и, соответственно, утверждал, что некогда существовал солярный культ, посвящённый Гераклу, - то Дюпюи идёт по его следам, превращая гипотезу Кур де Жебелена в аксиому: неоспоримо, пишет Дюпюи, что Геракл для греков был синонимом Солнца, в свою очередь, его двенадцать подвигов соответствуют двенадцати знакам зодиака.

Главная посылка, на которой зиждется вся система, выстроенная Дюпюи, - та, что некогда существовала эпоха, которую он называет золотым веком поэзии и которая восходит к временам за 1600 лет до Гомера. В эту эпоху существовали песни-гимны в честь солнца, собранные под названием «Герacleида, или священная поэма о календаре». От неё сохранилась лишь общая канва, малочисленные, разрозненные остатки которой составили хаотическое нагромождение обломков мифологии древних; далее последовала эпоха забвения и невежества, пока на сцену греческой культуры не явились Гомер и Гесиод. «Священная нить, будучи разорванной однажды, более не связывалась вновь греками: вновь мы находим её лишь в святилищах Египта»¹³¹.

На протяжении своего анализа Уваров не раз вменяет Дюпюи в вину небрежное обращение с авторитетными свидетельствами Гомера по данному вопросу. Первое из таких замечаний встречаем уже в шестом абзаце работы, так как Дюпюи подверг сомнению авторитет Гомера и Гесиода и других древних поэтов, сказав, что эту священную нить аллегории мы находим вновь уже лишь у египтян. Вместе с тем, предположив это, Дюпюи идёт вслед за авторитетом всех тех, кто уже позже, вне эпохи зарождения греческой мифологии, апостериори стремился упорядочить множество древнегреческих мифов.

Видится важным привести в связи с этим один очень характерный и показательный пассаж: «Анализ источников, на авторитет которых опирается

¹³¹ *Ouvarov S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299. P. 276.*

система, бесспорно, является самым простым способом проверить надёжность этой системы. Дюпюи прекрасно знал, что он слишком далёк от того, чтобы найти что-то подходящее для его построений в наследии Гомера, Гесиода, трагиков, Геродота. Всё, что ими упомянуто и отмечено, - напротив, диаметрально противоположно его системе. Он не мог нападать на ценность этих источников; мы уже видели, с какой ловкостью он устраняет эти источники из общей дискуссии, но эта ловкость оказалась тщетной; кто бы ни принимался за изучение этой области знаний, признаёт, что лишь в этих источниках мы и можем найти ключ от святилищ античности. Только помощь этих авторитетных источников может справиться с грудой случайных гипотез и неудобоваримых статей»¹³². Как видим, здесь Уваров ясно формулирует своё отношение к свидетельствам древних - в частности Гомера – как к непререкаемым авторитетам в деле изучения древней мифологии и её объяснения.

В свою очередь, Дюпюи отбирает немалое количество свидетельств других писателей и поэтов, но отличительной особенностью является то, что все они – представители намного более поздних эпох, в особенности – той, в которую на исторической сцене уже появилось христианство. Следовательно, главным минусом всех этих источников является их заведомая предвзятость в рассматриваемых нами вопросах; они не могут быть приняты как вполне достоверные, т.к., вольно или невольно, они поддавались духу своего времени, их авторы не могли дистанцироваться от новых реалий, все эти источники служили и были подчинены определённым задачам.

Первым в ряду тех, кого называет Дюпюи, стоит греческий поэт эпохи поздней античности Нонн Панополитанский. За два года до выхода в свет «Критического исследования...», в 1816 году, Уваров пишет работу, посвящённую ему (детальный анализ этого произведения мы дадим в заключительном параграфе нашего исследования). В «Критическом исследовании...» он вновь уделяет достаточно много внимания творчеству Нонн, но рассматривает его уже в

¹³² Ibid. P. 278.

несколько иной плоскости. Нонн - эклектик, но одновременно и самобытный поэт, гений. Будучи очень образованным и просвещённым человеком, он прекрасно знал все религиозные учения своего времени. Собрав воедино все знания, доступные ему, Нонн обобщил их в причудливую смесь и, как и многие из его современников, стремился привести к рациональному знаменателю неподатливые формы и привередливые ходы мифологического мышления. Ни в коем случае нельзя забывать, подчёркивает Уваров, что Нонн жил в уникальную эпоху, когда преемственность мифологической традиции перестала существовать и к её изучению можно было подступиться исключительно посредством эклектических систем. Здесь приходится признавать две отличительные интеллектуальные черты этого времени: преднамеренное умаление значимости и важности анналов политеизма, и вместе с тем – отчаянные попытки подвести под единую базу и объяснить мифологические сюжеты с точки зрения строгой рациональности. Нонн как дитя своей эпохи не может отделить своё творчество от той атмосферы, в которой оно существует, так же как не может обойти интеллектуальные «ловушки» своего времени. Напомним, что этот поэт времён заката античности ближе к концу жизни принял христианскую веру, и в этом смысле его биография и жизненный выбор являются весьма симптоматичными для стыка поздней античности и раннего Средневековья.

В комментарии¹³³ к пассажам о Нонне Уваров также ссылается на своё исследование, посвящённое ему. Здесь же он говорит о том, что находит наследие Нонна в известном смысле коварным для изучения мифологии, поскольку всегда нужно помнить: его свидетельства как мифографа не могут быть признаны вполне состоятельными, ведь в первую очередь Нонн был блистательным поэтом, и игра его воображения не должна сбивать с толку исследователей и комментаторов, которые хотят положиться на его свидетельства как на достоверные.

Всё то, посвящённое Гераклу, что мы встречаем в свидетельствах Нонна, представляет собой слишком неоднородный по смыслу массив, который, помимо

¹³³ «Критическое исследование» снабжено достаточно обширными комментариями автора.

прочего, имеет ещё одну характерную, отрицательную в контексте исследования Уварова, черту – он прямо противоположен всем свидетельствам древних.

Следующим в ряду наиболее выдающихся авторов, на чьё творчество опирается Дюпюи в поисках подтверждения своей гипотезы, стоит Плутарх. Однако, отмечает Уваров, возражения против авторитетности свидетельства Нонна отчасти применимы и к наследию Плутарха. Действительно, в данном случае, как и в предыдущем, речь идёт об источниках, написанных в уже значительно более позднюю эпоху, чем та, которая может служить для серьёзного исследователя референтной. Из этого с неизбежностью следует, что и Плутарх был страстным приверженцем синкретизма и вместе с тем испытывал, как и любой, писавший в ту эпоху, неизбежное и всепроникающее пристрастие к анализу (буквально: *le goût de l'analyse*¹³⁴). Но наиболее существенное возражение Уварова таково: согласно Плутарху, египтяне почитали Геракла и помещали его в солнечную колесницу, в которой он объезжал каждый день вокруг мира. Но что это был за египетский Геракл, каково было его имя, его происхождение, и в чём заключалась сущность его культа – все эти вопросы не имеют ответа. В связи с этими вопросами Уваров справедливо отмечает поразительное обоюдное безразличие двух мощных культурных центров. В самом деле, продолжает он, в древнем мире мифология египтян никогда не была изучена в достаточной мере, и все те немногие египетские понятия, которые известны европейцам, дошли благодаря грекам. Вместе с тем, прекрасно известно, насколько поверхностно греки осознавали все явления, которые существовали за пределами их собственной земли. Поскольку греки свысока и достаточно пренебрежительно смотрели на языки чужеземцев, они не утруждали себя тем, чтобы как следует узнать имена богов Египта. Поэтому неудивительно, что изображение бога, имевшее некоторое сходство с греческим Гераклом, воспринималось ими как изображение хотя и египетского, но Геракла. Далее, справедливо говорит Уваров, у греков терминологию и имена египетских богов переняли римляне, которые, так же как и их предшественники, небрежно

¹³⁴ Ibid. P. 279.

обходились с именами и названиями других народов. В сносках к этим фрагментам читаем: «Чужеземная терминология, скопированная греками, не внушает никакого доверия <...>. В свою очередь, римляне переняли греческую терминологию в очень неверном виде; таким образом, греческие имена едва соотносятся с именами восточными, и римские имена – достаточно плохо с именами греческими»¹³⁵.

Также в рассматриваемой работе с новой силой звучит уваровский постулат о передаче всех религиозных и духовных ценностей грекам с Востока через Египет. Вероломные обладатели этих ценностей, они предали забвению всё вплоть до имён своих благодетелей. Греческая культура не имела позитивного, как пишет Уваров, представления об Египте, она не знала ни его языка, ни его истории. Как метко подмечает Уваров, греческие философы, которые отправлялись в эту часть света в попытке узнать что-то новое о ней, «<...> шли в Египет скорее за тем, чтобы дать своё авторитетное одобрение его мнениям, чем для того, чтобы изучить собственно египетские»¹³⁶.

Как мы помним, Уваров в каждой из предыдущих работ, рассмотренных нами, в большей или меньшей степени, но обязательно отзывался негативно о закоснелости египетского сознания, о рабстве, в первую очередь духовном, которое для этого народа является единственно возможной формой политического устройства в силу природных и географических факторов. Теперь он вновь говорит о том, что и Египет, по самой своей сущности (*par sa constitution*¹³⁷) не стремился к тому, чтобы быть познанным, его культура на протяжении тысячелетий была очень замкнутой и обособленной.

Нетрудно увидеть, что здесь вновь возникает одна из тем-лейтмотивов уваровских сочинений – тема возрастов наций и преемственности между народами и цивилизациями. Уваров приводит как характерный пример свидетельства строки из платоновского «Тимея», в которых один из жрецов египетского города Саис

¹³⁵ Ibid. P. 292. Comm. 4.

¹³⁶ Ibid. P. 280.

¹³⁷ Ibid. P. 280.

ведёт беседу с Солоном и восклицает: «Ах, Солон, Солон! Вы, эллины, вечно остаетесь детьми, и нет среди эллинов старца!» «Почему ты так говоришь?» - спросил Солон. «Все вы юны умом, - ответил тот, - ибо умы ваши не сохраняют в себе никакого предания, искони переходившего из рода в род, и никакого учения, поседевшего от времени»¹³⁸.

Учитывая всё выше сказанное, Уваров называет четыре веские причины, по которым, с его точки зрения, свидетельства Плутарха могут и должны быть подвергнуты сомнению:

- 1) он не приводит имени египетского божества, которое он называет Гераклом;
- 2) он был одержим современным ему духом религиозного синкретизма;
- 3) весьма вероятно, что Древний Египет ничего не знал о Геракле греков;
- 4) ни один другой философ не подтверждает слова Плутарха.

Следующий цитируемый Дюпюи источник – орфические гимны. На момент написания Уваровым «Критического исследования...» пункты полемики по данному вопросу были исчерпаны. Уже было с очевидностью доказано, что авторство гимнов не принадлежит одному лицу, но главное для нашей дискуссии - они принадлежат эпохе, смежной с той, в которую существовали последние аутентичные системы политеизма. По этой причине Уваров не останавливается на гимнах как на значимой компоненте спора.

Также Дюпюи не раз охотно цитирует Порфирия, который говорит об отождествлении Геракла с Солнцем как о традиции, уходящей корнями в глубь веков. Порфирий, являясь открытым врагом только набирающей силу новой религии, был заинтересован в том, чтобы помешать падению политеизма, или по крайней мере, отложить его на максимально возможный срок. Уваров также призывает отбросить его свидетельства, т.к. Порфирий опирается на традицию весьма расплывчатую и неясную.

Без сомнения, продолжает Уваров, в попытке придать своей системе видимость правдоподобия (буквально: *pour donner une base spécieuse à son*

¹³⁸ Ibid. P. 292.

systeme¹³⁹), Дюпюи отчаянно старался отыскать поддержку в лице хоть какого-нибудь авторитета древности (буквально: *une autorité ancienne quelconque*). Однако, к сожалению для его системы, все авторитетные источники, цитаты которых он «нагромождает» в своём труде, являются представителями эпохи христианства.

Интересно отметить, что в одном из комментариев к своей работе Уваров упоминает о теории учёного Брайана, согласно которой при изучении античности в расчёт не стоит принимать свидетельства самих греков.¹⁴⁰ Брайан пишет, что наилучшими свидетелями истории античной Греции являются не сами греки, а те, кто был рождён за пределами этой страны и кто жил в более поздние эпохи. В числе философов он называет и поэта Нонна как комментатора поэтов античных; в числе философов – Порфирия, Прокла и неоплатоников; в числе теологов – Теофила, Татиана, Оригена и Климента Александрийского. Уваров оспаривает данный подход. Приведём цитату, которая может служить яркой иллюстрацией его собственной позиции по этому вопросу: «Каждый раз когда речь идёт о какой-нибудь исторической истине, свидетельство древнегреческих поэтов должны приниматься с наибольшей степенью осторожности. Однако в связи с мифологией, их свидетельства становятся неопровержимым источником, поскольку дают нам представление о мнениях и взглядах, свойственных их эпохе. Таким образом, дело не в том, что необходимо взвешивать ценность того или иного отрывка из Гомера, и не в том, чтобы установить, что он думал о той или иной догме политеизма; дело в том, чтобы определить, что в те времена в целом знали об этом предмете. Вот как следует распоряжаться наследием поэтов Древней Греции, когда речь идёт о мифологии. Двустороннее изучение наследия Отцов Церкви и неоплатоников – безусловно, одна из опор при изучении античности; но изучением этого наследия необходимо заниматься с наибольшей осторожностью. <...> Они [Отцы Церкви] преднамеренно пользовались совершенно разнородными источниками, поскольку в первую очередь старательно занимались своими исследованиями с целью побороть политеизм. И чем больше они перемешивали исторические эпохи и эти

¹³⁹ Ibid. P. 282.

¹⁴⁰ Ibid. P. 293. Comm. 8

источники, тем большую видимость абсурдности и противоречивости они придавали той системе, основы которой они решили подорвать». В свою очередь, Брайан сводит все религиозные практики политеизма к единственному – примитивному культу солнца. Однако он не отваживается, в отличие от Дюпюи, «возвратить к одному источнику все блуждания русла этого широкого потока».¹⁴¹

Таким образом, Уваров проводит разграничительную линию между изучением античной древности в целом, и изучением мифологии как отдельной областью специализации знания и интеллектуальной «отраслью».

Хотелось бы также заострить внимание на последней фразе, которой заканчивается приведённая цитата. Слогу Уварова свойственна образность, возвышенность, а порой даже туманность; зачастую создаётся впечатление, что по каким-то причинам автор намеренно вуалирует свои прямые мысли и оставляет читателю возможность домыслить и отыскать скрытую суть его слов. Вероятнее всего, что в заключительной фразе данной цитаты Уваров подразумевает под блужданиями русла – духовные течения, в свою очередь, под единым источником – монотеизм, поскольку Дюпюи отождествляет солнце и Христа.

