ISSN 2587-7283

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

*Журнал*

МЕЖДУНАРОДНОГО ЦЕНТРА
ИЗУЧЕНИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

2

Санкт-Петербург
2017

ББК 87.3
Ф 95

РЕДАКЦИЯ ЖУРНАЛА
«ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ»

Главный редактор

А. В. Малинов

Редакционная коллегия:

Г. Е. Аляев, А. Дебласио, Б. В. Емельянов,
М. В. Иванова, О. Б. Ионайтис, Л. Налдониова,
Т. Оболевич, Р. Пул, Т. Н. Резвых, А. И. Резниченко,
А. Е. Рыбас (зам. гл. ред.), А. Саканива, Т. Симосато,
М. Е. Соболева, Д. Стейла

Редакционный совет:

А. И. Бродский, В. М. Дианова, И. И. Евлампиев,
А. Ф. Замалеев, В. К. Кантор, Л. Киейзик,
В. В. Кравченко, В. В. Козловский, И. Д. Осипов,
М. Ю. Савельева, В. В. Савчук, М. Ю. Сергеев,
Е. Г. Соколов, Й. Хоблик, М. Н. Эпштейн

Ф 95 **Философский полилог:** Журнал Международного центра изучения русской философии: Выпуск 2, 2017. – 194 с.

https://doi.org/10.31119/phlog.2017

ISSN 2587-7283 ББК 87.3

© Международный центр изучения русской философии, 2017
© Авторы статей, 2017

# СОДЕРЖАНИЕ ВЫПУСКА

## НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

*Адам Савицкий*
Что значит быть славянином в современном мире?
К проблеме славянской идентичности ..... 7

*Елена Грегова*
Славянская взаимность в философии славян Центральной Европы
(вклад В. С. Соловьева и Т. Шпидлика) ..... 17

*Марцел Мартинкович*
Трансформация идеи славянства и восприятие России
в словацкой политической мысли второй половины XIX века ..... 31

*Ирина Морозова*
Славянство, славянская взаимность:
философия, богословие, идеология, социально-культурная практика ..... 44

*Марина Савельева*
Соотношение мифологического и рационального
в доктрине византизма ..... 54

*Владимир Барышков*
Органическое самосознание культурной эпохи ..... 65

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*Валерий Павлов*
Общество соединенных славян: взгляд из современности ..... 79

*Хелена Павлинцова*
Идея славянского философского конгресса в 20-е годы XX века ..... 90

*Златица Плашиенкова*
Современные рецепции русской религиозной мысли в Словакии (на примере анализа творчества Яна Коморовского) ..... 101

*Ян Зоугар*
Т. Г. Масарик и славянство. К анализу дуализма западничества и славянофильства в русском сознании ..... 119

*Елена Михайлова*
Смысловая значимость славянофильства в оценке К. Д. Кавелина ..... 129

*Акоп Варпетян*
Критические заметки П. Б. Струве о происхождении идеи «гниющего Запада» ..... 136

К ЮБИЛЕЮ К. С. АКСАКОВА

*Елена Косарская*
К. С. Аксаков: «путь внутренней правды» русского народа и современность ..... 145

*Николай Безлепкин*
Лингвофилософия К. С. Аксакова ..... 155

ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

*Михалина Шибаева*
Философско-творческое наследие В. Ф. Одоевского как опыт постижения «русских вопросов» ..... 171

*Рёити Томарино*
Монолог как диалог в русской литературе XIX – начала XX века ..... 181

АВТОРЫ ВЫПУСКА ..... 190

# НАУЧНЫЕ СТАТЬИ

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Адам Савицкий*

# ЧТО ЗНАЧИТ БЫТЬ СЛАВЯНИНОМ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ?

## К проблеме славянской идентичности

В статье рассматривается вопрос о славянской идентичности в современном глобализирующемся мире, ставится вопрос о сохранении культурной самобытности в процессе развития культуры и неизбежного преодоления ее национальных границ. Адаптационные возможности славянской культуры подтверждают ее многообразие (языковое, религиозное, политическое), способность создавать различные государственные образования (от обширных империй до небольших мононациональных государств). В статье описаны «культурные архетипы» славян: приоритет эмоционального отношения к миру и человеку (философия сердца); непосредственность поведения, противостоящая расчету и планированию западного человека; «дух соборности», не совместимый с гипертрофированным субъективизмом и индивидуализмом; мистическое, созерцательное отношение к миру и пантеистическое восприятие природы и космоса; поддержание баланса между природой и цивилизацией; романтизм, контрастирующий с западным прагматизмом. Основы славянской культурной общности в современном мире подвергаются внешнему давлению, что приводит к их размыванию. Сохранение славянских «культурных архетипов» способно сделать современный мир более гуманным, безопасным и солидарным. В статье оценивается вклад славян в мировою культуру, в частности в философию, поскольку именно в философии полнее всего выражаются национальные ценности, которые могут иметь универсальное значение.

*Ключевые слова*: славянство, глобализация, культурная идентификация, культура славянских народов, философия сердца.

The article deals with the question of Slavic identity in the modern globalizing world. The fact that intercultural communication as well as the influence of cultures on each other have increased causes competition and even leads to confrontation between cultures. The article raises the question of how we could sustain the cultural identity taking into consideration that cultures are intensively developing and exceeding their national bounds. The adaptation capabilities of the Slavic culture are proved by the diversity of languages, religions, political institutes, by the ability of the Slavs to create various systems of state (from large empires to small mono-ethnic countries). The article describes the “cultural archetypes” of the Slavs: the priority of emotional attitude to the world and man (philosophy of heart); immediacy behaviour; “the spirit of sobornost” (conciliarity) which opposes to hypertrophied subjectivism and individualism; mystical, contemplative attitude to the world and pantheistic perception of nature and space; maintaining a balance between nature and material civilization; romanticism which contrasts with the Western pragmatism. The foundations of the Slavic cultural community are facing inexorable pressure in the modern world, which leads to their destruction. The preservation of the Slavic “cultural archetypes” can make the modern world more humane, trusted and solidary. The author assesses the contribution of the Slavs to the world culture, in particular to philosophy, because it is in philosophy where national values which can have universal significance are most fully expressed.

*Keywords*: Slavdom, globalization, cultural identification, culture of Slavic peoples, philosophy of heart.

Человеческий путь бытия состоит в постоянном стремлении к сохранению собственной *идентичности* через ее осознание и прочтение прошлого. Это касается как индивидуального человеческого существования, так по аналогии и общественного. В частности, это относится к сообществам этнокультурного характера. Таким большим сообществом были и остаются *славяне*. Как и каждая группа такого типа, она имеет свое начало и свою историю. В настоящее время, спустя сотни и тысячи лет трудно реконструировать эти истоки. Историки спорят о том, где находилась прародина славян, и довольно распространенной считается теория, что первоначально они проживали в районах рек Уфы, Белой и Камы, а также Урала (так, например, утверждают Р. Война и Л. Цупкевич). Соседями с юга они имели иранских скифов и сарматов, что оставило определенный след в культуре славян. Оттуда праславяне двинулись на запад. Это произошло примерно в IV веке. У истоков славянской, как и других культур, есть свои легенды и основополагающие мифы. В Польше известна легенда о Лехе, Чехе и Русе (в других версиях она известна в Чехии и Хорватии). Впервые она была записана по-латински в «Польско-венгерской хронике» (1222) и «Великопольской хронике» (после 1296). В ней повествуется о трех братьях, которые основали три славянских народа: русов (русинов), лехитов (поляков) и чехов.

Интересно, что, согласно первой из этих летописей, эти три славянских князя отправились из славянского государства Карантания (сегодняшняя Хорватия), а согласно второй – из Паннонии (также с юга Европы) на север. Это не подтверждается данными историков. Другое дело, что ту Карантанию или Паннонию сегодня по-прежнему населяют славяне. Согласно легенде, причиной миграции Леха, Чеха и Руса стало разрастание славянских племен и необходимость поиска новых земель, которые могли бы прокормить эти популяции. После долгого путешествия Рус нашел новое место для своего племени на плодородных равнинах на востоке, Чех выбрал солнечные земли в южных горах, Лех же нашел место для своего люда в северных околицах, где леса были полны зверья, а реки – рыб. Согласно легенде, место это указал Леху орел (который находится на гербе Польши), и Лех заложил там город, называемый Гнезно, который является старейшей столицей Польши.

Что важно в этой легенде? Именно то, что она указывает, что славяне происходят из одного культурно-этнического ствола и, невзирая на то, что впоследствии они разошлись в разные стороны, представляют собой культурное единство. Таким образом, мы имеем принципиальное разделение на западных, восточных и южных славян. Западные славяне – это сербы, поляки, чехи и

словаки. Восточные – белорусы, украинцы, русские и русины. К южным отнесем боснийцев, болгар, хорватов, черногорцев, македонцев, сербов и словенцев. Вполне естественно, что географическое рассредоточение повлекло изменения в характере первоначального этноса, подобно как бывает в судьбах братьев и сестер, которые происходят от одной матери. Географические условия, такие как характер рельефа, лес и обилие воды, климат, характер соседних популяций и отношения с ними, повлияли на особенности западных, восточных и южных славян.

В мире насчитывается почти полмиллиарда славян. Поскольку большинство из них проживает в Европе, а Европа насчитывает около 700 млн. жителей, это повод для размышлений. Похоже, что в совокупности славянский элемент в Европе преобладает. Разумеется, славянское население не сохранило так называемую этническую чистоту (что случается исключительно редко) и на протяжении всей своей истории имело биологические взаимодействия с другими этническими группами. Это хорошо видно на примере России, где заметно значительное влияние финского и монголо-татарского этносов. В Болгарии, в свою очередь, значимыми были турецкие влияния, а в Чехии – немецкие. Однако среди этих перекрестных влияний существенным было и остается нечто иное. А именно то, что был сохранен *приоритет* славянского элемента в культуре и обычаях.

Демографические перемещения, вызванные политическими и экономическими причинами, влекут за собой определенные последствия для славянского этноса как совокупности. В этой связи можно вспомнить о поляках, которые оказались на территории России в царские времена, или посмотреть на нынешнюю украинскую эмиграцию в Польше. Поскольку эти народы этнически схожи, то, даже невзирая на конфликтные причины их смешения, они могут найти общий язык и рано или поздно придти к консенсусу. Более того, обращение к первоначальному единству славянских народов должно быть тем фактором, который поспособствует нивелированию конфликтов между ними. И работа в этом направлении должна быть *неустанной*.

Славянская идентичность является не только фактом, но прежде всего *заданием*, стоящим перед славянскими народами сегодня. Чтобы говорить об идентичности, необходимо определить характерные для славян признаки, которые выделяют их на фоне других народов. Только после определения того, в чем, собственно, заключается славянский характер, можно попытаться показать, как этот характер сохраняет свою *самобытность* в сегодняшнем глобализирующемся мире и, что, возможно, самое важ-

ное, какие позитивные элементы славянства могут войти в общечеловеческое культурное наследие.

Еще в древности, в VI веке, Прокопий Кесарийский описывал славян как одноязычный народ, организованный политически в рамках системы народовластия (демократии вече). Он также подчеркнул, что по природе славяне не злые и отличаются простотой нравов. В свою очередь, Псевдо-Маврикий на рубеже VI–VII веков подчеркивал славянскую любовь к свободе и доброжелательность по отношению к чужакам, хотя упоминал также и об их сварливости, которая затрудняла достижение общего согласия. Культура славян имеет открытый характер, о чем свидетельствует тот факт, что евреи и цыгане обжились в славянском мире. Можно назвать культуру славян притягивающей, а не отталкивающей людей извне. Не проявляют славяне также холодного безразличия и склонности к сепарации. Очевидно, что каждая нация имеет склонность подчеркивать свою самобытность. Но, похоже, что у славянских народов не было и нет национального эгоизма и стремления к превосходству над другими народами, как это характерно для англичан, французов и немцев, в чьем мировоззрении существует разделение на «своих» и «всех остальных».

Часто подчеркивается *мягкость* славянского характера. Адам Мицкевич в «Дзядах» пишет: «Славяне, мы любим идиллию» и добавляет, что славяне не сносят сцен жестокости и насилия, будучи простыми и гостеприимными. Другой польский поэт, Циприан Норвид, указывал на то, что поступки славян имеют незрелый характер, что их действия не организованы по рациональному и согласованному плану. Писатель Генрих Сенкевич видел в славянском характере жизненную неспособность, а Богдан Залеский подчеркивал вечную юность славян. Несомненно, славянской особенностью является открытость и искренность, отсутствие склонности скрывать свои внутренние состояния, как это принято, например, у скандинавов. Общаясь между собою, славяне, как правило, не дистанцируются друг от друга и не руководствуются холодным расчетом, не занимают выжидательного положения. Они охотно спешат с соседской помощью, что, однако, имеет часто характер чрезмерно спонтанных и непродуманных действий. Для славян характерно также глубокое *сострадание*, сочувственное вникание в судьбы чужих людей. В повседневной жизни славяне проявляют щедрость и *гостеприимное* принятие другого человека. Другими словами, в славянском мире *общественные* формы поведения играют большую роль, причем существование в социуме, совместная работа, а также совместные развлечения и отдых представляют собой не просто случайные элементы, но являются самостоятельной ценностью. Дух славянской общины приобретает определенные метафизиче-

ские качества. И это можно противопоставить индивидуализму, присущему культуре Запада.

Стоит также обратить внимание и на то, что славянское сознание в большой степени сохраняет живую связь между человеком и *природой*. Природа здесь не рассматривается как внешний объект, но подчеркивается определенный энергетический обмен между ней и человеком. Славянин ценит слияние с природой, симбиоз с ней. Славяне понимают природу скорее как пространство, полное тайн, и не пытаются раскрыть эти тайны. В этом смысле они *романтичны* в своем подходе к природе, которую считают наделенной душой. Не случайно космизм как интеллектуальное течение зародился в славянской среде (русский Николай Федоров и поляк по происхождению Константин Циолковский). Космизм – это сочетание романтического воображения и мистического понимания природы. Идея полетов в космос и пребывания в космосе была осуществлена прежде всего благодаря славянам.

Может быть, этот, черпающий из духа природы славянский романтизм сформировал основы эмоционального и чувственного отношения славян к жизни. По этой причине философию, созданную многими славянами, называют *философией сердца*. Примерами могут быть учения таких мыслителей, как Григорий Сковорода, Памфил Юркевич, Борис Вышеславцев, Николай Арсеньев. Литература, поэзия, песни славянских народов полны тем, связанных с сердечными переживаниями. Польский пример – Владислав Броневский, русский – Сергей Есенин. Тема сердца содержится в славянском фольклоре и именно оттуда переходит в так называемую высокую культуру. Славяне не стыдятся того, что предпочитают руководствоваться в своей жизни сердцем и чувствами. Такой вид отношения к реальности и считают они основной ценностью. Философия сердца означает *спонтанность*, отсутствие чрезмерной расчетливости, открытость и искренность. Жизнь славянина нельзя выразить в формулах и определениях, здесь нет места для ограничивающих вердиктов ума. Отсюда проистекает и своеобразный иррационализм, который иногда приводит и к нежелательным последствиям.

Другим измерением славянской экзистенции является тема *души*. В народном творчестве постоянно говорится о судьбах человеческой души, которая испытывает целую гамму чувств и делится этими чувствами с другими переживающими душами. Душа здесь представлена как принцип, ведущий человека, а также как некий способ единения с природой, жизнь и ритмы которой являются выражением существования живой души. Используя язык философии, можно сказать, что славянская душа является эквивалентом платонических и даже орфических представлений. При

этом славянская душа не замыкается в мире своих внутренних состояний и переживаний, но старается максимизировать взаимопереживание. Здесь можно говорить о каком-то целевом единстве душ, взаимном проникновении.

Внешние по отношению к славянской культуре авторы часто обращают внимание на то, что славянскость характеризуется меньшей степенью организации, порядка, что много есть в общественной жизни славян элементов хаоса, даже неуклюжести. Однако невзирая на это, славянские народы отличаются долгожительством и большой жизнеспособностью. Крепок здесь элемент *человеческого*, что выражается в склонности к частым забавам, предполагающим неприкрытые чувства. А сильный элемент коллективизма и неэгоистические отношения способствуют прочности семейных уз и связи между поколениями. Признавая авторитет пожилых людей, славяне уважают давние обычаи и традиции.

Упомянутые здесь признаки славянского этноса составляют основу его *идентичности*. Очевидно, что существенную роль здесь играет язык, или, скорее, славянские языки, которые указывают на то, что славяне были и остаются единством, о котором часто не думают или забывают. Славяне из разных областей всегда распознают свои языки и могут договориться. Но и поведение, жесты являются часто такими опознавательными знаками. Поляк распознает русского или белоруса даже без использования слов.

Теперь возникает вопрос о том, как очерченные элементы славянской идентичности связаны с современными процессами глобализации. Глобализация является новым историческим феноменом, поскольку универсалистские тенденции прошлого (например, Римская империя, христианский универсализм) не имели такого всепланетного масштаба. С одной стороны, современная глобализация является результатом непрерывного увеличения числа жителей планеты и плотности сети межличностных отношений, а с другой, она обусловлена техническим прогрессом, который привел к тому, что коммуникация и изменение места пребывания стали ежедневной реальностью для значительного числа людей . Это, конечно же, имеет определенные экономические, политические и культурные последствия.

В области культуры глобализация ведет к разрушению прежних канонов отдельных мировых культур и к созданию своеобразного культурного меланжа, когда сохранение традиционных, закрепленных на протяжении веков и тысячелетий ценностей отдельной культуры считается излишним, поскольку это препятствует процессу межкультурного взаимодействия. Юлиан Кораб-Карпович ставит здесь острый диагноз: «Наше время представляет собой падение культурных ограничений и триумф желаний. Чело-

вещество, оснащенное самыми современными достижениями техники и огромной силой, возвращается к состоянию примитивизма... В то же время, глобализация ускорила процесс эрозии традиционных обществ и содействовала упадку традиционной нравственности и религиозности, а также исчезновению ощущения того, что правильно и уместно» [1, с. 94].

Продуктом глобализации является *постмодернистское* сознание, которое понятие ценности считает текучим, а стремление к консервации ценностей традиционной культуры – признаком стагнации. Постмодернизм поддерживается девизом мультикультурализма, который означает хаотическую диффузию между культурами, что ведет к хаосу и неразберихе. Отдельные мировые культуры попадают в ловушку релятивизма и обесцениваются, выхолащиваются: «Опасность, связанная с рекламой мультикультурализма, заключается в том, что она отменяет доминирующую национальную культуру и ведет к разделению общества на отдельные культурные группы, из которых каждая манифестирует свою самобытность... Разделение общества на отдельные культурные группы устраняет стабильный, основанный на культурном единстве, фундамент общества и является особенно опасным, когда вместе с культурной разнородностью возникает цивилизационный конфликт. Это способствует созданию потенциально нестабильной среды, в которой могут разразиться культурные войны» [1, с. 91].

Эти рассуждения можно перенести на вопрос о ценностях, которые признают славяне как отдельная, историческая сформированная культурная группа. Речь идет о постоянстве этих ценностей в современном мире, подверженном влиянию процессов, выходящих за границы государств и культур. Славянский мир внутренне разнообразен, но это разнообразие не привело к настолько глубоким последствиям, чтобы отдельные народы потеряли славянскую идентичность. Здесь имеется в виду разделение славян на православную часть, называемую также византийской, и католико-протестантскую, называемую латинской. Это разделение коренным образом изменило славянское сознание, которое сохранялось на протяжении веков. Но оно не препятствует диалогу и сотрудничеству. Мы наблюдаем процессы экуменического сближения двух «легких» европейского христианства, как говорил папа римский Иоанн Павел II. Русская православная церковь предприняла значимые шаги в этом направлении. Экуменизм реализуется на уровне христианского универсализма и одновременно способствует укреплению славянского единства. Более тысячи лет славянскость была прочно соединена с христианством. Существенное здесь то, что католицизм и православие в славянских странах защищают традиционные этические ценности (роль традиций, се-

мью, важность религиозного культа, уважение к жизни), противопоставляя это культурному декадентству, которое плывет с Запада и посредством глобализации подмывает и разрушает славянский и христианский *лад*.

В свое время поляки считали себя оплотом христианства, выполняя миссию защиты западной христианской аксиологии. Сегодня же ситуация такова, что перед лицом кризиса Запада (например, немецкой, англо-саксонской и романской культур) славянские страны становятся оплотом защиты фундаментальных ценностей. В этом должна заключаться роль таких держав, как Россия и Польша. Можно сказать, что перед славянскими народами стоит задача *защиты* христианского наследия Европы перед нигилистической пустотой, которая является результатом глобализации, реализующей атеистические тенденции западной мысли. Именно философия сердца, эмоциональность и дух коллективизма славян могут способствовать росту нравственности, углублению межличностной солидарности на планете.

Глобализация вполне может стать органическим процессом. В этом отношении роль славян может быть значимой, поскольку на протяжении столетий их одухотворяли *нематериальные* и неэкономические ценности. Эдмунд Левандовский, ссылаясь на историософию Освальда Шпенглера, замечает: «Западноевропейская культура родилась в X веке, на стадию цивилизации перешла в начале XIX столетия. С технической точки зрения, не достигла еще вершины и может развиваться, но это уже не будет духовным прогрессом. Шпенглер предсказал, что новая тысячелетняя культура возникнет в России. На обширных равнинах между Вислой и Амуром будет сформирована система объективизации христианской русской души, показанная Федором Достоевским» [2, с. 286]. Шпенглер сосредоточивался на вопросе духовного падения Запада. Однако важно осознать то, что мировая глобализация во многом является плодом инициативы Запада, например в области техники, и именно поэтому славянский мир может иметь миссию значительно более широкую, чем та, о которой писал Шпенглер.

Характер глобализации заключается в том, что она приводит не только к сближению, диалогу и взаимному обогащению культур, но и к их маркетизации. Меткими являются замечания Магдалены Жардецкой-Новак: «В глобальной деревне все культуры рассматриваются как равные, и для них декларируется одинаковое уважение. Казалось бы в связи с этим, что все культуры должны в таких условиях расцветать. А между тем, похоже, что они теряют свой авторитет и важность. Они перестают быть живыми, становятся всего лишь фольклором, музеем под открытым небом, коллекцией причуд и особенностей. Принцип повсеместной толе-

рантности для разных культур и стилей жизни отбирает то, что наиболее важно – аутентичную иерархию ценностей... Канон был подвергнут воздействиям со стороны свободного рынка и стал аморфным собранием произведений, идей и ценностей, в котором не хватает внутренней структуры. Моделью для современной культуры является торговый центр с громадной разнородностью товаров и реклам» [3, с. 111]. Славянская культура сформировала свой канон, имеет свои авторитеты и иерархии. Ее задачей является прежде всего формирование человека, признающего *гуманистические* и религиозные ценности, а не только развлечения и игры, бесконечный калейдоскоп впечатлений. Фольклор славянских народов заключают в себе глубокие пласты жизненной мудрости, выросшие из опыта целых поколений.

Таким образом, с одной стороны, мы имеем задачу, стоящую перед славянскими народами: извлекать и культивировать самые значимые ценности их культуры и передавать их во внешний мир, чтобы глобализирующаяся планета стала более чувствительной к *духовным* ценностям. С другой стороны, славяне должны стремиться защищать ядро своей культуры от внешних воздействий, которые его выхолащивают. Но это не должно означать культурного изоляционизма и отказа от выдающихся достижений неславянских культур. Важным предназначением является то, чтобы, несмотря на разделение славянских стран на религиозные, экономические, политические и военные сообщества, сохранить живую культурную связь славянских народов. Необходимо понимать, что славянство является определенным *единством*, прежде всего духовного характера, и что историческая жизнеспособность славян обусловлена наличием славянской души. В легенде о Лехе, Чехе и Русе сказано, что через некоторое время, когда эти три брата обживутся на своих землях, они опять соберутся вместе.

Глобализация, невзирая на разные негативные явления, которые она несет с собой, дает одновременно растущее осознание единства всего человечества. И это такое единство, которое *открывается* постоянно по-новому, а не навязывается посредством какой-то части человечества. «Люди разделены на разные культуры, цивилизации, религии, идеологии, национальности и особые интересы, а вопреки этому могут отыскать одну общую плоскость. То, что объединяет всех нас без исключения, – это наши основные потребности, удовлетворение которых необходимо для человеческой жизни... Давайте спросим, есть ли что-то, что нам всем общее. Это жизнь. Жизнь является фундаментальным понятием, вокруг которого человечество может объединиться... Глобальная солидарность родится тогда, когда люди осознают, что, живя в сегодняшнем мире, мы все больше и больше друг от друга зависим,

а также тогда, когда повсеместно поймут, что является правильным для жизни» [1, с. 55, 57].

Славянская культура на протяжении всей ее истории была на стороне жизни и выступала в защиту жизни. И не только жизни, понимаемой как биологическое выживание, но и жизни, насыщенной ценностями и духовностью. Перед лицом опасностей, которые для нашей планеты несут идеологии, угрожающие святости человеческой жизни, славяне призваны сыграть решающую роль. Укрепление славянской идентичности может служить другим народам в качестве *примера* верности высоким духовным ценностям. Быть примером, культурным авторитетом в семье культур необходимо для того, чтобы препятствовать хаотической культурно экспансии, которая является искажением глобального позитивного мышления. Славянская идентичность должна дать такое направление развитию человечества, которое будет способствовать росту гуманистически понимаемого самосознания и идентичности людей на всей планете.

*Литература*

1. *Korab-Karpowicz J.* Traktat polityczno-filozoficzny. Kęty, 2015.
2. *Lewandowski E.* Pejzaż etniczny Europy. Warszawa, 2004.
3. *Żardecka-Nowak M.* Globalizacja a kanon kultury // Narody słowiańskie wobec globalizacji / pod red. A. L. Zachariasza. Rzeszów, 2003.

**Savitski, Adam.** ***What does it mean to be a Slav in today's world? The problem of modern Slavic identity***

*References*

1. Korab-Karpowicz, J. *Traktat polityczno-filozoficzny* [Political and philosophical treatise], Kęty, 2015.
2. Lewandowski, E. *Pejzaż etniczny Europy* [Ethnic landscape of Europe], Warsaw, 2004.
3. Żardecka-Nowak, M. Globalizacja a kanon kultury [Globalization and the canon of culture], in *Narody słowiańskie wobec globalizacji* [Slavic nations against globalization], A. L. Zachariasz (ed.). Rzeszów, 2003.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.1**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Елена Грегова*

# СЛАВЯНСКАЯ ВЗАИМНОСТЬ В ФИЛОСОФИИ СЛАВЯН ЦЕНТРАЛЬНОЙ ЕВРОПЫ (вклад В. С. Соловьева и Т. Шпидлика)*

Представлен анализ этимологического генезиса и значений понятий «идея» и «взаимность» в контексте европейской философии. Подчеркивается, что взаимность предполагает открытый конструктивный диалог и дружественную атмосферу. Феномен славянства рассматривается как единое целое в его развитии исходя из того факта, что славянские народы во многом различны, но имеют общую духовную сущность. В статье анализируется вклад В. С. Соловьева и Т. Шпидлика в развитие славянских идей. Славянские народы до сих пор поддерживают древнюю славянскую культуру, а также христианские ценности и традиции. Т. Шпидлик и Папа Иоанн Павел II были убеждены в существовании особой «славянской силы», способной восстановить моральные устои в Европе и мире посредством христианских ценностей. Цель статьи заключается в том, чтобы показать, что славяне отличаются от других европейцев прежде всего своей религиозностью, проливающей свет на основные истины о человеке, о смысле жизни и смысле истории, которые на Западе уже утрачены. В настоящее время можно наблюдать две негативные тенденции, препятствующие сохранению и развитию славянского единства: внутреннее разложение славянских культур и конфликты между славянскими народами. Эти тенденции требуют тщательного изучения и анализа.

*Ключевые слова*: славянство, традиция, личность, единство, славянская взаимность, гуманистическая культура.

The article provides an analysis of the etymological genesis and meanings of the notions “idea” and “reciprocity” in the context of European philosophy. It is stressed that the concept “reciprocity” which is an identifying characteristic of the Slavic culture differs from the notion “idea” widespread in the Western philosophy. First of all, reciprocity implies a candid constructive dialogue and a friendly atmosphere. The phenomenon of the Slavic can be considered as a whole in the stages of its development due to the fact that the Slavonic peoples differ from each other, on the one hand, and have the same spiritual essence, on the other. V. S. Solovyov’s and T. Špidlík’s contributions to the development of the Slavic ideas are discussed. T. Špidlík and Pope John Paul II believed that there exists a “Slavic force” able to restore the moral foundations in Europe and the world by means of Christian values. The author shows that the Slavs differ from other Europeans due to their specific religiosity which helps them better understand the basic truths concerning man, the meaning of life and history, etc. In the West, these truths seem to be lost and forgotten. Unfortunately, nowadays there can be seen two negative tendencies that prevent the preservation and development of the Slavic unity: first, the internal disintegration of Slavic cultures; second, the recurring conflicts between the Slavic peoples. These tendencies should be carefully studied and analyzed.

*Keywords*: Slavdom, tradition, personality, unity, Slavic reciprocity, humanistic culture.

* При поддержке гранта VEGA 1/0375/16 «Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia».

*Введение*

Исходя из этимологии, «идея» (*греч.* ιδεα) обозначает понятие, основу, образ, состояние, свойство. Все пять значений относятся к понятиям «видение» и «ведение» (*лат.* videre). Глагол совершенного вида переводится с греческого «я видел, я знаю, я заглянул». Согласно Платону, эти три формы представляют собой что-то реальное и неизменное. Аристотель, в отличие от Платона, воспринимал идею как результат деятельности человеческого интеллекта, с помощью которого на основе абстрактного мышления рождаются универсальные понятия. Такое понимание идеи было характерно и для Плотина, который отождествил идею с духом. Св. Августин считал, что идеи исходят от Бога. В схоластике эту тему развивал св. Фома Аквинский. В его понимании, идея представляет собой уже сформулированное понятие, являющееся продуктом Божьего разума, то есть «образцовой идеей». Это начало знания, а также предмет спекулятивного разума [2, pars I, q. 15, a. 1–3]. Идеи первично осуществляются в Боге. Они выявляют три аспекта познания: ясность, единство и стабильность. В основу познания «образцовой идеи» положены вещи, которые Бог прекрасно знает в их сущности: «В Нем находится образцовая модель всех вещей, которые есть в мире» [1, q. 3, a. 1].

Идея славянства в широком или узком смысле слова является конкретным отражением культуры славян, живущих в 13-ти европейских странах (русских, украинцев, белорусов, поляков, чехов, словаков, хорватов, словенцев, болгар, сербов, черногорцев, македонцев, босняков). Эта идея существует и развивается как духовно-нравственная ценность. Томаш Шпидлик (1919–2010) в предисловии к своей книге «Душа России» пишет об идее славянства следующее: «Определенную миссию возложил Бог на каждого, на любой народ. Поэтому необходимо, чтобы народ обрел свою идентичность и свою идею» [21, с. 5]. В этом смысле идеи – чувствительное свидетельство души и сердца.

*Феномен славянства и проникновение идей русской религиозной философии в Центральную Европу*

Если говорить о «феномене славянства» в европейском пространстве, то необходимо подчеркнуть, что славяне составляют огромную часть Европы. Благодаря своей численности, превышающей 300 миллионов человек, а также благодаря древней культуре с характерными для нее специфическими славянскими традициями и ценностями славяне заметны в мире. Символическим центром культуры славянства является сердце.

Первые славянские государства сформировались в период между VII и XII веками, когда славянам приходилось защищать свои территории от нашествий аваров (гуннов). При таких обстоятельствах в 623 г. возникло государство Само – первое государственное образование славян в Центральной Европе, которое просуществовало до 658 г.[1]. К древнейшим письменным документам на старославянском языке относится «Проглас» – восхваление письменности как дара Божьего (IX в.)[2]. Сохранились и «Киевские листки» («Киевский миссал»)[3] (IX–X вв.), написанные древней глаголицей с округлыми элементами: «На королевство наше, Господи, с милостью взгляни и своим милосердием посмотри, не отдай нашего другим и нас не дай в плен язычникам» [9]. Позже кирилло-мефодиевская традиция укрепила славянскую идентичность.

Срочная потребность славян «говорить друг с другом» и «понимать друг друга» стала особенно важной в 40-е гг. XIX в. В то время стало необходимым принимать во внимание индивидуальные особенности славян, и решению этого вопроса содействовали национальные деятели: Ян Коллар (1793–1852), автор лирическо-эпической поэмы «Дочь Славы», Павел Йозеф Шафарик (1795–1861), Франтишек Ладислав Челаковский (1799–1852)[4], Людовит Штур (1815–1856). По их инициативе родилась идея созвать Славянский съезд в Праге с 2 по 12 июня 1848 г. Целью съезда было предложить решение вопроса о политическом статусе славян в Австро-Венгрии и обсудить возможность объединения всех славян[5]. Славянский съезд был прерван после Святовацлавской литургии, когда жители Праги столкнулись с войском генерала Виндишгреца. Единственным официальным документом Славянского съезда

---

[1] Источником сведений о государстве Само является «Хроника Фредегара», а также два текста: «Conversio Bagoariorum et Carantanorum», найденный в 870 г. в Зальцбурге и частично копирующий «Хронику Фредегара», и «Gesta Dagoberti I. regnis Francorum» (перв. треть IX в., аббатство Saint-Denis в Париже) [4, с. 74–75].

[2] Среди других письменных документов можно упомянуть траурную речь «Житие Константина», которую написал его ученик Климент Охридский (869 г.), а также «Житие Мефодия», написанное Константином Преславским [10, с. 19].

[3] «Киевские листки» открыл в 1874 г. русско-украинский филолог Измаил Иванович Срезневский. На данный момент они хранятся в библиотеке Академии наук Украины в Киеве.

[4] Заслуги Шафарика и Челаковского признала и Российская академия наук в Санкт-Петербурге. Они были назначены библиотекарями, и их задачей стало основать в Санкт-Петербурге большую славянскую библиотеку, составить этимологический словарь всех славянских языков. Шафарик получил официальное приглашение в Россию, но этот замысел в конце концов не осуществился.

[5] В Славянском съезде в Праге принял участие и русский философ, революционер и идеолог анархизма и народничества М. А. Бакунин (1814–1876).

1848 г. стал «Манифест к народам Европы», призывавший славян к более широкому сотрудничеству друг с другом прежде всего в сферах веры, философии и образования (науки и культуры) [14, с. 167].

В XX в. идея славянской взаимности укрепляется благодаря деятельности униатских съездов в Велеграде с 1907 по 1936 гг. Основной задачей этих съездов стал религиозный диалог между католиками и православными. В связи с этим нельзя не упомянуть о творчестве чешского художника, графика и дизайнера Альфонса Мухы (1860–1939), который с 1912 по 1926 гг. писал знаменитую «Славянскую эпопею» на 20 крупномасштабных полотнах. Таким образом он хотел напомнить о великолепной истории славян, об их победе в боях и об их общем происхождении[1]. В академической среде первой Чехословацкой Республики прозвучала славянская идея прежде всего благодаря Т. Г. Масарику (1850–1937), который в произведении «Россия и Европа» выразил свои критические взгляды на Россию. Славянофильство он сопоставил с национально-возрожденческим движением славянских народов в Центральной Европе, а также с панславизмом[2]. Панславизм в Центральной Европе постепенно терял популярность, потому что поляки, чехи, словаки, хорваты и словенцы не соглашались отдавать православию предпочтение перед другими религиями. К острой критике славянофильства и панславизма присоединился и сербский философ-материалист Светозар (1846–1875). В славянофильстве его не устраивала идеализация деревенского образа жизни. Дискредитации идеологии панславизма способствовал и опыт чешских и словацких солдат, попавших в плен к русским во время Первой мировой войны (1914–1918), а также чехословацких легионеров в России.

После распада Чехословакии на части территории Словакии образовалось Словацкое государство (1939–1945). Карол Мурин в своей книге «Воспоминания и свидетельство» утверждал, что уже во время первого визита посла СССР в Словакию Г. М. Пушкина обсуждался вопрос славянства, России и русского народа [12, с. 126].

---

[1] «Славянскую эпопею» художник написал в замке Збирог, позже он передал картины в собственность городу Праге. С 1963 по 2011 гг. они выставлялись в замке в городе Моравский Крумлов. С 2012 г. картины выставляются в дворце Ярмарок в Праге.

[2] Панславизм сформировался в странах, населенных славянскими народами в конце XVIII в., а расцвет его приходится на XIX век. В основе идеологии панславизма лежат идеи о необходимости объединения всех славянских народов во главе с Россией. Политическому панславизму предшествовало стремление объединить славян на основе культурно-языковой общности.

Словацкий президент Й. Тисо (1887–1947) взял под эгиду знаменитого русского философа Н. О. Лосского (1879–1965), который преподавал философию в Словацком университете в Братиславе с 1942 по 1945 гг. [11, с. 6; 7, с. 7]. Среди словацких студентов и коллег Н. О. Лосский пользовался популярностью и уважением[1]. После Второй мировой войны и особенно после 1948 г. в университетах Чехословакии преподавалась исключительно марксистско-ленинская философия, а о русской религиозной философии и филокалической духовности, которые на протяжении веков формировали «природу русской души», больше не вспоминали. Атеистическая пропаганда создавала впечатление, будто русские являются атеистическим народом, интересующимся только материальными ценностями и социальными вопросами.

Многие чехи, словаки, поляки, хорваты изменили свое отношение к русской философии только после встречи с некоторыми личностями, среди которых стоит упомянуть профессора, кардинала Томаша Шпидлика (1919–2010). Он с 50-х годов XX в. с большим пониманием объяснял разницу между глубокими русскими идеями и искаженной идеологией. В Папском Григорианском университете и в Восточном институте в Риме он знакомил студентов из разных стран мира с идеями русской религиозной философии, с красотой православной духовности, выраженной в произведениях таких философов и богословов, как Ф. М. Достоевский, И. В. Киреевский, А. С. Хомяков, В. С. Соловьев, П. А. Флоренский, Н. А. Бердяев, В. И. Иванов, С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, И. А. Ильин, Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, П. Евдокимов. Студенты восхищались убедительной демонстрацией важности союза разума и веры, сердца и чувств, о чем уже в XII в. писал киевский митрополит Никифор († 1120) в «Послании к великому князю Владимиру Мономаху»: «Ваше поведение пусть определяется разумом, потому что разумный и духовный человек является божественным и удивительным» [32, с. 195].

Из истории мы знаем, что славянский менталитет отличается от менталитета народов Западной Европы. Запад от побуждений сердца и интуиции отделяет спекулятивная сила разума. Вероятно, эта обособленность является причиной непонимания свойственной славянам религиозности. Для славян истина – это нечто

[1] В издательстве «Матица Словацкая» в Мартине была опубликована его книга под названием «Условия истинного добра» (1944), которая является христианской этикой любви. Рецензию/отзыв на эту книгу написал (в 1944 году) грекокатолический священник и редемпториста Ян Мастиляк (1911–1989), который (в 1942 году) на Восточном папском институте в Риме защитил диссертацию на тему «Стал ли Владимир Соловьев католиком?» [7, с. 9].