Уваров не единожды на протяжении текста говорит о том, что Дюпюи ослепляет его собственное представление, от которого он отталкивается и которое желает доказать во что бы то ни стало, подгоняя факты под выстроенную прежде теорию. Он обвиняет французского исследователя в излишней умозрительности и в очевидном стремлении выдать желаемое за действительное, которое никогда не должно быть отличительной чертой настоящего учёного и того, кто хотел бы завоевать себе такую репутацию.

Если бы Дюпюи был более хладнокровен и рассудителен, он сам с очевидностью увидел бы невозможность подвести все мифологические воззрения, всю совокупность мифов под одну базу. Если бы он добросовестно следовал за ходом истории греческой мифологии, если бы с тщательностью и последовательно, соотнося с истиной, расставлял исторические эпохи и вслед за ними – авторитеты,

¹⁴¹ Ibid. P. 282.

он, безусловно, увидел бы, что канва и ткань символов, общих, свойственных всей мифологии Древней Греции, традиций, аллегорий, переплетение исторических фактов, местных понятий, представляли собой в каждое столетие, в каждой области бесконечные вариации, разнообразные лица, необъяснимые противоречия. Это было неизбежно, по той причине, что эта обширная ткань плелась последовательно, и не согласно установленному плану, а по мере того, как человеческий разум порождает новые потребности и всё новые вдохновения.

Однако французский мифограф, на взгляд Уварова, умышленно вводит в своё сочинение путаницу, чем пытается скрыть и завуалировать отсутствие научной истины и восхитить полу-учёных (*demi-savants*¹⁴²)

Далее, подробно проанализировав и разобрав по пунктам слабые места исследования Дююи и вынеся окончательный вердикт этому трактату, что заняло приблизительно половину его критического сочинения, Уваров переходит к достаточно подробной формулировке собственного кредо относительно философии мифологии.

В рассматриваемой работе Уварова, как и в предыдущих, автор далеко не всегда чётко формулирует положения своей философско-мифологической концепции; зачастую эти положения необходимо реконструировать, вскрывая образы, к которым прибегает автор.

Приступая к изложению собственной философско-мифологической концепции в контексте мифа о Геракле, Уваров начинает с того, что даёт ретроспективу развития греческой мифологической системы. Без сомнения, он начинает её с Гомера. Здесь, как и прежде, Уваров делает ремарку: для подобного исследования совершенно не имеет значения, является ли Гомер реальной исторической фигурой или собирательным образом-автором. «<...> первая из известных эпох греческой мифологии – это эпоха мифологии гомеровской. В это

¹⁴² Ibid. P. 283.

время религиозные понятия ещё имеют очень простую форму, и даже весьма расплывчатую (*très vague*). Гражданской жизни ещё не существует»¹⁴³.

Гомер как непосредственный свидетель зари античности говорит совсем мало о Геракле, упоминая о нём лишь в нескольких пассажах Одиссеи. Прочитав эти пассажи, Уваров справедливо заключает, что в них нет ни малейшего намёка на отождествление античного героя с Солнцем. Более того, и главное – свидетельство Гомера лишено даже намёка на абстрактность. Действительно (и, как мы помним, Уваров обращает на это внимание читателя и в «Трактате об Элевсинских мистериях»), Гомер – ещё дитя, и его век – только начало. «Мифология Гомера в целом очень далека от мифологических абстракций. Было бы абсурдом искать зародыш религиозного единства в эпохе, когда человек, руководимый чувствами и испытывающий гордость от развития своих собственных сил, не поднимался на высоту божественного начала, но напротив, опускал богов до уровня своего понимания.»¹⁴⁴ В век Гомера, век детства греков, о трансцендентности не могло идти речи, и греческие боги были доступны пониманию, мало чем отличаясь от смертных в своих душевных порывах.

Следующей значимой фигурой, чей авторитет должен быть непререкаем для истинного, добросовестного учёного, в уваровской ретроспективе стоит Гесиод, стремившийся урегулировать, упорядочить теогоническую систему древних. Уваров отмечает, что едва ли античному автору это удалось сделать в полной мере: «Его [Гесиодова] генеалогия богов расплывчата и даже темна во многих местах. Чувствуется, что нить повествования ускользает от него, и что едва ли ему удаётся точно следовать за неровным ходом традиций и аллегорий»¹⁴⁵.

Гесиод, пишет Уваров уже в комментарии к этим строчкам, оставил нам фрагмент о Геракле, известный под названием «Щит Геракла»; картина, которую он обрисовывает в этом фрагменте, полностью соотносится с той, что мы видим у Гомера. Нет ни единого обстоятельства, которое бы давало повод видеть здесь

¹⁴³ 283.

¹⁴⁴ Ibid. P. 285.

¹⁴⁵ Ibid. P. 285-286.

«метафизическое устремление» (*intention métaphysique*¹⁴⁶). Геракл здесь предстаёт перед читателем как герой, сын Зевса, рождённый от смертной женщины; более того, не раз Гесиод говорит об Аполлоне, боге Солнца, оказывающем Гераклу свою помощь и служащем ему защитой и покровительствующей силой, - очевидно, что, с учётом данного обстоятельства, не приходится говорить о приписывании Гераклу свойств, характерных солнечному божеству.

На смену эры эпопеи, где безраздельно правит Гомер, в истории древнегреческой поэзии приходит новая эра – трагическая и лирическая. С некоторой долей правдоподобности греки видели в Гомере отца трагедии и комедии как жанров, получивших своё рождение благодаря его поэмам. Поэты нового поколения представляют эпоху более развитую, гражданское и политическое состояние общества уже зрелое и в силе.

Трагики ищут вдохновения в том круговороте религиозных традиций, яркое описание которого дал Гомер. Уваров приводит в пример трагедию Софокла «Трахинянки», в которой воспроизводится общий для Древней Греции тех времён взгляд на Геракла как героя.¹⁴⁷ Вновь, отмечает Уваров, ничто не обнаруживает в Геракле черт солярного божества.

На смену молодости греческой литературной славы (*second age*, по выражению самого Уваров), когда ум подчиняется чувствам, приходит совсем иная эпоха. «Зародившаяся на Востоке философия стремилась подчинить себе все области знания, она придала их развитию новое направление; поэзия также подчинила ей свои лучшие произведения»¹⁴⁸. «Мифографы начали заниматься восточными традициями, рыться в древностях (*fouiller dans les antiquités*), восходить к истокам <...>»¹⁴⁹ Мудрецы отказывались верить, что праотцы могли поклоняться настолько внешнему и приземлённому культу и настолько аморальным «человекоподобным» богам. Таким образом, философы стали

¹⁴⁶ Ibid. P. 295. Comm. 11.

¹⁴⁷ Интересно отметить, что в записке «О трёх греческих трагиках», сформулированной через два года после «Критического рассмотрения...», Уваров не затрагивает это произведение и фокусирует внимание на мифологическом сюжете о Прометее, изложенном Эсхилом.

¹⁴⁸ Ibid. P. 286.

¹⁴⁹ Ibid. P. 286.

стремиться непременно отыскать глубину в древней религии, зачастую прибегая к преувеличению значимости местерий в политеизме. Здесь хотелось бы привести цитату А.Ф. Лосева относительно таинств: «<...> мифология сама по себе не есть религия, <...> она не есть специально религиозное создание, <...> сама-то религия ни в коем случае не есть просто мифология. Религия есть, сказали мы, субстанциальное утверждение в вечности. Следовательно, она должна создавать такие формы, где бы это утверждение фактически происходило. Другими словами, сущность религии есть таинства. Они – не богословское учение и тем более не наука и познание; они – не обряд и тем более не нормированное поведение и мораль; они, наконец, и не мифология, не священная история и тем более не искусство, не художественные символы, не чувство, хотя бы и чистейшее, возвышеннейшее и религиознейшее. Таинства суть формы субстанциального утверждения личности как таковой в вечности».¹⁵⁰ Можно предположить, что именно по этой причине на заре новой эры мифографы и интерпретаторы, адепты прежней религии, интуитивно воспринимали таинства как ядро и духовную квинтэссенцию политеизма, поэтому во всей этой религии выделяли мистерии как наиболее существенный противовес религии новой.

Стремление обнаружить духовное зерно было обусловлено ещё и тем, что новые времена бросали новый вызов религии многобожия. «К этому направлению общего духа впоследствии присоединился и страх, вызванный новым культом, оттого более мощным, что он был прост в своей сути и пробуждал ото сна в человеческом сердце оцепенелую мысль о его нравственном достоинстве. Политеизм, атакованный в его собственных святилищах, призвал себе на помощь философию. Религия, которая разрушалась на части, имела мало средств для защиты»¹⁵¹. Христианство представлялось угрозой и открыто конкурировало с политеизмом, что побуждало адептов последнего прибегать ко всем возможным способам защиты, в том числе и не самым легитимным с точки зрения духовности.

¹⁵⁰ Лосев А.Ф. Диалектика мифа. М., Азбука, 2014. 320 с. С. 165.

¹⁵¹ Ibid. P. 287.

Таким образом, по мысли Уварова, зарождается и входит в свою силу философия неоплатонизма.

Посыл новых толкователей заключался в том, что далеко не все истины могли быть открыты широкой публике в те незапамятные времена. Можно увидеть, эта точка зрения совпадает с уваровской, но лишь отчасти: как мы помним, Уварову была близка тема противопоставления экзотерических и эзотерических течений внутри политеизма, одним из значимых для него предметов его научного интереса были и оставались на протяжении всей жизни древнегреческие мистерии и истины, которые открывались посвящённым в них и которые не могли быть открыты большей части народа из-за его неподготовленности. Однако принципиальное отличие заключается в том, что мифографы поздней античности идут против истины (зачастую заведомо) и утверждают, что вся совокупность древних мифов таит в своих недрах те или иные эзотерические учения, с чем Уваров никак не может согласиться.

Напомним, что в эссе, посвящённом сущности Элевсинских мистерий, Уваров подробно говорит о деградации этих таинств и о её закономерных, как внешних, так и внутренних, причинах. Теперь же он фокусирует внимание на гипертрофированном выискивании мистических течений внутри политеизма, на желании более поздних комментаторов и интерпретаторов увидеть за ширмой, за плотной вуалью политеизма глубокие, содержательные вещи. Эклектики были убеждены в слабости самого греческого политеизма, в том, что он не сможет выстоять в духовной битве новой эры. Возникла острая необходимость обновить, «омолодить» древнюю религию, и неоплатоники старались отыскать концы нитей, ведущих к древним эзотерическим учениям. «Чтобы придать политеизму единства, было решено привести всё к общей основе; чтобы придать ему интеллектуальный характер, в каждом символе искали нравственную интенцию; заведомо превратно истолковывали авторитетные источники; их подменяли новыми, найденными среди обломков храмов Египта. Древние учения были омоложены; туманные традиции - извлечены из праха (буквально: вытянуты из праха, *tirées de la*

roussière). Всё обширное построение греческой теологии было реконструировано заново. <...> Все [самые знаменитые неоплатоники] действовали *a posteriori*»¹⁵².

Итак, Уваров продолжает твёрдо стоять на своей позиции: идея о тождестве Солнца и Геракла – детище куда более поздней эпохи, чем полагает Дюпюи. Очевидно, пишет Уваров, что гипотеза, согласно которой Геракл в древнегреческой мифологической традиции был богом Солнца, берёт своё начало именно в этом смутном для истории политеизма периоде, во время которого его адепты были поставлены в такие условия, когда с исторической справедливостью не приходилось считаться. В Геракле вместо героя, смертного, рождённого от земной женщины и обожествлённого лишь после его смерти, хотели увидеть настоящего бога, олицетворявшего собой мощь и животворящую силу, более того, - распространить это новое видение на все прежние эпохи. В былые времена образ Геракла был предельно физичен и не давал повода видеть за ним что-то большее, отсылающее к трансцендентности и метафизическим идеям. Следовательно, Дюпюи отнюдь не стал новатором, он не сделал открытия, отождествив Геракла с Солнцем.

В настоящем исследовании Уваров не ставил своей целью анализ такого явления духовной жизни древних греков как мистерии, уже достаточно подробно осветив этот вопрос с разных углов зрения в «Трактате»; в «Критическом исследовании...» он касается связанной с ними проблематики лишь вскользь. Однако важно подчеркнуть одну мысль, которую он высказывает ближе к концу данной работы. Уваров пишет, (учитывая его в целом негативную оценку сути политеизма), что эта религия в самом деле скрывала в своём основании божественные истины высшего порядка. Но предположение, что ядром одной из тайных доктрин в далёкие времена могла быть идея тождества Солнца и Геракла, представляется Уварову абсурдным. Эта идея как детище куда более поздней эпохи, чем хочет убедить своих читателей Дюпюи, была разработана в времена заката античности и её оплота – политеизма, когда его приверженцы защищали

¹⁵² Ibid. P. 287 – 288.

свою религию и в ход шли любые средства. Сверх того, неоплатоники среди всех прочих гипотез об экзотерических учениях внутри политеизма особенно выделяли гипотезу о тайном и всеобщем культе Солнца, которое виделось как активное, живящее начало вселенной.

Попытки увидеть метафизическую глубину там, где её никогда не было и не могло быть уже потому, что младенческое сознание древнего грека ещё совершенно не было готово ни породить, ни воспринять её; попытки приписать её традиции, которая никогда этой глубиной не обладала – отличительная черта мифографии заката античности, эпохи эклектики и религиозного синкретизма. Уваров делает отсылку к достаточно обширным пассажам «Трактата», посвящённым этой проблематике, из чего можно заключить, что она остаётся для него по-прежнему актуальной и в настоящей работе¹⁵³.

Таким образом, Уваров убедительно показывает, опираясь на свидетельства авторитетов первого порядка, что Геракл был героем, историческим персонажем: это представление возникло приблизительно во времена Гомера, позже стало свидетелем славы греческого государства, подтверждение чему мы находим у любого автора, жившего до наступления эры христианства. Уваров вскользь делает ремарку: некоторые божества греческого пантеона с самого начала носили мистический характер, в пример он приводит Деметру-Цереру, Диониса-Бахуса, Рею, Кибелу. Другие божества стали рассматриваться в аллегорическом отношении впоследствии, по прошествии времени с начала зарождения представлений о них. Однако Геракла никак нельзя причислить ни к одному из этих двух родов божеств: повторимся, он в сознании древних всегда был героем.

Подводя итоги своего сочинения, Уваров пишет: совершенно справедливо говорить о Солнце как об одном из первых символов божественности. Как и большая часть духовных учений, солярный культ зародился на Востоке, впоследствии он распространился на обширные территории и со временем достиг пределов Греции через географическое посредничество Египта, претерпев во время

¹⁵³ Ibid. P. 294. Comm. 9

этого «путешествия» неизбежные модификации, но оставшись неизменным в самой своей сущности. Однако ни всеобщность распространения солярного культа, ни тот факт, что он достался в наследство грекам от египтян, не даёт оснований полагать, что культ этот как-то связан с фигурой Геракла и циклом мифов о нём: Геракл по своему характеру есть исключительно греческий герой (*un héros absolument grec*¹⁵⁴).