определенное, а не относительное. В ней соединяются добро с красотой. В западной культуре процесс секуляризации ведет к непониманию религиозной природы славянской души, смысла бытия и истории, а также к непониманию эсхатологического видения, позволяющего «заглянуть за горизонт» к реальности «мета-».

*Рецепции идей В. С. Соловьева в Словакии. В. С. Соловьев и Т. Шпидлик*

В Европе, и особенно в Чехии и Словакии, одним из выдающихся представителей русской религиозной философии принято считать В. С. Соловьева (1853–1900) [7, с. 7]. По словам Н. О. Лосского, понимание мира у Соловьева имеет антропологический характер, поскольку «человек есть высшая степень творения, и Бог возрождает мир в сотрудничестве с человеком» [11, с. 166]. Соловьев расширил понятие метафизики, пытаясь определить связь между Богом и человеком, миром и историей. Он выступил против тезиса о непознаваемости жизни и сущего в целом. Профессор М. Тенасе утверждала, что Соловьев уделял большое внимание тому, чтобы «разоблачить истинность идеализма, но не таким образом, как это делал позитивизм, а так, чтобы признать положительные результаты философии и на основе этого подтвердить господство разума. По его мнению, это и является результатом индивидуального мышления» [31, с. 39–40].

Благодаря своей глубокой философской эрудиции и высокой нравственности, а также благодаря стремлению понять достоинство человека Соловьев повлиял на многих русских мыслителей Серебряного века и на европейских философов XX в. (С. Тышкевича, В. Сзылкарского, М. Дабровского, Я. Рыбара, Й. Мастиляка, Т. Шпидлика, Ю. Новотного, Я. Коморовского, И. М. Рупника). В Словакии в конце 20-х гг. XX в. были опубликованы некоторые переводы его произведений[1]. После 1948 г. в Чехословакии больше не переводились произведения Соловьева. И только начиная с 1990 г. (как в России, так и в Центральной Европе) опять возрождается интерес к идеям Соловьева[2]. Отмечая столетний юбилей со

[1] Например, в журнале «Словацкое творчество», редактором которого был Ф. Вотруба, философией В. С. Соловьева интересовался Ян Рыбар, опубликовавший в 1946 г. в «Философском сборнике» сочинение под названием «Идея Богочеловечества у В. С. Соловьева» [33].

[2] Начиная с 1991 г. издается в журнале «Пламя» перевод Теодора Крижку книги Соловьева «Смысл любви», в том же году была опубликована и статья «Еврейство и христианский вопрос». В 1992 г. была опубликована «Повесть об антихристе», а в 1993 г. – «Духовные основы жизни» в переводе словацкого религиоведа, этнолога, слависта и русиста, профессора Яна Коморовского (1924–2012).

дня смерти Соловьева и оценивая вклад русского философа в экуменическое движение, Ян Коморовский, в частности, писал в своей монографии «Соловьев и экуменизм»: «Вершиной исследования творчества В. С. Соловьева и русской религиозной философии стали произведения профессора Томаша Шпидлика» [8, с. 5].

Чешские и словацкие философы и теологи подчеркивали прежде всего оригинальность и актуальность идей Соловьева, которые отражают философско-религиозное единство. Вера была для него чем-то неизбежным, и поэтому в его понимании она утверждалась разумом и волей. Особенно интересным является систематическое учение Соловьева о Богочеловечестве и всеединстве, о котором сам философ сказал: «Не отменяет многообразие, а многообразия, которые объединяются» [15, с. 46]. Поэтому для него важно было «восстановить на Земле верный образ божественной троицы – вот в чем русская идея!» [30, с. 56]. Удивительным является и учение Соловьева об универсализме как способе решения проблемы человека путем любви, а также учение о Софии: «София есть идеальное, совершенное человечество, вечно заключающееся в Христе, душа мира, божественное сотворение, Богочеловечество и историческая сила в отличие от любого человека, ответственного за свой вклад в всеобщую историю» [13, с. 56]. Соловьев удивлял читателей и своим пророческим видением эсхатологического завершения человеческой истории и мира.

Мышление, по представлению Соловьева, как упоминает об этом чешский иезуит Юрий Новотний (1921–2002), должно быть «практическим в положительной науке, формальным в философии и абсолютным в теологии» [13, с. 51]. Соловьев, стремящийся к постижению Истины, своим непрерывным поиском единого основания науки и теологии и стремлением к совершенству в любви подчеркивал две важные вещи: вершина морали исходит из религии и полнота добра – из Бога. Человек постигает правду разумом, и то, что считает бесценным, он переносит в действительность в виде добра. Бог трансцендентен, но одновременно он открывается миру (тайна воплощения). Преимуществом человека является его достоинство, а для сохранения достоинства необходимо «господство духа над телом» [16, с. 53]. Объединение наций возможно, но возможным оно может стать только через духовное единство. Философ в своей нравственной философии очень четко определил разницу между нравственностью и альтруизмом, являющимся лишь частью нравственности [16, с. 71]. Только человек с нравственным характером способен сознательно ограничить свой собственный эгоизм тем, чтобы поступать по справедливости.

С одной стороны, идеи Соловьева продолжают вдохновлять нас и сегодня, потому что философ служил примером того, как надо

жить, чтобы осуществлять единство мира и церкви. Поэтому он подчеркивал необходимость преодоления различий. Гуманность выше духовности, но личные мнения любого человека также могут быть ошибочными. Человек – существо хрупкое и несовершенное. Ортодоксальная церковь, с этой точки зрения, является, в сущности, католической, так как она никогда не провозглашала доктрину, противоречащую католической истине. Мы намекаем на настоящее открытие Соловьева, которое не оценивается должным образом на Западе и не понимается на Востоке. Это, наверное, единственный возможный исход, который мог бы объединить славянские народы.

С другой стороны, несмотря на некоторые возражения, необходимо все-таки возбуждать (как в Центральной Европе, так и на Западе) постоянный интерес к русской философии и восточной ортодоксальной духовности, которая дает западным христианам прекрасные уроки нравственной философии и теологии. Примером этих усилий является плодотворная работа Т. Шпидлика, который с 1954 г. читал лекции по восточной и святоотеческой теологии в Папском Григорианском университете, в Восточном папском институте, в институте кармелитов Тересиянум и во многих европейских и мировых университетах (в США, Индии, Заире). Популярными были также его выступления на «Радио Ватикан». В 1995 г. он вел духовные упражнения для папы Яна Павла II и римскую курию, в 2003 г. он был назначен кардиналом.

Т. Шпидлик был простым, глубоко верующим человеком с особым даром – приближать людей к Христу. Производил он впечатление старца, живущего в монашеской духовности и проповедующего теологию сердца, которая исследует источники веры и опирается на богатство общей традиции. При жизни он получил множество наград от нескольких мировых лидеров. В 1993 г. он был избран почетным членом Общества византийских исследований в Санкт-Петербурге и получил множество докторских званий (honoris causa) в ряде европейских университетов.

В 90-е гг. XX в. Т. Шпидлик организовал в Центре Алетти в Риме практическое *communio* по примеру В. С. Соловьева. Единство между римскими и ортодоксальными католиками в Центре Аллети представляет собой гармоничное празднование духовной близости, опирающейся на триединство. Близость славян выражена логотипом липового цветка и имеет мотто «Время цветения липы». Человеческие сообщества, объединенные в творческом духе, духовной зрелости, представляют собой всегда что-то удивительное и одновременно способное преодолеть все различия. В Центре Алетти нет превосходства одних над другими, здесь царит дух любви, которая выше единства, она способствует творческому развитию духа.

Т. Шпидлик всю свою жизнь с настойчивостью указывал на положительность культурного развития Европы под влиянием западных и восточных христианских традиций.

Произведения В. С. Соловьева и Т. Шпидлика [17–30], а также их жизненные позиции основываются на философской аргументации, но для них философия и религия неразрывно связаны. По мнению обоих, в единстве христиан таится огромный потенциал, который может усилить нравственное возрождение Европы и мира, сохраняя при этом религиозные и национальные особенности. Также папа Ян Павел II в своей энциклике «Slavorum Apostoli» 1985 г. отметил: «Святой Кирилл и Мефодий – как будто звена, своего рода духовный мост между восточной и западной традицией, которые сливаются в одну большую, общую традицию Церкви. Каждая особая традиция и каждая поместная церковь должны оставаться доступными и внимательными к другим церквам и традициям и одновременно к всеобщей католической общине; если бы они остались замкнутыми в себе, это привело бы к их собственному обеднению» [6, ст. 27]. Христианство и сегодня можно рассматривать как вневременное послание, целью которого является распространение любви на Земле с глобальной точки зрения, при соблюдении индивидуальной свободы человека, потому что только «с точки зрения любви может человек принять всех людей таковыми, каковы они есть» [5, с. 24].

Кардинал Шпидлик был католическим теологом, философом и духовным отцом, он заботился о каждом человеке. Был паломником, много путешествовал с целью объяснить единство церкви в соответствии с моделью единства, которую он воспринял от Соловьева. В его жизни было много положительных моментов: духовных, нравственных, добродетельных, гуманных. Учил он людей смотреть на мир духовным взглядом, придерживался философии смирения, во всем полагался на промысл Божий. Он ничего не хотел только для себя одного. Т. Шпидлик любил литературу (особенно Ф. М. Достоевского), искусство (картины, иконы), музыку (А. Дворжака, П. И. Чайковского), поэзию (И. Волкера, Я. Сейферта) и умел прислушиваться к людям. Несмотря на то, что он обладал духовной мудростью, он всегда вел себя так, чтобы не унизить никого в его достоинстве. Он понимал людей, и люди с радостью приходили к нему. Он жил скромно, однако всегда был готов что-либо подарить, одушевить или порадовать кого-либо. Т. Шпидлик мог быть серьезным и разумным, сострадательным, но и веселым, он был известен своим необычным юмором. В конце своей жизни он любил повторять стихи чешского поэта Яна Неруды (1834–1891): «Я был странником в этом мире Бога, но кем я был, я был рад» [20, с. 195].

Т. Шпидлик написал ряд систематических богословских книг, исследований, а в пожилом возрасте писал сказки с нравственным содержанием, схожие с паренетическими текстами [22]. Т. Шпидлик любил славянских апостолов святых Кирилла и Мефодия и на протяжении всей своей жизни относился к ним с большим почтением. Он любил славянскую культуру и христианский Восток, ее отцов церкви и старцев. Он изучал восточную христианскую традицию, чтобы помочь католической церкви относится к восточной церкви с братским уважением и почтением. Он принадлежит к европейским и мировым мыслителям и теологам, к экспертам в русской философии и духовности. В значительной степени Т. Шпидлик способствовал взаимопониманию между народами.

У В. С. Соловьева и Т. Шпидлика есть много общего: они чувствовали глубокую благодарность Богу. Через философию и особенно через антропологию они пришли к глубокому теологическому знанию о человеке и мире, понимая, что основа простоты – это молитва. Именно через молитву они пришли к синтезу, основой которого является богочеловеческая жизнь и всеединство. Они верили, «что то, что славяне подарили Вселенской Церкви, пока не проявило себя, и, следовательно, их время еще впереди» [19, с. 97].

*Заключение*

Идею славянской взаимности в рамках мировой истории можно понимать как экзистенциально-социальный феномен, проявляющий себя с различной интенсивностью. В XXI в. кажется, что в Западном мире, как об этом заявил недавно умерший социолог З. Бауман, «взаимность уже позади нас» [3, с. 23], и поэтому мы, славяне, обязаны задуматься над этим. Мы почти повседневно в СМИ наблюдаем негативное отношение к России со стороны западных европейцев. Разумный человек, хочет ли он того или нет, спонтанно задается вопросом: «К чему такая русофобия или же славянофобия? Кому мешают славяне?».

Каждый человек и каждая нация имеют свои корни, не отделимые от истины, освобождающей людей. Только в свете истины воплощены совершенные идеалы добра, красоты, любви, которые усиливаются благодаря деятельности людей доброй воли.

Человечеству в целом не следует забывать, что гуманные ценности зависят от понимания трансцендентно-вертикальных идеалов (истины, добра, красоты). В их взаимопроникновении развиваются человеческие взаимоотношения, предусматривающие взаимность, но не глобально-хаотичное общение, когда люди уже по-настоящему не слушают друг друга, а только с «приглушением в

себе». Лишь в тишине рождаются новые возможности и только в гуманно-духовной зрелости не теряется уважение к жизни. Добро закреплено в онтологической основе человеческого бытия, а нравственные блага – частные и зависимые от наших поступков. Знание истины и нравственное поведение, с этой точки зрения, являются максимально рациональными, положительными и необходимыми.

Люди XXI века знают и, естественно, чувствуют, что им необходимо вернуться к себе. То есть прийти к некоторому приглушению в себе и к единству с другими людьми посредством диалога и сотрудничества, когда действительно интересно, что думают другие, каковы их желания и ценности. Если славяне сегодня слишком увлекаются англофильством и не хотят лучше понимать друг друга или же вспоминать о схожести, а предпочитают общаться на английском языке, то это означает, что мы оторваны друг от друга и частично вырваны с корнем. Особенности любых народов всегда приветствовались, ровно так же, как и разнообразие цветов на лугу. Их разнообразие нельзя отрицать, потому что именно им мы и восхищаемся.

Славянские народы особенно сейчас, когда слишком часто подчеркивается политический, культурный и религиозный плюрализм, должны вспомнить свое общее происхождение. Отклик на эти воспоминания был целью этой статьи. Корни напоминают родину, но этим мы не хотим вызывать сентиментальность. Мы хотим отметить органическую цельность бытия, биение сердца, в котором пульсирует единство, если мы пытаемся жить в истине, соблюдая при этом личную свободу и неограниченность стремлений. Современные славяне должны быть более внимательны, чтобы не позволить, чтобы была разрушена их собственная страна и чтобы славянские народы не рассорились между собой. В единстве заключается наша сила, в расколе – слабость. Мы, славяне Центральной Европы, это знаем еще со времен князя Святополка († 894) благодаря повести о прутьях.

Славянская взаимность – это не идентичность, но доверие. Суверенитет есть для демократий нечто естественное, как свобода. На вопрос о том, как быть вместе, когда мы отделены, можно ответить и так, что разделение не означает распада. Славянские народы разделены, они живут сами по себе, но они сохраняют стремление к единству в своих сердцах и в живых контактах.

*Литература*

1. *Aquinas T.* Quaestiones disputatae de veritate. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1991.

2. *Aquinas T.* Summa theologiae. Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1984.
3. *Bauman Z., Lyon D.* Tekutý dohled. Olomouc: Nakladatelství Polity Press, 2013.
4. *Holotík Ľ., Tibenský J. a kol.* Dejiny Slovenska I. Od najstarších čias do roku 1848. Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied, 1961.
5. *Hrehová H.* Etický systém Vladimíra Sergejeviča Solovjova // Verbum. 2003. XIV, № 1.
6. *Ján Pavol II.* Slavorum apostoli. Roma, 1985.
7. *Komorovský J.* Vladimír Sergejevič Solovjov – zakladateľ ruskej náboženskej filozofie // Verbum. 2003. XIV, № 1.
8. *Komorovský J.* Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie. Košice; Byzant: Vydavateľstvo sv. Cyrila a Metoda, 2011.
9. *Kyjevské listy*. URL: http://www.moraviamagna.cz/texty/t_kyjevs.htm.
10. *Lacko M.* Svätí Cyril a Metod. Trnava: Dobrá kniha, 2011.
11. *Losskij N.O*. Dějiny ruské filosofie. Velehrad-Řím: Refugium, 2004.
12. *Murín L*. Spomienky a svedectvo. Trenčín: Západoslovenské tlačiarne, 1991.
13. *Novotný J.* Vladimír Sergejevič Solovjov (1853–1900) // Vladimír Solovjov a jednotná Evropa. Velehrad-Řím: Refugium, 2001.
14. *Nykl H.* Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma. Příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století. Praha: Slovanský ústav AV ČR, 2015.
15. *Solovjov V.S.* L´idee russe. Paris, 1888.
16. *Solovjov V.S.* Ospravedlnění dobra. Velehrad-Řím: Refugium, 2002.
17. *Špidlík T.* Josef de Volokolamsk, un chapitre de la spiritualité russe. Roma: Pont. Institutum Orientalium Studiorum, 1956.
18. *Špidlík T.* Alle fonti dell´Europa. Miscellanea I. Roma: Lipa, 2004.
19. *Špidlík T.* Anima di Pellegrino. Milano: Edizioni Gribaudi, 2005.
20. *Špidlík T.* Duše poutnika. Rozhovory. Kostelní vydří: Karmelitánske nakladatelství, 2004.
21. *Špidlík T.* Duše Ruska. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
22. *Špidlík T.* Il professor Ulipispirus e altre storie. Roma: Lipa, 1997.
23. *Špidlík T.* L´antropologia dell´Oriente cristiano in Temi di antropologia teologica. Roma: Teresianum, 1981.
24. *Špidlík T.* La conoscenza integrale. La via del simbolo. Roma: Lipa, 2010.
25. *Špidlík T.* La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l´ Esprit. Roma: OCA, 1965.
26. *Špidlík T.* La sophiologie de S. Basile. Roma: OCA, 1961.
27. *Špidlík T.* La Spiritualité de l´Orient chrétien. Manuel systématique. Roma: OCA, 1978.
28. *Špidlík T.* Les grands mystiques russes. Paris, 1979.
29. *Špidlík T.* Pramene svetla. Trnava: Spolok sv. Vojtecha, 2000.
30. *Špidlík T.* Ruská idea. Jiný pohled na člověka. Velehrad-Řím: Refugium, 1996.
31. *Tenace M.* La bellezza. Unitá spirituale. Roma: Edizioni Lipa, 1994.
32. *Макарий (Булгаков), митр.* История Русской Церкви. Ч. II. М., 1868.
33. *Рыбар Я.* Идея Богочеловечества у В. С. Соловьева // Философский сборник. Trnava: Vydavateľstvo sv. Vojtecha, 1947.

**Gregova, Helena.** ***Slavic reciprocity in the philosophy of the Slavs of Central Europe (contribution of V. S. Solovyov and T. Špidlík)***

*References*


1. Aquinas, T. *Quaestiones disputes of verity* [Discussion questions about truth], Bologna: Edizioni Studio Domenição, 1991.
2. Aquinas, T. *Summa theologiae* [Summa theologica], Bologna: Edizioni Studio Domenicano, 1984.
3. Bauman, Z., Lyon, D. *Tekutý dohled* [Brief survey], Olomouc: Polity Press Publishing House, 2013.
4. Holotík, Ľ., Tibenský, J. et al. *Dejiny Slovenska I. Od najstarších čias do roku 1848* [History of Slovakia, I. From the oldest time to 1848], Bratislava: Slovak Academy of Sciences publishing house, 1961.
5. Hrehová, H. Etický systém Vladimíra Sergejeviča Solovjova [The ethical system of Vladimir Sergeyevich Solovyov], in *Verbum*, XIV, No. 1, 2003.
6. John Paul II. *Slavorum apostoli* [Apostles of the Slavs], Roma, 1985.
7. Komorovsky, J. Vladimír Sergejevič Solovjov – zakladateľ ruskej náboženskej filozofie [Vladimir Sergeyevich Solovyov – founder of Russian religious philosophy], in *Verbum*, XIV, No. 1, 2003.
8. Komorovsky, J. *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie* [Vladimir Sergeyevich Solovyov and Russian religious philosophy. The anthology of Russian religious philosophy], Košice; Byzant: The Publishing House of St. Cyril and St. Methodius, 2011.
9. *Kyjevské listy* [Kiev letters]. URL: http://www.moraviamagna.cz/texty/t_kyjevs.htm.
10. Lacko, M. *Svätí Cyril a Metod* [St. Cyril and Methodius], Trnava: Dobrá kniha, 2011.
11. Lossky, N.O. *Dějiny ruské filosofie* [History of Russian philosophy], Velehrad-Rome: Refugium, 2004.
12. Murín, L. *Spomienky a svedectvo* [Memories and testimony], Trenčín: Západoslovenské tiskárny, 1991.
13. Novotny, J. Vladimír Sergejevič Solovjov (1853–1900) [Vladimir Sergeyevich Solovyov (1853–1900)], in *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa* [Vladimir Solovyov and united Europe], Velehrad-Rome: Refugium, 2001.
14. Nykl, H. *Slavjanofilství a slavjanofilské paradigma. Příspěvek ke studiu ruské filosofie 19. století* [Slavophilism and the Slavophile paradigm. Contribution to the study of Russian philosophy of the 19th century], Prague: Slavic Institute of the ASCR, 2015.
15. Solovyov, V.S. *L´idee russe* [The Russian idea], Paris, 1888.
16. Solovyov, V.S. *Ospravedlnění dobra* [The justification of good], Velehrad-Rome: Refugium, 2002.
17. Špidlík, T. *Josef de Volokolamsk, a chapitre de la spiritualité russe* [Josef of Volokolamsk, a chapter of Russian spirituality], Rome: Pont. Institute Orientalium Studiorum, 1956.
18. Špidlík, T. *Alle fonti dell'Europa. Miscellanea I* [At the origins of Europe. Miscellaneous, I], Rome: Lipa, 2004.

19. Špidlík, T. *Anima di Pellegrino I* [The soul of a pilgrim, I], Milano: Edizioni Gribaudi, 2005.
20. Špidlík, T. *Duše poutnika. Rozhovory* [The soul of a pilgrim. Conversations], Kostelní Vydří: Karmelitan publishing house, 2004.
21. Špidlík, T. *Duše Ruska* [The soul of Russia], Kostelní Vydří: Karmelitan publishing house, 2000.
22. Špidlík, T. *Il Professor Ulipispirus e altre storie* [Professor Ulipispirus and other stories], Rome: Lipa, 1997.
23. Špidlík, T. *L'anthropologia dell'Oriente cristiano in Temi di anthropologia teologica* [The anthropology of Eastern Christianity in themes of theological anthropology], Roma: Teresianum, 1981.
24. Špidlík, T. *La conoscenza integrale. La via del simbolo* [Integral knowledge. The way of the symbol], Roma: Lipa, 2010.
25. Špidlík, T. *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit* [The spiritual doctrine of Theophanes the Recluse. Heart and Spirit], Roma: OCA, 1965.
26. Špidlík, T. *La sophiologie de S. Basile* [Sophiology of St. Basile], Roma: OCA, 1961.
27. Špidlík, T. *La Spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique* [Spirituality of Eastern Christianity. Systematic manual], Roma: OCA, 1978.
28. Špidlík, T. *Les grands mystiques russes* [The great Russian mystics], Paris, 1979.
29. Špidlík, T. *Pramene svetla* [Sources of Light], Trnava: Spolok sv. Vojtech, 2000.
30. Špidlík, T. *Ruská idea. Jiný pohled na člověka* [The Russian idea. One more view on man], Velehrad-Rome: Refugium, 1996.
31. Tenace, M. *La bellezza. Uničná duchovná* [Beauty. Unigue spiritual]. Roma: Edizioni Lipa, 1994.
32. Makariy (Bulgakov), mitr. *Istoriya Russkoy Tserkvi* [History of the Russian church]. Part II. Moscow, 1868.
33. Rybar, Ya. Ideya Bogochelovechestva u V. S. Solov'yova [V. S. Solovyov's idea of God-manhood], in *Filosofskiy sbornik* [Philosophical collection], Trnava: St. Voitech publishing house, 1947.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.2**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Марцел Мартинкович*

# ТРАНСФОРМАЦИЯ ИДЕИ СЛАВЯНСТВА И ВОСПРИЯТИЕ РОССИИ В СЛОВАЦКОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX в.*

Источники размышлений о взаимном сотрудничестве славянских народов в словацкой культурной и политической среде в сер. XIX в. мы находим в работах Я. Коллара. Однако мнения о форме сотрудничества значительно различаются. Причины лежат в разных ответах на вопрос о том, какую роль Россия, как доминирующее «племя» славянства, должна играть в реализации идеи славянской взаимности. Выраженный в работе Л. Штура «Славянство и мир будущего» идеалистический взгляд на царскую Россию как на политический гарант, способный государственно выстраивать развитие отдельных славянских народов в направлении к высшему типу культуры, представленному русской нацией, впоследствии в словацком культурно-политическом дискурсе был подвергнут острой критике. В противовес этому взгляду была сформулирована альтернативная концепция славянской взаимности, где акцент был поставлен на единые гражданские и политические цели отдельных славянских народов (Я. Паларик, Я. Малли). Однако после политического провала Новой школы в словацкой политической мысли появился еще один подход, согласно которому Россия – это ключевой актор в реализации национальных и гражданских прав славян. Эта позиция нашла отражение, в частности, в публицистике С. Г. Ваянского.

*Ключевые слова*: славянство, славянская взаимность, идея единства разного, словацкое политическая мысль, Я. Коллар, Л. Штур, Я. Паларик, С. Г. Ваянский.

We find sources of reflections on mutual cooperation of the Slavic nations in Slovak cultural and political environment in the mid-19th century in the works of Ján Kollár. Views on the form of cooperation in this area, even in the scope of Slovak thinking in the 19th century, differ significantly, however. The causes lie in the different answers to the question of what importance Russia, as the dominant "trunk" of Slavdom, should play in association with the idea of Slavic mutuality. L. Štúr's idealizing view on Tsarist Russia in the work *Slovanstvo a svet budúcnosti* (Slavdom and the World of the Future) as on a political guarantor capable of governmentally arching over the development of the individual Slavic nations in a direction toward the higher culture quality represented by the Russian nation, is subsequently in Slovak culture-political discourse critically doubtful. In opposition to this view an alternative conception of Slavic mutuality was formulated. Its new unifying dimension, aside from culture, becomes an emphasis on the unified civic and political goals of the individual Slavic nations (representatives of the New School were J. Palárik, J. Mallý and others). After the political failure of the New School, however, an approach again was asserted in Slovak political thinking which reflects Russia as a key actor in the realization of national and civic rights of the Slavs (for example, S. H. Vajanský).

*Keywords*: Slavdom, Slavic reciprocity, idea of unity in many, Slovak political thinking, Ján Kollár, Ľudovít Štúr, Ján Palárik, Svetozár Hurban Vajanský.

* При поддержке гранта VEGA č. 2/0172/17 – «Problémy recepcie a spracovania dejín filozofického a politického myslenia na Slovensku: multifokálny prístup».

*Введение*

Идея славянства в XIX в. была в той или иной степени центральной в идеологии общественно-освободительных процессов отдельных славянских народов. Идейной базой развития словацкой коллективной идентичности являлось учение об общеславянской литературной взаимности Яна Коллара. Особое влияние на содержание славянской взаимности – концепта, вырабатывавшегося в дискуссиях словацкой интеллигенции, можно приписать двум философским источникам – И. Г. Гердеру (в интерпретации Я. Коллара [2]) и русским славянофилам А. С. Хомякову, К. С. Аксакову, П. В. Киреевскому, И. С. Аксакову, И. В. Киреевскому. Их идеи, отражающие культурные, политические и религиозные особенности России, вдохновили ту часть словацкой интеллигенции, которая ориентировалась на Россию как на гаранта национальных интересов словаков. В работах Я. Коллара в рамках словацкой философской традиции разрабатывалась идея единства различного, которую он трактовал в контексте философии истории как процесс, в котором общая человеческая природа развивается в форме культурной дифференциации народов [4].

Во второй половине XIX в. в словацкой культурной среде к дискуссии о сути славянской взаимности, помимо уже упомянутого Я. Коллара, присоединились Штефан Лаунер, Йонаш Заборский [5, с. 43–53], а также Людовит Штур, Ян Паларик и Светозар Гурбан-Ваянский. Понимание славянской взаимности Я. Колларом было основано на видении культурно определенного национального единства славян при доминировании «русского племени»[1]. Близость славянских культур создавала потенциал для национального единения славян [25, с. 654–663]. Первоначально аполитичная концепция Я. Коллара была позднее трансформирована Л. Штуром в теорию политического взаимодействия.

*Славянство и развитие концепции славянской взаимности Л. Штуром*

Эволюцию понимания Л. Штуром существа славянской взаимности можно условно разделить на два этапа. На первом этапе он концентрировался на решении проблемы общественного признания свободы отдельных славянских племен в Австрийской империи, ссылаясь в данном контексте на Я. Коллара и его идею единства различного, которую он, не соглашаясь с ее сведением только

[1] Концепция славянской взаимности Я. Коллара была основана на подчеркивании культурного и языкового родства славянских племен, в число которых, помимо русского, входили польское, чехословацкое и иллирийские племена.

к культурному и литературному взаимодействию, позднее распространил и на политическую сферу [12, с. 263–264]. Л. Штур полагал, что языковая дифференциация славян и их национальная самобытность являются важными проявлениями духовной и культурной жизнеспособности [12, с. 253].

На этом этапе в политических рассуждениях Л. Штура доминировал романтико-реалистический взгляд на решение вопроса о национальных правах [8, с. 33–74]. До революции 1848–1849 гг. политические теории Л. Штура имели прагматический характер и основывались на идее славянской взаимности, предполагающей всестороннюю взаимопомощь и солидарность. Что касается России, то Л. Штур подчеркивал главным образом ее геополитическое значение, а именно влияние в Европе для защиты славян от азиатских племен [13, с. 163–175].

Уважение к культурной самобытности и разнообразию славянских племен должно было, по мысли Л. Штура, создать предпосылки для взаимной поддержки славянских элит. «Славянская жизнь является раскидистой, как липа со множеством ветвей, – писал он, – народ – один, но разнообразный, и тогда пусть это разнообразие будет в единстве и духовной жизни нашей» [12, с. 244]. По мнению Л. Штура, в данный период реальной целью общей политической координации элит славянских народов являлось достижение национального равноправия в Австрийской империи. Эти помыслы видны в его стремлении улучшить возможности для получения образования на родном языке и расширить политические права словацкого народа. Просвещение он понимал как важное средство достижения свободы, но политическое объединение славянских народов в самостоятельное государство он отвергал [11, с. 159], воспринимая славянские культуры как часть европейской культурной традиции, которую они должны развивать. Исторический оптимизм Л. Штура в восприятии подъема славянских народов происходил именно от их духовного потенциала и культурного разнообразия [14, с. 167–168].

*Панрусизм Л. Штура в период с 1848 по 1849 гг.*

Идеологический сдвиг во взгляде Л. Штура на славянство, определивший второй этап развития его воззрений на идею славянской взаимности, был связан с революцией 1848–1849 гг. В эти годы он отошел от стратегии эволюционного достижения национальных целей, допустив возможность единоразово, согласно романтическому представлению об историческом действии, и институционально обеспечить национальное признание словаков. В условиях общественных трансформаций в Австрийской империи

Л. Штур полагал, что при тесной координации славянской интеллигенции можно быстрее добиться уважения культурных и политических прав славян, так как решение вопроса о национальных правах следует осуществлять сверху, при помощи элиты. На данном этапе Л. Штур постоянно подчеркивал патриотический смысл борьбы за национальное равноправие. В революционное время идея единства в многообразии в ее приложении к рефлексии славянства определяла характер славянской солидарности без сепаратистских устремлений. В некоторых текстах революционного периода Л. Штур писал о России как о стране, которая может быть примером устройства отношений для Европы и славян. В статье «Русские» уже присутствовала идеализация российских общественных и политических отношений, главным образом в контексте разделения интересов царя и народа [11, с. 193–194]. Этот текст является доказательством того, что штуровское понимание отношений Европы и России начинало иметь элементы дихотомического восприятия Запада и Востока, при этом Восток отождествлялся с Российской империей как главным представителем славян.

В послереволюционные годы разочарование Л. Штура привело к тому, что его романтическо-реалистические взгляды трансформировались в мессианские, и он стал писать о славянской цивилизационной миссии под эгидой России, которая должна была сформировать славян в единый культурно-политический субъект в истории, решив проблемы национального неравноправия. Вследствие этого идея славянской взаимности приобрела у словацкого мыслителя утопические масштабы. Культурное и языковое разнообразие славян он стал считать препятствием для реализации национальных и политических прав, высказываясь негативно о значении национального своеобразия в связи с отсутствием государственно-правовых амбиций у отдельных славянских племен и отсутствием у них интереса к общественным делам [15, с. 46–47]. По этой причине первоначальная основа славянского взаимодействия была заменена им концепцией панславизма.

Затем Л. Штур воспринял славянофильскую интерпретацию истории, суть которой он видел в духовном напряжении между Востоком и Западом. В этой интерпретации Россия представляла собой источник духовного возрождения, а Запад (в значении остальных европейских стран) – развитие в направлении к распаду ценностей и «разрушению человечности» [15, с. 113]. В работе «Славянство и мир будущего» понимание славянства Л. Штуром уже содержит видимые элементы «историзма» (в том значении, в котором его трактовал К. Р. Поппер [10]). В едином славянстве,

политически и культурно унифицированном под началом царской России, он видел будущий исторический субъект.

Л. Штур по примеру славянофилов воспринимал российский народ как исключительного носителя славянской сути (esenciality). В данном понимании сути славянства ориентированность идей Л. Штура на Россию приобрела форму романтической идеализации царской автократии. Он утверждал, что только в российском обществе присутствуют единство и гармония воли правящих и подвластных, исключительным представителем которых является царь, сочувственно выражающий интересы народа (принцип соборности) [15, с. 157]. Все общество при этом интегрируется позитивным влиянием православия, которое определяет его духовное развитие [15, с. 170–171].

Такое мессианское видение России было обосновано тем, что Л. Штур именно ее считал цивилизационным субъектом духовного завершения исторического развития, в отличие от «разлагающегося» Запада [8, с. 794–803]. Причинами присоединения славян к России должны были быть творчество, скромность, добродушие русского народа, который при наличии общинной системы смог создать сильное государство [15, с. 159–160].

В связи с этим Л. Штур утверждал, что только в России просвещенный и милосердный царь правит во имя блага народа [15, с. 117]. Термин духовно и культурно «загнивающего» Запада, который появился в славянофильской риторике, употребляется во множестве пассажей произведения «Славянство и мир будущего» [15, с. 70, 71, 85, 87, 91, 95, 114, 128]. Воспринимая Запад таким образом и описывая недостатки европейских стран, Л. Штур ссылался на идеи А. С. Хомякова, который понимал историю как процесс борьбы двух основных жизненных принципов – «иранства» и «кушитства»[1], проявляющихся в различном характере религиозности отдельных народов и отдельных христианских церквей, причем большая преданность духовным принципам приписывалась православию. Проявления «кушитства» он находил главным образом в католицизме и в меньшей степени в реформированных протестантских движениях [3, с. 45; ср. 15, с. 110–113]. Л. Штур, как и А. С. Хомяков, считал важной причиной упадка Запада разрушение принципов христианства, церковного уклада и светский, «материалистический» образ жизни [15, с. 69–70]. Пра-

[1] «Иранство», согласно А. С. Хомякову, характеризуется наличием духовных ценностей. Историческими носителями данного принципа являются славяне, в особенности русский народ с его умеренностью и гармоничным образом жизни. «Кушитство», напротив, проявляется в стремлении к могуществу, управлению и материальному достатку.

вославная церковь становилась, по его мнению, гарантом и носителем высших духовных принципов. Различие между Европой и Россией Л. Штур видел в понимании роли религии в обществе. Уменьшение значения христианства в Европе являлось, по его мнению, важнейшей причиной ее культурного упадка, так как Европа уже не считала ценностью пожертвование в пользу целого.

Признаком негативного развития Европы Л. Штур считал реализацию идей конституционализма, либерализма и коммунизма, полагая, что эти идеологии не смогли обеспечить даже внешнюю (политическую) свободу человека в общественной жизни. Нефункциональность либеральных институтов, индивидуализм, секуляризацию, гедонизм и т. д. он определял как причины политической слабости отдельных славянских государств в Европе. Уважение к светской и религиозной власти, «начальству», духовную преданность православной церкви, «соборность», общинный коллективизм Л. Штур трактовал как собственно славянские ценности. Его панрусистское видение исторической миссии славян исходило из предположения, что будущее развитие славянских народов возможно было только при условии их объединения с царской Россией и принятия русской культуры.

### *Славянская взаимность в либеральной перспективе Новой школы*

В противовес поздним идеям Л. Штура новая интерпретация славянской взаимности в словацком дискурсе была предложена в т. н. Новой школе, представители которой в 1868–1874 гг. организовались вокруг редакции «Словацкой газеты». Их альтернативный подход к пониманию процесса формирования нации заключался в определении значения гражданских, культурных и социальных прав людей. Подход представителей Новой школы (к ней относились Ян Паларик, Ян Н. Бобула, Ян Малли, Коломан Баншел) к проблематике славянской взаимности был обоснован в статье Я. Паларика «О взаимности славянской», опубликованной в альманахе «Lipa» в 1864 г. [7, с. 173–192]. Суть славянского взаимодействия определялась здесь как общее стремление к достижению гражданского и национального равноправия и право на свободное развитие славянских народов [7, с. 183–184]. Я. Паларик критически высказывался относительно концепций славянской взаимности Я. Коллара и Л. Штура. По его мнению, в первом случае взаимодействие славян ограничивалось только сферой литературы или культуры, а во втором – некритически идеализировались российские общественные и политические порядки. Таким образом, подход Я. Коллара к пониманию славянской взаимности

Я. Паларик определял как «вредное ограничение», а теорию Л. Штура считал мистификацией. Нечеткая артикуляция целей славянской взаимности, по мнению Я. Паларика, ставила под сомнение ее смысл и вызывала недопонимание. Расширение значения культурной взаимности Я. Коллара с помощью иных форм свободного взаимодействия должно было, по мнению Я. Паларика, привести к улучшению взаимных отношений между славянами. Причиной должны были быть, по сути, одинаковые цели славянских народов – равноправие в гражданской и культурной жизни, свобода и максимально широкое национальное самоуправление [7, с. 184].

Новая школа в своей политической программе подчеркивала смысл постепенной гражданской активизации народа в границах Венгерского государства. Значимая общественная деятельность народа возможна была бы только на основании расширения его образованности и при поступательном общественном развитии. Философское обоснование данного политического подхода в основном опиралось на французскую и англосаксонскую традиции политической мысли, что доказывают ссылки на труды Ш. Монтескье и Дж. Ст. Милля. Сотрудничество в области развития отношений между славянами, по мнению представителей Новой школы, нужно было основывать на базе добровольности, диалога и свободы объединений. Этот либеральный подход базировался на акцентировании свободы слова и печати, плюрализма взглядов, а также уважения индивидуальной свободы и ответственности. Перспектива централизации славянских народов под эгидой России считалась контрпродуктивной, а панрусизм Л. Штура, по мнению представителей Новой школы, приводил к нивелированию культурной индивидуальности славянских культур. Я. Паларик, рассуждая о славянской взаимности, отвергал любую ассимиляционную политику.

Таким образом, идея славянской взаимности могла быть, по мнению представителей Новой школы, приемлемой с политической точки зрения только на основании развития гражданского участия и свободного, автономного развития отдельных славянских племен в составе уже существующих государств, а российский абсолютизм на тот момент не допускал уважения основных политических прав и гражданских свобод [7]. В статьях словацких газет сторонники Новой школы доказывали несовместимость идеи славянской взаимности с политическим панславизмом, источник которого они видели в некритическом, идеалистическом видении царской России. При этом прогресс в истории воспринимался ими на фоне развития духа, исходящего из возможностей постоянного развития образования, национального и гражданско-

го сознания. Этот процесс окультуривания народа одновременно создавал у славян наилучшую платформу для кооперации. Таким образом, определенная славянская взаимность и вытекающий из нее панславизм, по мнению Я. Паларика, являлись дружественными по отношению к свободе других народов и отдельных лиц, поскольку суть их была либеральна [7, с. 192].

В таком либеральном понимании славянской взаимности сходились мнения части словацкой и чешской культурных элит[1]. Сравнивая, например, работы К. Гавличка-Боровского и Я. Паларика, мы встречаем одинаковые определения сущности славянской взаимности, а также предостережения об опасности культурно-политического слияния славян в одном государственном объединении и односторонней ориентированности на царскую Россию [1, с. 316; 6, с. 971–983].

*Концепция славянофильства С. Гурбан-Ваянского*

Светозар Гурбан-Ваянский в конце XIX в. подчеркивал значение идеи славянства в контексте народно-освободительного движения словаков. Причинами этого были его контакты с группой российских славянофилов и солидарность с философско-политической доктриной Л. Штура. С. Ваянский определял суть славянства так же, как и автор работы «Славянство и мир будущего», и в русской культуре (а позже и в политическом устройстве России) видел пример для подражания, считая Россию гарантом национальной свободы всех славянских народов. Как и Л. Штур, С. Ваянский историческое развитие понимал в контексте диалектики Гегеля. Ключевой, движущей силой исторического развития он считал культурный спор между «Западом» и «Востоком», где первый был представлен главным образом «германским и англосаксонским элементом», а второй – «славянским элементом», в котором культурно и политически доминировал русский народ [18, с. 2–3]. Примордиалистский взгляд на суть и развитие народов у С. Ваянского комбинировался с необходимостью завершения исторического развития посредством цивилизационной роли славянства [22, с. 1]. Этот тезис высказывался во множестве статей, публиковавшихся в основном в «Национальной газете», и подтверждался частыми ссылками на произведения русских писате-

[1] Карел Гавличек Боровский и Франтишек Палацкий много раз подчеркивали разницу между свободным сотрудничеством славян и уравнивающим политическим панславизмом, т. е. панрусизмом. Сходство мнений представителей Новой школы и части чешской политической элиты по вопросу политического панславизма при доминировании России подтверждает также письмо Ф. Палацкого, опубликованное в № 89 «Словацкой газеты» за 1873 г.

лей и славянофилов (И. С. Тургенева, Н. В. Гоголя, И. А. Гончарова, И. С. Аксакова, А. С. Хомякова). С. Ваянский провозглашал славян избранными Богом народами, которым было предопределено исполнить историческую цивилизационную миссию. Развивая идеи Гердера и славянофилов, он положительно характеризовал славянские качества и достоинства, которыми, по его мнению, были наделены славяне для того, чтобы успешно сыграть цивилизационную роль в истории. Во многих статьях С. Ваянский развивал мысль о том, что славянской природе неведомы такие отрицательные качества, как страх [23, с. 1], гордость [20, с. 1], склонность к обману [24, с. 1], и присущи скромность, упорство, отвага и иные положительные качества. Такая трактовка славянства и его культурной миссии проистекала из необходимости тесного взаимодействия славянских народов и царской России[1]. В результате российское самодержавие в контексте славянской взаимности вновь стало более привлекательным, чем «Запад» с его либерализмом, который, по мнению С. Ваянского, являлся врагом свободы народов и «христианской науки и любви» [24, с. 1]. Славянство, с этой точки зрения, воспринималось носителем духа понимания и поиска гармонии и противопоставлялось «Западу» с его материализмом, индивидуализмом, эгоизмом, или «дарвинисткой» справедливостью, построенной по принципу права сильного [16, с. 1].

Размышляя о славянстве, с одной стороны, и о словацком народе, с другой, С. Ваянский высказал интересную мысль, объясняющую, почему идея славянской взаимности в культуре словаков является более признанной, чем у других славянских народов (чехов, словенцев, поляков, сербов). Причиной, по его мнению, является то, что словацкая национальная идентичность изначально сформировалась из идеи славянства. Именно поэтому и в настоящее время идея славянской взаимности сохраняет в подсознании словацкого народа высокую ценность и оказывает большое влияние на словацкую культуру [21, с. 1–2].

*Заключение*

Высказанная Я. Колларом идея славянской взаимности, предполагающая единство различного, стала основополагающей для формирования национального самосознания словаков, однако взгляды на существо славянской взаимности в словацкой политической мысли второй половины XIX в. были различными. Причи-

[1] Например, С. Ваянский, говоря о русской автократии, в статье «Царь-освободитель» период правления Александра II приравнивает к реформаторской эпохе Петра I, Дж. Вашингтона и А. Линкольна [17, с. 1].

на заключалась в разных ответах на вопрос о том, какую роль должна сыграть Россия, или русское «племя», в процессе реализации идеи славянской взаимности. В работе «Славянство и мир будущего» Л. Штур радикально изменил первоначальное содержание идеи славянской взаимности, вследствие чего изменилось и представление о роли России. Россию и славян он отделил от Европы и обозначил как самостоятельную сущность. В качестве ключевых условий достижения славянского единства он назвал православие, русскую культуру и традиции, а также царскую Россию. Л. Штур отказался от тезиса о позитивном влиянии культурного разнообразия и национального своеобразия славян и категорически стал настаивать на необходимости культурной, религиозной и государственной интеграции славян под эгидой России, полагая, что только таким образом славяне смогут выполнить свою цивилизационную миссию развития человечности в истории.

Тем самым Л. Штур практически опроверг существовавшую до тех пор программу формирования нации словацкой элиты, которую до революции 1848 г. отстаивал и он сам. Против панславистской интерпретации славянской взаимности выступила сформированная вокруг Я. Паларика группа мыслителей, сформулировавшая альтернативную теорию, в основе которой, кроме тезиса об общности культуры, было положение о единстве политических целей славян. Либеральная программа Новой школы базировалась на идее единства различного, сформулированной в работах Я. Коллара и раннего Л. Штура. Славянская взаимность, по мысли представителей Новой школы, предполагала свободное политическое и культурное взаимодействие при сохранении отдельных национальных обществ, а также принятие принципов плюрализма, культурного разнообразия, свободной дискуссии, гражданского равноправия и уважения национальных особенностей славянских народов в составе уже существующих государств.

После распада Новой школы в публицистике С. Гурбана-Ваянского в словацком дискурсе снова появился тезис о России как историческом субъекте, гарантирующем свободное развитие отдельных славянских народов. Хотя С. Ваянский уже не писал о необходимости культурной и религиозной интеграции славянских народов с Россией, но снова стал интерпретировать русскую культуру как выражающую суть славянства. В результате Россия вновь стала пониматься как гарант свободы славян.

В словацком политическом дискурсе имеется широкий диапазон интерпретаций идеи славянской взаимности: от понимания ее сути в аполитичном, культурном взаимодействии (Я. Коллар), в свободном общении славянских народов как равноценных субъектов (ранний Л. Штур, Я. Паларик и представители Новой школы),

и до панрусизма, подчеркивающего мессианскую роль России в деле достижения свободы славян («Славянство и мир будущего» Л. Штура, публицистика С. Ваянского).

Несмотря на очевидные различия во взглядах на содержание и цели славянской взаимности, можно констатировать, что эта идея сыграла важную роль в становлении и развитии словацкой культурной идентичности.

*Литература*


1. *Havlíček K*. Dílo II. Praha: Československý spisovatel, 1986.
2. *Herder J.G*. Uměním k lidskosti. Praha: Oikoymenh, 2006.
3. *Ivantyšynová T*. Češi a Slováci v ideológii ruských slavianofilov (40.–60. roky XIX. storočia). Bratislava: Veda, 1987.
4. *Kollár J.* O literárnej vzájomnosti. Bratislava: SAV, 1954.
5. *Krištof P*. Slovanstvo a formovanie národnej identity v prácach Ľudovíta Štúra, Jonáša Záborského a Štefana Launera // Fenomén krásy v reflexii súčasného slovanského myslenia. Trnava, 2011.
6. *Martinkovič M*. Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika // Filozofia. 2009. № 10.
7. *Palárik J*. Za reč a práva ľudu. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956.
8. *Pichler T*. „Západ“ a „Východ“ v etnickom romantizme Ľudovíta Štúra // Filozofia. 2006. № 10.
9. *Pichler T*. Národovci a občania: O slovenskom politickom myslení v 19. storočí. Bratislava: Veda, 1998.
10. *Popper K.R*. Bída historicizmu. Praha: Oikoymenh, 1994.
11. *Štúr Ľ.* Dielo II // Štúr Ľ. Rusi. Bratislava, 1986.
12. *Štúr Ľ.* Reči a state. Bratislava, 1953.
13. *Štúr Ľ.* Slovania, bratia! Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956.
14. *Štúr Ľ.* Slovania, bratia! Zväzok II. Bratislava: Slovenské vydavateľstvo krásnej literatúry, 1956.
15. *Štúr Ľ.* Slovanstvo a svet budúcnosti. Bratislava: Slovenský inštitút medzinárodných štúdií, 1993.
16. *Vajanský S.H.* Darwin // Národnie noviny. 25.04.1882. № 48.
17. *Vajanský S.H.* Cár osloboditeľ // Národnie noviny. 17.03.1881. № 32.
18. *Vajanský S.H.* Politické sväzky // Národnie noviny. 23.03.1880. № 35.
19. *Vajanský S.H.* Politické sväzky // Národnie noviny. 24.03.1880. № 36.
20. *Vajanský S.H.* Sila // Národnie noviny. 30.04.1881. № 50.
21. *Vajanský S.H.* Slovenské problémy // Národnie noviny. 12.07.1883. № 80.
22. *Vajanský S.H.* Stagnácia // Národnie noviny. 19.03.1880. № 34.
23. *Vajanský S.H.* Vytrvajme! // Národnie noviny. 04.12.1880. № 143.
24. *Vajanský S.H.* Žiadajú konštitúciu // Národnie noviny. 16.04.1881. №. 45.
25. *Várossová E*. Kultúrny nacionalizmus Jána Kollára // Filozofia. 1995. № 12.

**Martinkovich, Marcel.** ***Transformation of the Slavdom idea and reflections on Russia in the Slovak political thought of the second half of the 19th century***

*References*


1. Havlíček, K. *Dílo II* [Work II], Prague: Czechoslovak writer, 1986.
2. Herder, J.G. *Uměním k lidskosti* [Art for humanity], Prague: Oikoymenh, 2006.
3. Ivantyšynová, T. *Češi a Slováci v ideológii ruských slavianofilov (40.–60. roky XIX. storočia)* [Czechs and Slovaks in the ideology of Russian Slavophiles (40–60s of the 19th century)], Bratislava: Veda, 1987.
4. Kollár, J. *O literárnej vzájomnosti* [On literary reciprocity], Bratislava: SAV, 1954.
5. Krištof, P. Slovanstvo a formovanie národnej identity v prácach Ľudovíta Štúra, Jonáša Záborského a Štefana Launera [Slavicity and the formation of national identity in the works of Ľudovít Štúr, Jonáš Záborský and Štefan Launer], in *Fenomén krásy v reflexii súčasného slovanského myslenia* [The phenomenon of beauty in the reflection of contemporary Slavic thinking], Trnava, 2011.
6. Martinkovič, M. Ideové analógie v liberalizme Karla Havlíčka Borovského a Jána Palárika [Ideological analogies in the liberalism of Karel Havlíček Borovský and Ján Palárik], in *Filozofia* [Philosophy], 2009, № 10.
7. Palárik, J. *Za reč a práva ľudu I* [For the freedom of speech and the rights of people, I], Bratislava: Slovak publishing house of fiction, 1956.
8. Pichler, T. „Západ“ a „Východ“ v etnickom romantizme Ľudovíta Štúra [“West” and “East” in the ethnic romantism of Ľudovít Štúr], in *Filozofia* [Philosophy], 2006, № 10.
9. Pichler, T. *Národovci a občania: O slovenskom politickom myslení v 19. storočí* [Populists and citizens: On Slovak political thought in the 19th century], Bratislava: Veda, 1998.
10. Popper, K.R. *Bída historicizmu* [The poverty of historicism], Prague: Oikoymenh, 1994.
11. Štúr, Ľ. Dielo II [Work II], in Štúr, Ľ. *Rusi* [Russians], Bratislava, 1986.
12. Štúr, Ľ. *Reči a state* [Speech and state], Bratislava, 1953.
13. Štúr, Ľ. *Slovania, bratia!* [Slavs, brothers!], Bratislava: Slovak publishing house of fiction, 1956.
14. Štúr, Ľ. *Slovania, bratia! Zväzok II* [Slavs, brothers! Volume II], Bratislava: Slovak publishing house of fiction, 1956.
15. Štúr, Ľ. *Slovanstvo a svet budúcnosti* [Slavonic peoples and the world of the future], Bratislava: The Slovak institute of international studies, 1993.
16. Vajanský, S.H. Darwin, in *Národnie noviny* [National Newspaper], 25.04.1882, No. 48.
17. Vajanský, S.H. Cár osloboditeľ [Tsar-liberator], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 17.03.1881, No. 32.
18. Vajanský, S.H. Politické sväzky [Political bonds], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 23.03.1880, No. 35.
19. Vajanský, S.H. Politické sväzky [Political bonds], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 24.03.1880, No. 36.
20. Vajanský, S.H. Sila [Force], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 30.04.1881, No. 50.

21. Vajanský, S.H. Slovenské problémy [Slovak problems], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 12.07.1883, No. 80.
22. Vajanský, S.H. Stagnácia [Stagnation], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 19.03.1880, No. 34.
23. Vajanský, S.H. Vytrvajme! [Survive!], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 04.12.1880, No. 143.
24. Vajanský, S.H. Žiadajú konštitúciu [They ask for a constitution], in *Národnie noviny* [National Newspaper], 16.04.1881, No. 45.
25. Városssová, E. Kultúrny nacionalizmus Jána Kollára [Cultural nationalism of John Kollar], in *Filozofia* [Philosophy], 1995, No. 12.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.3**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Ирина Морозова*

# СЛАВЯНСТВО, СЛАВЯНСКАЯ ВЗАИМНОСТЬ: ФИЛОСОФИЯ, БОГОСЛОВИЕ, ИДЕОЛОГИЯ, СОЦИАЛЬНО-КУЛЬТУРНАЯ ПРАКТИКА

В статье анализируются интерпретации идеи славянства, дается классификация основных подходов к изучению славянской взаимности в богословско-философской литературе. Концепты, образовавшие идеологию славянства, формировались в процессе становления церковнославянской письменности. В трудах философов, культурологов и богословов славянская идентичность отчетливо специфицировалась как особенный историко-культурный, цивилизационный тип. При этом декларирование православия как основы славянской взаимности не предполагает панславизма. Кирилло-мефодиевское наследие – ключевая составляющая в официальной идеологеме православной идентичности славянских народов. В церковной письменности, как репрезентанте культурной идентичности древнеславянских народов, акцентированы как христианские ценности, так и патриотизм, понятый как нравственный долг служения Отечеству. Важнейшим аспектом идеи славянства, отраженным в философско-богословской традиции, является духовно-ценностное лингвокультурное единство. Однако в статусе идеологемы некоторые традиционные духовно-культурные смыслы славянства, прежде всего идея славянской взаимности, деформируются. Переоткрытие и актуализация художественно-эстетической интерпретации кирилло-мефодиевской составляющей идеи славянства рассматриваются в контексте творчески-созидательного синтеза дискурсивных и социально-культурных практик.

*Ключевые слова*: славянство, славянская взаимность, идеологизация, социально-культурные практики, актуализация кирилло-мефодиевской идеи.

Interpretations of the Slavdom idea, classification of basic approaches to the problem of Slavic reciprocity formed in the theological-philosophical literature have been actualized. It is stated that the concepts that formed the Slavdom ideology appeared due to the Church Slavonic language. In the works of Russian and foreign philosophers, culturologists and theologians the Slavic identity has been quite distinctly specified as a special historical-cultural, civilizing type. However, the belief that Christianity provided the grounds for Slavic reciprocity doesn't necessarily involve the theory of pan-Slavism. The heritage of Cyril and Methodius is the key component in the official ideology of Slavic peoples' Orthodox identity. The Christian meanings of embodiment, creative activity, world redemption etc. as well as patriotism interpreted as a moral duty to serve the Motherland are pointed out in the Church Slavonic language and this way formed a cultural identity of ancient Slavonic peoples. The most important aspect of the Slavdom idea stressed in the philosophical and theological tradition is the concept of spiritual lingua-cultural identity. However, having become a part of the ideology, some traditional spiritual and cultural ideas of Slavdom, first of all the idea of Slavic reciprocity, are misunderstood. The author concluds that to revitalize and actualize the esthetic interpretation of the Cyril and Methodius component of the Slavdom idea is possible in the context of the constructive synthesis of scientific, discursive and social-cultural practices.

*Keywords*: Slavdom, Slavic reciprocity, ideologization, social-cultural practices, actualization of the Cyril and Methodius idea.

Дискурс о славянстве и славянской взаимности в тревожной атмосфере рубежа XX–XXI вв. приобрел особую актуальность. Предпримем попытку дать сводку некоторым направлениям в изучении данной темы в философии и богословии, вычленив важные составляющие идеологемы славянства и обозначив проблематизацию последней в современном российском сознании.

Об идее славянской взаимности косвенно говорилось уже в «Повести временных лет». В XV в. идея объединения славянских народов высказывалась болгарским книжником Константином Костенецким [23]. В XVII в. к осмыслению проблемы славянства в широком культурном контексте обращался хорватский богослов, философ, просветитель Юрий Крижанич, определяя славянскую культурную идентичность как важнейшее основание духовно-интеллектуального, социально-политического развития России [13]. Ю. Крижанич рассматривал в качестве лингво-культурного средства объединения славян создание единого «всеславянского» языка, выступая против «чужебесия» и указывая на негативное влияние иностранных слов, например на состояние храбрости воинов [13, с. 115–116]. Совершенствование языка и речи является, писал он, важным средством усовершенствования в науках и государственных делах [13, с. 153]. Духовной твердыней народа и государства выступает при этом православная вера [13, с. 353]. Различным образом оценивалась позиция Ю. Крижанича в связи с «панславизмом» [28].

В конце XVIII – начале XIX вв. проблему самоидентификации славянского мира разрабатывали ученые-слависты П. Й. Шафарик, Й. Пекарж, Я. Коллар [14]. Исследователь проблемы славянства В. В. Ламанский отмечал неоднозначное сочетание, а именно взаимодействие в славянстве двух начал культуры Европы – романского и германского [14]. В гуманитарном знании исторические судьбы славян однозначно связываются с европейским культурным пространством [4, 5].

Отдельное направление в изучении славянства ведется в контексте восточного и западного христианства. Идея построения вселенской христианской церкви на основе католицизма обосновывалась В. С. Соловьевым [31]. Для России, полагал В. С. Соловьев, соединение церквей является высшим призванием, нравственным долгом, для славянства «это самое дело есть настоятельная потребность, насущная необходимость, без удовлетворения которой славянство как целое вовсе не может существовать» [31, с. 42]. С одной стороны, отмечал философ, существует всеобщее осознание человеческой солидарности, а также имеется потребность в интернациональном единстве, с другой стороны, такое единство в настоящий момент отсутствует [31, с. 243]. Вселенская

солидарность предполагает, что «каждая составная часть великого целого – каждая нация, каждое общество и каждый индивид – не только имеет право на существование, но и обладает присущей ей внутренней ценностью, которая не позволяет обращать ее в средство для достижения всеобщего благосостояния» [31, с. 243]. В. С. Соловьев доказывал необходимость осознания православными христианами себя как «органической части великого христианского тела», чтобы «признать нашу духовную солидарность с братьями на Западе» [31, с. 283]. К обоснованию своей позиции философ, в частности, привлекал высказывание митрополита московского Филарета о том, что «не приличествует судить других, но следует предоставить окончательный суд Духу Божию, правящему Церквами» [31, с. 301].

В русской философской традиции значительное внимание изучению проблемы славянства уделяли славянофилы, Н. Я. Данилевский и К. Н. Леонтьев. При этом философы, историки, теоретики культуры особое значение в обществе придавали языку [7; 8]. О языковом родстве как наиболее заметном признаке славянского цивилизационного единства писал филолог-славист, историк, этнограф начала XX в. Т. Д. Флоринский [2]. Возможность внутреннего единства славян, замечал В. В. Ламанский, заключается в христианском братстве и свободе – знамени славянских первоучителей, объединивших славянской грамотой всех в одну славянскую церковь [29, с. 397]. Н. Я. Данилевский считал необходимым сочетание независимости и единства славянских народов [29, с. 297]. М. М. Погодин характеризовал славянскую соборность как чувство и сознание духовной взаимности [29, с. 365]. «Не гордись перед Белградом, – писал А. С. Хомяков, – Прага, чешских стран глава! Не гордись пред Вышеградом, златоверхая Москва! Вспомним, мы родные братья, дети матери одной, братьям братские объятья, к груди грудь, рука с рукой» [29, с. 427].

Западные культурологи (А. Тойнби, О. Шпенглер) выделяли в качестве отдельного цивилизационного типа культуры, основанные на восточном христианстве, сюда же входили культуры славянских народов. О. Шпенглер использовал термин «псевдоморфоз», обозначающий феномен, проявляющийся на фоне мощного влияния соседних по отношению к славянам этнокультур [2]. О. Шпенглер применял это понятие для характеристики деятельности Петра I [2]. Б. Бутковский полагает, что псевдоморфоз проявляется «значительно шире, и в той или иной мере присутствует во всех регионах славянского мира на разных этапах истории» [2]. Псевдоморфоз оказывается синонимичным «чужебесию» (термин Ю. Крижанича), «ксеномании» и означает влечение к чужой культуре во вред своей собственной [2]. В геополитическом смысле

славянство занимает положение моста между Западом и Востоком (Heartland, срединная, осевая земля) [2]. Крайний вариант неприятия культурной идентичности славянства в XX в. представляет собой идеология национал-социализма. А. Гитлер декларировал идею неполноценности славян [35]. В XXI в. возрождение идей национал-социализма происходит, в частности, на Украине. Беспрецедентным геноцидом славянских народов в XXI в. стала военная операция НАТО против Югославии.

В православном богословии идеи славянской взаимности придерживались упоминавшийся выше Филарет Московский [29, с. 304], Леонид (Краснопевков), Никанор (Бронкович), Сильвестр (Ольшевский), Иларион (Троицкий). Последний в «Письмах о Западе» размышлял о противоречивых аспектах взаимодействия славянства и культуры Запада. Особой религиозностью отличается католичество славян [14]. «Унионная» тема фокусирует целый спектр проблем, источник не прекращающихся в историографии дискуссий [36]. В целом в современном отечественном философско-богословском дискурсе православие как основа славянской взаимности рассматривается не как средство обособления, а как принимающее во внимание достижения западной цивилизации. Такой подход к славянству, по мнению российских ученых-«традиционалистов», не является панславизмом [22].

Формирование православной идентичности славянских народов состоялось в рамках византийско-славянской общности [1; 27]. «Кирилло-мефодиевская» составляющая – ключевая в богословском дискурсе о славянстве. Духовные смыслы, значение появления славянской письменности, деятельности братьев Кирилла и Мефодия отражены в отечественном богословии. Так, «Сказание о письменах» приводится в «Истории церкви» митрополитом Макарием (Булгаковым) [15, с. 165, 338]. О богословских смыслах христианской миссии, «идеологии Кирилла и Мефодия» писал И. Мейендорф [17, с. 381]. Культурное значение духовной миссии Кирилла и Мефодия отмечалось современными отечественными богословами.

В качестве репрезентанта культурной идентичности древнерусской культуры, принявшей христианство в X в., рассматривается «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона Киевского. В числе источников, которыми мог пользоваться Иларион, отмечают «Слово на преображение прп. Ефрема Сирина». В этом «Слове...» Ефрем Сирин акцентирует утверждающее творческое значение преображения [10]. Основной пафос «Слова...» Илариона заключен в утверждении истины воплощения Господа, вочеловечения, спасения мира.

Кирилло-мефодиевское наследие как идейно-религиозное направление и духовная традиция рассматривается в разных областях гуманитарного познания [3, с. 155; 19]. Проблемный континуум историко-культурной типологии кирилло-мефодиевской традиции достаточно широк – от признания последней в качестве усредненно-однородного пласта православной русской культуры до идеологии панславизма [18, с. 327–369]. В социально-гуманитарной аналитике находим различные аспекты интерпретации идей «Слова о Законе и Благодати» [1; 11; 12; 26; 35, с. 56–59]. Историки отечественной философии связывают «Слово...» с началом философской традиции на Руси [6, с.19]. Исследователи обращают внимание на присутствие в «Слове...» актуальной исторической проблематики, развитие идеи патриотизма [6, с. 140, 145; 1, с.77; 9]. Патриотизм сочинения Илариона определяется как высокоинтеллектуальная система. Идея патриотизма относится к содержательной составляющей культурной идентичности. Древнерусская литература, образовавшая фундамент духовности русского человека, отличалась патриотизмом [30]. В православном богословии патриотизм рассматривается как деятельная любовь к Отечеству, нравственный долг христианина [34, с. 664]. В космополитизме, в отличие от патриотизма, отсутствуют такие существенные признаки христианской любви, как, например, самоотречение и актуальность (конкретность). Творение Илариона является первым из дошедших до нас памятников древнерусской письменности, утверждавших величие и единство «земли Руськой» [6, с. 145]. Цитаты из «Слова...» обнаруживаются в творениях не только древнерусских, но и других славянских авторов [6, с. 57; 20; 24; 21, с. 616; 20, с. 557].

В «Слове о Законе и Благодати» состоялось богословско-философское обоснование христианства [33, с. 56–64]. Учеными фиксируется историко-философский оптимизм «Слова...» [1, с. 67, 114–123]. В произведении Илариона приводится новозаветная притча о работниках одиннадцатого часа, что объясняется утверждением особой миссии русского народа [25, с. 44]. В «Слове...» впервые формулируется «русская идея» [32, с. 264]. В традиции отечественной культуры духовный смысл избранничества русского народа не ограничивается этнокультурной составляющей [1, с. 49].

В трудах известных (в том числе западных) философов и культурологов славянство признано в качестве особого, своеобразного историко-культурного типа. В XX–XXI вв., после глобальных геополитических перемен (распада СССР и социалистических государств в Европе), наблюдается тенденция к рецидиву национал-социализма в отношении к славянству. Современное отношение к славянству в геополитическом измерении радикальным образом

отходит от признания культурной самостоятельности последнего [16].

Критическая проблемность актуального восприятия идеи славянства отражена в современном художественном сознании (являющегося «маркером» обыденного восприятия). В отличие от философии культуры (в рамках которой состоялась концептуализация духовно-религиозных, культурных смыслов кирилло-мефодиевского наследия), современное художественное сознание в отношении к данной теме обнаруживает определенную пустотность (идеологичность).

В киноискусстве в основном воспроизводятся исторические римейки темы (например, экранизация «Тараса Бульбы»), в изобразительном искусстве – героизация истории с использованием былинных, эпических мотивов (классический русский реализм). В современной культуре Кирилл и Мефодий представлены в основном в скульптурных памятниках. Так, если в качестве показателя художественной популярности в определенном смысле можно рассматривать визуализацию исторического персонажа, события в мультипликации, то кирилло-мефодиевская тема в данном виде искусства в принципе не разработана (в отличие, например, от удачных художественных решений в мультфильме о Василии Блаженном). В то же время, возникновение славянской азбуки обыгрывается косвенным, но симптоматическим образом в ироническом контексте – в КВН (ролик команды «Уральские пельмени» об изобретении братьями Кириллом и Мефодием славянской азбуки удален из Интернета).

Искусство, проявляя независимость в отношении разработки тем, вариантов художественных решений, представляет ресурс для привлечения общественного внимания к тем или иным проблемам и феноменам культуры. Полагаем, что к достаточно эффективным (но по существу не реализованным) направлениям актуализации кирилло-мефодиевской символики в культуре повседневности можно отнести формат художественных конкурсов, создание комплексной программы, предполагающей формирование кирилло-мефодиевской составляющей в постсоветском информационном пространстве. В художественном сознании, культуре повседневности востребовано переоткрытие духовных смыслов славянской культуры.

В «ревитализации» славянства и идеи славянской взаимности насущно взаимодействие философско-богословского дискурса и социально-культурной практики, что невозможно без организации системного содействия научной общественности, творчески ориентированным субъектам социума.

*Литература*


1. Альманах библиофила. Тысячелетие русской письменной культуры (988–1988). Вып. 26. М.: Книга, 1989.
2. *Бутковский Б.* Панславизм – идеология цивилизационной интеграции славянского этнокультурного пространства. URL: http://www.bratiya-slavyane.com/articles/view/14626.
3. *Бухаркин П.Е.* Православная церковь и русская литература в XVIII–XIX вв.: Проблема культурного диалога. СПб: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 1996.
4. *Гилфердинг А.* Когда Европа была нашей: История балтийских славян. М.: Эксмо, Алгоритм, 2010.
5. *Гимбутас М.* Славяне: The Slaves: Сыны Перуна. М.: Центрполиграф, 2004.
6. *Горский В.С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси. XI – нач. XII в. Киев: Наукова Думка, 1988.
7. *Гумилев Л.Н.* Этногенез и биосфера Земли. М.: Кристалл, 2003.
8. *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. М.: ТЕРРА–Книжный клуб, 2008.
9. *Демин А.С.* Древнерусская литература: Опыт типологии с XI по середину XVIII вв. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянской культуры, 2003.
10. *Ефрем Сирин, преп.* Избранные творения. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007.
11. Идейное наследие Илариона Киевского. Ч. I. М.: Наука, 1986.
12. Идейное наследие Илариона Киевского. Ч. II. М.: Наука, 1986.
13. *Крижанич Ю.* Политика. М.: Новый свет, 1997.
14. *Ланцева А.М.* Славянство в контексте западной цивилизации на примере культурологического анализа литературно-публицистического наследия священномученика Илариона (Троицкого). URL: http://www.srpska.ru/article.php?nid=22333& sq=19&crypt=.
15. *Макарий (Булгаков), митр.* История Церкви. Кн. I. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
16. *Маличевич П.* Шесть агрессий Запада против южных славян в XX-м столетии. М.: Палея–Мишин, 1999.
17. *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. Когелет, 2001.
18. *Мильков В.В.* Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Скрипторий, 1997.
19. *Можаева И.Е.* Библиография по Кирилло-Мефодиевской проблематике, 1945–1974 гг. / Ред. и авт. предисл. С. Б. Бернштейн. М.: Наука, 1980.
20. *Никольская А.В.* «Слово» митр. Илариона в позднейшей литературной традиции // Slavia. 1928. R. 7. S. 3; Slavia. 1929. R. 7. S. 4.
21. Памятники литературы Древней Руси. XVII в.: / Сост. и ред. Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев. Кн. 1. М.: Художественная литература, 1988; Кн. 3. М.: Художественная литература, 1994.
22. *Панарин А.С.* Православная цивилизация в глобальном мире. URL: http://www.patriotica.ru.
23. *Первольф И.И.* Славянская взаимность с древнейших времен до XVIII в. СПб: Типография В. С. Балашева, 1874.

24. *Петровский М.П.* Иларион, митр. Киевский, и Доментиан, иеромонах Хилендарский // Известия Отдела русского языка и словесности АН. 1908. Т. 13. Кн. 4.
25. *Петрушко В.И.* История русской церкви с древнейших времен до установления патриаршества. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.
26. *Подскальски Г.* Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). СПб: Византинороссика, 1996.
27. *Полывянный Д.И.* Культурное своеобразие Болгарии в контексте византийско-славянской общности. Иваново, 2000.
28. *Пыпин А.Н.* Панславизм в прошлом и настоящем. М.: АКИРН, 2002.
29. Русско-славянская цивилизация. М.: АКИРН, 1998.
30. *Скурат К.Е.* Православные основы культуры в памятниках литературы Древней Руси. М., Покров, 2003.
31. *Соловьев В.С.* Россия и вселенская церковь. Минск: Харвест, 1999.
32. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1: Первый век христианства на Руси. М.: Гнозис-Школа «Языки русской культуры», 1995.
33. *Шапошников Л.Е., Федоров А.А.* История русской религиозной философии: Учебное пособие для вузов. М.: Высшая школа, 2006.
34. *Шиманский Г.И.* Нравственное богословие. Киев: Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2010.
35. *Яковлев Е.* Гитлер о славянах. URL: http://www.nfor.org/stati/znanija/gitler-o-slavjanah.html.
36. Religion, Nation snd Secularization in Ukraine / Ed. by M. Schulze and F. E. Sysyn. Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2015.

**Morozova, Irina N.** ***Slavdom, Slavic reciprocity, ideologization: philosophy, theology, ideology, social-cultural practice***

*References*

1. *Al'manakh bibliofila. Tysyacheletiye russkoy pis'mennoy kul'tury (988–1988)* [Almanac of the bibliophile. The millennium of Russian written culture (988–1988)]. Issue 26, Moscow: Kniga, 1989.
2. Butkovskiy, B. *Panslavizm – ideologiya tsivilizatsionnoy integratsii slavyanskogo etnokul'turnogo prostranstva* [Pan-Slavism as the ideology of the civilizational integration of the Slavic ethno-cultural space]. URL: http://www.bratiya-slavyane.com/articles/view/14626.
3. Bukharkin, P.Ye. *Pravoslavnaya tserkov' i russkaya literatura v XVIII–XIX vv.: Problema kul'turnogo dialoga* [Orthodox Church and Russian literature in the 18th and 19th centuries: The problem of a cultural dialogue], St. Petersburg: St. Petersburg University publishing house, 1996.
4. Gilferding, A. *Kogda Yevropa byla nashey: Istoriya baltiyskikh slavyan* [When Europe was ours: The history of the Baltic Slavs], Moscow: Eksmo, Algoritm, 2010.
5. Gimbutas, M. *Slavyane: The Slaves: Syny Peruna* [Slavs: The Slaves: The sons of Perun], Moscow: Tsentrpoligraf, 2004.
6. Gorskiy, V.S. *Filosofskiye idei v kul'ture Kiyevskoy Rusi. XI – nach. XII v.* [Philosophical ideas in the culture of Kievan Rus. 11th – early 12th centuries], Kiev: Naukova Dumka, 1988.

7. Gumilev, L.N. *Etnogenez i biosfera Zemli* [Ethnogenesis and the biosphere of the Earth], Moscow: Kristall, 2003.
8. Danilevskiy, N.Ya. *Rossiya i Yevropa* [Russia and Europe], Moscow: TERRA–Knizhnyy klub, 2008.
9. Demin, A.S. *Drevnerusskaya literatura: Opyt tipologii s XI po seredinu XVIII vv. ot Ilariona do Lomonosova* [Old Russian literature: A variant of typology from the 11th to the mid-18th centuries from Hilarion to Lomonosov], Moscow: Yazyki slavyanskoy kul'tury, 2003.
10. Efrem the Syrian, Rev. *Izbrannyye tvoreniya* [Selected works], Moscow: Publishing House of the Sretensky Monastery, 2007.
11. *Ideynoye naslediye Ilariona Kiyevskogo* [The ideological heritage of Hilarion of Kiev], part I, Moscow: Nauka, 1986.
12. *Ideynoye naslediye Ilariona Kiyevskogo* [The ideological heritage of Hilarion of Kiev], part II, Moscow: Nauka, 1986.
13. Krizhanich, Yu. *Politika* [Politics], Moscow: Novyi svet, 1997.
14. Lantseva, A.M. *Slavyanstvo v kontekste zapadnoy tsivilizatsii na primere kul'turologicheskogo analiza literaturno-publitsisticheskogo naslediya svyashchennomuchenika Ilariona (Troitskogo)* [Slavdom in the context of Western civilization on the example of a culturological analysis of the literary and journalistic works of the sacred martyr Hilarion (Troitsky)]. URL: http://www.srpska.ru/article.php?nid=22333& sq=19&crypt=.
15. Makariy (Bulgakov), Metropolitan. *Istoriya Tserkvi* [History of the Church]. Book I, Moscow: Publishing house of the Savior-Transfiguration of the Valaam Monastery, 1994.
16. Malichevich, P. *Shest' agressiy Zapada protiv yuzhnykh slavyan v XX-m stoletii* [Six aggressions of the West against the southern Slavs in the 20th century], Moscow: Paleya–Mishin, 1999.
17. Meyendorf, I. *Vizantiyskoye bogosloviye: Istoricheskiye napravleniya i verouchenive* [Byzantine theology: Historical trends and beliefs], Kogelet, 2001.
18. Mil'kov, V.V. Kirillo-mefodiyevskaya traditsiya i yeye otlichiye ot inykh ideyno-religioznykh napravleniy [Cyril and Methodius tradition and its difference from other ideological and religious trends], in *Drevnyaya Rus': peresecheniye traditsiy* [Ancient Rus: the intersection of traditions], Moscow: Skriptoriy, 1997.
19. Mozhayeva, I.Ye. *Bibliografiya po Kirillo-Mefodiyevskoy problematike, 1945–1974 gg.* [Bibliography on the Cyril and Methodius problems, 1945–1974], ed. and aut. pref. S. B. Bernstein, Moscow: Nauka, 1980.
20. Nikol'skaya, A.V. «Slovo» mitr. Ilariona v pozdneyshey literaturnoy traditsii ["The Word" of Met. Hilarion in the later literary tradition], in *Slavia*, 1928, R. 7. S. 3; *Slavia*, 1929, R. 7. S. 4.
21. *Pamyatniki literatury Drevney Rusi. XVII v*. [Monuments of the literature of Ancient Russia. XVII century], comp. and ed. L. A. Dmitriev, D. S. Likhachev. Book 1, Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1988; Book 3, Moscow: Khudozhestvennaya literatura, 1994.
22. Panarin, A.S. *Pravoslavnaya tsivilizatsiya v global'nom mire* [Orthodox civilization in the global world]. URL: http://www.patriotica.ru.
23. Pervol'f, I.I. *Slavyanskaya vzaimnost' s drevneyshikh vremon do XVIII v*. [Slavic reciprocity from ancient times to the 18th century], St. Petersburg: Printing house of V. S. Balashev, 1874.