Посредством этих рассуждений Уваров приходит к мысли, очень важной для всего его творчества в целом, - мысли о самостоятельности греческого гения, сумевшего с силой и яркостью проявить себя посреди тех богатств, которые достались ему в наследство от Востока. Гений этот стал как будто бриллиантом в прекрасной оправе восточной божественной мудрости. По-прежнему безоговорочно соглашаясь с новыми для его времени тенденциями в науке древности, провозглашающими Восток колыбелью цивилизации, получившей в дар мудрость в виде непосредственного божественного откровения, Уваров, как и в предыдущих своих работах, вновь восстаёт против тезиса, согласно которому Восток является главным хранителем духовности всего человечества. Греческий гений в его глазах всегда стоял и до конца его дней будет стоять на недостижимой высоте творчества, изобретательности, созидания. Коль скоро уроженцы этой богатой, щедро одарённой природой страны проложили новые, нехоженые пути в искусстве и философии, разве можно предположить, что в вопросах религии они могли рабски и слепо последовать за египтянами, а через них – за восточными религиозными традициями, уходящими своими корнями в Индию, и не изобрести и на этом поприще духовности нечто собственное, неповторимое.

В добавление к сказанному выше, хотелось бы отметить ещё один интересный факт: весьма характерно, что «Критическое исследование сказания о Геракле» стало второй работой, в которой Уваров дословно повторяет эту мысль; впервые она была высказана им именно этими словами, но по-немецки, в

¹⁵⁴ Ibid. P. 289.

сочинении о Нонне (об этом факте Уваров упоминает сам в «Критическом исследовании...»); названную цитату мы приводим в заключительном параграфе).

В ходе работы с корпусом произведений Уварова нам удалось установить, что исторической эпохой, представлявшей для него особенный исследовательский интерес, являлась называемая им «переходная эпоха», другими словами, несколько столетий перехода, в первую очередь духовного, от античного политеизма к полностью раскрывшемуся христианству. Этой уникальной эклектической эпохе Уваров прицельно посвящает своё эссе «Критического исследования сказания о Геракле, как оно истолковано у Дюпюи», анализ которого позволил нам сделать следующие выводы:

- 1) Согласно Уварову, политеизм, ведя долгую борьбу с христианством, предпринимает ряд попыток сохранить свои позиции в духовном ландшафте античного мира.
- 2) Уваров полагает, что интерпретаторы поздней античности утверждают, что вся совокупность древних мифов таит в своих недрах те или иные эзотерические учения, старательно изыскивая в мифологических сюжетах более глубокие смыслы, чем есть на самом деле. В связи с этими процессами трансформируются многие коннотации, устоявшиеся мифологические трактовки меняют своё смысловое наполнение.
- 3) Уваров истолковывает возникновение неоплатонизма как одну из попыток противостояния античной духовности христианству, ради чего философия и религия древних соединили свои потенциалы.

II.3. Философско-мифологическая концепция Уварова в историко-философском контексте эпохи

Одним из сочинений, важных для понимания творчества Уварова в целом, стал трактат под названием «Нонн Панополитанский, поэт»¹⁵⁵, написанный на немецком языке и увидевший свет в 1816 году Судьба греческого поэта эпохи поздней античности Нонна из Панополиса (известного также как Нонн из Хмима, современное название - Ахмим), жившего в Египте в V в., представляет собой весьма характерный для того времени пример: рождённый в язычестве, в сознательном возрасте он принимает христианство. Как мы установили, для Уварова эпоха позднего эллинизма всегда представляла особый научный и философский интерес, вместе с тем, он был большим знатоком и ценителем греческой поэзии, а потому не удивительно, что фигура Нонна привлекла пристальное внимание русского интеллектуала. Принято считать, что закат античности не оставил в литературе громких имён и ярких произведений, в том числе и творчество Нонна не считалось чем-то выразительным и самобытным, заслуживающим детального рассмотрения. С этой весьма распространённой точкой зрения Уваров был категорически не согласен. Дать импульс к переоценке литературного наследия Нонна в европейском учёном сообществе, продемонстрировать его историческую и художественную значительность – такова была главная задача немецкого сочинения Уварова.

Написание трактата о Нонне Уварова вдохновил Иоганн Вольфганг фон Гёте. Уваров много лет состоял с ним в переписке, в том числе и по вопросам научного характера, и относился к точке зрения немецкого поэта как к весьма авторитетной. Известно, что и Гёте высоко ценил дарование Уварова (чем последний, по свидетельствам современников, немало гордился) и поддерживал молодого человека в его научных интересах и изысканиях. Гёте в течение нескольких лет, начиная с 1814 года, призывал Уварова обратиться к фигуре Нонна,

¹⁵⁵ *Ouvarov S.S. Nonn von Panopolis, der Dichter // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 163-251.*

указывая, что этот поэт заслуживает написания отдельного научного труда, ему посвящённого. В конечном итоге увещевания Гёте увенчались успехом, и из-под пера Уварова вышел трактат с посвящением старшему наставнику, вдохновившему его на эту работу.

В работе над написанием трактата Уварову помогал его учитель и друг, выдающийся немецкий филолог-классик, профессор латинской словесности Христиан Фридрих (Фёдор Богданович) Грефе (1780 – 1851). Приехав в Санкт-Петербург в 1810 году, он около года был преподавателем древнегреческого языка в Духовной академии, затем, по протекции Уварова, начал работу в Петербургском Педагогическом институте, в 1820 году стал членом-корреспондентом, а несколько позже – действительным членом Императорской Академии наук. В течение пятнадцати лет Уваров под руководством Грефе совершенствовал своё владение древнегреческим и латинским языками, опирался на его рекомендации при выборе для чтения литературы, посвящённой культуре Древней Греции.

Известно, что Грефе, как и Гёте, высоко ценил литературное наследие Нонна, более того, Нонн был одним из его любимых поэтов. Уваровский этюд о Нонне явился статьёй, предварявшей переработанное Грефе и снабжённое его комментариями новое издание поэмы Нонна «Дионисиака», или «Деяния Диониса».

Уваров, склонный во всём искать и находить золотую середину, и в фигуре и судьбе Нонна из Панополиса также увидел воплощение его очень непростой и потому особенно интересной эпохи. Если внимательно присмотреться к волновавшим Уварова темам, которые нашли отражение в оставленных им сочинениях, то можно заметить, что он тяготел к изучению именно этой исторической эпохи. «Уваров чувствовал, что живёт в переходное время, поэтому идея переходного периода проходит красной нитью в его сочинениях. Он особенно увлекался IV-V вв. н.э. – периодом неоплатонизма, создавшего интеллектуальный мост между двумя великими эпохами, на которые, по мнению Уварова, делилась

всемирная история: классической и новой (или языческой и христианской)»¹⁵⁶. Как не раз подчёркивает в своей биографической работе исследователь жизни и творчества Уварова Ц. Виттекер, увлечение российского интеллектуала именно этой периодом истории возникло и сложилось во многом вследствие того, что он проводил параллели между его духовной обстановкой и тем, что происходило в его отечестве в первые три десятилетия XIX в. В России на это время пришлось значительные события и потрясения - речь главным образом идёт о победе России над наполеоновской Францией и о восшествии на трон императора Николая I, - которые не могли не взволновать просвещённое общество и подпитывали его мысли и надежды на обновление (в первую очередь духовное), на существенное изменение всего уклада жизни в России. Этот социально-политический подъём Уваров встретил ещё молодым человеком и во многом разделял эти надежды. Несмотря на то, что им не было суждено сбыться ни в первые десятилетия века, ни даже при жизни Уварова в целом, ему до конца дней казалось, что до значительных перемен в жизни России осталось совсем немного времени и что сейчас закладывается прочный фундамент для судьбоносных перемен и сеются семена, которые в будущем дадут свои благодатные всходы.

Возвращаясь к уваровской риторике сопоставления двух духовных начал, необходимо сказать несколько слов также и о творчестве Жермены де Сталь (1766 - 1817). Как известно, Уваров был внимательным читателем её работ, в частности, статей – «О литературе, рассмотренной в связи с общественными установлениями» (1800) и «О Германии» (1810). Личное знакомство Уварова с мадам де Сталь произошло, когда он в 1807-1809 годах, будучи молодым человеком и находясь в Вене в качестве атташе при дипломатическом представительстве России, жил в австрийской столице. Именно тогда он знакомится со многими важными для него людьми и устанавливает связи, которые определили его взгляды на долгие годы вперёд. Известно, что знакомство с де Сталь произвело на него большое

¹⁵⁶ *Виттекер Ц.Х.* Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. С. 38.

впечатление, он высоко ценил её точку зрения. Разумеется, по ряду вопросов Уваров не во всём был с нею согласен.

Однако некоторые мысли писательницы оказали значительное влияние на взгляды Уварова. Они были изложены ею в двух названных, самых известных её работах. В книге «О литературе...» она высказывает идею противопоставления литератур двух типов – «юга» и «севера». В сочинении «О Германии» она углубляет эту идею и дополняет её рассуждениями о противопоставлении литератур классической (то есть «южной») и романтической (то есть «северной»).

Уваров, почерпнув у де Сталь идею оппозиции двух типов художественного выражения, преломил их, однако, под несколько иным углом зрения. В его интерпретации такое противопоставление имело место в случае сравнения литератур двух цивилизаций – языческой и христианской. В этой дихотомии для русского учёного органично нашли выражение сразу две бинарные оппозиции: «южного» и «северного» и одновременно – «старого» и «нового». «Южным» в первом случае выступает искусство древних греков, которые видели природу и саму жизнь свежим, незамутнённым взглядом, восхищались ею искренне, что находило отражение в их литературе, а также жили только в посюстороннем мире и не связывали своих чаяний с жизнью после смерти. Соответственно, «северная» литература в дихотомии Уварова – это литература европейская, с неизбежным отпечатком религии Европы и переносом «центра тяжести» в грядущую жизнь, будь то католичество, протестантизм или православие.

Вместе с тем, если симпатии де Сталь находятся на стороне литературы романтической, т.е. немецкой, северной, и она отдаёт предпочтение характерным для неё способам выражения, то в случае Уварова дело обстоит несколько иначе. С одной стороны, в трактате о Нонне Панополитанском он высказывает идею о возможности органичного сочетания двух начал противоположных по духу цивилизаций, что счастливо воплотилось в поэзии Нонна. С другой стороны, Уваров в то же время больший акцент в творчестве поэта делает именно на его языческую компоненту, желая тем самым подчеркнуть, с опорой на этот конкретный исторический пример, насколько силен потенциал гения античности:

«Идея Уварова была проста – классический дух оказывается жизнеспособным ещё несколько веков после начала доминирующего влияния христианства, а поэзия древних греков имеет настолько выразительный облик, что черты его проступают в течение нескольких веков после заката этой цивилизации».¹⁵⁷

Рассматривая данный трактат, нельзя не обратить внимание и на другую весьма значимую для Уварова тему, а именно, на вопрос о соотношении античной культуры с восточной, и о возможной преемственности между этими двумя цивилизациями. Вопросы эти интересовали не только Уварова, но представляли собой предмет жарких споров на интеллектуальной арене Европы первых десятилетий XIX в. (ниже мы проиллюстрируем это на одном конкретном примере), Уваров же явился их активным участником. В этом контексте ключевым фрагментом рассматриваемого трактата и, пожалуй, квинтэссенцией позиции Уварова по означенному вопросу представляется следующий пассаж: «Я оцениваю центральное влияние Востока несомненно так высоко, как его только можно оценить. Но при моей совершенной уверенности в превосходстве этой гипотезы и в строгой правильности с нею связанных взглядов должен я всё-таки признать, что мне кажется совершенно неподходящим, когда за изобразительным духом греков не хотят признать даже малейшей изобретательности. То, что греческий политеизм появился с востока, навечно останется главным тезисом, но с этим ещё не сказано одновременно, что греки были не чем иным, как рабскими бездушными последователями в этой важной области. Возможно ли, что одухотворяющий дух, что пламенная сила воображения этого народа, который везде себе открывал новые пути, здесь, в области своей веры, то есть истинной святыни его поэзии и его национальности, не обладал ничем оригинальным и своеобразным? Это когда-нибудь станет материалом для моего собственного исследования. Необходимо не преувеличивать даже лучшие научные гипотезы»¹⁵⁸.

¹⁵⁷ Майофис М.Л. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815 – 1818 годов. М. 2008. С. 410-411.

¹⁵⁸ Цит. по: Майофис М.Л. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815 – 1818 годов. М. 2008. С. 412.

В предыдущем параграфе мы отмечали, что спустя два года после публикации трактата о Нонне, в 1818 году, в свет выходит сочинение Уварова под названием «Критическое исследование легенды о Геракле, прокомментированной Дюпюи», в котором его автор вновь дублирует процитированный пассаж, на этот раз по-французски, предваряя его следующими словами: «После того как, благодаря счастливой революции в науке, были единодушно признаны широкие и многочисленные соответствия, которые устанавливают глубокие связи между всеми частями религиозных традиций древности, кажется, мы впали в противоположную крайность. Более всего этот новый образ мышления находит сейчас страстных приверженцев в Германии, где изучение древности достигло таких успехов и таких огромных завоеваний»¹⁵⁹. Тот факт, что Уваров дважды публикует этот отрывок в разных сочинениях, может служить верным свидетельством того, насколько важными являются для русского учёного высказанные в нём мысли.

Действительно, в Германии в эти годы «изучение древности» развивается очень активно. Одним из ведущих интеллектуалов, увлечённых этим вопросом, был Фридрих Август Вольф (1759 – 1824). Выдающийся филолог-классик своего времени, Вольф немало сделал для становления филологии как самостоятельной дисциплины. Ему также принадлежит догадка (высказанная им в 1795 году в работе «Пролегомены к Гомеру») о том, что наследие Гомера на самом деле не является однородным корпусом одного автора. В результате детального филологического анализа, приложив к произведениям греческого поэта методы исторической и текстологической критики, Вольф пришёл к этому, поистине сенсационному для своего времени, заключению.

Помимо прочего, Вольфа, несмотря на то, что он был самоучкой и старался дистанцироваться от различных школ, работая самостоятельно, можно причислить к тому направлению мысли начала XIX в., которое отстаивало глубокую самобытность и уникальность греческой культуры и её гения. Подвергнув ревизии

¹⁵⁹ *Ouvarov S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299. P. 287.*

сочинения Гомера и их статус как художественных произведений, он, однако, был представителем старшего поколения филологов-классиков, которые оставались верны идеалам классицизма и Просвещения. Приверженность эта проявлялась и в том, что они бережно и с глубоким уважением относились к античному наследию и к его свидетельствам.