24. Petrovskiy, M.P. Ilarion, mitr. Kiyevskiy, i Domentian, iyeromonakh Khilendarskiy [Hilarion, Met. Kievsky, and Domenichan, hieromonk Khilendarsky], in *Izvestiya Otdela russkogo yazyka i slovesnosti AN* [News of the Department of Russian Language and Literature of the Academy of Sciences], 1908, vol. 13, book 4.
25. Petrushko, V.I. *Istoriya russkoy tserkvi s drevneyshikh vremen do ustanovleniya patriarshestva* [The history of the Russian church from ancient times to the establishment of the patriarchate], Moscow: Publishing house of PSTGU, 2007.
26. Podskal'ski, G. *Khristianstvo i bogoslovskaya literatura v Kiyevskoy Rusi (988–1237)* [Christianity and theological literature in Kievan Rus (988–1237)], St. Petersburg: Vizantinorossika, 1996.
27. Polyvyanniy, D.I. *Kul'turnoye svoyeobraziye Bolgarii v kontekste vizantiysko-slavyanskoy obshchnosti* [The cultural identity of Bulgaria in the context of the Byzantine-Slavic community], Ivanovo, 2000.
28. Pypin, A.N. *Panslavizm v proshlom i nastoyashchem* [Pan-Slavism in the past and present], Moscow: AKIRN, 2002.
29. *Russko-slavyanskaya tsivilizatsiya* [Russian-Slavic civilization], Moscow: AKIRN, 1998.
30. Skurat, K.Ye. *Pravoslavnyye osnovy kul'tury v pamyatnikakh literatury Drevney Rusi* [Orthodox foundations of culture in the monuments of literature of Ancient Rus], Moscow, Pokrov, 2003.
31. Solovyov, V.S. *Rossiya i vselenskaya tserkov'* [Russia and the universal church], Minsk: Kharvest, 1999.
32. Toporov, V.N. *Svyatost' i svyatyye v russkoy dukhovnoy kul'ture. T. 1: Perviy vek khristianstva na Rusi* [Holiness and saints in Russian spiritual culture. Vol. 1: The first century of Christianity in Russia], Moscow: Gnosis-School “Languages of Russian Culture”, 1995.
33. Shaposhnikov, L.Ye., Fedorov, A.A. *Istoriya russkoy religioznoy filosofii: Uchebnoye posobiye dlya vuzov* [The history of Russian religious philosophy: Textbook for high schools], Moscow: Vysshaya shkola, 2006.
34. Shimanskiy, G.I. *Nravstvennoye bogosloviye* [Moral theology], Kiev: Publishing house named after St. Lion, Pope, 2010.
35. Yakovlev, Ye. *Gitler o slavyanakh* [Hitler about the Slavs]. URL: http://www.nfor.org/stati/znanija/gitler-o-slavjanah.html.
36. *Religion, nation snd secularization in Ukraine*, ed. by M. Schulze and F. E. Sysyn, Toronto: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press, 2015.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.4**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Марина Савельева*

# СООТНОШЕНИЕ МИФОЛОГИЧЕСКОГО И РАЦИОНАЛЬНОГО В ДОКТРИНЕ ВИЗАНТИЗМА

Рассматривается феномен византизма, исследуются его основания как историко-культурного феномена и государственной идеологии. Показано, что мифологическая сущность византизма состоит в подмене всеобщих мировоззренческих смыслов: преемственность географического пространства Римской империи понималась как критерий преемственности христианской идеи. Основанием этой подмены стало переосмысление в христианской традиции античного принципа тождества материальной и духовной сторон жизни общества как принципа религиозной и культурной преемственности. На Руси этот принцип оформился в религиозно-политическую концепцию «Москва – Третий Рим», согласно которой Москва выступала преемницей и «первого», и «второго» Рима. Преимущества византизма были обусловлены его мифологической сущностью и состояли в возможности приспосабливаться к объективным обстоятельствам и к особенностям чужой ментальности, постепенно приспосабливая их под себя (мифологический универсализм), а также в одновременной обращенности и к церкви, и к государству. Мифологизм византизма стал причиной и ряда негативных явлений: отрицания свободомыслия, невозможности формировать ответственное отношение человека к миру, вытеснения индивидуального мышления коллективными формами общественного сознания (идеологией), огосударствления церкви. Хотя византизм был противоречивой доктриной, он стал оригинальным основанием для развития мировоззренческих и философских концепций в России.

*Ключевые слова*: византизм, миф, рациональность, преемственность, культура, цивилизация.

The article deals with the phenomenon of Byzantinism, explores its basis as a historical and cultural phenomenon and state ideology. It is shown that the mythological essence of Byzantinism consists in the substitution of universal philosophical meanings: the succession of the geographical space of the Roman Empire was considered as a criterion for inheritance of the Christian idea. Redefined in the Christian tradition, the ancient principle of the identity of the material and spiritual aspects of society as a principle of religious and cultural continuity constituted the basis for this substitution. Later, this principle took shape of the religious and political concept of “Moscow, the Third Rome”, according to which Moscow acted as a successor to both “first” and “second” Rome. The advantages of Byzantium doctrine were determined by its mythological essence and consisted in the ability to adapt to objective circumstances and to the peculiarities of others’ mentality (mythological universalism) and to rely both on the church and state. The same mythology gave birth to a number of negative phenomena, such as the denial of free thought, inability to form a responsible attitude of a person to the world, displacing individual experience of thinking with collective manifestations of social consciousness (ideology), the policy of church governmentalization. Despite Byzantinism was a contradictory doctrine, it has become a productive and original basis for the development of world view and philosophical concepts in Russia. In particular, V. S. Solovyov’s ideas of God-manhood and the Universal Church resulted from the doctrine of Byzantinism.

*Keywords*: Byzantism, myth, rationality, continuity, culture, civilization.

*Мифологическая сущность византизма*

Сущностью христианского мировоззрения является его подчеркнуто ценностный характер, когда перед человеком стоит проблема перманентного личного выбора, зачастую весьма драматического. Тем не менее, переход от язычества к христианству далеко не всегда и не везде осуществлялся как воплощенная в народе личная драма, требующая избирательности мировоззренческой позиции. В частности, большинство народов Западной Римской империи были озабочены преимущественно сохранением политической самодостаточности перед растущей угрозой натиска варваров, поэтому воспринимали смену религии как естественное событие – акт личного, во многом осознанного выбора в контексте изменяющихся политических обстоятельств. Иными словами, это было для них проблемой, несмотря на то, что индивидуальный выбор между «прошлым» и «настоящим» постепенно трансформировался в выбор общественный, но проблемой осознанной и решаемой. Народы Восточной Римской империи находились в географической близости к местам зарождения христианства и чувствовали физическую сопричастность событиям вокруг личности Христа. Поэтому они не возводили проблему выбора в абсолют, а полагались на судьбу, рассматривая переход от старой веры к новой как обусловленный свыше переход от «истории Римского закона» к «вечности Божьего закона». Если бы византийцы воспринимали переход к новой религии как проблему, то есть видели необходимость рационального обоснования выбора религиозной доктрины, они быстро осознали бы ее абсолютную неразрешимость, тем самым поставив под вопрос историческое существование империи.

Это означало, что ценностный аспект христианства трактовался в византийском мировоззрении положительно: отвергая язычество как идею, византийское общество не отвергало мира, в котором язычество столь долго пребывало, и рассматривало себя как единственного преемника римского духа на основе преемственности политического, имперского опыта и в этой преемственности видело свою силу. Иными словами, оно рассматривало преемственность духа в единстве и тождестве с преемственностью материального пространства. Поэтому естественно, что со временем языческие народы за пределами империи довольно легко воспринимали цивилизационные основы Византии, смыслом которых было сохранение не только христианского, но и языческого духовного опыта, снятого в материальных и социальных структурах. Приобщаясь к восточному христианству, различные народы усваивали одновременно и представления о синтезе, непрерывности, объ-

единении и прирастании исторического прошлого, а не временно́й дискретности с последующим отсечением неистинного. Со временем это получило название *византизма* – концепции гармонического сочетания («симфонии») политической и христианской идеологий как символа единства культур в рамках единого государства. И стоит признать, что в этом значении византизм доказал свое мировое, а не национальное начало [1, с.128], ибо являлся ни чем иным, как новым мифом, наследующим римскому мифу, – наследующим его преимущества и достижения, а также и его недостатки и слабости, в равной мере преумножая и те и другие.

Мифологическая суть византийской социокультурной доктрины состояла во взаимной подмене всеобщих мировоззренческих смыслов. Принципы единства, синтеза, непрерывности и преемственности культур воплощались не в автономных сферах духовной и материальной деятельности, а в целом и буквально – как абсолютное тождество материальной и духовной сторон жизни общества. Поэтому основой византийского общественного сознания был не религиозный рационализм, а культовый символизм, воплощающий догматическое отношение к жизни чувственно-предметными средствами. В этом понимании, борьба Византии за чистоту и последовательность христианской идеи с помощью утверждения незыблемости культа была еще более варварской, чем рациональность римского мифа, умеющего приспосабливаться к духовным нуждам покоренных народов.

Впрочем, эта же мифологическая сущность позволяла византизму сохраняться в веках, лавируя между обстоятельствами и приспосабливаясь к ним, а также приспосабливая их под себя. В частности, распространяясь на чужих территориях и у чужих народов, идеология византизма не могла сохраняться в своем первозданном виде. Говоря об историческом опыте принятия православия восточными славянами, Павел Флоренский отмечал, что византизм, конечно же, «явился среди русских славян огромной силой, прежде всего потому, что он поддерживался властью; во-вторых, он сам по себе был силой организованной; в-третьих, он нес с собой науку, гражданское и церковное право, просвещение. Он явился источником, откуда русский народ пил веками, почти не имея ничего другого. Но все же русское православие есть нечто иное, чем православие византийское, и это потому, что русский народ имел до христианства свое особое мировоззрение и свой особый племенной характер... Византинизм, как готовое, сложное, обставленное подробным ритуалом вероучение, было внесено в страну, сплошь языческую, населенную народом совершенно иного склада, чем тот, который создал византийское понимание христианства» [8, с. 641–642, 645].

Очевидно, что языческий «остаток» придал русскому православию больше чувственной образности и телеологической акцентуации, нежели это было в византийской доктрине. Доставшееся Византии в наследство греко-римско-египетское язычество было совокупностью религий, ориентированных на укрепление государства и развитие городской культуры. Славянское же язычество, выросшее из сельской, аграрной культуры, было религией народной и достаточно миролюбивой, рационально пассивной. Поэтому первые столетия распространения христианства на Руси сопровождались соответствующими политическими задачами, сходными с византийской политикой и одновременно отличными от нее: вместо имперской экспансии провозглашалась необходимость «собирания земель русских» с целью установления повсюду единоначалия и внутренней социальной организации. И это было обусловлено не только пограничным расположением Руси и постоянной угрозой со стороны степняков, как утверждал В. С. Соловьев [4, с. 291–292], но и противостоянием наступающему западному католицизму.

Балансируя между Востоком и Западом, Московская Русь не только восприняла идею духовно-исторической преемственности, но и придала ей идеологическую завершенность и образную конкретность, трансформировав ее в концепцию Третьего Рима. Византийский принцип предметной – религиозной и политической – преемственности был дополнен принципом преемственности метафизической, согласно которому Москва выступала наследницей не только Константинополя как «Второго Рима», но в равной мере и «Рима Первого», языческого: «Христианство есть лишь один из элементов византизма наряду с другими, а эти другие и по происхождению, и по значению своему принадлежат частью римскому, частью восточному язычеству» [5, с. 23]. Тем самым объединяющий характер концепции византизма выявлял общее направление духовной и политической истории и доказывал невозможность «Четвертого Рима».

Иными словами, создавалось основание для новой идеологии с ощутимым акцентом на синтез или, по крайней мере, сближение западной и восточной христианских цивилизаций, что не могло не способствовать смягчению противостояния христианских конфессий. Это означало, что в византизме был заложен мировоззренческий универсализм, не признать которого не могли даже наиболее решительные его критики.

Поскольку на протяжении веков христианские государства Запада и Востока находились в перманентном взаимном противостоянии, концепция «Третьего Рима» – и в допетровском, и в петровском вариантах – претендовала на то, чтобы стать воплощен-

ным разрешением их внутреннего идейного противоречия; последнее сохранялось и даже усиливалось, несмотря на то, что Византия к тому времени перестала существовать как политический субъект. Вернуться к былому единению христианства было невозможно, как невозможно было повернуть время вспять. Но представлялось вполне реальным под эгидой восточного христианства объединить общие усилия единоверцев против любых проявлений варварства – уже в ином месте, на иной территории, вдали от духовной и метрополии. В данном случае – на территории Московской Руси, а затем Российской империи.

*Преимущества доктрины византизма*

Византизм – мировоззрение имперское, но кардинально отличавшееся от древнеримского мировоззренческого мифа. Последний клал во главу своего осуществления *пространственный* фактор: Римский мир должен был расти, и новые территории присоединялись в соответствии с рациональной целесообразностью и по праву силы с тем, чтобы дать новым варварским народам испытать силу права. Становясь гражданами Рима, инородцы становились римлянами лишь по закону, воплощавшему дух империи, но не по происхождению. Византия же реализовывала имперскую идею через принцип культурной преемственности, то есть на основании *временного* фактора. Это существенно смягчало противоречие между происхождением и законом, между историей и правом. Подданный Византийской империи становился одновременно преемником и Рима, и Иерусалима. Чтобы оценить это и усвоить, мало было пройти через юридические или религиозные акты. Необходимо было внутреннее состояние, глубокое переживание, душевное преображение. Это – преобразование сверхъестественного характера мессианской идеи в естественный синтез политики и религиозной идеологии.

В отличие от романизма, византизм мог на время приспосабливаться к объективным обстоятельствам и особенностям чужой ментальности, постепенно и незаметно приспосабливая их под себя. Этим отчасти объясняется возможность свободного выбора восточного православия отдельными языческими народами. Предпочтение князя Владимира не кажется случайным или совершенным под давлением обстоятельств: скорее всего, он должен был знать и ценить терпимость восточного христианства к местной духовной обстановке и рассчитывать на то, что православная доктрина сможет быть гибкой в новых условиях, постулируя универсализм как принцип коллективного спасения при условии сохранения государственности.

Мифологический универсализм, на основании которого проявилась функция сквозной культурной преемственности, не позволял государству коснеть в односторонности обрядово-ритуального существования, свойственного Византийской империи, а также смягчал опасность прагматизма, свойственного западноевропейским обществам. По мнению некоторых современных апологетов доктрины, причина этого состоит в том, что византизм, «будучи идеологией православного религиозного мировосприятия и продуктом последнего, вместе с тем не "воцерковлен" в смысле отождествления себя в полной мере с церковной идеологией, а является идеологией государственного строительства, призванного обеспечить единство абсолютного и относительного – государственного созидания и стремления к Абсолюту – к достижению полноты разрешения религиозных задач. Такая постановка вопроса позволяет византизму быть одновременно обращенным и к церкви, и к государству. Однако определяющим в этом направлении для него является идентификация себя с сущностью государства, поскольку его сакральной задачей является охрана высших интересов государства, по степени своей глубины имеющей религиозный характер» [3]. С этим отчасти можно согласиться, потому что именно эта особенность позволяла Византийской империи почти тысячу лет выполнять функцию взаимосвязи между Востоком и Западом, сохраняя при этом политическую независимость и культурную самобытность. Но именно отчасти, потому что после крушения империи принципы ее существования не могут более рассматриваться как реальная политическая платформа. К ним следует относиться либо как к мифологеме, символизирующей стремление общества к непротиворечивому существованию, либо как к общественному идеалу, на основании которого реализуются определенные мировоззренческие установки, в частности представления о сильной власти.

*Ограниченность доктрины византизма*

В своем последовательном, традиционном виде византизм есть отрицание свободной мысли. Самостоятельность, деятельность, результативность мышления означает возможность осознания внутренней причины своего существования, из чего следуют возможность и желание отвечать за свои поступки, рассматривая их в единстве с требованиями ко всему обществу. Однако В. С. Соловьев отмечал, что византийское мышление формально минимизировано: «По византийским понятиям, если какой-нибудь господин не мучил своих рабов и хорошо кормил их, то ничего больше от него не требовалось в отношении к рабству» [4, с. 287]. Иными словами, в Византии отсутствовала возможность конкретного, все-

стороннего и ответственного отношения к миру. И потому «в течение всей собственно византийской истории... нельзя указать ни на одно публичное действие, ни на одну общую меру правительства, которая имела бы в виду сколько-нибудь существенное улучшение общественных отношений в смысле нравственном, какое-нибудь возвышение данного правового состояния сообразно требованиям безусловной правды, какое-нибудь исправление собирательной жизни внутри царства или в его внешних отношениях, – одним словом, мы не найдем здесь ничего такого, на чем можно было бы заметить хотя бы слабые следы высшего духа, движущего всемирную историю» [4, с. 288].

Это означает, что служение любой идее – государственной или религиозной – есть основание для вытеснения индивидуального, частного опыта мышления коллективными проявлениями общественного сознания – превращенными, идеологическими конструкциями. Здесь, пожалуй, стоит согласиться с предостережением В. С. Соловьева о том, что следствием абсолютизации государственно-общественного в ущерб индивидуально-личностному началу является неизбежное умаление нравственных аспектов общественного духа во имя политических идеалов. Религиозно-нравственная сфера не может составлять серьезную оппозицию государственной власти, не в силах сопротивляться процессам ее укрепления, поскольку в общественном сознании отдается безусловное предпочтение культу перед верой, что приводит к жесткой формализации религиозной сферы: «Склонность философски рассматривать религию соединяется в византинизме с высокой оценкой важности обряда... Исполнение его ставится рядом и даже выше исполнения нравственных заветов. Такая важность обряда и учения создает консервативное к ним отношение; соблюдение неприкосновенности обряда и учения становится главным делом Церкви» [8, с. 641–642].

Все это означает, что действительная «симфония властей» могла обеспечиваться лишь таким образом, что, декларируя принцип воцерковления государства, империя на деле проводила политику огосударствления церкви. Иными словами, усиливая роль церкви в общественной жизни, предоставляя ей особые полномочия и не вмешиваясь в содержание ее доктрины, государство принуждает ее формализоваться, рассматривает как средство решения чуждых ее сути вопросов, а не как автономную и самодостаточную цель.

*Противоречивость доктрины византизма*

То, что выступает преимуществом православия по сравнению с католицизмом, является одновременно и его недостатком, даже

пороком. Возможность находить точки соприкосновения с другими культурами и религиями, учиться у них, частично воспринимая и трансформируя их опыт, помогла Византийской империи просуществовать тысячу лет и распространить христианство далеко за свои пределы. Однако именно это стало основанием сохранения и преумножения внутренних противоречий восточного христианства. «Гнилое языческое предание» (В. С. Соловьев), иными словами, совокупность норм и правил общественного поведения, замешанных на праве сильного, трансформировавшись в византийской доктрине наравне с христианством при слиянии с государственными структурами породило черты деспотизма и существенно ограничило влияние христианства на умы людей. С одной стороны, это на какое-то время могло придавать силы в борьбе с варварами. С другой стороны, это способствовало сближению с ними и частичному заимствованию восточных опытов деспотизма. В результате это привело к победе одного народа над игом Орды, поражению другого и к падению Константинополя. В обеих ситуациях произошло существенное искажение первоначальной христианской доктрины.

На Руси это привело к тому, что ради укрепления государственности в окружении иноверных народов официально нарушались основные религиозные и нравственные принципы, как в случае, скажем, жестокого подавления войсками Ивана Грозного Новгородской смуты. В. С. Соловьев назвал это «политическим двоеверием», когда в одном государстве утвердилось «признание зараз двух непримиримых идеалов царства: с одной стороны – христианский идеал царя как земного олицетворения и орудия Божьей правды и милости – идеал, поддерживаемый памятью о лучших из великих князей киевской и монгольской эпохи, а с другой стороны, чисто языческий образ властелина как олицетворения грозной, всесокрушающей, ничем нравственно не обусловленной силы, – идеал римского кесаря, оживленный и усиленный воздействием ближайших ордынских впечатлений» [4, с. 297].

Противоречивость византизма обусловлена не стечением обстоятельств и не преднамеренным искажением доктрины, а его сущностью. *Общественное* бытие в трактовке византизма есть мифологически понимаемое общественное *бытие* – нечто незыблемое, вечное, неизменное, всеобщее и целостное и одновременно простое, конкретное и непосредственно воспринимаемое. Поэтому для обуздания роста социальных противоречий необходимо утверждение на всех уровнях общественной жизни принципов политической покорности, заключенных в жесткие рамки религиозной обрядовости. Это почти идолопоклонническое отношение к верховной власти настолько прочно утвердилось в народном сознании, что любая

попытка учинить впоследствии социальные реформы приводила к стихийному расшатыванию государственного устройства и оборачивалась мятежом и хаосом. Так, смена царской династии и возможность осознанно подходить к вопросу формирования монаршей власти привели к появлению самозванцев, а отмена крепостного права стала одним из факторов разгула государственного терроризма. Иными словами, расширение сферы человеческих свобод было воспринято в народном сознании не как основание формирования рациональных аспектов мировоззрения, а как возможность произвола. В результате византизм перестает быть основанием культурного развития, выступая «как совокупность принудительных начал в человеческом обществе» [6, с. 147].

*Отношение к византизму в России*

В силу сказанного выше не удивительно, что отношение к доктрине византизма не могло быть однозначным. Во второй половине XIX в. определились две основные формальные тенденции исследования, в содержании каждой из которых формировались полярные представления о сущности византизма.

Позитивная тенденция представляла собой в целом одобрительную оценку роли и функций византизма в мировой истории. Однако в отношении будущего мнения разделялись. Прогрессисты, в числе которых был В. С. Соловьев, полагали, что исторический смысл доктрины в том, чтобы быть преодоленной в неизбежном процессе слияния политики с нравственной сферой, российской культуры с общемировой, во имя достижения гармонии общественного развития. Консерваторы, к примеру К. Н. Леонтьев, настаивали на сохранении национально-государственной самобытности в противовес европейскому прагматизму и, соответственно, на возвращении к первозданной форме византизма.

Негативная тенденция основывалась на ценностной критике византийского культурного опыта в противовес западноевропейскому. Здесь можно выделить две позиции: апологетическую (например, С. Н. Булгаков считал византийский образ жизни «лишь более ранним лицом Европы» [2, с. 549]) и нигилистскую, утверждающую сущностью византизма политику изоляционизма и обосновывающую ее пагубность для России («1) отличительные особенности византийского быта: деспотизм, бюрократизм, подчинение церкви государству, преклонение пред внешними формами религии без нравственных правил; лесть, пышность, разврат; 2) рабское преклонение пред папскою властью; раболепство перед государственною властью вообще» [9]; таких взглядов придерживались, например, П. Я. Чаадаев, В. В. Розанов, Н. А. Бердяев,

П. А. Флоренский, считавший византизм «болезнью» православной церкви, умаляющей ее универсальность [7, с. 404]).

Наконец, существовала и третья, слабо выраженная синтетическая тенденция отношения к византизму, смысл которой был в стремлении объединить приверженность европейским ценностям с святоотеческим православием: «Россия, принявшая в себя столько восточных элементов, есть тем не менее государство европейское... не случайной прихотью Петра, но провиденциальной исторической необходимостью приняла она западную культуру. Эта культура нужна для внешней военной и экономической силы России, как сознал это Петр Великий... И она нужна для внутренней силы России, она в известном смысле также составляет ее raison d'etre, как и восточное начало "византизма"... отрекаясь от Запада в пользу византизма, России пришлось бы отречься и от славянства, и от себя самой» [6, с. 152–153].

Независимо от отношения и трактовки, византизм стал продуктивным и оригинальным основанием для развития мировоззренческих и философских концепций в России. В частности, с ним непосредственно связаны идеи Богочеловечества и вселенской церкви В. С. Соловьева. В свою очередь, эти идеи были средством осмысления доктрины византизма в последующем столетии российской истории.

*Литература*

1. *Бердяев Н.А.* Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли // Константин Леонтьев: Pro et Contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 года: Антология. Кн. 2. СПб., 1995.
2. *Булгаков С.Н.* Победитель – Побежденный (Судьба К. Н. Леонтьева) // Булгаков С.Н. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1993.
3. *Геворкян А.Р.* Идеология византизма. URL: http://socius.ru/backup/publish/ideolvizant.htm.
4. *Соловьев В.С.* Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собрание сочинений / Под ред. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. Т. 7. СПб., 1914.
5. *Соловьев В.С.* Памяти К. Н. Леонтьева // Константин Леонтьев: Pro et Contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 года: Антология. Кн. 2. СПб., 1995.
6. *Трубецкой С.* Разочарованный славянофил // Константин Леонтьев: Pro et Contra: Личность и творчество Константина Леонтьева в оценке русских мыслителей и исследователей после 1917 года: Антология. Кн. 2. СПб., 1995.
7. *Флоренский П.А.* Понятие Церкви в Священном Писании // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1994.
8. *Флоренский П.А.* Православие // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 1. М., 1994.

9. *Чудинов А.Н.* Словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка. 2-е изд. СПб., 1902.

## Savelieva, Marina Yu. *Correlation of mythological and rational aspects in the doctrine of Byzantinism*

*References*

1. Berdyaev, N.A. Konstantin Leontiev. Ocherk iz istorii russkoy religioznoy mysli [Konstantin Leontiev. An essay on the history of Russian religious thought], in *Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Lichnost' i tvorchestvo Konstantina Leontieva v otsenke russkikh mysliteley i isledovateley posle 1917 goda: Antologiya* [Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Personality and literary works of Konstantin Leontiev evaluated by Russian thinkers and researchers after 1917: Anthology], book 2, St. Petersburg, 1995.
2. Bulgakov, S.N. Pobeditel' – Pobezhdonniy (Sud'ba K. N. Leontieva) [The winner is the defeated (The fate of K. N. Leontiev)], in Bulgakov, S.N. *Sochineniya* [Works], in 2 vol., vol. 2, Moscow, 1993.
3. Gevorkyan, A.R. *Ideologiya vizantizma* [The ideology of Byzantinism]. URL: http://socius.ru/backup/publish/ ideolvizant.htm.
4. Solovyov, V.S. Vizantizm i Rossiya [Byzantinism and Russia], in Solovyov, V.S. *Sobraniye sochineniy* [Collected works], ed. S. M. Solovyov and E. L. Radlov, 2nd ed., vol. 7, St. Petersburg, 1914.
5. Solovyov, V.S. Pamyati K. N. Leontieva [In memory of K. N. Leontiev], in *Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Lichnost' i tvorchestvo Konstantina Leontieva v otsenke russkikh mysliteley i isledovateley posle 1917 goda: Antologiya* [Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Personality and literary works of Konstantin Leontiev evaluated by Russian thinkers and researchers after 1917: Anthology], book 2, St. Petersburg, 1995.
6. Trubetskoy, S. Razocharovanniy slavyanofil [The disappointed Slavophile], in *Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Lichnost' i tvorchestvo Konstantina Leontieva v otsenke russkikh mysliteley i isledovateley posle 1917 goda: Antologiya* [Konstantin Leontiev: Pro et Contra: Personality and literary works of Konstantin Leontiev evaluated by Russian thinkers and researchers after 1917: Anthology], book 2, St. Petersburg, 1995.
7. Chudinov, A.N. *Slovar' inostrannykh slov, voshedshikh v sostav russkogo yazyka* [Dictionary of foreign words that are part of the Russian language], 2nd ed., St. Petersburg, 1902.
8. Florensky, P.A. Ponyatiye Tserkvi v Svyashchennom Pisanii [The concept of the Church in the Holy Scripture], in Florensky, P.A. *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 1, Moscow, 1994.
9. Florensky, P.A. Pravoslaviye [Orthodoxy], in Florensky, P.A. *Sochineniya* [Works], in 4 vol., vol. 1, Moscow, 1994.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.5**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Владимир Барышков*

# ОРГАНИЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ КУЛЬТУРНОЙ ЭПОХИ

В статье обосновывается тезис о ценности как форме мировоззрения, содержание которой вырабатывается философией в пределах определенной культурной эпохи и подвергается философской рефлексии в категориальном аксиологическом анализе. Ценности фиксируют культурные смыслы изнутри эпохи, выступая элементом ее сознания и самосознания. В этом качестве философские ценности могут противоречиво выражать эпоху и одновременно участвовать в ее изменениях самим фактом своего существования. Культурная эпоха в отличие от эпохи исторической или технологической характеризуется человеческим содержанием (значимостью) происходящих процессов и событий. Культурой следует считать не все, чего коснется человек, а то, чего он коснется как человек. Человеческий смысл должен носить не инструментальный характер, а характер личностного понимания, самостоятельной интерпретации того, что я делаю, делая нечто. Каждая культурная эпоха завершена проверкой собственного самосознания на соответствие искренности высказываний об устоях. Исторические границы культурных эпох определяются масштабом лицемерия в их внутреннем пространстве. Самосознание культурной эпохи является органическим, если в его соотнесенности с социально-культурным контекстом фиксируется естественность и относительная гармония. Гармоничное самосознание культурной эпохи возможно при его соответствии, совпадении с реальными пространственно-временными параметрами культуры на базе ценностной интенциональности.

*Ключевые слова*: философская рефлексия, ценности, органицизм, интуитивизм, интенциональность.

Values are considered to be a form of world-view, the content of which is produced by philosophy within a certain cultural era and is subject to philosophical reflection. Values fix cultural meanings from within the epoch, acting as elements of its consciousness and self-consciousness. This way philosophical values can represent the era and at the same time they can make it change by the very fact of their existence. Cultural eras, unlike historical or technological ones, are characterized by the human content (significance) of the processes and events taking place. What we call a culture should be defined as something specifically humane rather than what is simply dealt with man. The human meaning of a culture refers to plenty of personal understandings, unique and independent interpretations of what man does when doing something. Each cultural epoch is completed in case its self-consciousness results from the true and sincere understanding of the foundations of the culture. Therefore, the historical boundaries of cultural epochs are determined by the scale of hypocrisy in their internal space. The self-consciousness of a cultural era can be recognized as organic if its correlation with the social and cultural context is natural and rather harmonious. The harmonious self-consciousness of a cultural era is possible if it is consistent with the real space-time parameters of the culture on the basis of a value intentionality. In this respect, the problem of the unity of thinking and being, as well as the use of social and epistemological approaches to studying the history of Russian philosophy are considered. This helps to analyze the phenomenon of organicism in Russian philosophy and culture.

*Keywords*: philosophical reflection, values, organicism, intuitivism, intentionality.

Русская философия «концентрирует» культуру творчески, в специфических формах и методах. Одна из ее особенностей, на наш взгляд, – внутренняя связь с идеологией как основополагающими убеждениями о смысле и структуре реальности, рационально фундирующими деятельность человека и разделяемыми другими представителями соответствующей социальной общности. Такая особенность, в частности, выражается идеей первенства жизни над разумом, первенства практической философии над теоретической. «Наша философия должна развиваться из нашей жизни», – писал И. В. Киреевский. Почему бы не начать философствовать с кровообращения, с живого, с предшествующего всякой рациональной рефлексии, всякому рациональному рассечению, с органического мышления, с мышления как функции жизни, с мышления, соединенного со своими бытийственными корнями, с непосредственных, первичных данных нерационализированного сознания? – задавался вопросом Н. А. Бердяев [3, с. 99]

Отечественные мыслители имели в виду жизнь, а не театр жизни, в котором лицедеями разобраны роли, и они требуют теперь к себе почтительного внимания публики. Создание социальных ценностей есть идеологическая функция философии. Русская общественная мысль возводит наработанные ею общественные ценности в ранг высших святынь, которые, по словам М. О. Гершензона, проходят «всенародные испытания». Одним из таких испытаний с начала XX в. была революция 1905–1906 гг., другим и окончательным для самодержавной эпохи – революции 1917 г. По ходу испытаний возведенные святыни не устояли. Активными всходами проявились иные ценности и вновь оказались в числе сакральных основ, которые ждало в свою очередь, в конце XX в., низвержение.

М. О. Гершензон выводит три элемента: 1) наработанные общественные ценности; 2) они же, но возведенные в ранг высших святынь; 3) всенародные испытания, которые все это наработанное и возведенное проходит. Есть, однако, нечто более фундаментальное, что заявляет свои права при всенародных испытаниях священных опор. Это именно культура. Она демонстрирует зазор, прореху между «высшими святынями» и собственными внутренними потоками, которые выбрасывают на отмель истории не прошедшие испытания продукты самосознания. Прореха представляет собой возможность лицемерия, когда рецепты народу его просвещенные представители дают с некоторой лукавинкой, от лица как бы делегировавшего свой ум, но не утратившего здравомыслие народа-простеца. И как только обнаруживается попытка творцов идеологии этого простеца обставить, раздается удар хлыстом.

Мировоззрение есть сознание эпохи как пространственно-временного фрагмента цивилизационного процесса. Философия представляет собой догматическую и рефлексивную часть мировоззрения. Принципиальное различение между сущим и должным выступает как мышление в понятиях и мышление в ценностях. Соответственно, мышление в ценностях в догматическом плане представлено собственно ценностями, а в рефлексивном – аксиологическими категориями. Мышление в ценностях – это мышление о должном, которое оформлено 1) содержательно (догматически), в определенных требованиях блага (добра), истины и красоты и 2) рефлексивно-категориально, в специальных понятиях аксиологической теории. Когда философия воспроизводит именно культуру (культурную эпоху), то делает это и собственно в ценностях, и в аксиологических категориях. Культурная эпоха в отличие от эпохи исторической или эпохи технологической характеризуется человеческим содержанием (значимостью) происходящих процессов и событий.

Человеческая значимость, или ценность, заключается не в значении (функции, роли), которое придается событиям и явлениям в структуре реальности, а в присутствии, в наличии у человека уникального арсенала способностей (например, нравственности), которые проявляются в отношении к объектам действительности. Таким образом, культурой следует считать не все, чего коснется человек, а то, чего он коснется как *человек*. Человеческий смысл должен носить не инструментальный характер, а характер личностного понимания, самостоятельной интерпретации того, что я делаю, делая нечто. Речь идет о саморефлексии «второго уровня». Рефлексия связана с сознательным действием, то есть с инструментальной оценкой соответствия действий системе «цель-средство-результат» (1 уровень). «Второй уровень» связан не с сознательным действием, а с осознанием личного действия как объекта в более общей структуре бытия. Это своего рода трансцендирование: сознательное действие есть пребывание внутри объекта, а ответственное (личное) осознание действия есть взгляд извне, со стороны более общего порядка. Религиозная вера – из таких культурных явлений, если имеется феномен личного Бога. Идеология – другой пример. В ней также присутствует отсылка к более общему порядку реальности, но нет личной обязанности участника перед собой. Идеология есть, скорее, вынужденность к норме: нормативность представлена здесь как нудительная (вынужденная и понуждающая) потребность. В идеологии ценности становятся святынями.

Г. Риккерт в рефексивно-категориальном аспекте различает ценности и блага [9, с. 55]. Блага есть объекты культуры, в которых заложены ценности, и в этом смысле блага – ценные части дей-

ствительности. Ценности не представляют собой действительности. Они или значат, или ничего не значат. Г. Риккерт различает также значимость и индивидуальное значение объектов. Таким образом, культурная ценность отличается от индивидуального значения объекта. Индивидуальное значение объекта дополняется общезначимостью или значимостью, постулируемой хотя бы одним культурным человеком. Культурный человек – это тот, кто руководствуется нравственной обязанностью. В результате произведенного постулирования объект становится объектом культуры, или благом. Следовательно, есть объекты с их индивидуальным значением, есть блага и есть ценности. Ценность есть значимость на основе нравственной обязанности.

Вещь может рассматриваться как ценность (эквивалент стоимости, цены), если она удовлетворяет определенные потребности человека. В то же время, вещь содержит в себе способность быть ценностью, то есть быть наделенной значимостью (в культурном отношении). Следовательно, ценность содержится в вещи как ее возможность быть оцененной некоторым образом – в диапазоне от экономического до нравственного содержания.

Человек выступает стороной ценностного отношения со способностью к ценению, способностью определенным образом ценить вещи, то есть проявлять их ценность. В этом смысле ценность содержится в человеке как потенция, его готовность к ценению по определенному имманентному вектору, в соответствии с неким «камертоном». С одной стороны, ценность как способность ценения – это интенциональность, направленность, заключенная в человеке. Развернутое определение ценности как значимости – это такие структуры сознания, которые на основе очевидной для человека причастности миру и предварительного его доопределения обусловливают предписывающую установку действия – предпочтение или отказ. Ценность – не само предпочтение, а его основание.

С другой стороны, как было отмечено, ценность вещи – присущий ей диапазон, в котором она позволяет осуществлять ценение. Допустим, человек оценивает стоимость автомобиля. В этом случае он соотносит его с потребностями или какой-либо шкалой их замера. Это отношение экономического порядка. Если же человек не может ценить вещи иначе, как оценивая их в функции удовлетворения потребности, то он находится в поле экономики, но не в поле культуры. Чтобы быть в поле культуры, человек должен, по Г. Риккерту, подходить к объекту с позиций нравственности. Таким образом, вещь или обстоятельство наделяется значимостью. И если эта значимость объекта устанавливается с

точки зрения нравственно-обязанного человека, то она относится к культуре.

Помимо нравственности, согласно Г. Риккерту, могут действовать и другие мотиваторы, как-то: инстинкт или прихоть настроения. Очевидно, подмена одного другим происходит незаметно, особенно в случае применения лицемерия в надежде на скрытость – когда утверждается одно, а делается другое. «Знание... из его индивидуальной перспективы представлено высказываниями, отвечающим критерию (1) истинности, (2) обоснованности и (3) убежденности» [1]. Убежденность, с нашей точки зрения, предполагает искренность. Когда одного современного отечественного весьма проницательного писателя заподозрили в презрении к народу, он попытался парировать упрек самим фактом своего пребывания здесь, где может и спрос быть. Не звучит ли подспудно по отношению к писателю-философу тот же упрек в лицемерии? Лукавство для творца-глашатая стало вовсе недопустимым.

Существует, конечно, искреннее заблуждение (полезный идиотизм), но мы имеем в виду искренность как составляющую часть убеждения, которая включает в себя личную ответственность и критичность, а не отсылки к господствующим нормам или эпическим и патетическим возгласам. Так или иначе, нравственность преобладает. Против цинизма и лицемерия (ханжества) сегодня встречается утверждение, что «совесть есть функция ума». Как будто забыто грибоедовское «горе от ума»... В каком же смысле от ума – горе? Нельзя забывать о социально-культурных условиях возникающих время от времени избытка и излишеств ума, которые приводят нередко к изощренности и извращенности на основе его творческой способности. Русская философия заповедовала умом в сердце стоять.

Важно, конечно, о каком разуме – при его общих антиподах «глупость» и «безумие» – и о знании чего именно идет речь. В сегодняшних социальных и политических технологиях в моде принцип, сформулированный для науки Ф. Бэконом: повиноваться, чтобы властвовать. Достаточно хорошо изучить предмет, чтобы эффективно (с целью) им управлять. Знать слабости, чтобы ими пользоваться. Что-то вроде компьютерного вируса или хакерской работы. Такая тактика в современных политтехнологиях почитается за мудрость. Дело, однако, в том, что подобный образ действий несовместим с ценностями, а значит, с культурой, так как в любом безнравственном случае мы имеем дело уже не с культурой. Если утрачивается нравственная обязанность в духе категорического императива, значит, становится «все дозволено». Подобная принципиальная вседозволенность демонстрируется действием по отношению к ниспровергаемым святыням и их творцам. С этих

пор сакрализация соперничает с профанированием по русской поговорке: годится – молиться, не годится – горшки покрывать. При таком понимании коллективного разума все более очевидной становится тема иррациональности интеллектуальной элиты.

Культурных эпох много, и каждая из них «завершена в себе» проверкой собственного самосознания на соответствие искренности высказываний об устоях. Не случайно проблема периодизации в философии истории – одна из актуальных тем в русской традиции. Исторические границы культурных эпох определяются масштабом лицемерия в их внутреннем пространстве. Трудно не согласиться с тем, что в зависимости от применяемого принципа, метода (критерия) мы получаем такую историю, какую и заслужили. В случае «потопления» искренности торжествует цинизм и истончение защитных слоев социальных сфер, которые размываются изнутри и в конечном счете прорываются катастрофической энтропией. Далее цикл начинается снова.