Вот почему сделанное Вольфом открытие нисколько не умаляло в его глазах авторитет Гомера. Вместе с тем, это означало, что теперь по-новому вставал вопрос о том, можно ли считать гомеровские поэмы исключительно литературными произведениями, или же они были созданы на основе уходящей корнями в глубь веков устной традиции. Также возникал вопрос о значимости мифологии для возникновения гомеровских поэм, шире – классических произведений Древней Греции в целом. Соответственно, всё это влекло за собой необходимость восстановления этой устной традиции, гипотетически лежащей в их основе.

В 1807 году в свет выходит программное произведение Вольфа, которое он озаглавил «Представление науки древности в её понятии, объеме, целях и ценности». Отвечая в этой работе на вновь возникшие научные вызовы, он, помимо прочего, чётко формулирует свою позицию относительно того, что следует понимать под древностью: в строго научном смысле слова она должна подразумевать не всю совокупность духовного наследия, полученного нами от разных эпох и народов, а лишь ту его часть, которая принадлежит древним грекам и римлянам. Важно отметить и то, что предметом изучения науки древности должна быть в первую очередь античная литература как главное свидетельство гения и славы тех времён. Таким образом, Вольф на вершину духовной иерархии прошлого, на недостигаемую высоту ставит греков и римлян, предоставляя прочим возможность лишь восхищаться их достижениями. В этом отношении позиция Уварова оказывается созвучной тому видению исторического процесса, которое транслировал Вольф. «Поэзия греков является наиболее впечатляющим явлением всей цивилизации, а дух древних остаётся даже в самых низких его точках

недостижимо высоким»¹⁶⁰ - таковы заключительные слова Уварова к трактату о Нонне.

Известно, что Вольф многие годы был корреспондентом Уварова. Принимая во внимание всё сказанное выше относительно его научных убеждений, неудивительным представляется тот факт, что Вольф живо откликнулся на трактат Уварова о Нонне. В 1818 году Вольф пишет Уварову письмо, которое датируется седьмым июля. Приведём ключевой отрывок из него: «Кроме того, если мне позволено будет сказать Вам, что это искусное изображение и рассмотрение «Деяний Диониса» я почитаю за одну из наиболее удачных характеристик этого мало читаемого поэта, то это будет именно то, что я ощутил, изучая Ваше сочинение. Поэтому я заранее радуюсь обещанным Вашим Высокоблагородием мифологическим исследованиям, в которых я, насколько замечая, совершенно согласен с Вами и, подобно Вам, никак не могу разделить представления Крейцера. Ибо я всегда находил, что греки как в языке, так и в искусстве и во всякого рода воззрениях использовали лишь отдельные элементы, пришедшие с Востока, значительно видоизменяя их и налагая на них своеобразный национальный отпечаток. Боюсь только, что доказательство такого рода должно будет стать предметом пространного труда, впрочем, несомненно, столь же похвального, каково должно быть, согласно публичным рецензиям, одно из Ваших прежних сочинений *Sur l. mystères de l' Eleusis*»¹⁶¹.

Георг Фридрих Крейцер (1771 – 1858; научному миру больше известен под своим вторым именем), упомянутый Вольфом в цитируемом нами письме к Уварову, был представителем младшего поколения филологов-классиков и одной из ключевых фигур второго из двух оппозиционных лагерей, отстаивавшего идеи романтической парадигмы в науке. Молодой учёный, философ, профессор классической филологии Гейдельбергского университета, немецкий переводчик Плотина, в своём научном творчестве Крейцер стремился ответить на те же

¹⁶⁰ Цит. по: *Майофис М.Л.* Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815 – 1818 годов. М. 2008. С. 412.

¹⁶¹ Wolf an Uvarov, 1818. 07.07 (ОПИ ГИМ, Ф. 17. Оп.1. е.х. 86, лл. 411 – 412).

вопросы, что и Вольф. Однако ответы Крейцера зачастую были противоположны мыслям Вольфа, что становилось водоразделом между позициями двух коллег по цеху.

Глубоким убеждением молодого учёного и, соответственно, центральным тезисом его научной системы, которую он изложил в первую очередь в своём масштабном четырёхтомном проекте «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» (1810 – 1812), была весьма созвучная убеждениям Уварова мысль о некогда существовавшей изначальной монотеистической прарелигии, ниспосланной человечеству в незапамятные времена. С течением времени мудрость, открытая древнему человеку, была рассеяна в разрозненных учениях и школах мысли, причём, по Крейцеру, процесс этот однозначно имел характер деградации. Здесь сказывается глубокое влияние на Крейцера философии неоплатоников, в частности Плотина, и их концепции эманации. Вместе с тем, другой принципиально важной для Крейцера мыслью было утверждение, что первоначальный монотеизм был дан человеку в виде божественного откровения на Востоке, точнее – в Индии, и именно там нужно искать корни прарелигии. Остатки её можно отыскать, в частности, в мистериальных культах Древней Греции (орфическом, самофракийском, элевсинском, дионисийском). Все они отстоят значительно дальше от наших времён, чем привыкла полагать классическая филология, или, используя формулировку Вольфа, наука древности. Более того, они берут своё начало в подобных культах Древнего Востока и являются лишь отголоском куда более древних восточных культов, сохраняя в своих недрах прежнюю мудрость, которая прошла сквозь века. Античные мистерии, привитые на новой почве, вобрали в себя её специфику и местный колорит, однако, по сути своей, по-прежнему носят характерные черты прарелигии, пришедшей в Грецию с Востока.¹⁶²

¹⁶² См. напр.: *Momigliano, A.* Friedrich Creuzer and Greek Historiography. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1946. Vol. 9. P. 152-163. *Найдыш, В.М.* Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма. М.: Гардарики, 2002. - 554 с. С. 446-467; *Шалаева А.В.* Становление мифологии как дисциплины на рубеже XIX века: случай «Символики...» Г.Ф. Крейцера. Магистерская диссертация по направлению «История». М. 2014.; *Резвых П.В.* Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Altertumswissenschaft* // В кн.: Науки о человеке: история дисциплин / Отв. ред.: И. М. Савельева, А. Н. Дмитриев. М., Издательский дом НИУ ВШЭ. 2015. Гл. 5. С. 124-156.

Из всего сказанного следует крейцерово восприятие античного наследия и его интерпретация, которая лежала в русле тенденций романтического историзма.¹⁶³ «<...> новый взгляд на Индию и индийскую литературу у европейцев был не столько связан с «заимствованием» и даже не с большим объёмом информации об этой стране, сколько с теми принципиальными сдвигами, которые в конце XVIII – начале XIX в. происходили в духовной и литературной жизни, Европы, иначе говоря, с появлением романтизма, в первую очередь немецкого, подвергнувшего переоценке старые и выдвинувшего новые критерии искусства».¹⁶⁴

В теории Крейцера (как и его коллег-романтиков) ход мировой истории подвергался полной ревизии, система координат, определявшая логику исторического развития древней культуры, выстраивалась совершенно по-новому, и античный мир занимал в ней теперь далеко не то недостижимое место, какое отводили ему представители старшего поколения учёных-филологов. «Немецкий романтизм, как известно, возник в противоборстве с французской гегемонией в области культуры, как реакция на французскую революцию, знаменовавшую для романтиков крушение в столкновении с исторической действительностью идеалов Просвещения. Рационалистическое познание в духе Декарта казалось скомпрометированным, просветительская трезвость уступает место чувству и культу сверхчувственного, рассудок и знание – вере и интуиции. Вместе с Просвещением, а до него Ренессансом и Реформацией, представлявшими также «рациональное» направление развития человеческой мысли и истории, был подорван и авторитет античной Греции – основного, с точки зрения романтиков, истока этого направления».¹⁶⁵

Соответственно, реконструкция исторического контекста, согласно Крейцеру, должна была отныне вестись не только и даже не преимущественно на

¹⁶³ О проблеме см. также: *Marchand, S.L.* German orientalism in the age of Empire. Religion, race and scholarship. Cambridge. 2009. 556 p.; *Halbfass W.* India and Europe. An essay in philosophical understanding. Dehli. 1990. 642 p.; *Гринцер, П.А.* Образ Индии в немецком романтизме / П.А.Гринцер; Избранные произведения. Т.2. Сравнительное литературоведение и санскритская поэтика. М. 2013. С. 321-366.

¹⁶⁴ *Гринцер П.А.* Образ Индии в немецком романтизме // Избранные произведения. Т.2. Сравнительное литературоведение и санскритская поэтика. М. 2013. С. 321-366. С. 325.

¹⁶⁵ Там же. С. 325.

основе литературных свидетельств, которые по определению были недостаточно древними (также и здесь мы видим разночтения с позицией Вольфа, который литературу как свидетельницу древности ценил выше всего); больший вес теперь приобретали визуальные и материальные свидетельства, запечатлевшие черты мистериальных культов античного мира, в которых и были сохранены остатки перворелигии, а значит, и самые важные свидетельства о духовном контексте эпохи.

Обозначенные выше тезисы Крейцера буквально опрокидывали все канонические представления, устоявшиеся в гуманитарном знании к началу XIX в. Именно в этом принципиально разном подходе к изучению античности, в оценке роли Востока в формировании её духовной атмосферы, её религиозных культов, выражается антагонизм, о котором пишет Вольф в письме к Уварову. Однако, несмотря на это, взаимоотношения между Уваровым, с одной стороны, и Вольфом и Крейцером, с другой, едва ли можно втиснуть в рамки борьбы и противостояния. Дело обстояло несколько сложнее, чем могло бы показаться на первый взгляд.

По возрасту и воспитанию Уваров являлся сыном эпохи Просвещения. В то же время, прекрасно ориентируясь в интеллектуальных веяниях своего времени и тонко чувствуя их, он не мог не откликнуться на новые тенденции мысли, лежащие в русле романтизма. Его богатую библиотеку составляли разноплановые труды, что свидетельствует о широте кругозора и интересов её владельца; его друзья и знакомые занимали зачастую противоположные позиции, будь то интеллектуальные, политические или общекультурные. Эта неординарная фигура стоит на пограничье мировоззренческих парадигм Просвещения и романтизма, в творчестве Уварова невозможно провести чёткий водораздел и с определённой ясностью сказать, где заканчивается риторика одной и начинается риторика другой. Имея склонность к обобщению, Уваров с юности умело отбирал самые значимые идеи и, преломив их под своим углом видения, разработал собственную историческую и философско-мифологическую концепцию, вобравшую в себя черты как Просвещения, так и романтизма, и отразившую их идеалы. Это отнюдь не отменяет оригинальности и цельности творчества Уварова, которое не носит эклектического

характера, а, напротив, представляет собой «высший синтез» основных идей того времени и является откликом на те вопросы, которое оно ставило перед интеллектуалами.

Опираясь на сказанное выше, постараемся теперь проиллюстрировать взаимоотношения рассматриваемых в этом параграфе мыслителей на нескольких конкретных примерах.

Для того чтобы рассмотреть первый из ключевых моментов, представляющих интерес для нашего исследования, обратим внимание на строки Уварова из трактата «Нонн Панополитанский», которые мы приводили выше. «Я оцениваю центральное влияние Востока несомненно так высоко, как его только можно оценить. Но при моей совершенной уверенности в превосходстве этой гипотезы и в строгой правильности с нею связанных взглядов...» Как видим, Уваров призывает не преувеличивать значение роли Востока в формировании античной духовности и культуры в целом, но, вместе с тем, не выступает категорическим противником этой концепции, признавая весомость аргументов Крейцера и его союзников. Более того, как мы помним, уже дебютный уваровский «Проект Азиатской академии», написанный в 1810 году, буквально вдохновлён ориенталистским духом, и ряд идей, высказанных в нём русским интеллектуалом, весьма созвучны рассуждениям Крейцера.

Как известно, другое сочинение Уварова, «Трактат об Элевсинских мистериях», увидевший свет в 1812 году, имел широкий резонанс в научном мире и получил много хвалебных отзывов. Именно на эти отзывы прямо ссылается Вольф в письме к Уварову: «...доказательство такого рода должно будет стать предметом пространного труда, впрочем, несомненно, столь же похвального, каково должно быть, согласно публичным рецензиям, одно из Ваших прежних сочинений *Sur l. mystères de l'Eleusis.*» Справедливости ради нужно, впрочем, отметить, что, говоря об успехе сочинения в академической среде и признавая его несомненные достоинства, нельзя забывать о том, что на публичную оценку научных достижений Уварова, в соответствии с сословным и корпоративным этикетом, не могли не влиять его общественное положение и официальный статус.

Весьма показательно, что в числе положительных отзывов была и рецензия¹⁶⁶ того же Крейцера, опубликованная в основанном и возглавляемом им «Гейдельбергском литературном ежегоднике» - научном журнале, задачей которого было знакомить учёных-филологов с новыми достижениями в их области знания.

При анализе взаимосвязей между воззрениями Уварова и Крейцера и отображения полемики между ними на страницах научных изданий, нельзя обойти вниманием и следующий показательный эпизод. Выше в данном параграфе мы приводили цитату из «Критического исследования...» Уварова, в которой есть следующие слова: «Более всего этот новый образ мышления находит сейчас страстных приверженцев в Германии <...>»; постоянный читатель Уварова, внимательно следивший за его публикациями как, без труда догадался бы, что под «страстными приверженцами» он подразумевал Крейцера и его коллегу Мартина Готфрида Германна (1754 – 1822) и что эта цитата отсылает к полемике, разворачивавшейся в ту пору в цехе филологов-классиков и исследователей древности в целом. Но Уваров называет своих коллег-оппонентов; делает он это в заключительном комментарии, относящемся к последнему пассажиру «Критического исследования...», ссылаясь при этом на их совместную работу «Письма о Гомере и Гесиоде» и открыто говоря о несовпадении воззрений Крейцера и Германна, высказанных в ней, с его собственными. Однако комментарий выдержан в весьма деликатной форме, и в нём Уваров очень благосклонно и с уважением отзывается об обоих немецких исследователях. С одной стороны, это, без сомнения, обусловлено требованиями академической этики; с другой – Крейцер и Германн были дружны с Уваровым. Сам он изящно объясняет: «<...> не высказывать смело и искренне (*avec franchise*) то, что считаешь истинным, - значит, поступать не в интересах науки»¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Creuzer F. Ueber einige mythologische und artistische Schriften Schellings, Ouwaroffs, Millin's und Welckers // Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur. 1817. № 48.

¹⁶⁷ *Ouvarov S.S.* Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299. P. 296, comm. 13.