Основанием подобной интерпретации ценности и знания, исходящей из единства мира и человека, может быть мысль А. Бергсона о различии двух аспектов опыта. Опыт предстает, с одной стороны, в виде фактов, которые сопоставляются с другими фактами, развертываются в форме раздельной множественности и пространственности, а с другой стороны, в виде взаимопроникновения, представляющего собой чистую длительность, неподвластную закону и мере. В обоих этих случаях опыт означает сознание; но в первом случае сознание расширяется вовне, экстериоризируясь в отношении к самому себе именно в той мере, в какой оно усматривает вещи, внешние по отношению друг к другу, а во втором – возвращается к себе, вновь овладевает собой и углубляется в себя. А. Бергсон задается вопросом: измеряя таким образом свою собственную глубину, проникает ли сознание дальше внутрь материи, жизни, реальности в целом? И отвечает утвердительно: «С этим можно было бы спорить... если бы человек должен был держаться в уголке природы, как наказанный ребенок [2, с. 215]». Но нет! Материя и жизнь, наполняющие мир, присутствуют и в нас; мы чувствуем в себе силы, которые действуют во всех вещах; какова бы ни была внутренняя сущность того, что существует и создается, мы являемся ее частью. Спустимся же внутрь самих себя: чем глубже расположена точка, которой мы коснемся, тем сильнее будет импульс, который вернет нас на поверхность.

Какое самосознание культурной эпохи может быть признано органическим? Оттолкнемся от следующих трактовок органичности: единство, цельность, целостность; естественность и гармония; организменность. В соотнесенности самосознания с социально-культурным контекстом отметим, не углубляясь в рассмотрение

данных значений, большую приемлемость для нас органичности как естественности и гармонии. В таком случае актуализируется проблема единства мышления и бытия в историко-философском процессе, а также использования социально-эпистемологического (общественно-философского) подхода к истории отечественной философской мысли. Из вышесказанного сделаем вывод о том, что гармоничное самосознание культурной эпохи возможно при его соответствии, совпадении с реальными пространственно-временными параметрами (хронотопом) культуры на базе ценностной (в варианте баденцев – нравственной) интенциональности.

Утверждение Г. Риккерта о том, что культура, запечатленная в ценностях, создается даже одним нравственно обязанным человеком, отсылает к мысли И. Канта о человеке как идеале красоты. «Человек, правда, не так уж свят, – писал Кант, – но человечество в его лице должно быть для него святым» [5, с. 414]. Обратим внимание на использование И. Кантом притяжательных местоимений – «его», «для него». В самом человеке для него самого и в его лице для человечества что-то должно быть святым. Это «что-то» – существенные и всеобщие цели, прежде всего цель его собственного существования, которую он имеет в себе самом. В этом состоит, по И. Канту, «общественная ценность человека» [4, с. 11]. Для советско-марксистской традиции и ее наследников это выражение означает, что человек предназначен для общества. Человек выступает как средство (для общества), а не цель. Такой вывод прямо противоречил бы И. Канту. Общественная ценность – это ценность человека для человечества (общества), поскольку человечество (общество) не может себя проявить иначе, как через человека. Не человек состоит в человечестве, а человечество заключено в человеке.

Органичность мировоззрения как целостность и цельность реализуется в русской философии как черта специализированного самосознания. Идея цельности – одна из центральных в русской философии. В частности, идея цельности человека как субъекта деятельности. Сегодня эту цельность можно представить как разносторонность в единстве. Никакая сторона жизни и деятельности человека не должна считаться порочной и недостойной его выдуманного образа. Как классическое естествознание расколдовывало смутные сущности вроде флогистона, раскладывая качество на количественные элементы, так и гуманитарное знание стало наукой, когда перешло к изучению реального человека в повседневной жизни, включая условный низ.

В западной философии в 30–40-е гг. XIX в. возникают попытки приблизить субъект познания к эмпирическому субъекту, к реальному человеку. Для русской философии на этом пути осуществляется осмысление рационального познания в его органическом един-

стве с внерациональными формами освоения мира, в единстве сознания и чувственно-волевой жизни. Непосредственная явленность бытия мира и Бога в «прозрении», «интуиции», «озарении» – одно из направлений синтеза. Оформляется концепция «цельного знания», в которой делается попытка связать познание с нравственностью, гносеологию с этикой. Поиск целостности и синтетического единства всех сторон реальности воплотился в формировании органической теории.

По мнению Н. А. Бердяева, происхождение органической идеи связано со славянофилами, которые взяли ее у немецких романтиков. Органичность была идеалом совершенной жизни. Некоторые советские исследователи упрекали Н. А. Бердяева за то, что он не упоминает о таком родоначальнике органической теории как Велланский. Современные отечественные представители органицизма и космизма однозначно полагают родоначальником органицизма именно Д. В. Велланского.

Мотивы органичности, целостности рельефно выступали в социально-философских взглядах славянофилов. Г. В. Флоровский в «Путях русского богословия» характеризует разномыслие западников и славянофилов в понимании культуры следующим образом. Западники отправлялись от понятия культуры как сознательного творчества человечества, что было присуще философии права Г. Гегеля. Славянофилы имели в виду культуру народную, которая почти бессознательно вырастает в народе. Это основной тезис «исторической школы» в ее противостоянии гегельянству. Можно сказать, что западники выразили «критический», славянофилы же – «органический» моменты культурно-исторического самоопределения. Поэтому они и не учли в своих схемах движущее значение «отрицания», диалектики. В славянофильском мироощущении очевиден, согласно Г. В. Флоровскому, привкус своеобразного анархизма, неприязнь к предумышленному вмешательству в «нептунический» ход органических процессов [10, с. 249].

Идеи ранних славянофилов преобразуются в иной терминологии и в более систематической форме в философии Н. О. Лосского. Русское органическое мировоззрение достигло в его лице теоретической зрелости. Сам он выделял три основных направления, по которым осуществлялась преемственность идей органицизма в русской философии: во-первых, непосредственный характер познания; во-вторых, идеал познания цельного, т. е. познания как органического всеобъемлющего единства; в-третьих, проблема цельного человека [7, с. 514].

Мир, согласно Н. О. Лосскому, есть органически единое целое. В нем все существа интимно связаны друг с другом, поэтому чело-

век может наблюдать непосредственно не только свои собственные душевные состояния, но и предметы внешнего мира. Н. О. Лосский признавал, что основное бытие, из которого состоит мир, суть действительные и потенциальные личности, т. е. индивидуальные существа. В то же время, он был убежден в том, что и общее есть бытие, т. е. невременной и непространственный онтологический аспект мира, тождественный в различных предметах. Возникло противоречие, так как признание бытия общего должно было привести к подчинению единичного общему и к отказу от онтологической самостоятельности человеческого «Я». Индивидуальные существа пришлось бы считать лишь вариантами общего бытия, которому они подчинены. Это противоречило понятию творческой свободы таких существ, наличие которой настойчиво подчеркивалось философом.

Разрешалась проблема после установления различия между конкретно-идеальным и отвлеченно-идеальным, или абстрактно-идеальным, бытием. Это различие состоит в следующем. Все общие идеи принадлежат к области отвлеченно-идеального бытия и существуют не иначе, как в составе конкретных субстанциальных деятелей: общие идеи принадлежат субстанциальным деятелям как первозданные формы их деятельности (например, принципы строения времени, пространства) или как выработанные ими самими правила деятельности (идея гекзаметра). В итоге единичные события подчинены общим идеям, а именно: принципам формы и общим правилам. Но сами общие идеи подчинены своим носителям, индивидуальным конкретным «Я». Они применяют эти общие идеи для систематического осуществления своей деятельности. Без творчески деятельных индивидуальных «Я» общие отвлеченные идеи, которые пассивны и лишены творческой силы, остались бы без применения, не были бы реализованы. Таким образом, общее отвлеченное (формальные принципы, типы жизни и т. п.) оказывается подчиненным конкретному индивидуальному.

Центральным пунктом теории познания Н. О. Лосского является учение об интуиции, которую он определяет как непосредственное восприятие действительности, т. е. «нормальный способ восприятия и умозрения», имеющий характер непосредственного созерцания бытия в подлиннике. Акт созерцания, выбирающий в одном случае для сознательного восприятия цвет ландыша, а в другом случае зубную боль, есть проявление моей воли, т. е. действие, производимое мною сообразно моим интересам, влечениям, страстям. Таким образом, присоединение тех или иных сторон внешнего мира к составу моей сознательной жизни есть уже выбор, производимый моей волей.

При такой трактовке действия, производимого интересом и страстями, Н. А. Бердяеву приходилось возвращать автора к его же словам: «Лосский хочет себя уверить, что у него нет никаких волевых предпочтений, нет никаких благодатных интуиций по отношению к бытию, интуиций, предшествующих его интуитивной теории знания», и резюмирует: обосновывать интуитивизм значит быть в интуитивизме до всякого обоснования [3, с. 105].

Философия Н. О. Лосского оказала заметное влияние на современную ему культуру, в частности на литературу. О близости его органическим идеям мировоззрения М. М. Пришвина свидетельствует, как показал А. М. Подоксенов, дневник писателя. Органико-персоналистическое мировоззрение М. М. Пришвина лежит в русле формирования русской персоналистической философии, отстаивавшей экзистенциальную ценность личного существования, которую невозможно определить критериями внешнего мира [8, с. 145]. На личностно-интенциональный характер органического мировоззрения М. М. Пришвина указывают такие концепты, как «родственное внимание» и «любовь различающая». «Любовь различающая», как способность вычленять предметы из мира, основана на заинтересованном личном внимании человека к миру, своим творчеством не только постигающего, но и восстанавливающего органическую целостность бытия. Человек различает все существующее в мире потому, что наделяет каждый предмет собственным ликом, поскольку только человек обладает божественной способностью любому существу давать имя.

Концепт «родственное внимание» характеризует человека, который живет и познает жизнь прежде всего путем обнаружения своего родства с миром. «Через это родство, – утверждает писатель, – я понял происхождение в русском народе того чарующего искренностью и простотой деревенского разговора и обращения, понял и те гримасы деревенского быта, когда родовая сила встречается с силой закона, понял русский анархизм, все понял во время этих скитаний». И далее: «...кажется, что звериную жизнь так же, как народную, читаешь через родство» [8, с. 151].

Наконец, органичность в форме организменности нашла реализацию в общественно-теоретическом плане в 20–30-е гг. XX в. В переходный период (конец 1920-х – начало 1930-х гг.) не только марксизм-ленинизм, но и органицизм наряду с маханицизмом и конструктивизмом питали партийный дискурс [6, с. 120].

К числу сторонников органического направления во второй половине XX в., на наш взгляд, можно отнести С. Л. Рубинштейна, Г. С. Батищева, А. С. Арсеньева. Органическая теория нашла воплощение в таких направлениях отечественной философии, как интуитивизм, персонализм и аксиология. В оценке места органи-

ческих идей представляются крайностями как отказ от исследования традиций органицизма в русской философии, так и требование распространить его на все направления русской философской мысли.

Существенным аспектом исследования органицизма в русской философии, на наш взгляд, будет формирование модели взаимодействия «русского быта» и его самосознания в разнообразных догматических (содержательных) и рефлексивных (категориальных) формах культуры.

*Литература*

1. *Антоновский А.Ю.* Социальная философия знания: о знании в индивидуальной и в системно-коммуникативной перспективах // Вопросы философии. 2016. №1.
2. *Бергсон А.* Философская интуиция // Путь в философию. Антология. М.; СПб., 2001.
3. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Гл. IV: Об онтологической гносеологии // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
4. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 6. М., 1966.
5. *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Сочинения. В 6 т. Т. 4 (1). М., 1965.
6. *Кондратьева Т.С.* Кормить и править. О власти в России в XVI–XX вв. М., 2009.
7. *Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1991.
8. *Подоксенов А.М.* Михаил Пришвин и Николай Лосский // Человек. 2011. № 5.
9. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. М., 1998.
10. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

**Baryshkov, Vladimir P.** ***Organic self-consciousness of the cultural era***

*References*

1. Antonovsky, A.Yu. Sotsial'naya filosofiya znaniya: o znanii v individual'noy i v sistemno-kommunikativnoy perspektivakh [The social philosophy of knowledge: about knowledge in the individual and in the system-communicative perspectives], in *Voprosy filosofii* [Issues of philosophy], 2016, No. 1.
2. Bergson, A. Filosofskaya intuitsiya [Philosophical intuition], in *Put' v filosofiyu. Antologiya* [The way to philosophy. Anthology], Moscow, St. Petersburg, 2001.
3. Berdyaev, N.A. Filosofiya svobody. Gl. IV: Ob ontologicheskoy gnoseologii [Philosophy of freedom. Ch. IV: On ontological gnoseology], in Berdyaev, N.A. *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of freedom. The meaning of creativity], Moscow, 1989.

4. Kant, I. Ideya vseobshchey istorii vo vsemirno-grazhdanskom plane [The idea of a universal history in the world-civil plan], in Kant, I. *Sochineniya* [Works], in 6 vol., vol. 6, Moscow,1966.
5. Kant, I. Kritika prakticheskogo razuma [Critique of practical reason], in Kant, I. *Sochineniya* [Works], in 6 vol., vol. 4 (1), Moscow, 1965.
6. Kondrat'yeva, T.S. *Kormit' i pravit'. O vlasti v Rossii v XVI–XX vv.* [Feed and reign. On the power in Russia in the 16th –20th centuries], Moscow, 2009.
7. Lossky, N.O. *Istoriya russkoy filosofii* [History of Russian philosophy], Moscow, 1991.
8. Podoksenov, A.M. Mikhail Prishvin i Nikolay Lossky [Mikhail Prishvin and Nikolai Lossky], in *Chelovek* [Man], 2011, No. 5.
9. Rickert, G. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Sciences on nature and sciences on culture], Moscow, 1998.
10. Florovsky, G. *Puti russkogo bogosloviya* [Ways of Russian theology], Vilnius, 1991.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.6**

# ИССЛЕДОВАНИЯ

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Валерий Павлов*

# ОБЩЕСТВО СОЕДИНЕННЫХ СЛАВЯН: ВЗГЛЯД ИЗ СОВРЕМЕННОСТИ

Исследуется процесс становления и функционирования одной из декабристских организаций – Общества соединенных славян. Анализируются программные установки, изложенные в двух документах: «Правилах Соединенных Славян» и «Присяге Соединенных Славян». Показана эволюция воззрений учредителей и членов организации, особенно после объединения с Южным обществом декабристов. Отмечается роль «славян» в вооруженном выступлении Черниговского полка против российского царизма в декабре 1825 г. Общество соединенных славян возникло в конце 1823 г. и функционировало на территории двух губерний – Волынской и Киевской. Учредителями выступили братья Андрей и Петр Борисовы и польский шляхтич Юлиан Люблинский. Важнейшими отличительными особенностями Общества соединенных славян являлись декларирование необходимости создания федеративного союза (государства) славянских народов, ратование за вовлечение народных масс в протестную борьбу против власти, отрицание диктатуры как формы государственного правления. Однако идеологическая платформа организации была слабой. В частности, не были предусмотрены конкретные действия по реализации программных установок, что вызывало недовольство как руководства, так и рядовых членов Общества. Осенью 1825 г. оно вошло в состав Южного общества декабристов и утратило самостоятельность, отказавшись от идеи создания федеративного государства славян. Тем не менее, «славяне» оставили особый след в истории декабризма.

*Ключевые слова*: декабризм, Общество соединенных славян, федеративный союз славян, революция, свобода.

The article deals with the process of formation and functioning of one of the Decembrist organizations – the Society of United Slavs. Its program stated in the two documents *Rules of the United Slavs* and *Oath of the United Slavs* is analyzed. It is shown that the views of the founders and members of the organization were changing according to the situation, especially after the integration with the Southern Society of the Decembrists. It is stressed that the "Slavs" took part in the armed revolt of the Chernigov Regiment against the Russian tsarism in December 1825. The Society of United Slavs appeared in 1823 and functioned on the territory of the Volyn and Kiev Provinces. The founders of the organization were the brothers Andrey and Pyotr Borisov and the Polish nobleman Julian Lublinski. The most important distinctive features of the Society of United Slavs were as follows: the proof of necessity to create a federative union (state) of the Slavic peoples; relying on the masses in the protest struggle against the authorities; denial of the dictatorship as a form of state government. However, the ideology of the Society suffered from grave shortcomings. In particular, there were not provided any specific instructions concerning practical realization of the program. This resulted in the fact that many members of the Society got dissatisfied with its work. In the autumn of 1825, the Society of United Slavs merged with the Southern Society of the Decembrists and ceased to be independent. Therefore, they gave up a claim to create a federative union of Slavic peoples. Nevertheless, the "Slavs" contributed to the history of the Decembrist movement.

*Keywords*: Decembrist movement, Society of United Slavs, federative union of the Slavic peoples, revolution, freedom.

Интересная страница в истории славянства связана с деятельностью одной из декабристских организаций в царской России – Обществом соединенных славян. Возникло оно в Новограде-Волынском Волынской губернии в конце 1823 г. У истоков Общества стояли братья Андрей и Петр Борисовы (офицеры артиллерийской бригады) и польский шляхтич, политический ссыльный Юлиан Люблинский. Именно последний, человек хорошо образованный и волевой, стал инициатором формулировки главной стратегической цели организации – объединения славянских племен (народов) в федеративный союз. Означенная цель имела была популярна в среде тогдашнего польского протестного движения. Речь шла о создании в отдаленной перспективе великого федеративного союза славян. Предполагалось, что членами союза (федеративного государства) станут независимые республики: Богемия, Валахия, Венгрия с Трансильванией, Далмация, Кроация, Молдавия, Моравия, Польша, Россия, Сербия. Все они будут иметь собственные законы, учитывающие специфику каждой страны. Представители этих стран должны будут раз в год собираться на съезд в центральном городе (столице) союза и обсуждать вопросы, представляющие взаимный интерес.

Чем же интересно Общество соединенных славян?

Во-первых, своим составом. В него входили люди незажиточные и не имевшие высоких должностей. Это были «мелкопоместные и безземельные дворяне, офицеры в чине прапорщика и подпоручика, мелкие военные чиновники» [3, с. 407], всего немногим больше 50 человек. Относительная равность имущественных и социальных статусов членов Общества, отсутствие выраженных авторитетов (кроме, пожалуй, П. Борисова) делали организацию вполне демократичным объединением единомышленников.

Во-вторых, его члены получали новые имена – известных деятелей древнего мира (Катона, Протагора, Сципиона и др.). Эти имена нередко присутствуют в письмах членов Общества.

В-третьих, Общество соединенных славян возникло значительно позже Южного общества декабристов. Последнее окончательно оформилось в январе 1822 г. Временной отрезок, отделяющий появление первого от второго, составляет, как минимум, год. Это довольно большой период для добровольного объединения людей, особенно если учитывать специфику общественно-политических процессов в Российской империи того времени.

В-четвертых, Общество соединенных славян до момента объединения с Южным обществом декабристов в сентябре 1825 г. функционировало как замкнутая организация и не имело контактов с другими аналогичными обществами. Его члены даже не догадывались, что совсем недалеко, за несколько сотен километ-

ров, существует тайная организация, декларирующая во многом похожие идеи и цели.

В-пятых, если все остальные известные исследователям декабристские организации идеологически и практически были ориентированы на изменение разных сфер жизни Российской империи, то Общество соединенных славян одной из своих стратегических целей имело создание федерации независимых славянских республик.

В-шестых, регламентирующими документами Общества были два небольших текста: «Правила Соединенных Славян» (их еще называют «Катехизисом») и «Присяга Соединенных Славян» (поиному «Клятва», «Клятвенное обещание»).

В-седьмых, в отличие от других декабристских обществ (в т. ч. Южного и Северного), сознательно дистанцировавшихся в программных документах и практической деятельности от народных масс и стремящихся воплотить свои цели и идеалы посредством военной силы и государственного переворота, Общество соединенных славян делало ставку на широкие социальные слои и не отрицало революцию как средство преобразования социума и государства. Такая его позиция вполне объяснима, если принять во внимание имущественное и социальное положение членов данной организации. Им, в отличие от многих декабристов из Южного и особенно Северного обществ, не было чего терять. Финансовым богатством, высокими чинами, крупными наделами земли, большим числом крепостных эти люди похвастаться не могли. Были они бедны и жили за счет собственного труда. Налицо конкретный пример того, как образ и уровень жизни людей влияют на их мировоззренческие установки.

В-восьмых, Общество выступало против любой диктатуры как формы правления. В этом пункте полностью расходилось оно с установками «Русской Правды» П. Пестеля, допускавшего в перспективе (на переходной период) наделение органов верховного правления России диктаторскими полномочиями.

В-девятых, после объединения с Южным обществом «многие из “славян” дали особую клятву участвовать в цареубийстве; был составлен список цареубийц» [4, с. 104]. В нем не менее двенадцати фамилий, в том числе братья Борисовы, – «славяне».

Приоритеты и ценности Общества соединенных славян лаконично зафиксированы в его «Правилах…». Это небольшой документ размером в полторы страницы, состоящий из 17 пунктов. В последнем есть предложение на французском языке. Текст не отличается внутренней логикой и является по преимуществу набором не связанных между собой формулировок. Большая часть из них – это не что иное, как моральные наставления. Рассмотрим

положения документа более детально, по возможности не цитируя их, а передавая содержание в сжатом виде.

Согласно «Правилам...», *не стоит надеяться ни на кого, а лишь на друзей и свое оружие*. В этом суждении внутренне скрыто недоверие к окружающей человека среде и провозглашается ориентация на собственные силы, поддержку друзей и имеющиеся у индивида средства. В роли последних – оружие. Иными словами, Общество изначально допускало возможность использования данного средства для достижения провозглашаемых целей.

*Не нужно желать себе раба, если сам таковым быть не хочешь*. Суждение это свидетельствует об отрицательном отношении к лишению человека свобод и прав. Если учесть, что в литературе того времени слово «раб» использовалось преимущественно как синоним слова «крепостной», то становится понятным резко негативное отношение «славян» к крепостному праву. Выражение созвучно кантовской мысли о т. н. золотом правиле.

*Не следует проявлять свою гордость и искать избытка*. Пожелание это носит чисто моральный характер и призывает индивида быть скромным в поведении и желаниях. Авторы «Правил...» считают, что при условии его исполнения индивида будут почитать «великим». Согласиться с данным выводом нельзя.

«Правила...» говорят о важности *простоты, трезвости и скромности* в жизни человека. Налицо еще один тезис полностью морального плана. При этом утверждается, что обладание названными добродетелями – залог спокойствия индивида. О каком именно спокойствии (психологическом, моральном, политическом или каком-либо ином) идет речь, не понятно. На мой взгляд, прямой связи между означенными добродетелями и спокойствием не существует.

*Чтобы быть независимым, не нужно желать более того, что имеешь*. Иными словами, постулируется ограничение желаний человека и «консервация» уровня его жизни. Одновременно продолжается (развивается) рассмотренная выше мысль о нецелесообразности искать избыток. К тому же, необоснованно связывается независимость человека с его сознательным отказом от улучшения своего благосостояния. Мягко говоря, утверждение странное.

*Важно быть просвещенным и помогать в этом деле другим*. В самой формулировке много патетики. Здесь, в частности, используются термины «богиня просвещения», «пенаты». Данный пункт «Правил...» – следование духу эпохи Просвещения и одновременно подчеркивание важности знаний в жизни индивидов и общества. В разных проявлениях аналогичная идея присутствует

в программных документах практически всех декабристских обществ.

*Почитай науки, художества и ремесла* [6, с. 71]. По сути, это продолжение предыдущего пункта. Снова указывается на роль знаний и эстетической культуры в жизни людей, а также на необходимость овладения профессиями. Говорится о важности любовного отношения человека к означенным образованиям и желательном наличии в этом деле энтузиазма. В слове «почитай» присутствует момент назидательности.

*Нельзя быть невежественным в общении со своими детьми.* Положение сформулировано так, что допускает возможность его самой широкой интерпретации. На мой взгляд, речь идет о том, что родители непременно должны заниматься воспитанием детей, уделять им внимание независимо от специфики собственной деятельности и меры загруженности. При этом важно, чтобы они имели знания педагогического характера. Если воспитатель невежествен, вряд ли можно надеяться на позитивные успехи в воспитании. В этом процессе опасны также гордыня, суетливость и фанатизм.

*Следует толерантно относиться к самым разным вероисповеданиям и обычаям других народов. Из обычаев отдавать предпочтение истинно хорошим.* Правило важное и нужное, особенно если вспомнить о конфессиональном и национальном многообразии в тогдашней Российской империи. Оно полностью соответствует аналогичным формулировкам программных документов Южного и Северного обществ декабристов.

*Необходимо стараться разрушать предрассудки и видеть в другом человеке человека.* Правило это содержит в себе две разные мысли. Одна касается предрассудков, другая – отношений между людьми. В первой речь идет о «всех» предрассудках, а также (предположительно) о тех, что связаны с разными имущественными и социальными положениями («состояниями») людей. Что имеется в виду конкретно, понять нельзя. Вторая мысль декларирует идею самоценности человека, уважительного отношения одного индивида к другому.

*Нужно быть добродетельным, и не время от времени, а постоянно, всю жизнь.* Тезис этот отличается одновременно общефилософской и собственно моральной направленностью. Правда, как и в большинстве других случаев, феномен добродетели представлен в нем в абстрактном виде. На самом же деле эта ценность всегда проявляет себя предельно конкретно. О ней интересно рассуждать, но не всегда легко реализовывать ее на практике. Добродетель самым тесным образом связана с совестью.

*Оружие применять лишь для защиты невинности. Всегда можно надеяться на помощь друзей.* Опять две разные, не совсем связанные между собою мысли. Первую можно, наверное, трактовать как проявление миролюбивости «славян», нежелания использовать вооруженное насилие без особых на то причин. Эта установка явно противоречит первому пункту «Правил...». Вторая мысль вполне соответствует идее важности и значимости дружбы в отношениях между людьми, в том числе и между членами Общества соединенных славян.

Следующее правило – продолжение второй половины предыдущего: *друзьям помогать своим рассудком и своим оружием.* Обращение к рассудку – еще одно свидетельство уважительного отношения «славян» к знаниям. Здесь термин «рассудок» используется не в строгом смысле слова, а как синоним знания, мышления, сознания. Примечательным является и обозначение условий применения оружия – когда нужно помочь друзьям.

Четырнадцатое правило: *будешь таким, и гордость тирании своею суетливостью падет пред тобою на колена* [6, с. 72]. Это своеобразный итог, вывод, сделанный на основе предыдущих правил. Выражение, как и многие другие, патетическое. Оно обращено к разуму и чувствам членов Общества и призвано усилить их веру в способность изменить себя, других людей, жизнь в целом к лучшему. Данный вывод – декларация того, что нравственные добродетели членов организации, их сила и воля будут важным подспорьем в борьбе за правое дело. Он оптимистичен и провозглашает убежденность в свершении задуманного. В нем впервые упоминается о политической составляющей – тирании. Но детализация этого явления отсутствует.

В трех последних правилах в завуалированной форме представлена идея единения славян[1]. Иносказательно обозначена территория, на которой возможна их совместная жизнь. С разных сторон ее омывают четыре моря, однако названия морей не указываются[2]. Вместо этого называются четыре флота: Черный, Белый, Долмацкий и Ледовитый. В центре означенной территории – город (столица). В этом городе чтят просвещение, справедливость и правосудие. Ему нужно повиноваться. В портах будет процветать торговля и укрепляться морская сила. Заканчиваются «Правила...» призывом к объединению с братьями-славянами.

Интересным является характер подачи материала в данном документе. Здесь довольно заметна назидательность. Естественно,

[1] В «Правилах Соединенных Славян» в прямой формулировке нет ни слова о необходимости образования федерации независимых славянских республик.

[2] Имеются в виду Черное, Белое, Балтийское и Адриатическое моря.

она адресована членам Общества. Означенную тональность тексту придают выражения: «не надейся», «не желай», «пусть будет», «почитай», «возвысь», «будешь терпеть», «будешь стараться», «будешь добродетельным», «будешь помогать», «будешь таким», «построишь», «будешь получать», «повиноваться обязан» и др.

По большому счету, ничего особо крамольного, за исключением допущения возможности использования оружия, и то в целях защиты, а также констатации (в предельно общей форме) бытия тирании, в рассмотренных выше «Правилах…» нет.

Несколько иной характер у «Присяги соединенных славян». Она тоже небольшая – меньше одной страницы. Но имеет выраженную гражданскую и политическую направленность. Здесь четко обозначена цель Общества: избавление от тиранства и возвращение свободы. Вступающий в Общество клялся посвятить свой последний вздох «свободе и братскому союзу благородных славян» [7, с. 73]. Выражение «С мечом в руках достигну цели, нами назначенной» [7, с. 73] говорит само за себя. Присяга приносилась на оружии (мече) с обещанием быть добродетельным, верным цели, с любовью относиться к другим членам Общества («друзьям»), помогать им, соблюдать «глубочайшее молчание». Последнему уделялось особое внимание. Третья часть «Присяги…» – суждения, касающиеся наказания тех, кто ее нарушит.

Более развернутую информацию о целях Общества соединенных славян и характере его деятельности дают сочинения, письма и признания членов организации. Особый интерес в этом плане представляют обширные воспоминая ее активного члена И. Горбачевского [2].

С момента возникновения Общество соединенных славян постепенно, но неуклонно численно увеличивалось. Наибольшее число новых членов обрело оно в 1825 г. Тогда же в его состав был принят А. Тютчев – единственный из «славян» офицер, служивший в прошлом в гвардейском полку. Именно он первым среди своих единомышленников узнал о существовании Южного общества декабристов и стал на некоторое время соединительным звеном между двумя Обществами.

Интересно, что на всем протяжении существования Общества соединенных славян его руководство и члены были недовольны отсутствием у организации плана конкретных действий по реализации программных установок. Внутренняя решительность, настрой участников на революционное изменение действительности, желание скорых перемен явно диссонировали с их бездействием в практическом плане. Как это нередко бывает в подобных случаях, во второй половине 1824 г. начались поиски вариантов организационного и программного обновления Общества. Велась

работа над проектом его реорганизации и новым уставом. В марте 1825 г. эти документы были обсуждены и приняты (но лишь предварительно) на съезде Общества, который состоялся в местечке Чернихове (в 25 верстах от Житомира). Съезд избрал председателя Общества – П. Борисова, его заместителя и секретаря, а также дал согласие на введение членских взносов. Окончательное решение по обсуждавшимся вопросам отложили до момента проведения общего собрания всех членов организации. Его планировали на лето того же года, на время общего сбора воинских частей в лагерях под местечком Лещин (тоже недалеко от Житомира).

Но дальнейшая история «славян» сложилась совершенно по другому сценарию. В августе 1825 г. Общество соединенных славян и Южное общество узнали о взаимном существовании. Когда П. Борисову стало известно от А. Тютчева о функционирующей не так далеко от Новограда-Волынского тайной политической организации, то он «сначала, не зная, что сие общество было очень многочисленно и какая цель оного... думал присоединить оное к Славянскому Союзу» [1, с. 63]. Реальность же оказалась иной. Предложение объединиться поступило от «южан».

Хотя изначально в объединении были заинтересованы обе стороны, каждая преследовала свои интересы. «Славяне» получали в лице «южан» идеологически, организационно и численно более мощную организацию, чем их собственная. Особо привлекала установка Южного общества на выступление против власти в 1826 г. и утверждение в перспективе в России республики. «Южане», в свою очередь, обретали новых, решительно настроенных единомышленников, имеющих опыт работы в среде военнослужащих и готовых к радикальным действиям. К тому же, существенно расширялось поле для пропаганды идей, изложенных в «Русской Правде» П. Пестеля.

Не стоит забывать о том, что каждая из организаций имела свою специфику. Обе находились в оппозиции к власти и мечтали о ее ниспровержении, но их программные установки, характер функционирования, социальный состав во многом были разными. Южное общество численно, идеологически, программно и организационно было значительно сильнее своего «младшего брата». К моменту объединения «Русская Правда» П. Пестеля имела широкий резонанс не только среди «южан», но и в Северном обществе декабристов. Многие члены Южного общества происходили из семей зажиточных и знатных дворян, были старшими и младшими офицерами, участвовавшими в сражениях с наполеоновской армией и отмеченными боевыми наградами. В самой организации важную роль играла привычка к воинской дисциплине. Ставка делалась на военный переворот силами армии без привлечения

народных масс. Распространенной была наивная вера в то, что когда наступит момент восстания, солдаты обязательно пойдут за своими офицерами. «Славяне» же делали акцент на вовлечение в протестное движение народа. Находились они значительно ближе к простым людям, в том числе к солдатам.

Объединение Общества соединенных славян с Южным обществом сыграло с первым в какой-то мере злую шутку. В нем произошел раскол. Общество потеряло свое «лицо», нивелировалась его основная программная цель, ряд активных членов остался не у дел.

Объединение происходило не только по инициативе «южан», но и при их активном участии, в том числе пропагандистском и организационном. Первый контакт представителей Южного общества декабристов (С. Муравьева-Апостола и М. Бестужева-Рюмина) с представителями Общества соединенных славян (П. Борисовым и И. Горбачевским) показал, что «южане» не только не принимают главную цель «славян» – создание федерации независимых славянских государств, но и критикуют ее. Аргументы при критике – многосложность цели, большая временная отдаленность поставленной задачи от современности, мизерная вероятность ее реализации на практике, необходимость отдавать предпочтение интересам соотечественников перед интересами иностранцев.

В среде «славян» сформировались два противоположных мнения относительно объединения: за и против. Против высказались старые члены Общества, но они оказались в меньшинстве. П. Борисов отстаивал идею, что «славяне» в перспективе поддержат «южан» в их протестном выступлении против царизма, правда, до того времени будут существовать как самостоятельная тайная организация, о которой не стоит распространять информацию в Южном обществе. Однако к нему не прислушались, и процесс объединения был запущен. Начался он в первых числах сентября 1825 г.

Одной из важных причин стремления части членов Общества соединенных славян объединиться с Южным обществом было их активное желание реально участвовать в практическом изменении существующего общественного и государственного строя. Бездействие томило, а применить свои силы и знания не было где. Вместо дел были разговоры и планы, к тому же, весьма нечеткие и рассчитанные на неопределенную перспективу.

В конечном итоге объединение состоялось, но не на равноправных, паритетных условиях, а на принципах, предложенных «южанами». Компромисс был достигнут, хотя Общество соединенных славян при этом многое потеряло, прежде всего в плане

своей программной цели, былого демократизма и численного состава. Оно стало составной частью Южного общества, образовав в нем две управы (округа) – артиллерийскую и пехотную. Члены каждой избрали по одному посреднику. В обязанности посредников входило «сохранять порядок, последовательность и единство в действиях управы, наблюдать за поведением и поступками членов. *Они одни* (выделено мною. – *В.П.*) имели право сноситься с верховною думою... и представлять думе разные проекты и мнения членов, которые через них получили предписание думы относительно действий, восстания и пр. Равным образом для принятия кого-либо в члены общества необходимо было согласие посредника, который, впрочем, сам имел право принять в члены общества» [5, с. 75]. «Члены общества должны были *слепо* (выделено мной. – *В.П.*) повиноваться верховной думе» [5, с. 75].

После объединения, завершившегося принесением клятвы и целованием образа, изменилось и многое другое. Было запрещено принимать в члены Общества поляков и гражданских лиц. В силу этого за его пределами оказался ряд бывших активных и уважаемых «славян», в том числе поляк Ю. Люблинский и вышедший в отставку А. Борисов. Да и в целом вопрос о численном увеличении организации потерял свою актуальность. Перед обеими управами «славян» была поставлена задача максимально способствовать «приготовлению» солдат к будущему вооруженному выступлению. Правда, «южане» и «славяне» по-разному смотрели на способы оказания воздействия на военнослужащих. Первые считали, что солдатам ни в коем случае не нужно раскрывать истинные цели заговорщиков, а следует апеллировать к их религиозным и чисто человеческим чувствам, акцентируя внимание на крепостническом гнете, отсутствии справедливости в обществе, злоупотреблениях в армии. «Славяне» же выступали за искренний, честный разговор с теми, кто в перспективе с оружием в руках будет принимать участие в государственном перевороте. Именно они сыграли крайне важную роль в организации выступления Черниговского полка в конце декабря 1825 г. в Киевской губернии.

*Литература*

1. *Борисов П.И.* Из показаний // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. Т. 3. М., 1951.
2. *Горбачевский И.И.* Записки. Письма. М., 1963.
3. Избранные социально-политические и философские произведения декабристов. В 3 т. Т. 3. М., 1951.
4. *Нечкина М.В.* Декабристы. М., 1984.

5. *Нечкина М.В.* Общество соединенных славян. М., Л., 1927.
6. Правила Соединенных Славян // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. Т. 3. М., 1951.
7. Присяга Соединенных Славян // Избранные социально-политические и философские произведения декабристов: В 3 т. Т. 3. М., 1951.

## Pavlov, Valeriy L. *Society of United Slavs: A view from modern times*

*References*

1. Borisov, P.I. Iz pokazaniy [From the testimony], in *Izbrannyye sotsial'no-politicheskiye i filosofskiye proizvedeniya dekabristov* [Selected socio-political and philosophical works of the Decembrists], in 3 vol., vol. 3, Moscow, 1951.
2. Gorbachevskiy, I.I. *Zapiski. Pis'ma* [Notes. Letters], Moscow, 1963.
3. *Izbrannyye sotsial'no-politicheskiye i filosofskiye proizvedeniya dekabristov* [Selected socio-political and philosophical works of the Decembrists], in 3 vol., vol. 3, Moscow, 1951.
4. Nechkina, M.V. *Dekabristy* [Decembrists], Moscow, 1984.
5. Nechkina, M.V. *Obshchestvo soyedinennykh slavyan* [Society of United Slavs], Moscow, Leningrad, 1927.
6. Pravila Soyedinennykh Slavyan [Rules of the United Slavs], in *Izbrannyye sotsial'no-politicheskiye i filosofskiye proizvedeniya dekabristov* [Selected socio-political and philosophical works of the Decembrists], in 3 vol., vol. 3, Moscow, 1951.
7. Prisyaga Soyedinennykh Slavyan [Oath of the United Slavs], in *Izbrannyye sotsial'no-politicheskiye i filosofskiye proizvedeniya dekabristov* [Selected socio-political and philosophical works of the Decembrists], in 3 vol., vol. 3, Moscow, 1951.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.7**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Хелена Павлинцова*

# ИДЕЯ СЛАВЯНСКОГО ФИЛОСОФСКОГО КОНГРЕССА В ДВАДЦАТЫЕ ГОДЫ XX ВЕКА

Описываются три попытки созвать славянский философский съезд. Первая из них была инициирована В. Дворниковичем, философом из Загреба, опубликовавшем в 1923 г. в газете «Прагер пресс» статью, в которой он призвал славян увенчать обретение государственной и национальной независимости (1918) духовной эмансипацией, для чего и нужно было провести в Праге конгресс славянских философов. Место проведения съезда было выбрано ввиду центрального положения Праги между северными и южными славянами, а также благодаря деятельности Т. Г. Масарика, «дойена славянских социологов и философов». Сначала славянские философы благосклонно отнеслись к идее съезда, однако впоследствии мнения разделились и конгресс проведен не был. Вторая попытка созыва съезда славянских философов в Праге была предпринята после V международного философского конгресса (Неаполь, 1924): славянские философы избрали подготовительный комитет (В. М. Козловски, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, В. Дворникович, Б. Петрониевич, К. Воровка) конгресса, однако из-за отсутствия поддержки со стороны «Чешской мысли» съезд не состоялся. Третья попытка была связана с работой II польского философского конгресса (Варшава, 1927), но и она не привела к успеху из-за критики со стороны Ф. Крейчи и Э. Радла. Несмотря на то, что конгресс так и не удалось провести, интерес к славянской философии оставался довольно большим как в Чехословакии, так и во всем мире.

*Ключевые слова*: славянский философский конгресс, славянская взаимность, славянская философия, русская межвоенная эмиграция философов, Т. Г. Масарик, В. Дворникович, К. Воровка.

The paper depicts three attempts to convene the Slavonic philosophical congress. The first of them was initiated by V. Dvorniković, a philosopher from Zagreb, in his article published in 1923 in the *Prager Presse* daily. In this article, he appealed to Slavs to crown the achievement of state and national independence (1918) with spiritual emancipation. He proposed holding a meeting of Slavonic philosophers in Prague, which has a central position between northern and southern Slavs, organised philosophical life and the personality of T. G. Masaryk, the "doyen of Slavonic sociologists and philosophers". At first Slavonic philosophers welcomed the idea; however, the originally unanimous opinion of Czech philosophers started to fragment, and the intention was not carried out. The second attempt to convene the congress in Prague was made after the 5th international philosophical congress (Naples, 1924). There, Slavonic philosophers elected a preparatory committee (W. M. Kozłowski, N. O. Losskij, S. L. Frank, V. Dvorniković, B. Petronijević, K. Vorovka), but the congress was not held because of the lack of interest of the *Česká mysl (Czech Mind)*. The third attempt rose from the 2nd Polish philosophical congress (Warsaw, 1927), but the effort fell flat this time as well due to critical objections of the main representatives of philosophical life in Prague (F. Krejčí, E. Rádl). Even though they failed to hold the congress in the 1920s, the idea did not come to an end and the interest in philosophy of Slavonic nations continued in Czechoslovakia as well as in the world.

*Keywords*: Slavonic philosophical congress, Slavonic mutuality, Slavonic philosophy, Russian interwar emigration of philosophers, T. G. Masaryk, V. Dvorniković, K. Vorovka.

Впервые идея созыва съезда славянских философов прозвучала в апреле 1911 г. в Болонье, во время IV международного философского конгресса. На нем по инициативе польского философа Винсента Лютославского (1863–1954) собралась группа из 24 славянских философов (чехов, поляков, русских, болгар и хорватов), которые намеревались организовать в Праге, по возможности еще в 1912 г., философский славянский конгресс. Был даже назначен подготовительный комитет, задачами которого являлись пропаганда идеи съезда и работа над ее осуществлением, и была составлена предварительная программа, включающая вводный доклад Т. Г. Масарика «Проблема славянской философии». Этот конгресс так и не был проведен – по всей видимости, негативную роль сыграли Балканские войны 1912–1913 гг. и последующая Первая мировая война, однако славянские философы не оставили мысли о конгрессе [15, с. 220–223; 2, с. 121–125].

В мае 1923 г. в ежедневной газете «Prager Presse» вышла статья загребского философа Владимира Дворниковича (1888–1956) «Ideen zu einem slawischen philosophischen Kongess in Prag», а в скором времени в философском журнале «Чешская мысль» – ее чешская версия «Идея и концепт славянского философского конгресса в Праге» [1, с. 143; 10, 229–232]. В этой статье В. Дворникович обозначил конгресс как культурную потребность всех славянских народов: славяне, прозябавшие до 1918 г. в чужих государственных образованиях, после приобретения государственной и национальной независимости должны были эмансипироваться и духовно. В этом процессе философия могла бы послужить синтезирующим фактором, углубляя славянскую идеологию и определяя ее путь в будущее. Но для этого было необходимо, чтобы славянские философы встретились, познакомились друг с другом и сблизились. Абсолютно неудовлетворительным и парадоксальным он назвал тот факт, что славяне о своей философии узнают из немецкого пособия Фридриха Ибервега и Макса Гейнце «Grundriss der Geschichte der Philosophie» («Очерк истории философии»). Также он назвал три причины, по которым Прага была наиболее подходящим местом для встречи славянских философов: центральная позиция между северными и южными славянами, организованная философская жизнь и тот факт, что в этом городе проживает Т. Г. Масарик, патриарх славянских социологов и философов. В связи с этим он адресовал свой призыв представителям философского сообщества в Праге с надеждой, что в обозримом будущем это намерение удастся осуществить.

Т. Г. Масарик, в то время уже являвшийся президентом Чехословацкой Республики, был упомянут В. Дворниковичем не только из уважения: благодаря своей политической активности (на-

пример, ангажированности в Загребском процессе) и литературной деятельности он еще перед войной прославился как активный приверженец славянской взаимности. В этом контексте Т. Г. Масарик интересовался творчеством русского славянофила И. В. Киреевского, о взглядах которого он уже в 1887 г. писал и читал лекции[1], а также художественными произведениями Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого. В 1913 г. на немецком языке вышло двухтомное сочинение Т. Г. Масарика «Россия и Европа. Эссе о духовных течениях в России», демонстрирующее глубокие познания автора в русской философии истории и религии. Известно, что Т. Г. Масарик интересовался Россией теоретически и практически, несколько раз посетил Россию, глубоко задумывался над ее прошлым, настоящим и будущим, имел близкую связь с ней и со славянской проблематикой вообще [5, с. 27–45]. В феврале 1916 г. в Институте славянских исследований Парижского университета он прочел публичную лекцию «Мир и славяне» [12, с. 195–207], опубликованную в дальнейшем на французском, английском и чешском языках. Рассмотрим несколько тезисов этой лекции, позволяющих понять, почему В. Дворникович, а за ним и другие популяризаторы идеи славянства отводили Т. Г. Масарику в этом деле ключевую роль.

Т. Г. Масарик в своей лекции ставил акцент на культурно-цивилизационном единстве славян: хотя каждая славянская нация (он упомянул русских, поляков, болгар, сербов и чехословаков)[2] обладает своим собственным языком, национальной литературой, независимой историей и своеобразной культурой, у них есть общее осознание своей принадлежности к одному и тому же славянскому организму. Начало славянского пробуждения, проявившееся в расцвете литературы и осознанном стремлении к культурному возрождению и политической независимости, Т. Г. Масарик, как и некоторые историки, относил к периоду Великой французской революции. Именно тогда идеологи славянства поняли, что возрождение национальной культуры и ее развитие невозможны без политического освобождения и обретения национальной независимости, а также то, что для достижения этих целей необходимо обратиться за помощью к родственным народам. Так появились идеи славянской взаимности и славянского мессианизма.

---

[1] В 1888–1889 гг. в журнале «Атенеум» Т. Г. Масарик публиковал несколько статей об И. В. Киреевском, которые были объединены им в монографии «Славянские исследования. Славянофильство Ивана Васильевича Киреевского» (1889).

[2] Объединение чехов и словаков в самостоятельное государство было утверждено только Питтсбургским соглашением 30 мая 1918 г.

Западные политики, однако, воспринимали панславизм как панруссизм, нечто вроде «огромной славянской монархии под управлением России», несмотря на то, что это никогда не входило в программы славян. «Мы всегда хотели и хотим федерацию моральную, идеальную, в которой каждый член свободно разовьет свои собственные способности на пользу цивилизации в общем, – заявлял Т. Г. Масарик. – Поэтому мы хотим свободы и политической независимости. Поэтому мы ищем опору в России, самом большом и самом могущественном славянском народе. Но сейчас мы ищем эту помощь и от союзников. Малые славянские нации переживают в данный момент тяжелый кризис, оправдывающий наши попытки опереться не только исключительно на русских, но также на французов и англичан... В данной форме дружеской и свободной связи можно координировать различия в наших культурах и национальных характерах так, чтобы славянский мир, будучи одним целым, мог использовать свои силы, рассеянные сейчас по множеству разных наций» [12, с. 199]. Т. Г. Масарик отказывался от панславянского централизма как по причине географического расположения славянских народов, так и по причине их исторического развития. Он отмечал, что представители славянских наций центральной Европы (Йозеф Добровский, Ян Коллар, Франтишек Палацкий, Доситей Обрадович, Адам Мицкевич, Зигмунд Красинский) не поддерживали «государственно-политическое единство, которым бы управляла Российская Империя» [5, с. 28], и подчеркивали «идею гуманистическую, на основе которой они приходят к национальной идее как основной части естественного наследия человечества; все понимают национальность демократически, все жаждут цивилизации». В то же время, идеологи славянства настаивали на необходимости осознанного усвоения лучших достижений культуры Западной Европы, в частности науки. Т. Г. Масарик, хотя и подчеркивал эмоциональное значение славянской взаимности, однако видел в ней «ступень к взаимности более широкой и самой широкой» и так же, как и Я. Коллар, «провозглашал наряду со славянской взаимностью и взаимность с неславянскими народами» [19, с. 213].

Во времена своего президентства Т. Г. Масарик активно способствовал реализации идеи славянской взаимности на практике. Он помогал русским интеллектуалам, которые после Октябрьской революции 1917 г. эмигрировали не только в Чехословакию, но и в другие страны (например, И. А. Бунину и Д. С. Мережковскому, проживавшими во Франции). Чехословацкое правительство по указанию президента выделяло на поддержку русской диаспоры значительные денежные суммы, и в конце 1921 г. появилась т. н. «Русская акция помощи», опиравшаяся на «идеи гуманистиче-

ские, славянские, политические и экономические» и обеспечивавшая беженцам из России достойные условия для жизни, обучения, научной и педагогической деятельности в средних школах и вузах, в том числе в Карловом университете, Украинском свободном университете и Славянском институте. Создавались школы, культурные и научные учреждения, общества и другие организации.

Новую родину и возможность применить свои профессиональные качества нашла в Чехословакии и многочисленная группа российских философов, которые в 1922 г. на т. н. «философском пароходе» [20] были вывезены из России как нежелательные для советского режима личности. Среди них были профессора Санкт-Петербургского университета Н. О. Лосский и И. И. Лапшин (ученики А. И. Введенского, основатели Петербургской школы неокантианства), С. И. Гессен и Б. В. Яковенко. На некоторое время прибежище здесь себе также нашли философ С. Л. Франк, социолог П. А. Сорокин, теолог и философ Г. В. Флоровский и др. [13, с. 126–136]. Многие из их публиковали тут свои крупные работы, читали лекции во вновь открытом Русском народном университете, организовывали специальные лекции в учрежденном Русском философском обществе (1925 г.) и активно принимали участие в общественной и научной жизни. Для работы они могли пользоваться фондами Славянской библиотеки (крупнейшего собрания российских научных трудов вне России, основанное министерством иностранных дел осенью 1924 г.). Они пользовались уважением и вызывали интерес прежде всего у чешского молодого поколения философов, и спустя некоторое время, после установления личных контактов, с 1922 г. в журнале «Ruch filosofický» стали регулярно печататься их работы[1]. Благодаря всей этой разносторонней деятельности Прага в 20-е гг. XX в. стала одним из главных культурных и научных центров русской интеллектуальной жизни, который называли «русским Оксфордом» или «русскими Афинами».

[1] Здесь были опубликованы статьи С. И. Гессена («Новейшая русская философия», «Монизм и плюрализм в систематике понятий» и др.), И. И. Лапшина («Опровержение солипсизма», «Тургенев как мыслитель», «О границах одушевленности в природе»), Н. О. Лосского («Интуитивизм как основа идеал-реализма» и еще 6 статей), Г. В. Флоровского («Религиозный опыт и философское вероисповедание», «Введение в историю русской философии», «Русский вопрос»), С. Л. Франка («Проблема реальности», «Религиозный характер русского мышления»), Б. В. Яковенко (в 30-е гг. он публиковал прежде всего статьи по истории русской философии). В «Ruch filosofický» в 20–30-е гг. публиковались и другие славянские философы (Д. И. Чижевский, В. М. Козловский, Т. Котарбинский, В. Татаркевич, Й. Лещинский, Б. Гавецкий, В. Дворникович, Б. Петрониевич).

Призыв В. Дворниковича к организации славянского философского конгресса был принят славянскими философами положительно, о чем свидетельствуют отклики в «Prager Presse» и в философских журналах многих славянских стран. Инициативу В. Дворниковича поддержал также Н. О. Лосский; в своей статье он подчеркнул, что духовная сопричастность славян проявляется и в философском творчестве. Славянская душа, писал он, «открывается всем духовным течениям культурного мира и реагирует на них; потому народам Старого Света кажется, что философская работа славян заключается в осваивании результатов западноевропейского духа». Согласно Н. О. Лосскому, на Западе недостаточно ценится и даже не учитывается вклад славян, который они вносят в развитие философии. В этом частично виноваты и сами славяне, в первую очередь потому, что они не знают друг друга. «Если мы должны стать влиятельным членом мировой философской культуры, для собственной пользы и для пользы целого мира, мы должны сами за это взяться и позаботиться об этом. Одним из средств, которые могут вести нас к цели, являются философские конгрессы». Н. О. Лосский считал необходимым, чтобы и русские философы (как те, кто эмигрировал из России, так и те, кто остался работать на родине) приняли участие в конгрессе, потому что в Праге должны были собраться представители «всего славянского мира» [10, с. 232].

Реакция чешских философов, разделенных в то время на позитивистов, связанных с «Чешской мыслью» (представленной Франтишеком Крейчи), и идеалистов, объединенных вокруг журнала «Ruch filosofický» (редактируемого Фердинандом Пеликаном и Карелом Воровкой), сначала была на редкость общей. «Чешская мысль» считала тему конгресса актуальной и призывала философское сообщество к дискуссии. Подобным образом повел себя и «Ruch filosofický», в котором наиболее ревностным сторонником конгресса стал философ точных наук К. Воровка (1879–1929). Он отметил мысль В. Дворниковича о синтезирующей роли философии, добивающейся, несмотря на все экономические и политические различия, реализации славянской культурной общности [9, с. 126; 18, с. 206–208]. Встречу славянских философов на специальном конгрессе он назвал «наиболее желательной». Чехи, согласно К. Воровке, хорошо ориентируются в немецкой, английской и итальянской философии, но, за исключением Т. Г. Масарика, почти ничего не знают о славянских философах. Поэтому К. Воровка считал главнейшими задачами конгресса взаимное знакомство и решение общих социологических, этических и эстетических проблем, включая психологию национальности и расы, а также стимуляцию систематического интереса к философскому

творчеству славянских народов. Было бы достаточно, таким образом, избрать подготовительный комитет, определить время проведения конгресса, и «сотрудничество народов в культурной работе», «пресвятое» дело, согласно К. Воровке, могло бы начаться.

В последующие месяцы в чешских философских кругах проходили интенсивные кулуарные обсуждения, и до сих пор единое мнение о конгрессе начало дробиться. Зазвучали голоса о том, что конгресс не должен ограничиваться только участием славян и обсуждаться должна не только их нынешняя философия, что конгресс должен обратиться в том числе и к философам неславянским, которые смогли бы говорить «о значении и задачах, которыми философия должна обладать в славянских странах». Таким образом, это бы был славянский конгресс с активным участием западных философов [11, с. 126].

В мае 1924 г., через год после призыва В. Дворниковича, в Неаполе прошел Пятый международный философский конгресс, на котором были широко представлены славянские философы. На своем общем собрании они избрали подготовительный комитет, члены которого должны были привлекать к идее скорого созыва конгресса славянских философов новых сторонников в своих странах. Эта непростая задача была возложена на плечи К. Воровки, польского философа Владислава-Мечислава Козловского, живущего в Праге Н. О. Лосского, работающего в Берлинском университете С. Л. Франка, загребского философа В. Дворниковича и сербского философа и ученого Бранислава Петрониевича[1]. Никто из них не считал эти полномочия формальными. Они сошлись во мнении, что славянский конгресс является необходимостью, ибо ни на каком международном конгрессе славянская философия не сможет развиться во всем своем богатстве и многообразии [8]. В пользу скорейшей организации конгресса в Праге, по мнению К. Воровки, говорило хотя бы уже то обстоятельство, что во главе государства стоял философ, «патриарх славянских философов». При этом он обращал внимание на то, что другие славянские страны не имеют такой возможности и что отсутствие интереса со стороны Праги поставит под угрозу весь проект [6, с. 31–32].

Однако к тому времени, по-видимому, уже все было предрешено. Позитивистская «Чешская мысль» отступила от этого намерения, обосновав свою позицию тем, что для созыва съезда сейчас неподходящее время и что даже в случае созыва подобного съезда чехи не должны играть в нем ведущую роль [14, с. 256]. Тем не менее, надежда на организацию конгресса у его сторонни-

[1] Об усердии славянских философов в деле организации славянского философского конгресса в 1920-е гг. см.: 2, с. 130–146; 16, с. 213–222.

ков не угасала. В сентябре 1927 г. в Варшаве при большом участии славянских гостей проходил Второй польский философский конгресс[1], о котором пресса, преувеличивая, писала как о всеславянском съезде. Самой многочисленной была делегация русских и украинских эмигрантов: из Парижа (Н. А. Бердяев), из Берлина (С. Л. Франк, И. Мирчук), из Праги (С. И. Гессен, И. И. Лапшин, Н. О. Лосский, Д. И. Чижевский). Из Белграда приехал В. Петрониевич, из Загреба – Р. Буяс, из Чехословакии вместе с К. Воровкой принял участие в конгрессе Ф. Пеликан [4, с. 37–54]. В Варшаве не были ни приняты, ни предложены какие-либо резолюции, касающиеся конгресса славянских философов в Праге. Все присутствующие, однако, повторно проявили большой интерес к нему и снова поручили К. Воровке реализацию этой идеи [7, с. 59–61]. Но усилия К. Воровки и на этот раз оказались напрасными по причине отсутствия интереса к организации конгресса со стороны главных представителей пражской философской жизни (Ф. Крейчи, Э. Радла). В полемической статье, опубликованной на страницах «Философии», К. Воровка в последний раз описал свои идеи, надежды и разочарования: «Я представлял себе определенный симпозиум, который бы в своем единстве не только предоставлял достаточную картину философского мышления славянских народов, но и в то же время был бы ценным трудом, энциклопедически повествующем о философии» [7, с. 61].

Чем же можно объяснить отсутствие интереса к конгрессу славянских философов среди некоторых видных представителей чешской философии? Несколькими годами позже Э. Радл на VIII международном философском конгрессе в Праге (1934), среди организаторов которого были Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, С. И. Гессен и Б. В. Яковенко, сказал: «Съезды являются необходимым элементом современной общественной жизни, результатом растущего чувства организованности, сотрудничества и общественной дискуссии. Тот, кто недооценивает международные научные съезды, не понимает общественности научной работы» [17, с. 73]. Можно предположить, что Э. Радл в 30-е гг. изменил свое мнение относительно актуальности и необходимости организации славянского конгресса. В данной политической ситуации он, однако, отдал предпочтение философскому конгрессу, организованному по образцу международных философских конгрессов, то есть без национального разделения участников. Будучи председателем VIII международного философского собрания, он ожидал, что все участники в ходе его единогласно выступят в поддержку демократии

[1] Об отношении К. Воровки к польским философам пишет Ч. Гломбик [3, с. 26–38].

и мира во всем мире, которые представлялись ему находящимися под угрозой в связи с политической ситуацией в Германии.

Хотя в 20-е гг. не удалось осуществить организацию конгресса славянских философов, интерес к философии славянских народов как в Чехословакии, так и во всем мире продолжал расти.

*Литература*


1. *Dvorniković V.* Ideen zu einem slawischen philosophischen Kongess in Prag // Prager Presse. III. 27.05.1923.
2. *GŁombik Cz.* Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych. Katowice: Śląsk, 1996.
3. *GŁombik Cz.* Karel Vorovka unter polnischen Philosophen // Vita philosophica / Stockhausen A.V., Guz T. (eds.). Weilheim-Bierbronn, 2001.
4. *Jadczak R.* Drugi Polski Zjazd Filozoficzny – Warszawa 1927 // Polskie zjazdy filozoficzne / Jadczak R. (ed.). Toruń, 1995.
5. *Влчек Р.* Масарик и чешское русофильство // Т. Г. Масарик и славяне / Ред.: В. Доубек, Л. Гладки, Р. Влчек. Прага: Институт истории АН ЧР, 2013.
6. *Воровка К.* Всеславянский философский конгресс // Ruch filosofický. 1925. V, № 1.
7. *Воровка К.* Второй конгресс польских философов // Философия. 1927–1928. I, № 2.
8. *Воровка К.* Конгресс славянских философов в Праге // Národní listy. 28.05.1924.
9. *Воровка К.* Славянский философский конгресс в Праге // Ruch filosofický. 1923. III, № 4.
10. *Дворникович В.* Идея и концепт славянского философского конгресса в Праге // Чешская мысль. 1923. XIX, № 4.
11. К славянскому философскому съезду // Чешская мысль. 1924. XX, № 2.
12. *Масарик Т.Г.* Мир и славяне // Масарик Т.Г. Сочинения. Т. 30: Война и революция I. Статьи – меморандумы – лекции – интервью 1914–1916. Прага: Масариков институт АН ЧР, 2005.
13. *Мах Й.* Российские философы в межвоенной Чехословакии // SPFFBU – Studia philosophica. 2004. Вып. 51.
14. О съезде славянских философов // Чешская мысль. 1925. XXI, № 4.
15. *Пеликан Ф.* IV международный философский конгресс в Болонье // Чешская мысль. 1911. XII, № 2.
16. *Пеликан Ф.* Пятый международный философский конгресс в Неаполе // Ruch filosofický. 1924. IV, № 6–7.
17. *Радл Э.* Что нам обещает философия? // Чешская мысль. 1934. XXX, № 2–3.
18. Философские конгрессы: Славянский в Праге и международный в Неаполе // Ruch filosofický. 1923. III, № 5–6.
19. *Чапек К.* Беседы с Т. Г. Масариком. Прага: Масариков институт, 2013.
20. *Чемберлен Л.* Философский пароход. Ленин и изгнанная интеллигенция. Прага: Mladá fronta, 2010.

**Pavlintsova, Helena.** ***The idea of the Slavic philosophical congress in the twenties of the 20th century***

*References*


1. Dvorniković, V. Ideen zu einem slawischen philosophischen Kongess in Prag [Ideas for a Slavic philosophical Congress in Prague], in *Prager Presse* [Prague Press], III, 27.05.1923.
2. Głombik, Cz. *Impulsy i zbliżenia. Siedem szkiców z dziejów czesko-polskich kontaktów filozoficznych* [Impulsions and confrontations. Seven essays on the history of Czech-Polish philosophical contacts]. Katowice: Śląsk, 1996.
3. Głombik, Cz. Karel Vorovka unter polnischen Philosophen [Karel Vorovka among Polish philosophers], in *Vita philosophica*, Stockhausen A.V., Guz T. (eds.), Weilheim-Bierbronn, 2001.
4. Jadczak, R. Drugi Polski Zjazd Filozoficzny – Warszawa 1927 [The second Polish philosophical congress – Warsaw 1927], in *Polskie zjazdy filozoficzne* [Polish philosophical congresses], Jadczak R. (ed), Toruń, 1995.
5. Vlchek, R. Masarik i cheshskoye rusofil'stvo [Masaryk and Czech Russophilia], in *T. G. Masarik i slavyane* [T. G. Masaryk and the Slavs], V. Doubek, L. Gladki, R. Vlchek (eds.), Prague: Institute of History of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2013.
6. Vorovka, K. Vseslavyanskiy filosofskiy congress [All-Slavic Philosophical Congress], in *Ruch filosofický* [Philosophical movement], V, 1925, No. 1.
7. Vorovka, K. Vtoroy kongress pol'skikh filosofov [The second congress of Polish philosophers], in *Filosofiya* [Philosophy], 1927–1928, I, No. 2.
8. Vorovka, K. Kongress slavyanskikh filosofov v Prage [The Congress of Slavic philosophers in Prague], in *Národní listy* [National paper], 28.05.1924.
9. Vorovka, K. Slavyanskiy filosofskiy kongress v Prage [Slavonic Philosophical Congress in Prague], in *Ruch filosofický* [Philosophical movement], III, 1923, No. 4.
10. Dvornikovich, V. Ideya i kontsept slavyanskogo filosofskogo kongressa v Prage [The idea and concept of the Slavic philosophical congress in Prague], in *Cheshskaya mysl'* [Czech thought], XIX, 1923, No. 4.
11. K slavyanskomu filosofskomu s"yezdu [To the Slavic philosophical congress], in *Cheshskaya mysl'* [Czech thought], XX, 1924, No. 2.
12. Masaryk, T.G. Mir i slavyane [The World and the Slavs], in Masaryk, T.G. *Works*, vol. 30: War and Revolution I. Articles – memoranda – lectures – interviews 1914–1916, Prague: Masaryk Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2005.
13. Makh, Y. Rossiyskiye filosofy v mezhvoyennoy Chekhoslovakii [Russian philosophers in the inter-war Czechoslovakia], in *SPFFBU – Studia philosophica*, 2004, No. 51.
14. O s"yezde slavyanskikh filosofov [On the congress of Slavic philosophers], in *Cheshskaya mysl'* [Czech thought], XXI, 1925, No. 4.
15. Pelikan, F. IV mezhdunarodnyy filosofskiy kongress v Bolon'ye [IV international philosophical congress in Bologna], in *Cheshskaya mysl'* [Czech thought], XII, 1911, No. 2.

16. Pelikan, F. Pyatiy mezhdunarodniy filosofskiy kongress v Neapole [The Fifth international philosophical congress in Naples], in *Ruch filosofický* [Philosophical movement], IV, 1924, No. 6–7.
17. Radl, E. Chto nam obeshchayet filosofiya? [What does philosophy promise us?], in *Cheshskaya mysl'* [Czech thought], XXX, 1934, No. 2–3.
18. Filosofskiye kongressy: Slavyanskiy v Prage i mezhdunarodnyy v Neapole [Philosophical congresses: Slavic in Prague and international in Naples], in *Ruch filosofický* [Philosophical movement], III, 1923, No. 5–6.
19. Chapek, K. *Besedy s T. G. Masarikom* [Conversations with T. G. Masaryk], Prague: Masaryk Institute, 2013.
20. Chemberlen, L. *Filosofskiy parokhod. Lenin i izgnannaya intelligentsiya* [Philosophical steamer. Lenin and the exiled intelligentsia], Prague: Mladá fronta, 2010.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.8**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Златица Плашиенкова*

# СОВРЕМЕННЫЕ РЕЦЕПЦИИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ В СЛОВАКИИ
## (на примере анализа творчества Яна Коморовского) [1]

Анализируются современные рецепции русской религиозной мысли в Словакии на примере творчества Яна Коморовского – славяноведа-русиста, религиоведа и основателя научной специальности «Религиоведение» на философском факультете Университета им. Коменского в Братиславе. Акцентируется внимание на переводческой деятельности Я. Коморовского и популяризации им русской религиозно-философской мысли в Словакии, прежде всего учений В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, Л. Шестова, А. В. Меня и др. Отмечается, что предпринятая Я. Коморовским актуализация некоторых идей русской религиозной философии (например, идеи единства, универсализма и экуменизма) является очень важной в современном мире. Делается вывод о том, что размышления Я. Коморовского о представителях русской религиозной философии и их трудах были инициированы стремлением показать прогрессивность их идей, а также определить контекстуальные рамки для их усвоения и трансляции. Именно поэтому Я. Коморовский, работая с фактографическими данными, не боялся их анализировать и интерпретировать. Во многом благодаря творчеству Я. Коморовского русская религиозная философия стала предметом более пристального научного изучения в постсоциалистической Словакии.

*Ключевые слова*: Ян Коморовский, русская религиозная философия, рецепции русской философии, переводы, Словакия.

The author points out the contemporary receptions of Russian religious thought in Slovakia by means of the analysis of Jan Komorovsky's works in the period after November 1989 up to the present day. Professor Komorovsky is known in Slovakia primarily as a Slavist – a Russian language specialist, religionist and founder of the scientific specialization of religious studies at the Faculty of Philosophy at Comenius University in Bratislava. In the article, he is represented as a well-known translator and follower of Russian religious philosophy in Slovakia. The author describes Jan Komorovsky's translation initiatives and also analyzes his reception of some ideas of Russian religious philosophers, mainly V. S. Solovyov, N. A. Berdayev, L. Shestov, A. V. Men. The author concludes that Jan Komorovsky tried to emphasize the importance of many ideas of Russian religious philosophers, in particular the ideas of unity, universalism and ecumenism, which he believed to be especially relevant today. He also strove to determine a contextual framework for the assimilation and translation of these progressive ideas. That is why Jan Komorovsky, working with factual data, never hesitated to analyze and philosophically interpret them. Largely thanks to the work of Jan Komorovsky, Russian religious philosophy has become the subject of closer scientific study in post-socialist Slovakia.

*Keywords*: Jan Komorovsky, Russian religious philosophy, receptions of Russian philosophy, translations, Slovakia.

[1] Статья написана в рамах гранта VEGA 1/0375/16 – Človek medzi profánnym a sakrálnym v ruskom myslení 20. storočia (Человек между светским и священным в русской мысли XX века).

*Введение*

В рамках современной рецепции русской религиозной философии в Словакии я в основном затрону творчество Яна Коморовского[1], которое можно рассматривать как со стороны его переводов произведений русских религиозных мыслителей, так и со стороны восприятия их учений, особенно в период после 1989 г., когда в Словакии произошла т. н. бархатная революция и внесла радикальные изменения в каждую область общественной жизни.

Сначала больше уделялось внимание политическим и экономическим аспектам этого революционного изменения и меньше рассматривались вопросы трансформации религиозной сферы, такие как религиозное поведение людей, различные формы возврата религии на политическую и общественную сцену. Но после отказа от марксистской идеологии общество оказалось в ситуации некоего нормативного и аксиологического вакуума и находилось перед довольно сложными вопросами: каким образом в кратчайший срок создать новое демократическое общество? какими примерами из практики демократических стран Запада следует воспользоваться? как восстановить связь между историческими эпохами, разорванную в период коммунизма?

Поднимались и вопросы поиска «новой идеологии», идеологически «очищенной» науки, положения церкви в обществе, отношений между наукой и религией, а также разумом и верой и т. п. Актуальным был и вопрос о том, надо ли в Словакии брать за пример западные модели демократического и особенно секулярного государства либо следует отдать предпочтение традиционной модели демократического государства с сильным влиянием римско-католической церкви в обществе. В результате обозначились два параллельных и во многом соперничающих друг с другом процесса: обновление демократического (секулярного) государства и усиление позиции церкви [23, с. 47].

С возвращением церкви на общественно-политическую арену появились два новых феномена: модернизация традиционных форм религиозности и религиозный плюрализм. Это сопровождалось появлением и популяризацией новых (нетрадиционных) религиозных течений, новых типов религиозности и спиритуализма. Монокультурное социалистическое общество сразу же стало меняться в направлении к обществу поликультурному и полирелигиозному.

---

[1] Профессор Ján Komorovský (Ян Коморовский) (1924–2012) известен в Словакии прежде всего как религиовед и основатель научной специализации «Религиоведение» на философском факультете Университета им. Коменского в Братиславе. В статье он рассматривается как переводчик и популяризатор русской религиозной философии в Словакии.

Аналогичная ситуация наблюдалась и в сферах гуманитарных и общественных наук, особенно в области философии. Марксистская философия потеряла свое доминантное монопольное положение, в результате чего возник своего рода «голод» в отношении иных видов философии, включая религиозную.

Этот период «огромного всплеска» закончился только во втором десятилетии XXI в. Сегодня происходит уже критическая переоценка отдельных видов философского мышления. Это означает также более объективную оценку учений религиозных философов (включая русских), творчество которых в Словакии в период социализма не могло свободно пропагандироваться и изучаться.

Переводы «запрещенных» авторов и свободное восприятие их идей стали возможны, таким образом, только после 1989 г. И в этом процессе знакомства с русской религиозной философией научная деятельность Яна Коморовского сыграла большую роль. Чтобы лучше понять его вклад, я попытаюсь кратко описать основные вехи его творческой жизни как в период социализма, так и после 1989 г.

*Из научной биографии Яна Коморовского*

Ян Коморовский учился на философском факультете Университета им. Коменского (ФФ УК) в Братиславе в 1945–1951 гг. по специальности «Русистика и философия». На ФФ УК он, уже в качестве педагога, работал в 1954–1959 гг., читая на кафедре русского языка и литературы лекции по старорусской литературе и русскому фольклору, а также ведя спецкурсы и семинары о классицизме в русской литературе, романтизме, русской поэзии и др.

Его педагогическая и научная работа была в 1959 г. неожиданно и против его воли прервана по политическим причинам, и он вынужден был уйти с факультета[1]. Только в период политического потепления, во время т. н. Пражской весны 1968 г., Я. Коморовскому была предоставлена возможность вернуться на факультет продолжить работать. Однако это продлилось недолго, с 1969 по 1975 гг., в этот период он работал в кабинете этнологии, занимаясь научными проектами, посвященными изучению традиционных свадебных обрядов у славянских народов. Кроме того, он был исполнительным редактором печатного органа славянских этнографов – ежегодника «Ethnologia Slavica», а на кафедре этнографии и фольклористики читал лекции о духовной культуре сла-

[1] Атмосфера 50-х гг. XX в. в Чехословакии не благоприятствовала доверию в межчеловеческих отношениях. Массовые политические проверки и доносы создавали атмосферу неуверенности и страха, это сказалось и на философском факультете.

вян. Во время второго периода работы на ФФ УК Я. Коморовский побывал в Советском Союзе, где в 1970 г. прошел десятидневную стажировку в Москве. Через год, снова в рамках десятидневной стажировки, он читал лекции в Киевском университете о короле Матее Корвине, о народных традициях, обрядах и обычаях славян с точки зрения семиотики и теории коммуникации[1].

В общественно тяжелой атмосфере т. н. нормализации 70-х гг. в Словакии Я. Коморовский пережил новый поворот судьбы, когда после политической проверки на отношение к социалистическому режиму он снова вынужден был уйти с факультета в 1975 г. Только после событий ноября 1989 г., в результате изменения политических и общественных отношений, когда ему уже было 65 лет, Я. Коморовский снова был реабилитирован и смог вернуться на ФФ УК. Ему было присвоено звание доцента, позднее он стал профессором и работал на ФФ УК вплоть до 2002 г.

Начиная с 1990/1991 академического года Я. Коморовский вел курсы по религиоведению в отделении истории и теории культуры на кафедре эстетики. В 1992 г. благодаря нему впервые в истории Словакии религиоведение стало отдельной научной специализацией и было аккредитировано для всех уровней высшего образования. На кафедре этнологии (позже переименованной в кафедру этнологии и культурной антропологии) был создан отдел религиоведения, который возглавил Я. Коморовский. Через десять лет его усилия были вознаграждены, и в 2003 г. из отдела была образована отдельная кафедра сравнительного религиоведения.

Наверное, важно также напомнить, что профессиональный интерес Я. Коморовского к изучению различных религиозных систем и религиозного опыта в рамках религиоведения не мог реализоваться в период социализма в Словакии (бывшей Чехословакии). Религиоведение в качестве научной дисциплины не могло свободно развиваться, и лекции по этой дисциплине только частично читались на некоторых теологических факультетах, и то лишь в очень ограниченном объеме. Усиление атеизма в обществе и отказ от религии как упадочного явления не позволяли развиваться не только такой дисциплине, как религиоведение[2], но также и религиозной философии[3].

---

[1] В Советский Союз Коморовский приезжал еще несколько раз в 70-е и 80-е годы, хотя в это время он уже не работал в академической сфере.

[2] К заслугам Я. Коморовского относятся также создание Словацкого общества по изучению религий при Словацкой академии наук и организация первого в Словакии журнала по религиоведению «Hieron», редактором которого он стал.

[3] Тот факт, что Я. Коморовский был верующим человеком, помогал ему глубже понимать феномен религии и ее значение в жизни человека. Не случайно он харак-

После реабилитации Я. Коморовского и его окончательного возвращения на ФФ УК он уже мог систематически заниматься изучением сравнительной мифологии и религиоведения. И как языковед-славяновед, русист с глубоким интересом к русской религиозной философии, и как верующий человек, он решил более подробно заняться русской религиозной философией, изучению которой и переводам сочинений русских религиозных мыслителей он посвятил последний период своего творчества и жизни.

В следующей части своей статьи я буду заниматься анализом исследований Я. Коморовского в области русской религиозной философии. Но прежде, чем я это сделаю, я бы хотела привести несколько слов из неизданной рукописи воспоминаний словацкого ученого, в которых он описывает внутреннюю мотивировку его творческой работы, преданность идеалам и идеям, воспринятым из сочинений В. С. Соловьева: «В моей жизни очень важную задачу сыграли идеи и идеалы. Идея, идеалы были высокой планкой моей жизни. Идея была для меня всегда чем-то вроде живого существа. Я всегда подчинял свое поведение идее, для нее я создавал синтезы. То, что органически не попало в мое сознание, что не было связано с тем, что я в себе носил, как выращенный цветок, я безжалостно отбросил. Я принимал только то, что было в соответствии с моим миром идей. Я кристаллизировался. Я создавал себе шкалу ценностей. Мои деревенские корни дали мне основу словацкого национального сознания. Но когда мне было 14–15 лет, я начал задумываться над своей шкалой ценностей и осознал, что на первом уровне я появился на этом свете как человек и член семьи, универсальное явление, только потом я стал словаком. Ведь случается, что человек родится одной национальности и формируется в иной этнической среде, которая определяет его подсознание. Когда в годы моей молодости я стал знакомиться с жизнью и произведениями русского религиозного философа Владимира Сергеевича Соловьева, меня увлекала и уносила его мысль всеединства, его синтетическое мышление, его решимость провозглашать идеи и идеалы. Корни его идеалов были глубоко христианскими, в истории славянских народов они вырастали из почвы, которую облагородили апостолы славян святые Константин-Кирилл и его брат Мефодий. Это были большие приверженцы синтетизма, которые

---

теризовал человека как *homo religiosus* – тип личности, склонной к религиозным вопросам и стремящейся к познанию трансцендентного бытия. Следует также отметить, что Я. Коморовский настаивал на отличии философии религии от религиозной философии [16, с. 125–128].