Однако этот заключительный, небольшой по объёму комментарий интересен в контексте нашего исследования в большей степени тем, что помогает пролить ещё чуть больше света на собственные философско-мифологические воззрения Уварова. Констатируя несовпадение, более того – противоположность точек зрения с научными взглядами Герменна и Крейцера, он продолжает: «Различие состоит главным образом в том, что они [Германн и Крейцер] помещают в начало мифа о Геракле аллегорический смысл, который я поместил бы в конец. Они полагают, что развитие шло от сложного к простому; в то время как я единственно очевидным вижу обратный ход вещей. Мне трудно поверить – я признаю это – что народные верования, которые сформировались так, как греческие, могли бы иметь своими составляющими сочетания, присущие высшей метафизики. Изначально Геракл был героем, после смерти присоединившимся к сонму богов; в конце он стал Богом-Солнцем. Как можно допустить обратное движение?»¹⁶⁸

Уваров отмечает в самом конце последнего комментария, что публикация переписки господ Крейцера и Германна, несмотря ни на что, является «большой услугой, оказанной литературе и исследованиям в области мифологии»¹⁶⁹. Он весьма дорожил дружбой с этими учёными, которая в мировом научном сообществе, безусловно, делала имя самому Уварову как первоклассному исследователю, поэтому он старался сохранять и поддерживать её, и даже полемику вести с максимально возможной степенью деликатности.

Ещё одним узловым моментом становится публикация в России перевода «Писем о Гомере и Гесиоде» на русский язык, осуществлённая по инициативе Уварова в 1819 году. Более того, специально для русского издания книги он написал заключительную статью, в которой высказывал своё принципиальное несогласие с позицией Крейцера, а именно, с предложенными им критериями оценки древности античных мистерий. Уваров полагал, что весомым аргументом в этом вопросе должно служить то, имеются ли упоминания о них в произведениях

¹⁶⁸ Ibid. P. 296-297.

¹⁶⁹ *Ouvarov S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273 – 299. P. 299.*

Гомера. Крейцер же, напротив, не рассматривал этот показатель как существенный и решающий. В том же 1819 году послесловие Уварова было опубликовано отдельным изданием на немецком языке с посвящением Германну и Крейцеру и получило название «О догомеровской эпохе»¹⁷⁰. Впоследствии в сборнике своих работ, вышедшем в 1843 году под названием «Филологические и критические исследования», в комментарии к «Критическому исследованию сказания о Геракле...» Уваров делает ремарку, говоря, что в своей работе «О догомеровской эпохе» он высказывается о достоинствах «блестящего труда» Крейцера и Германа «Письма о Гомере и Гесиоде».

Как видим, разногласия между учёными по конкретному вопросу не явились препятствием тому, что Уваров способствовал такому событию, как публикация работы оппонентов в родной стране; вместе с тем, предпринятое им отдельное издание немецкоязычной версии «О догомеровской эпохе» недвусмысленно свидетельствует о том, что русский учёный стремился вступить в прямой равноправный диалог с европейскими коллегами и заботился о том, чтобы его точка зрения также была позиционирована в общеевропейском учёном сообществе. Как верно подчёркивает П.В. Резвых, «<...> тот факт, что Уваров инициировал издание книги Крейцера, свидетельствует о том, что идеи и Крейцера, и Фосса¹⁷¹, по-видимому, не были для него взаимоисключающими, а его позиция в дискуссии определялась стремлением сохранить историческое своеобразие античной культуры, не отказываясь от важной для него мысли о Востоке как колыбели цивилизации»¹⁷².

Мы также не можем оставить без внимания положение дел в интеллектуальной сфере России интересующего нас периода. Маркером для нашего исследования становится здесь фигура и философское творчество князя Владимира Фёдоровича Одоевского (1803/4-1869), яркого представителя

¹⁷⁰ *Ouvarov S.S. Ueber das Vor-Homerische Zeitalter. Ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod von Gottfried Hermann und Friederich Creuzer. SPb. 1819.*

¹⁷¹ Иоганн Генрих Фосс (1751 – 1826) – ещё один яркий участник полемики о роли Востока и его влиянии на формирование культуры античной, отстаивал позиции старшего поколения филологов.

¹⁷² *Резвых П.В. Ф.В.И. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Новое литературное обозрение. М. 2008. № 3. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/re8.html> (дата последнего обращения: 14.03.2021).*

отечественной мысли. Рассмотрим соотношение между воззрениями Уварова и Одоевского, что поможет лучше описать интеллектуальный ландшафт эпохи.

Наследник аристократического рода, восходящего к Рюрику, очень одаренный, образованный и целеустремленный, Одоевский естественным образом оказался в созвездии творцов "Золотого века" русской культуры. По окончании университета он активно приобщается к кружкам 1820-х годов, пробует свои силы в издательском деле и журналистике, вместе с тем изучая философию, литературу, музыку и естественные науки. Максимы в духе традиции французского Просвещения, первоначально усвоенные Одоевским во время обучения (энциклопедизм, вера в Разум и незыблемость его законов), в 1820-е годы выглядят "архаичными". Однако Одоевский не отказывается от них в полной мере, а трансформирует на основе идей романтизма, которые в то время овладели умами образованной молодежи. Будучи младшим современником Уварова, Одоевский, хотя и позднее, испытал подобную трансформацию взглядов. Как результат, многое роднит двух мыслителей и их воззрения, как то: оба принимали активное участие в литературных кружках (если Уваров выступил основателем кружка «Арзамас», то Одоевский являлся председателем «Общества любомудрия», а также состоял в кружке С.Е. Раича и кружке «Архивные юноши»; члены этих литературных обществ вели дискуссии о переводах шедевров классической древности и литературных стандартах русского языка), оба высказывали педагогические идеи в их тесной связи с философией, оба ратовали за самостоятельность русской культуры и за сохранение самобытности родного языка.

Как и многие представители послевоенного поколения, Одоевский вступает на философское поприще, начав с критики культуры. Поиск культурной идентичности, ограничение универалистской ориентации посредством признания ведущей роли индивидуального начала каждого субъекта истории, выраженного в принципе "народности", являются основными направлениями философии истории

и философии культуры 1820-30-х годов в России¹⁷³. Неудивительно, что самой первой и самой амбициозной задачей молодого Одоевского, соответствующей общему настроению эпохи, является преодоление заимствованного и подражательного характера русской культуры и философское пробуждение России.

Согласно Одоевскому, нация - это не объект, а субъект, поэтому этот субъект может быть усовершенствован, не как произведение искусства, но как личность. Эти идеи были навеяны философией Платона, который продемонстрировал сущность педагогической майевтики Сократа. Для Одоевского русский народ - это мальчик-раб из диалога «Менон», который, если он того пожелает («философское пробуждение») и при правильном руководстве («абсолютная теория»), может достичь любой высоты развития.

Одоевский видит ограниченность энциклопедической формы организации знания, он положительно и определённо решает вопрос о необходимости философской основы для осуществления "высшего синтеза". Это стремление к целостности познания, которое было общей установкой русской философской мысли, основанной на западных романтических источниках, приобретает у Одоевского особый характер, поскольку он не только постулирует принцип целостности, но и последовательно реализует его на протяжении всей своей жизни. Государственная служба, философские исследования, литературные эксперименты, теория музыки, педагогика - далеко не полный перечень того, что Одоевскому удалось объединить, не повредив каждой из этих областей и не поставив под угрозу свои убеждения. Этот идеал целостности знания и жизни был доступен не всем современникам мыслителя. Случай Уварова может служить здесь красноречивым примером, поскольку в своих теоретических построениях он был близок Одоевскому, но обстоятельства часто вынуждали его предпринимать практические шаги, противоречащие теории. Занимая высокие посты президента Академии наук и министра народного просвещения, он так или иначе действовал с

¹⁷³ О проблеме см. напр.: *Койре, А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / М., Модест Колеров. 2003. - 304 с.

оглядкой на волю царей. Виттекер пишет: «<...> хотя Уваров вдохновлял и нередко даже направлял интеллектуальную жизнь своего времени, он всё же плохо подходил для этой роли, потому что старался втиснуть развитие культуры в заранее продуманную форму. Он пытался до мелочей упорядочить личное творчество и никогда не понимал внутренней противоречивости подобных усилий»¹⁷⁴. Более радикальную оценку действиям Уварова даёт в своём исследовании А. Койре: «Уваров был классическим представителем государственного или даже правительственного просвещения. Для него нет ничего более несносного, чем свободная и независимая активность «общества»; наука, литература, вся цивилизация должны «выражать взгляды правительства», приспособляться к его желаниям, планам и решениям. Одно лишь правительство имеет право мыслить, оно одно способно знать, что хорошо для России и что таковым не является. Что может лучше характеризовать взгляды министра, чем эта надежда обрести в своих подчинённых, ученых и профессорах, «достойные орудия правительства»?»¹⁷⁵.

Итак, пример сопоставления идей Уварова с идеями князя Одоевского как видного представителя русской философской мысли помог нам более рельефно проиллюстрировать тот интеллектуальный ландшафт, в котором существовали историософская и философско-мифологическая концепции первого.

Подводя итог, можно сказать следующее. В первой четверти XIX в. вокруг античного наследия и значения роли Востока в его формировании, а также представлений о развитии цивилизации и ходе мировой истории, разворачивались острые дискуссии. Исторические и философско-мифологические воззрения Уварова формировались в ходе его прямого участия в этих дискуссиях. Анализируя его содержательную позицию, обосновываемую им в ходе непосредственного участия в публичных дискуссиях, а также соотнося выдвигаемые им содержательные тезисы с документальными свидетельствами, характеризующими

¹⁷⁴ Виттекер Ц.Х. Граф Сергей Семёнович Уваров и его время. СПб., Академический проект. 1999. 350 с. С. 128.

¹⁷⁵ Койре, А. Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / М., МОДЕСТ КОРЕЛОВ. 2003. - 304 с. С. 268.

его академические взаимоотношения с коллегами по этому вопросу, мы можем охарактеризовать эту позицию как срединную, или промежуточную. Как мы видели, Уваров не присоединился целиком и безоговорочно ни к одной из двух противостоящих партий, а представители обоих направлений мысли, обеих школ, находившихся в острой полемике друг с другом, со своей стороны, находили в лице русского интеллектуала своего союзника и апеллировали к тем или иным идеям, высказанным в его научных сочинениях.

Итак, опираясь на анализ, проделанный в данном параграфе, мы можем прийти к следующим заключениям:

1) Уваров одинаково высоко ценил исследовательский талант Вольфа и Крейцера, справедливо видя в деятельности обоих новаторство в подходе к изучению наследия древних. Достоверно известно, что, в свою очередь, и оба указанные исследователя высоко ценили творчество Уварова и высказываемые им взгляды на философию мифологии.

2) Уваров скептически смотрел на тотальный дух филологической критики, которой Вольф подверг литературное наследие Гомера.

3) Будучи солидарен с Крейцером во взглядах на Индию как на источник изначальной мудрости и колыбель всех религий, а также разделяя с ним воззрения на существование в древности прарелигии, Уваров, однако, оспаривал точку зрения немецкого философа, которая в связи с этим преуменьшала наследие античности, в частности, гений греческой нации.

Таким образом, во второй главе нами были сделаны следующие выводы:

- 1) Согласно Уварову, история человечества разделена на две масштабные и принципиально различные эры, которые отделяет друг от друга непроницаемая духовная пелена, которая не позволяла древним, посреди политеизма и пантеизма, предвидеть наступление эры христианства;
- 2) В теории Уварова высказывается идея о том, что, отчасти благодаря Элевсинским мистериям, которые сохранили остатки древнейшей монотеистической прарелигии, некоторые величайшие представители античного мира интуитивно ощущали предчувствие скорой смены эпох и

- провозглашения истинного вероучения. Однако даже им, несмотря на все духовные и интеллектуальные попытки, не удалось по-настоящему прозреть;
- 3) Согласно Уварову, древний мифологический сюжет о Прометее, являясь оплотом многобожия, чудесным образом сохранил в своей глубине отголосок прарелигии. Вглядевшись пристальнее в этот сюжет, даже сквозь плотную пелену политеизма, гений Эшила сумел понять более глубокий смысл, скрытый в нём, более того - передать сакральное ядро мифа.
 - 4) Уваров полагает, что политеизм, ведя долгую борьбу с христианством, предпринимает ряд попыток сохранить свои позиции в духовной картине античного мира. В связи с этими процессами трансформируются многие коннотации, устоявшиеся мифологические трактовки меняют своё смысловое наполнение. Уваров также истолковывает возникновение неоплатонизма как одну из попыток противостояния античной духовности христианству, для которого философия и религия древних соединили свои потенциалы.
 - 5) Уваров занимал значимое место в интеллектуальных, в частности, философских дискуссиях своего времени и пользовался уважением западных коллег, как представителей классицизма в науке, так и романтизма. Зачастую находясь в непосредственном диалоге с ними, Уваров почерпнул ключевые идеи их учений и органично соединил их в своей философско-мифологической концепции, привнеся в неё также собственные воззрения.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном диссертационном исследовании осуществлена попытка реконструкции философско-мифологической интерпретационной схемы Уварова в отношении понимания и определения им классического мифа. В ходе этой реконструкции и параллельно ей, для лучшего и более глубокого понимания его философско-мифологической концепции, мы выявили историософские взгляды Уварова, его видение того, по какой логике двигался мировой исторический процесс, какой смысл видел в нём автор рассматриваемой нами теории.

Во-первых, проведённое нами исследование позволило обозначить ключевые позиции историко-философской проблематики сочинений Уварова. Вместе с тем, в большей или меньшей степени историософские воззрения Уварова рассеяны на страницах других его сочинений, которые мы анализировали в ходе исследования. Русский мыслитель убеждён, что историческим процессом руководит Провидение, или Промысел, направляя человечество к наилучшим миропорядку и политическому устройству. Таким образом, ход мировой истории, согласно Уварову, имеет высший смысл и конечную цель, что позволяет определить его историософскую концепцию как провиденциалистскую. Важной частью его концепции является идея о духовной преемственности между цивилизациями, регионами и странами, более того, с точки зрения Уварова, означенная преемственность существует до сих пор. Историософская концепция Уварова подразумевает также возрасты регионов и стран, схожие со стадиями жизни отдельно взятого человека.

Во-вторых, учитывая результаты, к которым мы пришли в ходе решения первой задачи, и опираясь на них, мы смогли выявить взгляды Уварова на античную мифологию, определив, таким образом, одно из важнейших положений его философско-мифологической концепции. В созвучии с абсолютно новаторскими идеями романтизма, высказываемыми в то время в европейском научном сообществе, Уваров полагает, что Индия является источником мудрости, которая по воле Провидения была открыта человеку в виде божественного

откровения на заре мировой истории. Эта мудрость и божественное знание составили сущность мировой прарелигии, которая повествовала о единстве Бога и бессмертии души. Впоследствии, согласно концепции Уварова, это сущностное ядро прарелигии рассеивается в многочисленных религиозных доктринах и учениях философских школ, причём, чем дальше по времени учение отстоит от первоисточника божественного знания, тем сильнее искажена его суть. По мысли Уварова, часть древнегреческого пантеона некогда была перенесена в Грецию из Индии, не напрямую, но благодаря культурному посредничеству Древнего Египта. В то же время он высказывает эту идею, сохраняя глубокое уважение к самобытности греческого гения и подчёркивая, что, несмотря на данное заимствование греками богов, они смогли органично адаптировать их на новой почве и привнесли в их образы свой неповторимый вклад.