сумели создать слаженность духа Востока и Запада, веры и культуры. Синтез всего доброго, достоверного – это их послание всем поколениям вплоть до нашего времени не только в индивидуальном плане, как жизненный проводник, но и в социальном и национальном. Если посмотреть на народы различного уровня цивилизационного развития, то можно заметить, что даже малоразвитые популяции имеют свою религиозную или мифологическую идею, с которой они духовно живут и для которой живут, пополняют с помощью нее свою жизненную силу. По опыту и наблюдениям этнологов у самых разных народов мира мы знаем, что эта идейная сила время от времени более эффективна, действенна, чем биологический закон самосохранения. Падение, потеря идейной базы может привести и зачастую приводила к общественной депрессии, потере радости в жизни, а также к исчезновению племенного или национального сообщества. Выясняется, что человек должен жить для чего-то, что превышает его, что создается и оценивается выше, чем он сам» [6, с. 10–11]. Возможно, именно влияние В. С. Соловьева подвигло Я. Коморовского к более глубокому изучению русской религиозной мысли.

*Обзор переводов сочинений русских авторов до 1989 г.*

Некоторые переводы сочинений русских религиозных философов (прежде всего, В. С. Соловьева) появились в Словакии уже в конце XIX в. (т. е. еще при жизни самого В. С. Соловьева). В 1886 г. была переведена работа В. С. Соловьева «Израиль Нового закона», а в 1929 г. – «Тайна прогресса».

В 1944 г. вышел перевод работы Н. А. Бердяева «Правда и ложь коммунизма», и сразу же после войны, в 1946 г., в одном из номеров «Философского сборника Матицы словацкой» была опубликована статья Й. Рыбара, который рассматривал философское наследие В. С. Соловьева в статье «Идея Богочеловечества у В. Соловьева»[1]. В 1947 г. Общество св. Войтеха в Трнаве издало работу В. С. Соловьева «Россия и вселенская церковь» в переводе словацкого редемптористa д-ра Я. Мастиляка (Ján Mastyľak). Работа эта содержит обширное предисловие переводчика о католической церкви в России, эскиз автобиографических данных В. С. Соловьева и его духовного пути к принятию католицизма. При этом переводчик делает упор в основном на экуменическое и католическое значение экклесиологии русского философа. Также он обра-

[1] В этом сборнике были опубликованы и тексты русского религиозного мыслителя-интуитивиста Н. О. Лосского, который в 1942–1945 гг. работал в Братиславском университете, а также статьи Й. Диешки (J. Dieško) и П. Гулы (P. Gulu) о русской религиозной философии.

щает внимание на важность указанной работы В. С. Соловьева в контексте духовной истории России (а также в мировом масштабе), делает некоторые замечания и вспоминает о положительной оценке, данной этому сочинению Т. Г. Масариком. Переводчик также упоминает о своем личном стремлении посредством данного словацкого перевода адекватно представить идейную оригинальность произведения, что послужило причиной исключения первых семи глав из третьей книги под названием «Принцип троичности и его социальное использование»[1].

Здесь нужно добавить, что интерес к переводам русских религиозных философов после Второй мировой войны (главным образом, после февраля 1948 г.) пропал по причине идеологического неприятия. Хотя тексты русских религиозных мыслителей перестали переводиться, но произведения русской и особенно советской литературы продолжали переводиться и всегда занимали важное место в словацкой культуре. Долгую историю переводов произведений русской литературы в словацком культурном пространстве освещает новая публикация под редакцией М. Кусой «Русская литература в словацкой культуре в 1825–2015 гг.» [24]. В течение такого длительного периода наблюдалось доминирующее влияние русской литературы, прежде всего в социокультурном контексте. В публикации подчеркивается связь переводов с состоянием общества и политической системой. Так, например, среди авторов, работы которых переводились в 1918–1938 гг., были А. С. Пушкин, Н. В. Гоголь, И. С. Тургенев, Л. Н. Толстой, А. П. Чехов и Ф. М. Достоевский. Сочинения последнего стали переводиться чаще остальных во время войны 1939–1945 гг. [24, с. 77]. Существенная трансформация в области переводов произошла в социалистическую эпоху. Приоритеты в отношении к переводам были изменены, произошла также смена восприятия русской (советской) литературы[2]. Следующая трансформация произошла после 1989 г.

Известным переводчиком произведений русской художественной литературы после 1945 г. был также и Я. Коморовский [24,

---

[1] По истечении более чем пятидесяти лет Я. Коморовский отредактировал перевод «России и вселенской церкви» В. С. Соловьева, учтя некоторые изменения в словацкой грамматике и терминологии [26].

[2] Интересно в этой связи проследить за тем, какие авторы выбирались для перевода на словацкий язык. В 50-е гг. это были М. Горький, А. Фадеев, М. Шолохов, Б. Полевой, Л. Леонов, А. Бек, в 60-е гг. – Ф. Сологуб, М. Булгаков, А. Платонов, А. Блок, В. Хлебников, А. Ахматова, С. Есенин, В. Маяковский, в 70-е гг. – В. Белов, В. Шукшин, В. Иванов, Д. Гранин, в 80-е гг. – братья Стругацкие, Ч. Айтматов, А. Рыбаков, В. Астафьев, В. Брюсов, М. Цветаева, В. Хлебников, в 90-е гг. – А. Солженицын, Б. Пастернак, Е. Замятин [24, с. 97–138].

с. 100]. Еще будучи студентом А. В. Исаченка, очарованным русской классической литературой, он принимал участие в переводе «Слова о полку Игоревом», изданном в 1947 г. с иллюстрациями Л. Фулло (Ľ. Fullom). Позже в центре его переводческих интересов оказались прежде всего русские религиозные философы.

*Переводы сочинений русских религиозных философов после 1989 г. на примере творчества Я. Коморовского*

Если мы вернемся к переводам В. С. Соловьева, то надо сказать, что прошло более сорока лет, прежде чем в Словакии появился еще один перевод его работы («Еврейство и христианский вопрос», 1991) [28][1]. Через год вышел перевод «Повести об антихристе», затем стали выходить переводы и других его работ. Так же обстояло дело и с переводами сочинений других религиозных русских философов.

Я. Коморовскому было ближе философское творчество таких мыслителей, как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, Б. П. Вышеславцев, Л. П. Карсавин, Н.О. Лосский, П. А. Мень, Л. Шестов. Он не только читал и принимал этих авторов, но и долгое время посредством переводов их работ доносил их идеи до словацкой общественности. Почти все свои переводы он сопровождал либо вводными статьями, либо послесловиями. Его переводы выходили как в более известных издательствах («Spolok sv. Vojtecha», «Kalligram», «Lúč», «Agora»), так и в менее известных («Ars Stigmy», «Sergej Chelemendik – press», «Petra»[2], «Byzant»[3], «Slovenské národné múzeum», «Múzeum európskej kultúry», «Inštitút pre vzťahy štátu a cirkvi»)[4].

Я сама много раз отмечала высокий профессионализм переводов Я. Коморовского сочинений В. С. Соловьева [27], Н. А. Бердяева [5; 2], П. А. Меня [20] посредством рецензий [21, с. 111–115; 22, с. 56–58] в журнале «Radosť a nádej» («Радость и надежда»), в

[1] В этом году в журнале «Plameň» стало публиковаться продолжение сочинения В. С. Соловьева «Смысл любви» в переводе Теодора Крижки. Перевод этой работы, сделанный Я. Коморовским, был издан в виде отдельной книги в 2002 г. [29]. Еще раньше, в 1990 г., вниманию словацкой профессиональной общественности был представлен перевод работы Н. А. Бердяева «Человек и машина», сделанный Р. Копсовой и опубликованный в журнале «Filozofia» [1, с. 430–445].

[2] Прешовское греческо-католическое издательство.

[3] Издательство Общества св. Кирилла и Мефодия в г. Михаловце.

[4] Наряду с этим Я. Коморовский публиковал многие отдельные исследования о русской философии в таких периодических изданиях, как «Kultúrny život», «Historická revue», «Slovenské pohľady», «Verbum», «Revue svetovej literatúry», «Filozofia», «Kultúra», «Tvorba», «Literárny týždenník, «Katolícke noviny».

котором публиковался и сам Я. Коморовский (здесь была опубликована одна из самых важных его работ «Русская религиозная философия и кризис западной философии» [17, с. 22–32]).
В целом можно сказать, что, размышляя о представителях русской религиозной философии и их трудах, Я. Коморовский учитывал биографический и культурно-исторический контексты, чтобы показать прогрессивность и актуальность их философских идей. При этом он не боялся интерпретировать фактографические данные и анализировал их, используя не сухой академический стиль, а выражаясь живым, образным и, что самое главное, понятным языком[1].

В монографии «Русская религиозная философия и кризис западной философии» Я. Коморовский показал себя исследователем, способным судить о русской религиозной философии в широком историческом и культурном масштабе. Солидаризуясь с В. В. Зеньковским, он акцентирует внимание на том, что переломная эпоха рубежа XIX и XX веков в России была отмечена не только социально-политическим революционным движением, но и движением религиозно-философским, которое происходило под знаком «нового религиозного сознания». Характеризуя это сознание, он пишет: «В его программе было сопоставление с историческим христианством, ожидание новых видений, создание религиозно настроенной общественности и вера в эсхатологический ход истории» [17, с. 22].

Необходимо напомнить, что в то время в связи с перманентной нестабильностью практически во всех сферах жизни в русском обществе активно распространялись апокалиптические настроения, и большинство русских писателей придерживались пессимистической философии и говорили о надвигающейся катастрофе. Они как будто чувствовали, что стоят на краю пропасти будущих трагедий. Таким образом, в то время была создана «эсхатологическая духовная структура, обращенная к концу истории, – делает вывод Я. Коморовский, – которая сопровождалась и созданием мистической чувствительности. Черты космического апокалипсиса повлияли на творчество Вячеслава Иванова, о приближающейся мировой катастрофе писал писатель, критик, мыслитель Василий Розанов, открытые лекции теолога Павла Флоренского были пронизаны идеей о неизбежности катастрофы. Глубоким пессимизмом была отмечена драма В. Брюсова “Земля”, которая заканчивается проявлениями исчезновения высокоразвитой культуры и гибели человечества» [17, с. 22].

---

[1] Переводы Я. Коморовского являются примером отточенной переводческой техники, чувства философского языка и широкой эрудиции автора.

Необходимо отметить, что и сам В. С. Соловьев, наиболее известный русский религиозный философ, мистик, публицист, литературный критик и поэт, основатель русского символизма, предвещал исчезновение цивилизации в стихотворении «Панмонголизм» и «Повести об антихристе», которую он написал на склоне лет и которая является, наверное, самой важной в «Трех разговорах...». Правда, у В. С. Соловьева в конце концов антихрист терпит поражение, так как, по мнению Я. Коморовского, он видел смысл мировой истории в «изначальной и сложной борьбе двух принципов – божеского добра и сатанинского зла, после исчезновения которого должно было бы настать идеальное общество, мировой богочеловеческий союз и свободная универсальная теократия, Божье царство. Окончательное освобождение от сатанинской стихии, от хаоса и деструкции социальной жизни должно принести человечеству слияние всех христианских вероисповеданий в одну церковно-государственную организацию, синтез универсальной церкви и мировой монархии» [19, с. 72].

Я. Коморовский подчеркивал содержательные параллели между образами антихриста у В. С. Соловьева и великого инквизитора у Ф. М. Достоевского в «Братьях Карамазовых». Прочная дружба В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского в конце жизни писателя позволяет предположить, что В. С. Соловьев находился под влиянием Ф. М. Достоевского. Поэтому схожесть персонажей антихриста и инквизитора неслучайна и в определенном смысле слова, по мнению Я. Коморовского, «полностью выражают идею, что зло, высокомерие, заносчивость и самонадеянность в истории человечества являются неизбежным результатом отказа от Христа» [19, с. 73]. Естественно, речь идет здесь не о явном и непосредственном зле, а только о зле в его скрытой, замаскированной форме подобия добра, филантропии, стремления правильно упорядочить общественные отношения и т. п. Именно поэтому пагубные действия оправдываются речами о благосостоянии и за блеском гениальности и человеколюбия «скрывается действительная сущность антихриста и инквизитора, неудержимое усилие поставить на высшее место собственную жизненную философию, упорное желание занять место Христа» [19, с. 73].

Важнейшей в «Повести об антихристе» является, согласно Я. Коморовскому, идея будущего объединения христиан. Эта идея была связана у В. С. Соловьева с «концом света», но Я. Коморовский убежден, что в последнем своем сочинении русский философ отходит от концепции всеобщего царства Божьего, включающего в себя все человечество как Богочеловечество, и настаивает на необходимости объединения только горстки христиан – тех, кто устоят перед искушениями и ловушками антихриста и

объединятся в истинной вере в Христа. В этом отношении позиция В. С. Соловьева действительно отличается от воззрений тех авторов, которые не отступили от убеждения о финальной победе добра, которая произойдет в масштабе всего космоса в завершение его развития. Я имею в виду, в частности, П. Тейяра де Шардена, философия которого также являлась предметом научного интереса Я. Коморовского, попытавшегося сопоставить размышления о космическом Христе у В. С. Соловьева и П. Тейяра [14, с. 9–16].

В контексте данной статьи следует остановиться и на анализе Я. Коморовского воззрений русского православного священника, представителя еврейско-христианской традиции А. В. Меня[1], исследование которого о П. Тейяре де Шардене он включил в свою «Антологию русской религиозной философии» [19, с. 422–432].

В послесловии к книге А. В. Меня «Русская религиозная философия» Я. Коморовский пишет, что он был не только священником, но и крупным культурным деятелем, который разработал концепцию общедоступного православного университета, был человеком, «широкое, любящее сердце которого было открыто всем людям без различия вероисповедания, национальности или расовой принадлежности» [12, с. 227]. Стоит упомянуть мысль Я. Коморовского о том, что творчество А. В. Меня нельзя понять вне контекста воззрений его учителя В. С. Соловьева. Действительно, все сочинения русского священника проникнуты соловьевским духом, поскольку в них утверждаются идеи единства христианских церквей и универсализма, ставшие основой его экуменизма.

По мнению Я. Коморовского, В. С. Соловьев оказал большое влияние на духовное развитие России, и очень трудно определить, «какой стороной своего творчества он влиял более всего – как религиозный мыслитель, как философ или как поэт» [17, с. 23].

Плеяда авторов, считавших себя последователями В. С. Соловьева, на самом деле пестрая. По этому поводу Я. Коморовский пишет: «Период *серебряного века русской культуры* вынес на поверхность много приверженцев В. Соловьева, который своим учением о всеединстве и богочеловечестве по праву считается основателем оригинальной, своеобразной русской религиозной философии. К ней себя причисляли такие личности, как бывший марксист и экономист Сергей Булгаков, другой бывший марксист Николай Бердяев, братья Сергей и Евгений Трубецкие, Павел Флоренский, интуитивисты Н. О. Лосский, С. Франк, А. Лосев, персоналист Лев Карсавин, экзистенциалист и иррационалист Лев Шестов, Владимир Эрн и др. Каждого из них, однако, заинтересо-

[1] Я. Коморовский перевел его работу «Русская религиозная философия» [20].

вали различные аспекты философии В. Соловьева, и только некоторые поддерживали католическое мышление В. Соловьева. Некоторые только проявляли симпатии извне. О Льве Платоновиче Карсавине известно, что он умер в советском исправительно-трудовом лагере в Абези как католик. Поэт Вячеслав Иванов стал католиком, когда эмигрировал в Рим. У Н. Бердяева католические симпатии проявлялись конкретно в том, что его жена была верующей русской католичкой, и, живя в эмиграции в Париже, он встречался и дискутировал с католическими мыслителями, философами – неотомистом Ж. Маритайном, экзистенциалистом Г. Марселем, персоналистом Э. Мунье и др. И Н. О. Лосский, который постепенно пришел к вере и только в 1918 году окончательно принял православие, имел контакты с католиками. Лично с ним общался словацкий священник византийско-славянской церкви, воспитанник Руссика, уроженец Спиша Ян Келлнер. Благодаря его вмешательству Лосскому удалось в период Словацкого государства читать лекции в Словацком университете в Братиславе. К сожалению, Келлнер попал в 1942 году в Советский Союз, в военных условиях был задержан, несправедливо обвинен в шпионаже и расстрелян. В контакте с Лосским был и греческо-католический редемпторист Ян Мастиляк, который написал обширную рецензию на книгу Лосского "Условия абсолютного добра", изданную в "Матице Словацкой". В конце концов, католиком был и его специальный ассистент Йозеф Диешка, который вместе с автором подготовил это сочинение для издания. К приверженцам Соловьева относились бывшие марксисты – Сергей Николаевич Булгаков, Николай Александрович Бердяев и еврей-христианин Семен Людвигович Франк. Последний из них, наверное, был ближе всего к Соловьеву, был его прямым продолжателем» [17, с. 23–24].

Обширность приведенной цитаты оправданна тем, что здесь демонстрируется то, какое огромное количество русских религиозно-философских учений знал Я. Коморовский и использовал в своем творчестве. Здесь нет возможности говорить обо всех идеях, воспринятых Я. Коморовским. За многие годы он собрал большое количество материалов, сделал их предметом своих исследованиях и переводческой деятельности.

Следует добавить, что Я. Коморовскому импонировали воззрения не только В. С. Соловьева, сочинения которого он действительно без устали переводил, но и Н. А. Бердяева, которого он выделял, наряду с В. С. Соловьевым, среди все русских философов. По его мнению, Н. А. Бердяев – это философ свободы и защитник ценности творчества и самой человеческой личности, также ему были симпатичны бердяевская мистика и соответствующее понимание христианства, новаторское и антимещанское.

Говоря о рецепции идей В. С. Соловьева Я. Коморовским, необходимо отметить, что он не ошибался, подчеркивая, с одной стороны, что идеи русского философа стоят у истоков русского религиозного ренессанса и воздействуют на всех русских мыслителей, а с другой, что русская религиозная философия выросла не на пустом месте, а связана с духовным развитием русского народа, старорусской литературой и православием. Кроме того, большое влияние на нее оказали художественные сочинения Ф. М. Достоевского и Л. Н. Толстого, а также европейская философская традиция. Несмотря на все это, необходимо, тем не менее, признать, полагает Я. Коморовский, что учение В. С. Соловьева было определяющим для многих его современников и последователей.

В контексте оценки творчества В. С. Соловьева Я. Коморовским я хочу обратить внимание главным образом на его монографию «Соловьев и экуменизм» [18], исследование «Монархия святого Петра в экуменическом мышлении Владимира С. Соловьева» [15], опубликованное на чешском языке, и на обширное исследование под названием «Экуменические идеи Владимира С. Соловьева», изданное в 2004 г. в качестве заключительной части, включенной в перевод сочинения В. С. Соловьева [13, с. 435–442].

В этих работах Я. Коморовский сосредоточился на проблематике метафизики всеединства, универсальности и экуменизма в творчестве В. С. Соловьева, что способствовало более глубокому пониманию этих проблем в современности. Кроме того, Я. Коморовский анализировал и значение идеи В. С. Соловьева о сопоставлении и синтезе Востока и Запада, об аспектах понимания Софии и вечной женственности. Я. Коморовский уделяет анализу последней большое внимание главным образом в эпилоге его перевода «Смысла любви» [8, с. 79–93].

Как было сказано выше, Я. Коморовский очень ценил и философское учение Н. А. Бердяева, который во многом шел по стопам В. С. Соловьева. Выполненные Я. Коморовским переводы его сочинений («Царство Духа и царство кесаря» [4], «Истоки и смысл русского коммунизма» [3], «Самопознание: Опыт философской автобиографии» [5], «Дух и реальность» [2]) с содержательными и продуманными эпилогами представляют в Словакии философскую позицию Н. А. Бердяева. Я. Коморовский обращает внимание прежде всего на проблемы культуры, цивилизации, человечества и отдельного человека, его свободы, понимания ценностей в контексте отношений мира и Бога. По его мнению, именно эти проблемы составили суть экзистенциально-персоналистической философии Н. А. Бердяева. Я. Коморовский формулирует это следующим образом: «Дух и свобода личности – это две основные опоры

жизненного творчества Бердяева, на которых стоят… его произведения» [7, с. 139].

Подробную характеристику воззрений Н. А. Бердяева Я. Коморовский дает в эпилоге, озаглавленном «Философ и романтик-бунтарь Николай Александрович Бердяев» [9, с. 293–297]. Он анализирует целеустремленную и сложную личность Бердяева, его бунтарство на протяжении всей жизни, духовные кризисы, перерождения (от марксизма к христианству), вскрывая глубокую экуменическую основу. В то же время, он показывает, что романтическое бунтарство Н. А. Бердяева было связано с экзистенциализмом и персонализмом [9, с. 293–294]. В послесловии к переводу книги Н. А. Бердяева «Дух и реальность» он даже пишет, что это «бунтарство, связанное с романтизмом, было его вторым естеством» [11, с. 187]. По мнению Я. Коморовского, эта работа содержательно связана с «Лекциями о Богочеловечестве» В. С. Соловьева [11, с. 188].

Мистически ориентированный Н. А. Бердяев был идейно близок своими экзистенциалистскими мотивами, как подчеркивает Я. Коморовский, Л. Шестову, перевод работы которого «Власть ключей» [25] также является его заслугой. Словацкий исследователь отмечает, что Н. А. Бердяев не случайно в своей автобиографии называл Л. Шестова другом всей своей жизни и считал его самым удивительным человеком [10, с. 240]. Согласно Я. Коморовскому, между этими русскими философами было не только интеллектуальное, но и непосредственное, экзистенциальное общение, направленное на поиск смысла жизни.

Вопреки устоявшемуся мнению, согласно которому иррационализм Л. Шестова выходит за рамки соловьевской традиции, Я. Коморовский был убежден, что с некоторыми оговорками его учение, являясь значительным элементом культуры Серебряного века, все-таки может быть связано с философией всеединства. В отличие от тех представителей русской философии, которые, продолжая идти по стопам В. С. Соловьева, хотели «примирить веру с разумом, эмпирическое мышление с теологией», Л. Шестов, согласно Я. Коморовскому, утверждал, что «это невозможно, потому что разум имеет склонность сомневаться, требует для всего доказательства, все хочет проверить, его характер спекулятивный. По сравнению с тем, когда вера в самом обычном смысле слова означает свободное принятие лица, которому доверяете, в религиозном смысле это абсолютное убеждение, основанное на внутренней уверенности» [10, с. 242]. Этот аргумент, утверждает Я. Коморовский, привел Л. Шестова к иронизированию над разумом, метафизикой, логикой, теорией познания и спекулятивной философией. Его скептическое отношение к разуму закономерно трансформи-

ровалось в интуитивное познание Божества [10, с. 244]. Таким образом, Л. Шестов является религиозным мыслителем, который интуитивно верил в Богоявление.

Идеи русских религиозных философов, делает вывод Я. Коморовский, очень актуальны в настоящее время, поскольку помогают человеку правильно относиться и к миру, и к Богу. И в этом он видит главное достоинство всей русской религиозной философии, посредником которой он был в Словакии.

*Заключение*

Известно, что учения представителей русской религиозной философии многими исследователями (в общемировом масштабе) воспринимались по-разному: с удивлением и протестом, воодушевлением и критикой, но, как правило, к ним относились предосудительно, неуважительно, отказывая в какой бы тони было познавательной ценности. Так было во времена социализма и в Словакии, и в России. Однако эти времена прошли, и русская религиозная философия, во многом благодаря усилиям Я. Коморовского, получила в Словакии заслуженное признание. Я. Коморовский не только устранил предрассудки, связанные с недопониманием русской религиозной философии, но и разрушил старую парадигму отрицательного ее восприятия. Благодаря его переводам и исследованиям стали видны основы этой философской культуры. Стараясь раскрыть фундаментальные принципы философской, этической, социальной, религиозной и моральной рефлексии в сочинениях русских мыслителей, Я. Коморовский дал ответы и на некоторые актуальные вопросы, определяющие существование современного человека.

*Литература*

1. *Berďajev N.A.* Človek a stroj: Problém sociológie a metafyziky techniky // Filozofia. 1990. № 4.
2. *Berďajev N.A.* Duch a realita. Bratislava: Kalligram, 2006.
3. *Berďajev N.A.* Pramene a zmysel ruského komunizmu. Bratislava: Kalligram, 2004.
4. *Berďajev N.A.* Ríša Ducha a ríša Cisárova. Bratislava: Kalligram, 2003.
5. *Berďajev N.A.* Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu. Bratislava: Agora, 2005.
6. *Kečka R.* Biografický rámec diela Jána Komorovského podľa jeho nedokončených pamätí // Axis Mundi. 2012. № 2.
7. *Komorovský J.* Doslov. Nikolaj Alexandrovič Berďajev a jeho existenciálny personalizmus // Berďajev N.A. Ríša Ducha a ríša Cisárova. Bratislava: Kalligram, 2003.

8. *Komorovský J.* Doslov. Večná ženskosť v živote a myslení Vladimíra Sergejeviča Solovjova // Solovjov V.S. Zmysel lásky. Bratislava: Kalligram, 2002.
9. *Komorovský J.* Doslov. Filozof a romantický búrlivák Nikolaj Alexandrovič Berďajev // Berďajev N.A. Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu. Bratislava: Agora, 2005.
10. *Komorovský J.* Doslov. Lev Šestov – obžalobca rozumu // Šestov L. Moc kľúčov: Výber z esejí a aforizmov. Bratislava: Kalligram, 2009.
11. *Komorovský J.* Doslov. Nikolaj Berďajev – revolucionár ducha // Berďajev N.A. Duch a realita. Bratislava: Kalligram, 2006.
12. *Komorovský J.* Doslov. Protojerej Alexander Meň – pokračovateľ v diele Vladimíra Solovjova // Meň A. Ruská náboženská filozofia. Bratislava: Kalligram, 2005.
13. *Komorovský J.* Ekumenické idey Vladimíra S. Solovjova // Solovjov V.S. Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote. Bratislava: Lúč, 2004.
14. *Komorovský J.* Idea kozmického Krista u Pierra Teilharda de Chardin a Vladimíra Sergejeviča Solovjova // Hieron. 1998. № 3.
15. *Komorovský J.* Monarchie svatého Petra v ekumenickém myšlení Vladimíra S. Solovjova // Vladimír Solovjov a jednotná Evropa. Olomouc: Centrum Aletti, 2001.
16. *Komorovský J.* Religionisrtika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny. Bratislava: UK, 2000.
17. *Komorovský J.* Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie // Radosť a nádej. 2004. № 2.
18. *Komorovský J.* Solovjov a ekumenizmus: K 100. výročiu jeho úmrtia. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkví, 2000.
19. *Komorovský J.* Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie. Košice: Byzant & Vyd. Spolku sv. Cyrila a Metoda v Michalovciach, 2011.
20. *Meň A*. Ruská náboženská filozofia. Bratislava: Kalligram, 2005.
21. *Plašienková Z.* Dvaja velikáni ruského náboženského myslenia V. S. Solovjov a N. A. Berďajev // Radosť a nádej. 2005. № 2.
22. *Plašienková Z.* Z ruskej náboženskej filozofie // Radosť a nádej. 2007. № 1.
23. *Podolinská T.* Postsocialistické Slovensko – náboženská dynamika a zmena // Axis Mundi. 2012. № 2.
24. Ruská literatúra v slovenskej kultúre v rokoch 1825–2015 / Výkonný red. M. Kusá. Bratislava: VEDA, 2017.
25. *Šestov L.* Moc kľúčov: Výber z esejí a aforizmov. Bratislava: Kalligram, 2009.
26. *Solovjov V.S.* Rusko a univerzálna cirkev. Bratislava: Ústav pre vzťahy štátu a cirkvi, 2000.
27. *Solovjov V.S.* Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote. Bratislava: Lúč, 2004.
28. *Solovjov V.S.* Židovstvo a kresťanská otázka. Bratislava: Sergej Chelemendik press, 1991.
29. *Solovjov V.S.* Zmysel lásky. Bratislava: Kalligram, 2002.

**Plashienkova, Zlatitsa.** ***Contemporary receptions of Russian religious thought in Slovakia (on an example of the analysis of Jan Komorovsky's works)***

*References*


1. Berdyaev, N.A. Človek a stroj: Problém sociológie a metafyziky techniky [Man and machine: The problem of sociology and metaphysics of technology], in *Filozofia* [Philosophy], 1990, No. 4.
2. Berdyaev, N.A. *Duch a realita* [Spirit and reality], Bratislava: Kalligram, 2006.
3. Berdyaev, N.A. *Pramene a zmysel ruského komunizmu* [The sources and sense of Russian communism], Bratislava: Kalligram, 2004.
4. Berdyaev, N.A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova* [The Kingdom of Spirit and the kingdom of Caesar], Bratislava: Kalligram, 2003.
5. Berdyaev, N.A. *Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu* [Self-knowledge: An essay in philosophical autobiography], Bratislava: Agora, 2005.
6. Kechka, R. Biografický rámec diela Jána Komorovského podľa jeho nedokončených pamätí [The biographical framework of Ján Komorovský's work according to his unfinished memories], in *Axis Mundi* [The World Axis], 2012, No. 2.
7. Komorovsky, J. Doslov. Nikolaj Alexandrovič Berďajev a jeho existenciálny personalizmus [Preface. Nikolay Aleksandrovich Berdayev and his existential personalism], in Berdyaev, N.A. *Ríša Ducha a ríša Cisárova* [The Kingdom of Spirit and the kingdom of Caesar], Bratislava: Kalligram, 2003.
8. Komorovsky, J. Doslov. Večná ženskosť v živote a myslení Vladimíra Sergejeviča Solovjova [Preface. Eternal femininity in the life and thought of Vladimir Sergeyevich Solovyov], in Solovyov, V.S. *Zmysel lásky* [The meaning of love], Bratislava: Kalligram, 2002.
9. Komorovsky, J. Doslov. Filozof a romantický búrlivák Nikolaj Alexandrovič Berďajev [Preface. The philosopher and romantic rebel Nikolay Aleksandrovich Berdayev], in Berdyaev, N.A. *Sebapoznanie: Pokus o filozofickú autobiografiu* [Self-knowledge: An essay in philosophical autobiography], Bratislava: Agora, 2005.
10. Komorovsky, J. Doslov. Lev Šestov – obžalobca rozumu [Preface. Lev Shestov – Referee of Reason], in Shestov, L. *Moc kľúčov: Výber z esejí a aforizmov* [The power of keys: A selection from essays and aphorisms], Bratislava: Kalligram, 2009.
11. Komorovsky, J. Doslov. Nikolaj Berďajev – revolucionár ducha [Preface. Nikolay Berdyaev, the revolutionary of spirit], in Berdyaev, N.A. *Duch a realita* [Spirit and reality], Bratislava: Kalligram, 2006.
12. Komorovsky, J. Doslov. Protojerej Alexander Meň – pokračovateľ v diele Vladimíra Solovjova [Preface. Archpriest Aleksandr Men, the successor of the work of Vladimir Solovyov], in Men, A. *Ruská náboženská filozofia* [Russian religious philosophy], Bratislava: Kalligram, 2005.
13. Komorovsky, J. Ekumenické idey Vladimíra S. Solovjova [The ecumenical ideas of Vladimir S. Solovyov], in Solovyov, V.S. *Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote* [The one holy church. Writings on Christian unity], Bratislava: Lúč, 2004.

14. Komorovsky, J. Idea kozmického Krista u Pierra Teilharda de Chardin a Vladimíra Sergejeviča Solovjova [The idea of cosmic Christ in Pierre Teilhard de Chardin's and Vladimir Sergeyevich Solovyov's views], in *Hieron*, 1998, No. 3.
15. Komorovsky, J. Monarchie svatého Petra v ekumenickém myšlení Vladimíra S. Solovjova [St. Peter's monarchy in the ecumenical thought of Vladimir S. Solovyov], in *Vladimír Solovjov a jednotná Evropa* [Vladimir Solovyov and united Europe], Olomouc: Centrum Aletti, 2001.
16. Komorovsky, J. *Religionisrtika: Veda o náboženstvách sveta a jej pomocné disciplíny* [Religious studies: Science about religions of the world and its supplementary disciplines], Bratislava: UK, 2000.
17. Komorovsky, J. Ruská náboženská filozofia a kríza západnej filozofie [Russian religious philosophy and the crisis of Western philosophy], in *Radosť a nádej* [Joy and Hope], 2004, No. 2.
18. Komorovsky, J. *Solovjov a ekumenizmus: K 100. výročiu jeho úmrtia* [Solovyov and ecumenism: To the 100th anniversary of his death], Bratislava: Institute for State and Church Relations, 2000.
19. Komorovsky, J. *Vladimír Sergejevič Solovjov a ruská náboženská filozofia. Antológia ruskej náboženskej filozofie* [Vladimir Sergeyevich Solovyov and Russian religious philosophy. Anthology of Russian religious philosophy], Košice: Byzant & Ed. of St. Cyril and Methodius society in Michalovce, 2011.
20. Men, A. *Ruská náboženská filozofia* [Russian religious philosophy], Bratislava: Kalligram, 2005.
21. Plashienkova, Z. Dvaja velikáni ruského náboženského myslenia V. S. Solovjov a N. A. Berďajev [The two giants of Russian religious thought V. S. Solovyov and N. A. Berdyaev], in *Radosť a nádej* [Joy and Hope], 2005, No 2.
22. Plashienkova, Z. Z ruskej náboženskej filozofie [From Russian religious philosophy], in *Radosť a nádej* [Joy and Hope], 2007, No 1.
23. Podolinska, T. Postsocialistické Slovensko – náboženská dynamika a zmena [Post-socialist Slovakia, the religious dynamics and change], in *Axis Mundi* [The World Axis], 2012, No. 2.
24. *Ruská literatúra v slovenskej kultúre v rokoch 1825–2015* [Russian literature in the Slovak culture in 1825–2015], M. Kusa (ed.), Bratislava: Veda, 2017.
25. Shestov, L. *Moc kľúčov: Výber z esejí a aforizmov* [The power of keys: A selection from essays and aphorisms], Bratislava: Kalligram, 2009.
26. Solovyov, V.S. *Rusko a univerzálna cirkev* [Russia and the universal church], Bratislava: Institute for State and Church Relations, 2000.
27. Solovyov, V.S. *Una sancta. Spisy o kresťanskej jednote* [The one holy church. Writings on Christian unity], Bratislava: Lúč, 2004.
28. Solovyov, V.S. *Židovstvo a kresťanská otázka* [Jewishness and the Christian question], Bratislava: Sergey Chelemendik Press, 1991.
29. Solovyov, V.S. *Zmysel lásky* [The meaning of love], Bratislava: Kalligram, 2002.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.9**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Ян Зоугар*

# Т. Г. МАСАРИК И СЛАВЯНСТВО

## К анализу дуализма западничества и славянофильства в русском сознании

Славянский вопрос стал для Т. Г. Масарика одной из тем всей его жизни. Масарик опирался на глубокое знание культурных, экономических и политических отношений отдельных славянских народов и в течение всей своей научной и политической деятельности критически дистанцировался ото всех форм панславизма и неославизма. Он считал, что объективное изучение всех составляющих жизни славянских народов должно быть необходимым условием культурного, экономического и политического сотрудничества, направленного на национальное и социальное освобождение равноправных славянских народов. Масарик посещал Россию в 1887, 1888, 1910 и 1917–1918 гг. Накануне Первой мировой войны он написал работу «Россия и Европа» (1913), которая вообще является самым обстоятельным его исследованием. Масарик продемонстрировал глубокое знание российских культурных и политических условий, и благодаря этому текст не устарел и до сих пор может служить базовым пособием по изучению интеллектуальной истории России. Пытаясь найти сущность русского сознания, Масарик критиковал две ключевые тенденции русской духовной жизни: крайний консерватизм (теократию) и крайний анархизм (нигилизм, терроризм). Его анализ условий русской духовности связан с размышлениями о политических аспектах славянской проблематики и представляет собой однозначное отвержение как панславизма, так и славянофильских тезисов свободы от политики и народного единения без свободы.

*Ключевые слова*: Т. Г. Масарик, славянство, русская философия, западничество, славянофильство, русская культура.

A prominent and permanent theme in T. G. Masaryk's lifetime work was the so-called Russian and Slavonic question. Masaryk drew on his extensive knowledge of cultural, economic and political situation in the individual Slavonic nations and maintained a critical distance from all forms of Pan-Slavism and Neo-Slavism throughout his scientific and political career. On the basis of his personal experience, he decided to respond critically to contemporary Russophylia and Slavophylia in Czech thought and politics. When Masaryk first visited Russia in 1887 and then again in 1888, he had already been well acquainted with the Russian culture and lifestyle. His third visit to Russia took place in 1910 and the fourth in 1917–1918. Before the outbreak of World War I, Masaryk expressed his opinions on Russia in his *Russia and Europe* (1913), his most extensive work. In this work, his long-term relationship to the Russian culture, history and thought culminated and he proved his knowledge of Russian cultural and political situation. The immensely valuable content of the text is still topical and can serve as a basic textbook for the study of Russian intellectual history. Trying to find the essence of Russian thought, Masaryk criticized the two fundamental aspects of Russian intellectual life – extreme conservatism (theocracy) and extreme anarchism (nihilism, terrorism). Masaryk's analysis of Russian intellectual situation relates to considerations of political aspects of the Slavonic issue and represents a clear rejection of Pan-Slavism as well as the Slavophylic theses of liberty from politics and people's unity without liberty.

*Keywords*: T. G. Masaryk, Slavdom, Russian philosophy, Westernism, Slavophilism, Russian culture.

Т. Г. Масарик (1850–1937) с 1882 по 1914 гг. был профессором философии в пражском Карловом университете, с 1907 г. он стал депутатом австрийского Имперского совета, в 1914–1918 гг. был лидером чехословацкого зарубежного сопротивления, а в 1918–1935 гг. он был первым чехословацким президентом. Славянский вопрос стал для Т. Г. Масарика одной из тем всей его жизни. Уже в одной из первых своих статей («Законы просвещения и будущее славянства», 1877), а затем в «Славянских исследованиях», «России и Европе», «Новой Европе» и, наконец, в «Мировой революции» он, будучи хорошо осведомленным в данном вопросе, занимается славянской проблематикой, используя методы, которые были уже неоднократно подробно проанализированы в масариковедческой литературе. Среди этих работ хотелось бы выделить следующие: монографию Вратислава Доубека «Т. Г. Масарик и чешская славянская политика 1882–1910» (1999), потому что в ней представлен список как источников, так и исследовательской литературы по данной теме; сборник материалов международной конференции «Т. Г. Масарик, Россия и Европа – творчество, виденье, настоящее» (2002), в котором продемонстрирован плюрализм подходов к пониманию проблемы славянства у Т. Г. Масарика; коллективную монографию В. Доубека, Л. Гладки, Р. Влчека и др. «Т. Г. Масарик и славяне» (2013). Из ряда анализов видно, что Т. Г. Масарик опирался на глубокое знание культурных, экономических и политических отношений отдельных славянских народов и что в течение всей своей научной и политической деятельности он соблюдал критическую дистанцию по отношению которого всем формам панславизма и неославизма[1].