В-третьих, нам удалось реконструировать трактовку Уваровым античного политеизма. Русский интеллектуал высказывает идею о существовавшем в Древней Греции двойном учении внутри политеизма, подразумевавшем экзотерическую и эзотерическую ветви, что также является важной частью его философско-мифологической концепции. Если экзотерическая ветвь предназначалась для простого народа и вполне отвечала его житейским нуждам, то эзотерическая ветвь политеизма являлась достоянием немногих избранных представителей греческой нации. Внутри последней сохранились уцелевшие остатки монотеистической прарелигии, и истины о едином Боге-творце мира, бессмертии души, истории духовного падения человеческого рода и пути воссоединения с Богом раскрывались здесь адептам-посвящённым. Однако, существуя внутри политеизма, эзотерическое учение не имело возможности оказывать влияние на большинство греков и никак не меняло общей духовной атмосферы античности.

В-четвёртых, мы определили роль, которую Элевсинские мистерии, будучи одними из наиболее значимых мистерий античного мира, играют в концепции Уварова. На протяжении всей жизни убеждением мыслителя была идея о том, что именно в недрах Элевсиний сохранился сакральный смысл монотеистической прарелигии и что, следовательно, именно Элевсинии являются основой

эзотерической ветви политеизма. Также для Уварова важна идея соединения в определённый момент истории Элевсинского и Вакхического мистериальных культов, которая служит для него дополнительным доказательством восточного происхождения обоих. Помимо этого, не раз говоря в различных своих сочинениях об Элевсинских мистериях, Уваров отмечает, что, отчасти благодаря им и истинам, сохранившимся в них, некоторые величайшие представители греческого, а затем и римского народа сумели интуитивно догадаться о приходе христианской эры, которая должна была разделить мировую историю на два принципиально различных этапа. К сожалению, замечал вместе с тем Уваров, не имея возможности совершенно отрешиться от среды и атмосферы, в которой жили эти блестящие мыслители, их духовные попытки прозреть обречены были остаться лишь попытками. Наряду с этим, ещё одним важным для нашего исследования выводом становится вывод о том, что Уваров видел уцелевшие части прарелигии не только в мифе о Деметре, или Церере, и Персефоне, или Коре, а также в Элевсиниях, посвящённых этим богиням, но и в мифе о Прометее, который чудесным образом сохранил в своей глубине закодированное, зашифрованное обещание прихода Бога-спасителя человеческого рода.

Далее, было обозначено местоположение философско-мифологической концепции Уварова в общем интеллектуальном ландшафте его времени. Мы проиллюстрировали несколькими примерами, что сочинения Уварова, посвящённые философско-мифологической проблематике, были известны европейским интеллектуалам-современникам, занимавшимся исследованием тех же вопросов, и получали от них положительные отзывы, а сам Уваров был уважаемой фигурой среди западных коллег, представителей как классицизма в науке, так и романтизма. В философских и научных дебатах Уваров всегда предпочитал занимать позицию «золотой середины», что позволило его философско-мифологической концепции вобрать в себя лучшие идеи как от классицизма, так и романтизма, и органично соединить их, при этом талант Уварова-исследователя всегда приносил в неё важные результаты собственных открытий и интеллектуальных озарений.

Таким образом, решение вышеперечисленных задач помогло нам выполнить последнюю задачу, поставленную в исследовании, и сформулировать определение понятия классического мифа, согласно философско-мифологической концепции Уварова. Как отмечалось ранее, ход исследования и, в частности, решение данной задачи осложняется тем фактом, что сам Уваров ни в одном из своих сочинений, посвящённых философско-мифологической проблематике, не даёт определения классического мифа и не формулирует чётких тезисов своей концепции, они содержатся в его текстах имплицитно. Однако с помощью герменевтики и интерпретационной схемы, используемых в отношении проанализированных текстов, нам удалось выявить и сформулировать определение данного понятия. Итак, мы пришли к выводу, что миф для графа Уварова представляет собою код, в котором зашифрована духовная история человечества, причём не только прошедшая, но и грядущая. С одной стороны, миф может фрагментарно хранить в себе истины монотеистической пререлигии, с другой - быть закодированным повествованием о событиях, которым только предстоит свершиться. По мысли Уварова, неважно, повествует ли миф о прошедших или о будущих событиях, в обоих случаях его смысловое ядро с течением столетий затуманивается и как будто каменеет, обрастая символическими и культурными наслоениями той среды, в которой он бытует. Иными словами, чем дальше время повествования мифа отстоит от времён снисхождения прарелигии, тем туманнее, запутаннее образы, тем более нагромождены в мифе символы, следовательно - тем сложнее распознать в нём те истины, которые когда-то в виде божественного откровения и постулатов прарелигии были посланы человечеству. Теперь же задача философии, по мысли Уварова (так же как и других исследователей, в чьих воззрениях нашли отражение идеи философии романтизма) заключается в том, чтобы декодировать, расшифровать этот код, что помогло бы лучше узнать древнейшую историю человечества и прикоснуться к мудрости народов, живших задолго до нас.

Говоря о сущности классического мифа в понимании Уварова, необходимо подчеркнуть, что миф не существует само по себе, а тесно связан с христианством и, по сути, определяется через него. Действительно, монотеистическая религия, как

не раз отмечает Уваров, должна была содержать в себе положения, соответствующие христианскому вероучению, таким образом, она фактически тождественна христианству; далее, миф запечатлел в себе свидетельство падения человеческой природы; затем, миф также повествует об обещанном и неизбежном пришествии Бога-спасителя; и наконец, Уваров в различных своих работах повторяет, что христианство есть духовное учение, к которому Провидение медленно, но верно ведёт всё человечество. Напомним, что сформулировать определение классического мифа, согласно концепции Уварова, нам помог также анализ ранних его работ, посвящённых историософской проблематике, в которых, так же имплицитно, как и его философско-мифологическая концепция, содержится историософская концепция русского мыслителя.

Итак, выполнение означенных выше задач позволило нам достигнуть цели, которая была поставлена в данном диссертационном исследовании, а именно - осуществить реконструкцию философско-мифологической интерпретационной схемы графа Уварова в аспекте понимания и определения им классического мифа.

Видится перспективным в ракурсе историко-философских исследований продолжить детальное изучение интеллектуального взаимодействия Уварова с другими мыслителями современной ему эпохи, что помогло бы лучше понять логику и процесс формирования его философско-мифологических, равно как и историософских, воззрений, а также более детально изучить их.

Список источников и литературы

Источники

1. Гёррес, Й. Мифология азиатского мира / Эстетика немецких романтиков; [сост., пер., вступит. статья и коммент. А.В. Михайлова]. — М. : Искусство, 1987. — 736 с.
2. Уваров, С.С. Исследование об Элевсинских таинствах / С.С. Уваров [пер. с франц. И.И. Введенского] // Современник. — 1847 — Т. 1. — С. 75-108.
3. Уваров, С.С. Мысли о заведении в России Академии Азиатской / С.С. Уваров [пер. с франц. В.А. Жуковского] // Вестник Европы. — 1811. — № 1-2.
4. Уваров, С.С. Общий взгляд на философию словесности / С.С. Уваров. Государственные основы; сост. В.Б. Трофимова, отв. ред. О.А. Платонов. — М. : Институт русской цивилизации, 2014. — 608 с.
5. Уваров, С.С. О древнеклассическом памятнике, перевезённом из Рима в Поречье / С.С. Уваров // Пропилеи. Сборник статей по классической древности. Книга III, 2 изд. — 1858. — С. 188-194.
6. Уваров, С.С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию / С.С. Уваров. Государственные основы; сост. В.Б. Трофимова, отв. ред. О.А. Платонов. — М. : Институт русской цивилизации, 2014. — 608 с.
7. Уваров, С.С. О трёх греческих трагиках / С.С. Уваров [пер. с франц. О. Сомова] // Сын Отечества. — 1825. — № 10. — С. 134–147. 1825. — № 11. — С. 282–293.
8. Уваров, С.С. Подвигается ли вперёд историческая достоверность? Записка, предложенная Императорской академии наук президентом её, графом С.С. Уваровым и читаная 25 октября 1850 г. / С.С. Уваров // Современник. — 1851. — Т. 25. Отд. 2. № 1. — С. 121–128.
9. Уваров, С.С. Речь президента Императорской академии наук, попечителя Санкт-Петербургского учебного округа в торжественном собрании Главного педагогического института 22 марта 1818 года / С.С. Уваров. Государственные

- основы; сост. В.Б. Трофимова, отв. ред. О.А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2014. — 608 с.
10. Шиллер, Ф. Письма об эстетическом воспитании человека / Фридрих Шиллер; [коммент. Э.Л. Радлова]. — М. : Рипол классик, 2018. — 242 с.
 11. Шлегель, Ф. Эстетика. Философия. Критика: в 2-х т. М. : Искусство, 1983. — 448 с. — Т. 2.
 12. Creuzer, F. Religions de l'Antiquité, considérées principalement dans leurs formes symboliques et mythologiques / Paris, 1825.
 13. Creuzer, F. Ueber einige mythologische und artistische Schriften Schellings, Ouwaroffs, Millin's und Welckers / Heidelbergische Jahrbücher der Litteratur. Heidelberg, Mohr. 1817. No. 48.
 14. Dupuis, Ch. Origine de tous les cultes ou religion universelle. 7 Vols. Paris, 1795.
 15. Ouvaroff, S.S. Projet d'une Académie asiatique / Etudes de philologie et de critique. SPb, 1843. — P. 1–49.
 16. Ouvaroff, S.S. Essai sur les mystères d'Éleusis. Paris, 1816.
 17. Ouvaroff, S.S. Vues générales sur la philosophie de la littérature / Etudes de philologie et de critique. SPb., 1843. — P. 317–331.
 18. Ouwaroff, S.S. Ueber das Vor-Homerische Zeitalter. Ein Anhang zu den Briefen über Homer und Hesiod von Gottfried Hermann und Friederich Creuzer. SPb. 1819.
 19. Ouvaroff, S.S. Examen critique de la fable d'Hercule (commentée par Dupuis) // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 273–299.
 20. Ouvaroff, S.S. Nonn von Panopolis, der Dichter // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 163–251.
 21. Ouvaroff, S.S. Sur les tragiques grecs // Etudes de philologie et de critique. SPb. 1843. P. 299–317.
 22. Ouvaroff, S.S. La certitude historique est-elle en progres? // Bulletin de la Classe des sciences historiques, philologiques et politiques de l' Academie impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1851. T. VIII. № 10. P. 145—154.
 23. Ouvaroff, S.S. Notice sur le monument antique de Poretch, par M. le Comte Ouvaroff, Président de l'Académie. (Lu le 10 octobre 1851) // Bulletin de la Classe des sciences

historiques, philologiques et politiques de l' Academie impériale des sciences de St.-Petersbourg. 1851. Т. IX. № 8. Р. 113 – 117.

24. Schelling F. W. J. Ueber die Gottheiten von Samothrace. Stuttgart und Tübingen. 1815.
25. Wolf F.A. Письмо к С.С. Уварову от 07 июля 1818 г. ОПИ ГИМ, Ф. 17. Оп.1. Ед. хр. 86. ЛЛ. 411 – 412.

Литература

26. Аверинцев, С.С. Образ Античности / С.С. Аверинцев. — СПб. : Азбука СПб : Азбука-классика, 2004. — 480 с.
27. Автономова, Н.С. Заметки о философском языке : традиции, проблемы, перспективы / Н.С. Автономова // Вопросы философии. — 1999. — № 11. - С. 13.
28. Автономова, Н.С. О философском переводе / Н.С. Автономова. // Вопросы философии. — 2006. — № 2. — С. 89.
29. Автономова, Н.С. Познание и перевод. Опыты философии языка / Н.С. Автономова. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2008. — 704 с.
30. Барсуков, Н.П. Жизнь и труды М.П. Погодина / Н.П. Барсуков. Собр. соч. в 22-х т. — СПб. : Погодин и Стасюлевич, 1889. — 2 т.
31. Бархударов, Л.С. Язык и перевод : Вопросы общей и частной теории перевода / Л.С. Бархударов. — М. : Изд-во ЛКИ, 2014. — 240 с.
32. Беккер, К.Ф. Всемирная история / К.Ф. Беккер. — Саратов : Надежда, 1995. — 720 с.
33. Бердяев, Н.А. Смысл истории / Николай Александрович Бердяев. — М. : Мысль, 1990. — 173 с.
34. Берман, А. Испытание чужим. Культура и перевод в романтической Германии / А. Берман // Логос. — 2011. — N 5-6 (84). — С. 92.

35. Богомолов, А.С. Античная философия / А.С. Богомолов. — М. : Изд-во Моск. ун-та, 1985. — 367 с.
36. Бондарев, А.П. Мифология. История. Человек : Литература Великобритании и США : учебное пособие / А.П. Бондарев. — М. : ФГБОУ ВПО МГЛУ, 2014. — 568 с.
37. Веселовский, А.Н. Западное влияние в новой русской литературе / А.Н. Веселовский. — СПб. : Русское товарищество печатного и издательского дела, 1896. — 256 с.
38. Виндельбанд, В. История философии / Вильгельм Виндельбанд; [пер. с нем. П. Рудина]. — Киев : Ника-Центр ; Вист-С : ПОЗНАНИЕ, 1997. — 553 с.
39. Виттекер, Ц.Х. Граф Сергей Семёнович Уваров и его время / Ц.Х. Виттекер. — СПб. : Гуманитарное агентство «Академический проект», 1999. — 350 с.
40. Гаврилов, Е.О. Миф и религия: исторические и содержательные аспекты сравнения [Электронный ресурс] / Е.О. Гаврилов, О.Ф. Гаврилов // Вестник ТГУ. Философия. Социология. Политология. — 2017. — №39. —Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/mif-i-religiya-istoricheskie-i-soderzhatelnye-aspekty-sravneniya> (дата последнего обращения: 03.04.2021).
41. Гадамер, Х.-Г. Истина и метод : Основы философской герменевтики / Ханс-Георг Гадамер; [пер. с нем.; общ. ред. и вступ. ст. Б.Н. Бессонова]. — М. : Прогресс, 1988. — 704.
42. Гадамер, Х.-Г. Текст и интерпретация / Герменевтика и деконструкция; [под ред. В. Штегмайера, Х. Франка, Б.В. Маркова]. — СПб. : Изд-во СПбГУ, 1999. — 256 с.
43. Гаджиева, Н.З. Сравнительно-историческое изучение языков разных семей : теория лингвистической реконструкции / Н.З. Гаджиева, В.К. Жаравлёв, М.А. Кумахов. — М. : Наука, 1988. — 237 с.
44. Гак В.Г. Новый французско-русский словарь / В.Г. Гак, К.А. Ганшина. —М. : Русский язык медиа, 2004. — 1195 с.
45. Гак, В.Г. Теория и практика перевода : французский язык / В.Г. Гак, Б.Б. Григорьев. — М. : Интердиалект+. — 2005.

46. Галь, Н. Слово живое и мёртвое / Н. Галь. — СПб. : Азбука СПб : Азбука-классика. Non-Fiction, 2015. — 352.
47. Гесиод. Полное собрание текстов / Гесиод; [пер. В.В. Вересаева, О.П. Цыбенко, вступ. ст. В.Н. Ярхо, комм. О.П. Цыбенко и В.Н. Ярхо]. — М., 2001. — 256 с.
48. Гомер. Илиада. Одиссея / Гомер. — М., 1967. — 766 с.
49. Гондек, Х.-Д. О переводе философских текстов и о философских теориях перевода / Х.-Д. Гондек // Логос. — 2011. — № 5-6 (84). — С. 193.
50. Графтон, Э. От полигистора к филологу [Электронный ресурс] / Э. Графтон // Новое литературное обозрение. — 2006. — № 82. — URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2006/82/gr4.html> (дата последнего обращения: 18.03.2021).
51. Гребешев, И.В. Становление философской педагогики и философии образования персоналистического типа в России в XIX в. [Электронный ресурс] / И.В. Гребешев // Пространство и время. — 2015. — Т. 8. — Вып. 1. Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/stanovlenie-filosofskoy-pedagogiki-i-filosofii-obrazovaniya-personalisticheskogo-tipa-v-rossii-v-xix-v/viewer> (дата последнего обращения: 13.07.2021).
52. Гринцер, П.А. Образ Индии в немецком романтизме / П.А. Гринцер; Избранные произведения: в 2 т. Т.2: Сравнительное литературоведение и санскритская поэтика. — М. : Издательство РГГУ, 2013. — 578 с.
53. Данилевский, Н.Я. Россия и Европа / Николай Яковлевич Данилевский. — М. : АСТ, 2019. — 704 с.
54. Декарт, Р. Сочинения / Рене Декарт. — СПб. : Наука, 2006. — 649 с.
55. Лоне де, М. Какая герменевтика требуется для перевода? / М. де Лоне // Логос. — 2011. — № 5-6 (84). — С. 61.
56. Деррида, Ж. Есть ли место переводу. Философия на национальном языке / Жак Деррида // Логос. — 2011. — № 5-6 (84). — С. 114.
57. Дойчер, Г. Сквозь зеркало языка. Почему на других языках мир выглядит иначе / Г. Дойчер. — М. : Издательство АСТ, 2010. — 382 с.

58. Дурдыева, Л.М. С.С. Уваров и теория официальной народности: диссертация ... кандидата исторических наук. М., 1996. Зверева Н.А. Общественно-политические взгляды С.С. Уварова : диссертация ... кандидата исторических наук. Волгоград, 2005.
59. Жданов, В.В. Трансформация модели космогенеза в древнеегипетских религиозных текстах: от становления к бытию [Электронный ресурс] / В.В. Жданов // Вопросы философии. — 2018. — № 4. — Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1937&Itemid=52 (дата последнего обращения: 15.05.2021 г.)
60. Жданов, В.В. Понятие «Мифо-теологии» в контексте предфилософской традиции / В.В. Жданов // Вестник РУДН, Серия «Философия». — 2015. — N 4. — С. 17.
61. Жданов, В.В. «Спекулятивная теология» в предфилософии Древнего Египта: кризис мифа или рождение метафизики? / В.В. Жданов // Вестник ВГУ, Серия: Философия. — 2021. — N 1. — С. 30.
62. Зорин, А.Л. Кормя двуглавого орла... Русская литература и государственная идеология в последней трети XVIII – первой трети XIX века / А.Л. Зорин. — М. : Новое литературное обозрение, 2001. — 416 с.
63. Зубова, М.В. Философский текст как философская коммуникация / М.В. Зубова // Известия РГПУ им. А.И. Герцена. — 2008. — № 58. — С. 122.
64. Иванов, В. Эллинская религия страдающего бога / Вячеслав Иванов // Человек. — 2007. — № 5. — С. 141.
65. Иванова, Е.В. «Идеальный философский текст» в истории философии / Е.В. Иванова // Вестник Омского государственного педагогического университета. — 2007. — N 1 (10). — С. 147.
66. Кавелин, К. Д. Краткий взгляд на русскую историю / Наш умственный строй: статьи по философии и истории русской культуры; [сост., вступ. ст. В. К. Кантора ; подгот. текста и примеч. В. К. Кантора, О. Е. Майоровой; Ин-т философии АН СССР, Филос. о-во СССР]. — М. : Правда, 1989. — 653 с.

67. Карпицкий, Н. Н. А. Ф. Лосев: феноменология мифологического сознания [Электронный ресурс] / Н.Н. Карпицкий // Наука о человеке: гуманитарные исследования. — 2010. — № 6. — Режим доступа: <https://cyberleninka.ru/article/n/a-f-losev-fenomenologiya-mifologicheskogo-soznaniya> (дата последнего обращения: 05.03.2021).
68. Керенье, К. Элевсин: Архетипический образ матери и дочери / Карл Кереньи. — М. : Рефл-бук, 2000. — 288 с.
69. Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу (Становление греческой философии) / Ф.Х. Кессиди. — М. : Мысль, 1972. — 312 с.
70. Киселёв, В.С. «...Чтобы в России заведена была Азиатская академия»: «Projet d'une Académie asiatique» С.С. Уварова в истории российского ориентализма / В.С. Киселёв // Вестник Томского государственного университета. Филология. — 2012. — № 3(19). — С. 66.
71. Койре, А. Философия и национальная проблема в России начала XIX в. / Александр Койре; [пер. с франц. А.М. Руткевича]. — М. : Модест Колеров, 2003. — 304 с.
72. Крюкова, Н.В. Понимание философского текста как лингвистический феномен / Н.В. Крюков // Вопросы духовной культуры - Философские науки. — 2010. — N 177. — С. 242.
73. Крыштоп, Л.Э. Развитие герменевтических идей в европейской философии и специфика комментаторской традиции в Индии [Электронный ресурс] / Л.Э. Крыштоп, Р.В. Псху // Вопросы философии. — 2017. — № 12. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1847&Itemid=52 (дата последнего обращения: 05.06.2021).
74. Кудаева Т.А. Педагогические идеи С.С. Уварова и их значение для российского образования: диссертация ... кандидата педагогических наук. М., 2008.
75. Куренной, В.А. Как сделать наши переводы ясными / В.А. Куренной // Логос. — 2005. — № 2 (47). — С. 68.
76. Лавриненко А.Н. Теория «Официальной народности» в России первой половины XIX в. : диссертация ... кандидата политических наук. М., 2001.

77. Лауэнштайн Д. Элевсинские мистерии / Пер. с нем. Н. Фёдоровой // М., Энигма. 1996. 368 с.
78. Леонтьев П.М. Бакхический памятник графа С.С. Уварова / Пропилеи. - 1851. - № 1. - С. 135.
79. Леонтьев, К.Н. Византизм и славянство / Константин Николаевич Леонтьев. — М. : Ленанд : Общественно-политическая мысль России: геополитика, 2020. — 256 с.
80. Ловягин А. М. Мистерии у древних греков / Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона : в 86 т. (82 т. и 4 доп.) — СПб., 1896. — Т. XIX. С. 450-452.
81. Лонгинов М.Н. Воспоминание о графе С.С. Уварове / Современник. СПб. 1855. Т. 53. № 10. Отд. II.
82. Лосев А. Ф. Мифология греков и римлян / Алексей Фёдорович Лосев; [сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи и И.И. Маханькова]. — М. : Мысль, 1996. — 975 с.
83. Лосев А.Ф. Диалектика мифа / Алексей Фёдорович Лосев. — М. : Азбука, 2014. — 320 с.
84. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура / Алексей Фёдорович Лосев. — М. : Политиздат, 1991. — 525 с.
85. Майофис, М.Л. Консервативное крыло общества "Арзамас" : Литературная и общественно-политическая позиция С.С. Уварова, Д.Н. Блудова, Д.В. Дашкова : автореф. дис ... канд. филол. наук : 10.01.01 / Майофис Мария Львовна. — М., 2002.
86. Майофис, М.Л. Воззвание к Европе: Литературное общество «Арзамас» и российский модернизационный проект 1815 – 1818 годов / М.Л. Майофис. — М. : Новое литературное обозрение, 2008. — 800 с.
87. Майофис, М.Л. От идеи «единой Европы» к идее «особого пути» : С.С. Уваров в 1819-1821 годах / Идеология «особого пути» в России и Германии : истоки, содержание, последствия; [под ред. Э.А. Паина]. — М. : Три квадрата, 2010. — 320 с.

88. Марцева, А.В. Проблема философского языка в московском кружке Любомудров : автореф. дис. ... канд. филос. наук : 09.00.03 / Марцева Анна Владимировна. — М., 2005. — 23 с.
89. Машенина, А.В. Концепт перевода в философской герменевтике Г.-Г. Гадамера и философии деконструктивизма Ж. Деррида: автореферат диссертации ... кандидата философских наук. Томск, 2103.
90. Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа / Е.М. Мелетинский. — М. : Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. — 407 с.
91. Мелетинский, Е.М. От мифа к литературе / Е.М. Мелетинский. — М. : Изд-во РГГУ, 2001. — 168 с.
92. Мень, А. В. История религии : В поисках Пути, Истины и Жизни: в 7 т. Т. 4. Дионис, Логос, Судьба: Греческая религия и философия от эпохи колонизации до Александра / А.В. Мень. — М. : Слово, 1992. — 271 с.
93. Милюков П.Н. Очерки по истории русской культуры: в 3 т. / Павел Николаевич Милюков. — М. : Прогресс : Культура, 1994. — 2 т.
94. Милюков, П.Н. Главные течения русской исторической мысли / Павел Николаевич Милюков; [изд. 3-е]. СПб. : Издание М. В. Аверьянова, 1913. — 342 с.
95. Мифологический словарь / Гл. ред. Е. М. Мелетинский — М. : Советская энциклопедия, 1990. — 672 с.
96. Мифы народов мира / Гл. ред. С. А. Токарев. — М. : Советская энциклопедия, 1980—1982. — 1-2 т.
97. Михайлов, А.В. Эстетические идеи немецкого романтизма / Эстетика немецких романтиков; [сост., пер., вступит. статья и коммент. А.В. Михайлова]. — М. : Искусство, 1987. — 736 с.
98. Михельсон О.К. М.Элиаде. Религиозная культура и современность // Серия “Symposium”, Христианская культура на пороге третьего тысячелетия. , Выпуск 5 / Материалы научной конференции. 12-14 июня 2000 г. Санкт-Петербург : Санкт-Петербургское философское общество, 2000 - С. 95.

99. Мюллер, М. Введение в науку о религии / Религиоведение. Хрестоматия; под ред. А.Н. Красникова. — М. : Книжный дом «Университет», 2000. — 800 с.
100. Надеждин Н.И. Летописи отечественной литературы. Отчёт за 1831 год // Телескоп. М. 1832. № 14.
101. Надеждин Н.И. Европеизм и народность в отношении к русской словесности // Телескоп. М. 1836. № 1.
102. Найдыш, В.М. Фольклорная родословная квазинаучных мифологем / В.М.Найдыш // Человек. — 1996. — N 1. — С. 5.
103. Найдыш, В.М. Философия мифологии. От античности до эпохи романтизма /— М. : Гардарики, 2002. — 554 с.
104. Найдыш, В.М. Философия мифологии. XIX – начало XXI в. / В.М. Найдыш. — М. : Альфа-М, 2004. — 544 с.
105. Найдыш, В.М. Мифология : учебное пособие / В.М. Найдыш. — М. : КНОРУС, 2010. — 432 с.
106. Ницше, Ф. Рождение трагедии из духа музыки / Фридрих Ницше. — М. : Азбука-классика : Non-fiction, 2015. — 224 с.
107. Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина. — М.: Мысль, 2001.
108. Одоевский В.Ф. Избранные педагогические сочинения / Владимир Фёдорович Одоевский; [под ред. В.Я. Струминского]. — М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1955. — 367 с.
109. Озеки-Депре, И. О соотношении между герменевтикой и переводом / Логос. 2011. N 5-6 (84). С. 50.
110. Платон. Государство / Собр. соч.: в 4 т. // Платон [общ ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи]. — М. : Мысль, 1994. — 3 т.
111. Платон. Тимей / Собр. соч.: в 4 т. // Платон [общ ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи]. — М. : Мысль, 1994. — 3 т.
112. Плетнёв П.А. О народности в литературе // Журнал Министерства народного просвещения. СПб. 1834. № 1.

113. Плетнёв П.А. Памяти гр. С. С. Уварова / Пётр Александрович Плетнёв. — СПб., Тип. Акад. наук, 1855. — 77 с.
114. Погодин М. П. Для биографии гр. С. С. Уварова. «Русский архив», 1871, №12.
115. Псху, Р.В. Перевод восточных философских текстов в контексте историко-философской проблематики : монография / М. : Российский университет дружбы народов, 2017. — 212 с.
116. Псху, Р.В. Ситуативная герменевтика как историко-философский метод исследования восточных текстов. Автореферат ... доктора философских наук М., РУДН. 2017.
117. Псху, Р.В. К постановке проблемы перевода арабоязычных текстов суфийской традиции / Вопросы философии. - 2010. - N 12. Режим доступа: http://vphil.ru/index.php?id=247&option=com_content&task=view
118. Псху, Р.В. К вопросу о роли мифа в философии. Индийский аспект рассмотрения (на материале вишишта-адвайты) / Asiatica: труды по философии и культурам Востока. - 2018. - N 12-2. - С. 43.
119. Псху, Р.В., Данилова Н.Н. Философские тексты на немецком языке: трудности и радости перевода (на примере статьи Г. Оберхаммера «Место, где свершается Бог») / Вопросы философии. - 2016. - N 11. - С. 309.
120. Пыпин А.Н. История русской литературы: в 4 т. / Александр Николаевич Пыпин. — СПб., Типография М.М. Стасюлевича, 1899. — 647 с. — 4 т.
121. Рагулина А.А. Уваровский саркофаг: проблема дионисийства в погребальном искусстве Древнего Рима. Диссертация ... кандидата искусствоведения. М., 2011.
122. Рассел, Б. История западной философии / Бертран Рассел. — Ростов н/Д : Феникс, 2002. — 992 с.
123. Резвых П.В. Мифология как предмет и дисциплина в романтической *Alttertumswissenschaft* / Науки о человеке: история дисциплин : коллект. моногр.; сост. и отв. ред. А.Н. Дмитриев, И.М. Савельева. — М. : Издательский дом Высшей школы экономики, 2015. — 651 с.

124. Резвых П.В. Ф.В.Й. Шеллинг в диалоге с российскими интеллектуалами // Новое литературное обозрение. М. 2008. № 3. URL: <http://magazines.russ.ru/nlo/2008/91/re8.html> (дата последнего обращения: 14.03.2021).
125. Рикёр, П. Герменевтика и метод социальных наук / Режим доступа: https://royallib.com/book/riker_p/germenevtika_i_metod_sotsialnih_nauk.html
126. Рыскельдиева, Л.Т. Об особенностях философского текста / Учёные записки Таврического национального ун-та им. В.И. Вернадского. Серия: Философия. Культурология. Политология. Социология. - 2012. - Т. 24. - N 4 (65). - С. 3.
127. Сёмушкин, А.В. У истоков европейской рациональности. (Начало древнегреческой философии) : учебное пособие / А.В. Сёмушкин. — М. : Интерпракс, 1996. — 192 с.
128. Сёмушкин А.В. «Осевое время» как условие и предпосылка генезиса философии на Западе и Востоке / Сёмушкин А.В. Избранные сочинения: в 2т. — М. : Российский университет дружбы народов, 2009. — 629 с. — 2 т.
129. Сёмушкин А.В. Вероятность восточных влияний и заимствований в раннегреческой философии / Сёмушкин А.В. Избранные сочинения: в 2т. — М. : Российский университет дружбы народов, 2009. — 629 с. — 2 т.
130. Сёмушкин А.В. Мифопоэтическая теология как предпосылка философии / Сёмушкин А.В. Избранные сочинения: в 2т. — М. : Российский университет дружбы народов, 2009. — 629 с. — 2 т.
131. Сёмушкин А.В. От Античности к Средневековью Сёмушкин А.В. Избранные сочинения: в 2т. — М. : Российский университет дружбы народов, 2009. — 629 с. — 2 т.
132. Сивакова Д.В. Философия мифологии в творчестве графа С.С. Уварова : монография / Д.В. Сивакова; под ред. д.ф.н. Р.В. Псху. — М. : Российский университет дружбы народов, 2021. — 167 с.
133. Сивакова Д.В. Истоки мифологической концепции гр. С.С. Уваров // Вестник РУДН, Серия «Философия». М. 2015. № 3. С.52.

134. Сивакова Д.В. Место и роль России в соотношении «Восток – Запад» (на примере «Проекта Азиатской академии» С.С. Уварова) // Вестник ВГУ. Серия «Философия». Воронеж. 2016. № 2. С. 67.
135. Сивакова Д.В. Трактат «Нонн Панополитанский, поэт» в переписке С.С. Уварова с Ф.А. Вольфом // Вестник МГУ. Серия 7 «Философия». М., 2017. № 1. С. 85.
136. Сивакова Д.В. Концепция «двойного учения» в «Исследовании об элевсинских таинствах» С.С. Уварова // Философские перекрёстки взаимодействия цивилизаций: культура и ценности. Сборник материалов международной конференции. М., РУДН. 2016. 460 с. 220-228.
137. Смирнов, А.В. Как возможен перевод? Язык, мышление и логика смысла / Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию академика А.А.Гусейнова. - М.: Альфа-М, 2009. URL: http://arzamas.academy/likbez/antiquity?utm_source=ya&utm_medium=banner&utm_campaign=arzamas&utm_content=2 (дата последнего обращения: 16.07.2021).
138. Смирнов, А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл / А.В. Смирнов. — М.: Языки славянской культуры, 2015. — 712 с.
139. Смирнов, А.В. Философия перевода и перевод философии / М.: ИФ РАН, 2012. N 1 (8). С. 40.
140. Строганова, Е. М. Элиаде: жизнь и творчество / Мирча Элиаде. Аспекты мифа. — М. : Академический проект, 2010. — 251 с.
141. Струминский, В.Я. В.Ф. Одоевский и его педагогические идеи / Владимир Фёдорович Одоевский. Избранные педагогические сочинения; [под ред. В.Я. Струминского]. М. : Государственное учебно-педагогическое издательство Министерства просвещения РСФСР, 1955. — 367 с.
142. Тахо-Годи, А.А. Античные гимны / А.А. Тахо-Годи. — М. : Изд-во МГУ, 1988. — 362 с.
143. Тёрнер Р.С. Историзм, критический метод и прусская профессура с 1740 по 1840 год. Новое литературное обозрение. М. 2006. № 82. URL:

<https://magazines.gorky.media/nlo/2006/6/istorizm-kriticheskij-metod-i-prusskaya-professura-s-1740-po-1840-god.html> (дата последнего обращения: 18.03.2021).

144. Трофимова В.Б. Предисловие / Сергей Семёнович Уваров. Государственные основы; [сост. Трофимова В.Б., отв. ред. Платонов О.А.] М. : Институт русской цивилизации, 2014. — 608 с.
145. Философский энциклопедический словарь: 2 изд. — М. : Советская энциклопедия, 1989. — 840 с.
146. Философский словарь / Под ред. И.Т. Фролова — М. : Республика; Современник, 2009. — 846 с.
147. Фишер, А.А. О ходе образования в России и об участии, какое должна принимать в нём философия // Журнал Министерства народного просвещения. СПб. 1835. Ч.5.
148. Фролов, Э.Д. Граф Сергей Семенович Уваров и академический классицизм // Петербургская Академия наук в истории Академий мира. К 275-летию Академии наук. Материалы международной конференции. Том II. Санкт-Петербургский научный центр Российской Академии наук. 1999. С. 257—285.
149. Фромм, Э. Психоанализ и религия / Эрих Фромм; Иметь или быть. — М. : Прогресс, 1990. — 336 с.
150. Фрэзер, Дж. Дж. Золотая ветвь : исследование магии и религии / Джеймс Джордж Фрэзер. — М. : М.АСТ, 2003. — 781 с.
151. Фрэзер, Дж. Дж. Фольклор в Ветхом Завете / Джеймс Джордж Фрэзер. — М.: Академический проект: Философские технологии. Социокультурная антропология, 2018. — 453 с.
152. Шалаева, А.В. Становление мифологии как дисциплины на рубеже XIX века: случай «Символики...» Г.Ф. Крейцера. Магистерская диссертация по направлению «История». М. 2014.
153. Швейцер, А.Д. Теория перевода : Статус, проблемы, аспекты / А.Д. Швейцер. — М. : Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012.

154. Шевченко, М. М. Конец одного величия: Власть, образование и печатное слово в императорской России на пороге освободительных реформ / М.М. Шевченко. — М. : Три квадрата, 2003. — 256 с.
155. Шмид, Е. История средних учебных заведений в России / Е. Шмид; [пер. с нем. А.Ф. Нейлисова с дополнениями по указанию автора]. — СПб. : Типография В.С. Балашева, 1878. — 684 с.
156. Эко, У. Сказать почти то же самое. Опыты о переводе / Умберто Эко. — М. : АСТ : CORPUS, 2015.
157. Элиаде, М. Аспекты мифа / Мирча Элиаде. — М. : Академический проект, 2010. — 251 с.
158. Элиаде, М. Космос и история / Мирча Элиаде. — М. : Прогресс, 1987. — 312 с.
159. Элиаде, М. Мифы, сновидения и мистерии / Мирча Элиаде. — М. : REFL-book, К.: Ваклер, 1996. — 288 с.
160. Элиаде, М. Ностальгия по истокам / Мирча Элиаде. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2006.
161. Элиаде, М. Священное и мирское / Мирча Элиаде. — М. : Изд-во МГУ, 1994. — 144 с.
162. Элиаде, М. Тайные общества. Обряды инициации и посвящения / Мирча Элиаде. — М.-СПб. : Университетская книга, 1999. — 356 с.
163. Эспань, М. Межкультурная история филологии // Новое литературное обозрение. М. 2006. № 82. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2006/6/mezhkulturnaya-istoriya-filologii.html>
164. Юрг, К.Г. Душа и миф. Шесть архетипов / Карл Густав Юнг М. : АСТ, Минск: Харвест, 2005. — 400 с.
165. Ясперс, К. Истоки истории и её цель / Карл Ясперс. Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат : Мыслители XX в., 1991. — 527 с.
166. Bernal, M. Black Athena. The Afroasitic Roots of Classical Civilization / V. I. — London, Free Association Books. 1987. — P. 575.

167. Blok, J.H. Quests for a scientific mythology: F. Creuzer and K.O. Müller on history and myth // *History and Theory*. — 1994. — Vol. 33. — Issue 4. — P. 26-52.
168. Cassin, B. *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles*. / Paris: Le Seuil: Le Robert, 2004. — P. 1550.
169. Foran, L. *Translation as a Path to the Other: Derrida and Ricoeur* // *ISFLL* — Vol. 11. — *Translation and Philosophy*. — Ed. by Lisa Foran. Wien, 2012. — P. 75.
170. *Grand dictionnaire de philosophie* / sous la dir. de Michel Blay // Larousse : CNRS éd. 2003. — P. 1105.
171. Halbfass, W. *India and Europe. An essay in philosophical understanding*. / Dehli, 1990. — P. 642.
172. Haumont, É. *La culture française en Russie* / 2 éd. Paris, 1913. — P. 590.
173. Jamme, Ch. *Portraying myth more convincingly: critical approaches to myth in the classical and romantic periods* // *International Journal of Philosophical Studies*. — 2004. — Vol. 12 (1). — P. 29-45.
174. Lerminier, E. *De l'influence de la philosophie au XVIII^e siècle sur la législation et la sociabilité du XIX^e*. / Bruxelles: Louis Hauman et comp.: Libraires, 1834. — P. 520.
175. Marchand, S.L. *German orientalism in the age of Empire. Religion, race and scholarship*. / Cambridge. 2009. — P. 556.
176. Martseva, A.V., Sivakova, D.V. *The Philosophical Bases of the Pedagogical Views of V.F. Odoevsky* // *Proceedings of 4th International Conference on Education, Language, Art*. — Paris: Atlantis Press. 2017. — URL: <https://www.atlantis-press.com/proceedings/icelaic-17/25886202> (date of treatment: 18.03.2021).
177. Momigliano, A. *Friedrich Creuzer and Greek Historiography*. // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. — 1946. — Vol. 9. — P. 152-163.
178. Mylonas, G.E. *Eleusis and Eleusinian Mysteries* // *The Classical Journal*. — 1947. — Vol. 43 — No. 3. — P. 132.
179. Mylonas, G.E. *Eleusis and Eleusinian Mysteries*. // Princeton, New Jersey: Princeton University Press. — 1961. — P. 406.

180. Ree, J. The translation of philosophy / *New Literary History*. — No 32 (2). — 2001. — P. 223.
181. Ricoeur, P. Le paradigme de la traduction / Paul Ricoeur // *Esprit*. — 1999. — No 6. — P. 8.
182. Sivakova, D.V. The Philosophical Ideas of Count S.S. Uvarov in Connection with the National Education // *Proceedings of 6th International Conference on Contemporary Education, Social Sciences and Humanities (Philosophy of Being Human as the Core of Interdisciplinary Research)*. — Atlantis Press, 2021. — URL: <file:///C:/Users/admin/Downloads/125960609.pdf> (date of treatment: 04.09.2021).
183. Tobin V.A. Mytho-Theology in Ancient Egypt. // *Journal of the American Research Center in Egypt*. — Vol. 25. — 1988. — P. 169-183.
184. Vernant, J.-P. Mythe et religion en Grèce ancienne / J.-P. Vernant. Paris, Editions du Seuil. 1990. — P.62.
185. Vernant, J.-P. Mythe et tragédie en Grèce ancienne / J.-P., Vernant, P. Vidal-Naquet. — Paris: Maspero, 1972. — P.185.
186. Vernant, J.-P. Religions, histoires, raisons. / Paris: Maspero, 1979. — P.143.
187. Voltaire. Dictionnaire philosophique / Paris: Garnier-Flammarion, 1964. — P. 380.

Wolf an Uvarov, 1818. 07.07 (ОПИГИМ, Ф. 17. Оп.1. е.х. 86, лл. 411 – 412).

Darf ich Ihnen ausserdem sagen, dass ich diese kunstvolle Zeichnung und Übersicht des Dionysiaca für eine der gelungensten Charakteristiken eines wenig gelesenen Dichters achte, so ist diessbloss eben das, was ich nach dem frühern Studium derselben empfand. Im voraus freue ich mich daher auf die E. Hg. versprochenen mythologischen Aufklärungen, wo ich, so viel ich merke, mit Ihnen ganz übereinstimme, und am wenigsten die Creuzer'schen Vorstellungen theilen kann. Denn, wie in Sprache, so in Kunst und in jeder andern Art von Ansichten, fand ich von den Griechen bloss Elemente aus dem Orient benutzt, aber bedeutend umgebildet und mit neuem Gepräge nationalisiert. Ich fürchte nur dass eine Beweisführung dieser Art der Gegenstand eines weitläufigen Werkes werden müsste, gewiss aber eines eben so verdienstlichen, als, öffentlichen Anzeigen nach, eine Ihrer ältern Schriften Sur l. mysteres de l' Eleusisseyн muss.

Перевод:

Ф.А.Вольф – С.С.Уварову, 7 июля 1818 г.

Кроме того, если мне позволено будет сказать Вам, что это искусное изображение и рассмотрение «Деяний Диониса» я почитаю за одну из наиболее удачных характеристик этого мало читаемого поэта, то это будет именно то, что я ощутил, изучая Ваше сочинение. Поэтому я заранее радуюсь обещанным Вашим Высокоблагородием мифологическим исследованиям, в которых я, насколько замечая, совершенно согласен с Вами и, подобно Вам, никак не могу разделить представления Крейцера. Ибо я всегда находил, что греки как в языке, так и в искусстве и во всякого рода воззрениях использовали лишь отдельные элементы, пришедшие с Востока, значительно видоизменяя их и налагая на них своеобразный национальный отпечаток. Боюсь только, что доказательство такого рода должно

будет стать предметом пространного труда, впрочем, несомненно, столь же похвального, каково должно быть, согласно публичным рецензиям, одно из Ваших прежних сочинений *Sur l. mysteres de l' Eleusis*¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Ouvarov S.S. Essai sur les mystères d'Éleusis. Paris. 1816.

**Философско-мифологическая интерпретационная схема графа С.С. Уварова
в аспекте понимания и определения им классического мифа**