Крупный чешский славист Франк Воллман (1888–1969) понимал славянство как совокупность всех проявлений славянских взаимосвязей, «от простого, иногда и подсознательного воспри-

[1] Отмечу, что чешские мыслители интересовались славянской тематикой с начала XIX в. В частности, Й. Добровский издавал славянские сборники («Славин», 1806; «Слованка», вып. 1, 1814, вып. 2, 1815), а его работа «Грамматика языка славянского по древнему наречию» (1822) послужила толчком к основанию славистики как науки. Представители чешского национального возрождения Й. Добровский, В. Ганка, Я. Коллар, Я. Челаковский и П. Шафаржик налаживали контакты с учеными и писателями других славянских народов и практически воплощали в жизнь идею славянской взаимности. Я. Коллар разобрал в своем сочинении «Хорошие качества народа славянского» (1822) качества славян (религиозность, усердное трудолюбие, невинная веселость, любовь к родному языку, терпимость). П. Шафаржик включил этот разбор в свою «Историю славянского языка и литературы по всем наречиям» (1826) – первую общую историю славянских литератур, а растущий интерес к славянской народной словесности и фольклору он отразил в своей фундаментальной работе «Славянские древности» (1837).

ятия до сознательных проявлений сплоченности, солидарности и намеренного сотрудничества» [1, с. 225]. Далее, как славизм он характеризовал «только то, что становится движением, концепцией, идеологией, программой, то есть то, что уже является сознательным проявлением славянской сплоченности и достигает уровня программного сотрудничества славянского, межславянского» [1, с. 225]. Панславизм как интегральную и исторически действующую идеологию он считал «иногда даже небезопасным средством политическим, придуманным и поддерживаемым врагами славян» [1, с. 225]. Ф. Воллман охарактеризовал току зрения Т. Г. Масарика как «критический славизм» или «славянский научный реализм». Т. Г. Масарик подчеркивал объективное постижение всех составляющих жизни славянских народов как исходную точку культурного, экономического и политического сотрудничества, направленного на национальное и социальное освобождение равноправных славянских народов на принципах демократии и социальной справедливости.

Т. Г. Масарик выучил русский язык во время учебы, он читал русскую художественную литературу и литературные журналы, переводил некоторые произведения, а в конце 1880-х гг. сам начал писать тексты о русских авторах. «Масарик познал российскую обстановку по собственному опыту и литературе. Благодаря этой комбинации он стал настоящим ее знатоком, поэтому нет причин удивляться, что именно русскую художественную литературу он считал оптимальной для профилирования всего чешского отношения к России и что он, к примеру, ходатайствовал о том, чтобы в «Русской библиотеке» Отто были опубликованы произведения ключевых русских авторов, а также другие достоверные произведения, объективно описывающие российскую действительность» [2, с. 31].

Впервые Т. Г. Масарик посетил Россию весной 1887 г., то есть через двадцать лет после Славянского съезда 1867 г., в котором с чешской стороны приняли участие представители чешской политической жизни того времени Франтишек Палацкий и Франтишек Ладислав Ригер[1], а затем сразу же, в 1888 г., он отправился туда снова. Третью поездку в Россию он совершил в 1910 г., чтобы в связи с подготовкой издания «России и Европы» посетить биб-

[1] В конце мая 1867 г. представительская группа чешских общественных деятелей (Ф. Палацкий, Ф. Л. Ригер, Ф. А. Браунер, Юлиус Грегр и др.) отправилась в Москву на этнографическую выставку и в Санкт-Петербург, где 26 мая она была принята императором Александром II. Несмотря на критику со стороны некоторых чешских пулицистов, поездка в Россию вызвала восторг и рост прорусских и прославянских симпатий [8, с. 227–228].

лиотеки и проконсультироваться с некоторыми литераторами и политиками, четвертую – в 1917–1918 гг. Еще до первой своей поездки в Россию Т. Г. Масарик был достаточно подробно ознакомлен с российскими условиями. В Санкт-Петербург он ехал через Польшу и остановился в Варшаве, встретившись в университете с профессором славистики К. Я. Гротом, давшим ему рекомендацию к своему брату Н. Я. Гроту, профессору философии в Москве. В России Т. Г. Масарик пребывал по большей части в Санкт-Петербурге (которым был очарован), однако был и в Москве, и в Ясной Поляне у Л. Н. Толстого, и в Киеве, Одессе, и в других местах. Побывал он и у своего старого знакомого Э. Л. Радлова, а также встречался с В. И. Ламанским, А. А. Куником, А. Н. Пыпиным, Н. Н. Страховым и другими. О результатах его поездки нам, с одной стороны, повествуют письма выдающемуся чешскому филологу, профессору пражского университета Яну Гебауэру, а с другой, его статьи в журналах «Время» и «Атенеум» («Athenaeum»), а также объемное сочинение «Славянские исследования I (Славянофильство Ивана Васильевича Киреевского)», изданное в виде книги в 1889 г.

Публицистические тексты и научные исследования убеждают нас в том, что Т. Г. Масарик, основываясь на своем опыте, решил критически реагировать в первую очередь на прорусские и славянофильские настроения в чешской политической мысли. «Славянские исследования I (Славянофильство Ивана Васильевича Киреевского)» должны были стать первым исследованием цикла о славянском вопросе. Вторая часть «Славянских исследований» под названием «Славянская взаимность Яна Коллара», опубликованная по частям в «Нашем времени» за 1894 г., использовалась Т. Г. Масариком в работе «Чешский вопрос» (1895), другие две части, которые должны были быть посвящены Ф. М. Достоевскому и А. Мицкевичу, не были изданы.

Почему же Т. Г. Масарик в «Славянских исследованиях I» обратился прежде всего к анализу взглядов И. В. Киреевского? Он считал его мыслителем, заложившим основы славянофильства и использовавшим религиозно-исторический метод. Т. Г. Масарик, однако, отверг славянофильскую идеологию, в частности тезис об избранности русского народа, а также подход И. В. Киреевского к гуситскому движению и чешской Реформации.

К итогам поездок Т. Г. Масарика в Россию можно добавить его полемику с В. И. Ламанским о чешском вопросе (1888), рецензию чешского перевода работ Л. Н. Толстого (1890), участие в дискуссии о российско-польских отношениях («Время», 1891) и в первую очередь – его отвержение идеи о возможности духовного и политического сближения чехов и русских. Накануне Первой миро-

вой войны он подробно обосновал свою позицию в работе «Россия и Европа» (1913).

В конце Первой мировой войны Т. Г. Масарик во время своих эмигрантских скитаний по разным странам, когда он старался содействовать обретению чехословацкой независимости, написал «Новую Европу» с подзаголовком «Славянская точка зрения» и издал ее в 1918 г. сначала на английском и французском языках, а в 1920 г. – на чешском языке. В этой работе он сосредоточился в первую очередь на анализе послевоенного устройства европейских отношений, назвав трактовку Первой мировой войны как столкновение германского и славянского миров неправильной и односторонней. Он противопоставил пангерманизм, как антиславянские, шовинистические и даже мистические попытки немцев подчинить себе негерманские народы, и панславизм, проповедуемый славянскими философами, историками и политиками и ориентированный прежде всего на литературную и культурную взаимность славянских народов. По мнению Т. Г. Масарика, отсюда следует дилемма, определяющая европейский порядок в будущем: или Центральная Европа будет немецкой, или она будет свободной и демократической. Политическое освобождение, с его точки зрения, «не является и не может быть только национальным, но есть демократическое; национальное оно до той поры, пока национальность является демократической и социальной» [4, с. 167].

Приведенная позиция отражена и в «Мировой революции» (1925), а именно в главах «Панславизм и наша революционная армия», «Возникновение нашей республики» и «Демократия и гуманизм». Т. Г. Масарик был уверен в том, что панславизм был сформулирован как «программа культурной и духовной взаимности» [3, с. 517] и лишь позднее стал у некоторых философов и политиков – политической программой. Несмотря на то, что он отрицал славянский мессианизм Я. Коллара («славянского мессианизма научно придерживаться невозможно» [3, с. 517]), он ценил его трактовку славянской взаимности «в значении чистой гуманности и просвещенности: славянин был тождественен человеку, а славянские политические идеалы были в то же время идеалами чистой демократии» [3, с. 517].

Т. Г. Масарик всегда старался избегать односторонних оценок и высказываний, поэтому он ссылался «на взаимность не только славянских, но и всех народов» [3, с. 518], имея в виду человеческую культуру в целом. Он подчеркивал, что сам «всегда, в том числе и во время войны, занимался славянской политикой», но у него были «на ее суть и цели другие взгляды, нежели те, что обычно провозглашались и до сих пор провозглашаются». Он даже считал, что чешский народ может в рамках славянской взаим-

ности сыграть ведущую роль, потому что он был единственным, смогшим «испытывать симпатию ко всем славянам, не обращая внимания на различия, в первую очередь церковные, которые все еще разобщают народы, при этом именно славянские» [3, с. 523].

Самая обстоятельная работа Т. Г. Масарика – это «Россия и Европа». В ней в наивысшей степени отразилось всестороннее знание фактического материала, обусловленное многолетней связью Т. Г. Масарика с русской культурой, философией и историей и указывавшее на наличие «его более широкого интереса к вопросам славянства как одной из существенных проблем в развитии всей Европы» [6, с. 11]. История публикации основной работы чешского мыслителя заканчивается лишь в 1996 г., когда она наконец-то была издана целиком на чешском языке. При этом первый том (первые две части) впервые вышел на немецком языке в 1913 г. в Йене. В «России и Европе» Т. Г. Масарик продемонстрировал глубокое знание российских культурных и политических условий. Благодаря исключительной информационной ценности текст его работы не устарел и до сих пор может послужить как базовое пособие по изучению российской интеллектуальной истории. Естественно, дискуссию могут вызвать некоторые оценочные суждения Т. Г. Масарика, как, например, характеристика Ф. М. Достоевского как души России, причем в первую очередь потому, что они касаются все еще актуальных проблем. В этом плане мы рассмотрим одну из многих тем, которые открывает работа Т. Г. Масарика: его подход к дуализму славянофильства и западничества в русской философской культуре.

С 70-х годов XIX в. Т. Г. Масарик пытался найти сущность русского воззрения. Известно, что для объяснения общественных явлений и идейных течений он часто использовал, конструировал и анализировал их внутренние противоречия. Так, в его подходе к истории и попытках понять ее движущие силы мы встречаем у него наряду с историко-философскими тезисами католицизм/протестантизм, революцию/реформацию, теократию/демократию. В этом плане Россия предлагала большие возможности и ряд альтернатив. Одной из характеристик российского воззрения и культуры в целом является «двоякость, дуализм, параллельное развитие в двух противоположных вариантах» [7, с. 13], что предполагает необходимость выбора. Во введении к «России и Европе», озаглавленном «Русский монах», Т. Г. Масарик писал, монастыри занимали центральное положение в церковной жизни России, в них развивался мистицизм, а русский монах посвящал себя исключительно созерцанию, был только аскетом, отвернувшимся от жизни и мира, в отличие от европейских католических монахов, занимавшихся активной деятельностью вне стен монастырей

(члены орденов были фельдшерами, учителями, врачами, работали на пользу общества). Напомним, что Т. Г. Масарик – критик русской духовности, которая, с одной стороны, была не совместима с принципами индивидуальности и человеческой автономии, а с другой, характеризовалась экзальтированным, гипертрофированным индивидуализмом; критика Т. Г. Масарика была направлена в первую очередь на две ключевые тенденции русской духовной жизни: крайний консерватизм (теократию) и крайний анархизм (нигилизм, терроризм).

После «выстрела» П. Я. Чаадаева, раздавшегося в темную ночь, как назвал А. И. Герцен первое философическое письмо, опубликованное в сентябре 1836 г. в московском журнале «Телескоп», с 40-х гг. XIX в. началось длительное противоборство идейных течений западничества и славянофильства в русской культуре, и оно продолжается, по сути, до сих пор. Русское философское мышление характеризуется в абсолютном большинстве случаев философствованием над историей и значением национального существования России. Важной его частью является также открытая и скрытая религиозность. Можно сказать, что наряду с полярностью коллективность/индивидуальность именно эти черты и привлекали внимание Т. Г. Масарика.

Какие же критерии использует Т. Г. Масарик при различении славянофильства и западничества? В рамках его историко-философской полярности теократия/демократия, или, говоря по-другому, органического сообщества и современной цивилизации, он полагал, что основное различие между славянофилами и западниками заключается в их отношении к церковно-религиозной практике и в методе решения метафизических вопросов. Славянофилы, с этой точки зрения, принимают православие, в то время как западники отвергают его церковную форму, а некоторые доходят вплоть до утраты религиозных убеждений. Для Т. Г. Масарика славянофилы являются поборниками России и ее прошлого, они более консервативны (влияние позднего Ф. Шеллинга), верят в богоизбранность России, реакционеры, националисты и панслависты. Западники – поборники Европы, настоящего, новой эпохи, представляют научную Россию, прогрессивную философию (влияние Г. Гегеля), считают Европу образцом для России, критикуют свою родину, однако нередко и европейские условия, политически они либералы и социалисты, космополиты и гуманисты. Несмотря на его симпатии к В. Г. Белинскому, необходимо сказать, что при анализе представителей первой эпохи как славянофильства, так и западничества, Т. Г. Масарик не удовлетворен их пониманием религиозной жизни, основанной на мистицизме, в той же степени,

как и их предпочтением коллективности жизни (или же нигилизма) в ущерб действительной автономии человека.

Можно ли вообще проводить четкую границу между славянофильством и западничеством в русской философии? Т. Г. Масарик сам хорошо осознавал то, что «часто нелегко решить, относить ли отдельных мыслителей к западникам или славянофилам» [5, с. 248]. Ведь И. В. Киреевский, основатель славянофильства, был изначально сторонником западничества, приверженцем европейской образованности и программы европеизации России. Позднее он пришел к мнению, что Россия по сути своей от Европы отличается, что у нее есть своя собственная опора в православии, что основой российского общества является общинность, а носителями русской культуры выступают крестьянин, мужик, деревня. В. Г. Белинский, яркий представитель западничества, почитатель Европы, помог создать фундамент для русской национальной художественной литературы. А. И. Герцен, выросший в традициях либеральной и гуманистической философии, преисполненный в 1848 г. революционным воодушевлением и восхищенный Европой, строит в дальнейшем свою модель т. н. русского социализма на трех принципах: праве каждого на землю, общем владении землей и деревенском общинном самоуправлении. Как и многие западники, он критиковал российские условия, ошибки и недостатки России, но познание Европы привело его к любви к России, убежденности в ее исключительной роли в мировой истории. Т. Г. Масарик констатирует, что «разногласия между славянофилами и западниками велики, но in concreto, с исторической точки зрения, существуют различные и многочисленные переходы, представители обоих направлений влияют друг на друга, корректируют и дополняют друг друга» [5, с. 250]. Он обращает внимание и на постоянно предпринимавшиеся попытки синтеза западничества и славянофильства (А. А. Григорьев).

Действительно ли возможен синтез западничества и славянофильства в русской культуре? Или, говоря по-другому, каков характер русского мышления в XIX веке? Т. Г. Масарик обращает внимание на то, что в размышлениях П. Я. Чаадаева большую роль играет т. н. географический фактор, который, в сущности, становится исходным пунктом рассуждений о противопоставлении Востока и Запада. Вследствие своего географического положения Россия не имеет собственной исторической традиции, она постоянно начинает заново, она «осталась изолирована от Востока и Запада» [5, с. 171]. Однако это в то же время и преимущество, и основание для будущей великой исторической роли России, ее мессианское предназначения. Мысли П. Я. Чаадаева Т. Г. Масарик критически разбирает в главе, озаглавленной «Теократия ка-

толическая против православной». Однако более значительной считается глава, посвященная славянофильству и названная «Мессианизм православной теократии. Славянофильство и панславизм» [5, с. 181–246]. Здесь Т. Г. Масарик обстоятельно рассуждает об идеях И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, К. С. Аксакова и И. С. Аксакова. Он сравнивает славянофильство с развитием национальной идеи у других славянских народов, со славянским возрождением и показывает, что объединение славян было задумано не как политическое объединение, а, скорее, как неполитическая взаимность, как культурный обмен. Национальное возрождение в отдельных славянских странах приводило впоследствии к большей языковой дифференциации и собственному установлению славянских наций, а в некоторых случаях вызывало взаимный антагонизм. Т. Г. Масарик считал славянофильство попыткой обновления теократии, первой осознанной славянской философией религии и истории, выражением славянского мессианизма. Научная слабость славянофильства, по его мнению, находится в ноэтических основах всей системы; Ф. Шеллинг и Ф. Баадер не смогли преодолеть влияние Гегеля и левого гегельянства. Можно согласиться с мнением, что здесь масариковский анализ духовных условий России связан с размышлениями о политических аспектах славянской проблематики и представляет собой однозначное отвержение как панславизма, так и славянофильского принципа свободы от политики и народного единения без свободы. С этой точки зрения, рассуждения о синтезе западничества и славянофильства не имеют под собой оснований. Оба идейные течения представляют собой две стороны одного и того же явления – феномена России.

*Литература*

1. *Воллман Ф.* Чешский славизм, его прошлое и программа // Славянство в чешской национальной жизни / Под ред. Й. Мацурека. Брно: Rovnost, 1947.
2. *Доубек В., Гладки Л., Влчек Р.* Масарик и славяне. Прага: Институт истории АН ЧР, 2013.
3. *Масарик Т.Г.* Мировая революция. Прага: Orbis a Čin, 1925.
4. *Масарик Т.Г.* Новая Европа. Славянская точка зрения. Брно: Doplněk, 1994.
5. *Масарик Т.Г.* Россия и Европа. Прага: Ústav TGM, 1995.
6. *Опат Й.* Россия и Европа. Опыт XX века в призме философии истории Масарика // Т. Г. Масарик, Россия и Европа – творчество, виденье, настоящее. Прага: Институт Масарика АН ЧР, 2002.
7. *Поспишил И.* Феномен сумасшествия в русской литературе XIX и XX веков. Брно: Масариков университет, 1995.
8. *Урбан О.* Чешское общество 1848–1918. Прага: Svoboda, 1982.

***Zouhar, Jan.*** **Masaryk and Slavophilism. Masaryk's analysis of the dualism of Westernism and Slavophilism in Russian thought**

*References*


1. Vollman, F. Cheshskiy slavizm, yego proshloye i programma [Czech Slavism, its past and program], in *Slavyanstvo v cheshskoy natsional'noy zhizni* [Slavdom in the Czech national life], J. Matsurek (ed.), Brno: Rovnost, 1947.
2. Doubek, V., Gladki, L., Vlchek, R. *Masarik i slavyane* [Masaryk and the Slavs], Prague: Institute of History of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2013.
3. Masarik, T.G. *Mirovaya revolyutsiya* [World revolution], Prague: Orbis a Čin, 1925.
4. Masarik, T.G. *Novaya Yevropa. Slavyanskaya tochka zreniya* [New Europe. Slavic point of view], Brno: Doplněk, 1994.
5. Masarik, T.G. *Rossiya i Yevropa* [Russia and Europe], Prague: Masaryk Institute, 1995.
6. Opat, Y. Rossiya i Yevropa. Opyt XX veka v prizme filosofii istorii Masarika [Russia and Europe. The experience of the 20th century in the prism of Masaryk's philosophy of history], in *T. G. Masarik, Rossiya i Yevropa – tvorchestvo, viden'ye, nastoyashcheye* [T. G. Masaryk, Russia and Europe – creativity, provision, present] Prague: Masaryk Institute of the Academy of Sciences of the Czech Republic, 2002.
7. Pospishil, I. *Fenomen sumasshestviya v russkoy literature XIX i XX vekov* [Phenomenon of madness in the Russian literature of 19–20 centuries], Brno: Masarykov University, 1995.
8. Urban, O. *Cheshskoye obshchestvo 1848–1918* [The Czech society of 1848–1918], Prague: Svoboda, 1982.


**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.10**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Елена Михайлова*

# СМЫСЛОВАЯ ЗНАЧИМОСТЬ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА В ОЦЕНКЕ К. Д. КАВЕЛИНА

Анализируется конструктивно-критическая оценка славянофильства в поздних работах К. Д. Кавелина – историка права, общественного деятеля и философа-позитивиста. Конструктивность оценки в том, что славянофильское учение представлено Кавелиным как целостная культурно-историческая и философская модель. Критическая тональность оценки проявляется в анализе практической значимости замыслов славянофилов. Обозначена поливариантная направленность оценочной позиции Кавелина, позволившая ему выступить в роли своеобразного примирителя крайностей. Как сторонник многофакторного подхода к изучению истории, культуры и общества, Кавелин предостерегал от опасности идеализации. Этим объясняется его критика как славянофилов за идеализацию форм классической культуры, так и западников за чрезмерное почитание достижений европейской культуры. Показано, что Кавелин оценивает вклад славянофилов в развитие русской культуры в единстве ее духовных форм – науки, философии, теологии и философии истории. Он полагал, что славянофилы, будучи выразителями патриотических настроений, представляют собой нравственный ориентир для нового поколения, вырастающего в противоречивых условиях пореформенной России. Однако личные симпатии не помешали Кавелину констатировать невыполнимость практических замыслов славянофилов. В заключении нарисована линия восприятия оценочных суждений Кавелина о славянофилах исследователями в новых исторических условиях, в частности П. Н. Милюковым.

*Ключевые слова*: русская философия, славянофилы, западники, позитивизм, К.Д. Кавелин, русская культура, самосознание, нравственность.

A constructive and critical evaluation of Slavophilism made by the Russian historian of law, public figure and positivist K. D. Kavelin is analyzed. It is claimed to be constructive because Kavelin presented the Slavophil doctrine as an integral cultural, historical and philosophical model. His telling criticism can be seen in his analysis of the practical significance of Slavophile ideas. By means of the hermeneutic methodology as well as historical and philosophical analysis the author proves that Kavelin's approach to Slavophilism is polyvariant. The polyvariant approach enabled Kavelin to act as a reconciler of extremes. Being a supporter of the multifactorial study of history, culture and society, he warned against the danger of any idealization. This explains why Kavelin criticized both Slavophiles who idealized the traditional forms of Russian culture and Westerners who felt an undue admiration for the achievements of European culture. It is shown that Kavelin deeply appreciated the contribution of Slavophiles to the development of Russian culture in the unity of its spiritual forms – science, philosophy, theology and philosophy of history. Kavelin believed that Slavophiles due to their idealistic views and patriotic ideas can be regarded as a moral benchmark for the younger generation that grows under the circumstances of post-reform Russia. However, his sympathy did not prevent Kavelin from pointing out the impracticability of the Slavophiles's project. In conclusion, the author reviews the most important interpretations of Kavelin's statements concerning Slavophiles made by other Russian researchers, such as P. N. Milyukov in particular.

*Keywords*: Russian philosophy, Slavophiles, Westerners, positivism, K. D. Kavelin, Russian culture, self-awareness, morality.

Для известного русского историка права, общественного деятеля, философа К. Д. Кавелина «разговор» о прошлом и будущем России отождествлялся с ответом на вызов современности. В связи с этим он воспринимал диалог славянофилов и западников как возможность «спрашивать», чтобы получить ответы на волнующие вопросы настоящего. Выбор темы для статьи интересен в двух аспектах, высвечивающих К. Д. Кавелина как автора конструктивно-критической оценки славянофильства, – в личностно-эмоциональном и интеллектуальном. Говоря о первом аспекте, следует отметить, что К. Д. Кавелин испытал в свое время искус и славянофильства, и западничества. Поэтому получается, что в зрелый период своего творчества, оценивая учение славянофилов и западников, русский мыслитель, по сути, оценивал себя, рефлексировал по поводу глубины переживаний собственного жизненного мира. Говоря о втором аспекте, следует отметить, что К. Д. Кавелин, вобрав в себя и осмыслив идеи славянофилов и западников, не остановился на этом, преодолел их односторонность и пошел дальше, встав на путь многофакторной оценки. Поливариантный взгляд на историю помог позитивистски сориентированному мыслителю выступить в роли своеобразного примирителя крайностей, сдерживая славянофилов в их идеализации форм классической культуры и урезонивая западников в их идеализации новоевропейской культуры.

К. Д. Кавелин считал продуктивным синтезировать идеи, накопленные культурно-национальной мыслью в ходе полемики 30–40-х гг. XIX в., и использовать некоторые из них в решении насущных вопросов пореформенной России 1880-х гг. Из философии западничества им принимались три основных положения: включенность России в контекст европейской истории; признание самоценности и самодеятельности личности в истории; правовое обеспечение свободы личности.

В наследии славянофилов творчески продуктивными признавались идеи: о национально-культурной самобытности русского народа; об исторической и политической необходимости сильной самодержавной власти, способной обеспечить правовую защиту личности [4, с. 77].

В статье «Московские славянофилы сороковых годов» («Северный Вестник», 1878, № 20, 23, 24), написанной по поводу выхода в свет в 1877 г. первого тома сочинений Ю. Ф. Самарина, К. Д. Кавелин резюмирует, что «славянофильство было исключительно научной, исторической, философской и теософической доктриной» [2, с. 1145]. Рефреном проходит его мысль о том, что славянофильство никогда не было политической партией, никогда не вынашивало политических идей. К. Д. Кавелин справедливо

отмечает, что славянофилы, как образованные и думающие люди своей эпохи, имели определенные взгляды на политические и общественные вопросы, касающиеся России и Европы, что они демонстрировали и защищали их, насколько дозволяли цензурные условия, в основном в своих сочинениях и в салонных разговорах. Однако сама сущность доктрины славянофилов была далека от практического поприща. Вот как пишет К. Д. Кавелин о своих друзьях-славянофилах: «Они были глубоко убеждены, что зло должно запутаться и пасть вследствие своей внутренней несостоятельности, что добро, правда должны рано или поздно восторжествовать вследствие присущей им внутренней силы. Так они думали, так и поступали» [2, с. 1145].

В обобщенном виде кавелинская оценка теории и жизни славянофилов выглядит так.

*Наука*. Оценивая роль славянофилов в становлении отечественной науки, К. Д. Кавелин подчеркивает смысловую значимость их идеи о том, что «знание, наука не есть последнее слово, что они служат только средством, способом, необходимым и неизбежным условием творческой деятельности, в которой собственно и заключается вся полнота жизни» [5, с. 1156].

*Философия*. Философская система славянофилов, на взгляд К. Д. Кавелина, несмотря на то, что питалась идейно-теоретическими корнями немецкого романтизма и унаследовала идеи прежде всего Ф. Шеллинга, олицетворяла собой рост русского национального самосознания. Если говорить современным языком, то для К. Д. Кавелина начальной точкой отсчета славянофильской философии стала рефлексивность как потребность осмыслять события, отыскивать их разумную причинность. Вот как пишет на этот счет сам К. Д. Кавелин: «Работа русской мысли и русского сознания естественно началась в то время, когда после долгого европеизма, наполнившего царствование Екатерины и Александра, начался у нас возврат на самих себя, родилось чувство национальности, чувство государственной народной самостоятельности. Они (славянофилы. – *Е.М.*) и вызвали сознательное отношение к самим себе и другим» [2, с. 1159].

*Теософия.* К. Д. Кавелин фокусирует особое внимание на религиозных воззрениях славянофилов и приходит к выводу, что им удалось раскрыть смысловую значимость нравственной стороны христианства. Славянофилы смогли дать критическую оценку католичеству и протестантизму. Так, они положительно оценивали роль католицизма в применении логики Аристотеля для доказательства бытия Бога, в обосновании юридических норм, признавали общекультурную значимость художественных произведений с библейскими сюжетами. При этом славянофилы подметили на-

растание негативной тенденции, свидетельствующей о том, что римская церковь превращалась в учреждение, «с которым не могли уживаться ни государство, ни наука, ни нравственность, ни совесть» [2, с. 1154]. Протестантизм позитивно интерпретируется славянофилами как христианство, сориентированное на значимость внутреннего убеждения. Однако и здесь они усмотрели односторонность этого религиозного направления: нельзя сводить все содержание христианских истин к предмету познания и самопознания. Православие, в интенции славянофилов, способно к более полному и близкому толкованию евангелического учения. К. Д. Кавелин отмечает, что славянофилы приблизились «к более глубокому пониманию христианского учения, как указания путей для нравственной деятельности единичного лица и идеалов индивидуального человеческого существования» [2, с. 1156].

*Философия истории*. Славянофилы представляли историю как непрерывный и последовательный ряд усилий человечества, желающего улучшить свое положение. Соглашаясь с таким пониманием исторического прошлого, К. Д. Кавелин идет дальше и предлагает рассматривать историю как «встречу» культур – древней и новой. Надо изучать древнюю историю, но нельзя идеализировать ее, т. к. русский старинный быт как живой организм был весьма изменчив и противоречив. К. Д. Кавелин остерегает от попыток идеализации и славянофилов, и западников. «Те же лучезарные идеалы, которыми жили славянофилы, вдохновляли и западников, – пишет он в статье “Злобы дня”, – различались только формы, в которых облекались эти идеалы». Для славянофилов наиболее целесообразным представлялись формы древней русской культуры, для западников – новоевропейской [1, с. 1031].

В единстве целей обе доктрины представляются одной из первых попыток самостоятельного осмысления русской истории. К. Д. Кавелин придает им значение «ранней зари нашей самостоятельной умственной деятельности». Будущее показало непрочность фундамента, на котором и те, и другие надеялись построить «здание русского быта и гражданственности». Хрестоматийно известны слова К. Д. Кавелина об итогах идейной борьбы 30–40-х гг. XIX в.: «Эпигоны славянофильства и западничества остались при основах и тезисах, лишенных живого значения, твердя одни о народничестве, другие о европеизме, цивилизации и прогрессе» [1, с. 1033]. В своей сбалансированной оценке К. Д. Кавелин соглашается со славянофилами в том, что они справедливо обратили внимание на некритическое увлечение России европейскими культурными формами, и это сдерживало развитие собственных интеллектуальных сил, освещало культурные потребности «ошибочным светом» [1, с. 1028]. С западниками К. Д. Кавелин согла-

шается в том, что необходимо использовать готовые достижения западноевропейской культуры. Он критикует и тех, и других за крайность мнений: славянофилов – за необоснованную идеализацию русского старинного была и попытку возрождения его в новых формах, западников – за переоценку гармонизирующей силы европейской культуры, далекой от совершенства, что, собственно, и подтвердилось событиями революций в Европе середины XIX столетия.

Славянофилы выходят из-под пера К. Д. Кавелина живыми, человечными и в силу этого противоречивыми. Автор высоко оценивает личностные качества каждого из них. П. В. Киреевский, на взгляд К. Д. Кавелина, – это «человек очень начитанный», И. В. Киреевский – «талантливый ученик и последователь Шеллинга», А. С. Хомяков – «поэт, полигистор и замечательный диалектик», К. С. Аксаков в своих воззрениях прошел путь от «ревностного гегельянца» до мыслителя с «московским оттенком», Ю. Ф. Самарин, как никто другой, умеет проявлять «удивительное спокойствие в полемике» [2, с. 1161–1162]. Трудно не заметить, что последний видится К. Д. Кавелину самым разносторонним деятелем славянофильства. Воспитанник Московского университета, Ю. Ф. Самарин получил блестящее образование, органично сочетал в себе глубокие знания философии, богословской литературы и истории с финансовыми и экономическими знаниями.

Рисуя коллективный портрет пятерых московских славянофилов, К. Д. Кавелин не оставляет без внимания и тот факт, что все они были людьми с состоянием, не занимались служебной деятельностью. Живя в одном городе, они были очень близки, беспрестанно виделись друг с другом, много разговаривали и поэтому смогли найти согласие по основным обсуждаемым ими вопросам, касающимся прошлого и современности. В итоге сложилась уникальная ситуация «определенности и единства», не имеющая аналогов ни до, ни после рассматриваемых событий. «Определенность, связность, цельность учения, его систематичность и стройность были, без сомнения, одною из причин его распространения и успехов в публике», – резюмирует К. Д. Кавелин [2, с. 1162].

Явные личные симпатии не мешают К. Д. Кавелину констатировать невыполнимость планов славянофилов. Как и западники, славянофилы не разрешили вопросов русской жизни. «Попытки схватить жизнь целого народа, целого племени в одну формулу и, опираясь на нее, заглянуть вперед не привели ни к чему», – пишет сторонник позитивной философии. Однако они сделали свое дело, сослужили свою службу – осветили многие стороны славянского и

российского характера, быта и истории, придали особое значение нравственным ценностям христианства. Для К. Д. Кавелина славянофилы – это не только бескорыстные идеалисты и выразители патриотических настроений, но и нравственные ориентиры для вызревающего в новых условиях нового поколения.

Как видим, К. Д. Кавелин стоит на поливариантной исследовательской позиции: в любом учении видит зерно здравого смысла и подвергает критике одностороннюю идеализацию. Содержательно или контекстуально обе статьи К. Д. Кавелина отражают и саму возможность интеллектуального диалога, и его продуктивность. Кавелинская оценка славянофильства многогранна: они способствовали развитию науки, обосновав идею о том, что поиск объективного знания является необходимым условием творческой деятельности и всей полноты жизни; их философские теории отразили рост национального самосознания; в теософии они раскрыли смысловую значимость нравственной стороны христианства; наконец, они представили историю как результат деятельности человека по улучшению своей жизни.

Смысловая значимость оценки славянофильства К. Д. Кавелина важна для современного исследователя не только в инструментальном плане (схватывать традицию текста и аргументированно применять ее к современности), но и в нормативно-этическом плане (не торопиться с оценкой, не «давить» однозначностью на читателя/слушателя). К. Д. Кавелин демонстрирует конструктивно-критическую оценку славянофильства: *конструктивную* – в том смысле, что создает культурно-историческую и ценностно-философскую модель учения славянофилов; *критическую* – в том смысле, что подвергает сбалансированному анализу сущность доктрины славянофилов, выявляя ее сильные и слабые стороны.

Что касается смысла текстов К. Д. Кавелина, заключающих в себе оценку славянофильства, то следует признать, что сегодня культурная дистанция в определенной мере позволяет приблизиться к авторскому видению вопроса, т. к. современный исследователь свободен от сиюминутных и личностных характеристик. Однако, вслед за Х.-Г. Гадамером, вновь повторим, что проявление подлинного смысла текста никогда не завершится, что это бесконечный процесс и во времени, и в культуре. Для иллюстрации можно привести пример того, как, спустя тридцать лет после рассмотренных выкладок К. Д. Кавелина, еще один позитивистски сориентированный историк, П. Н. Милюков, во многом повторил герменевтическую процедуру своего предшественника (читать тексты прошлого на новой ступени мироощущения и миропонимания). В своей работе «Главные течения русской исторической мысли» (1898), анализируя волнения и споры 30–40-х гг.

XIX в., П. Н. Милюков, как и К. Д. Кавелин, справедливо оценивал их в связи с появлением нового поколения образованных людей, живущего и действующего в новой интеллектуальной атмосфере русского общества. Однако, в отличие от К. Д. Кавелина, который изучил философские, религиозные и нравственные искания славянофилов, П. Н. Милюков увидел в искомой полемике новый аспект – постановку национального вопроса [3, с. 339]. Как видим, сочинения славянофилов послужили поводом уже для новой риторики, нового смысла в новой исторической ситуации, связанной на рубеже XIX–XX вв. со всплеском освободительного движения славянских народов на Балканах.

*Литература*

1. *Кавелин К.Д.* Злобы дня // Кавелин К.Д. Собрание сочинений. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1899.
2. *Кавелин К.Д.* Московские славянофилы сороковых годов // Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 3: Наука, философия и литература. СПб.: Типография М. М. Стасюлевича, 1899.
3. *Милюков П.Н.* Главные течения русской исторической мысли. Т. 1. М.: Типография Т-ва Кушнерева и К°, 1898.
4. *Михайлова Е.Е., Бельчевичен С.П.* Позитивизм и марксизм в России: Проблема социокультурного развития. Тверь: СФК-офис, 2012.

***Mikhailova, Elena E.*** **The semantic significance of Slavophilism according to Konstantin Kavelin**

*References*

1. Kavelin, K.D. Zloby dnya [The evils of the day], in Kavelin, K.D. *Sobranie sochineniy* [Collected works], Vol. 3: Nauka, filosofiya i literature [Science, philosophy and literature], St. Petersburg: Printing house of M. M. Stasyulevich, 1899.
2. Kavelin, K.D. Moskovskiye slavyanofily sorokovykh godov [Moscow Slavophiles of the forties], in Kavelin, K.D. *Sobranie sochineniy* [Collected works], Vol. 3: Nauka, filosofiya i literature [Science, philosophy and literature], St. Petersburg: Printing house of M. M. Stasyulevich, 1899.
3. Milyukov, P.N. *Glavnyye techeniya russkoy istoricheskoy mysli. T. 1* [The main trends of Russian historical thought], Moscow: Printing house of T. Kushnerev and Co., 1898.
4. Mikhaylova, Ye.Ye., Belchevichen, S.P. *Pozitivizm i marksizm v Rossii: problema sotsiokul'turnogo razvitiya* [Positivism and Marxism in Russia: the problem of social and cultural development], Tver: SFC office, 2012.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.11**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Акоп Варпетян*

# КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ П. Б. СТРУВЕ О ПРОИСХОЖДЕНИИ ИДЕИ «ГНИЮЩЕГО ЗАПАДА»

Рассматриваются заметки П. Б. Струве о происхождении идеи «гниющего Запада» и ее судьбе в русской публицистике и литературе. Размышляя о судьбе России, Струве избирает традиционную для спора славянофилов и западников форму диалога и сравнения, постоянно обращаясь к сопоставлению истории и культуры Европы и России. Анализируется содержание доклада, сделанного Струве в Русском научном институте в Белграде в 1939 г., где была дана оценка идеи кризиса западных ценностей. Представлены рассуждения Струве о культурном взаимовлиянии, о том, что мыслители разных стран способны испытывать схожие «исторические переживания». В силу такого посыла идея кризиса западных ценностей рассматривается как достояние не только западноевропейской, но и русской мысли. По наблюдениям Струве, сначала эта идея появилась в сочинениях европейских мыслителей как следствие глубокого разочарования в Великой французской революции, затем она проникла и в сознание русских славянофилов, глубоко разочарованных в реформах Петра I, так как вопрос о необходимости культурного обогащения решался путем некритического заимствования западных ценностей. Сделаны выводы о том, что критические заметки Струве о происхождении идеи «гниющего Запада» наглядно иллюстрируют его западнические устремления. В лице Струве мы видим конструктивного критика славянофильского толкования России как цивилизации, фундаментально отличающейся от западного мира и характеризующейся особым путем своего развития.

*Ключевые слова*: П. Б. Струве, межкультурный диалог, русская философия, славянофилы, западники, идея «гниющего Запада».

P. B. Struve's critical notes concerning the origin of the "rotting West" idea and its fate in Russian social and political journalism are considered. Reflecting on the fate of Russia, Struve chooses the traditional for the dispute between the Slavophiles and Westerners form of dialogue and comparison, as he constantly compares the history and culture of Europe with those of Russia. Struve's report at the Russian Scientific Institute in Belgrade (1939) in which he formulated the idea of a crisis of Western values is analyzed. The author discusses the most interesting statements of Struve such as cultural interference implying that thinkers of different countries and cultures are able of having similar "historical experiences". This statement led to another one, namely that the idea of a crisis of Western values appeared both in European and in Russian philosophy. According to Struve, the origin of the "rotting West" idea should be discovered in the essays of European thinkers who were disappointed with the Great French Revolution, later this idea was fully accepted and developed by Russian Slavophiles who were disappointed with the results of Peter's I reforms. Indeed, in Russia the process of Europeanization resulted in the practice of noncritical borrowing of Western customs, on the one hand, and in total neglect of the Russian traditions, on the other. It is concluded that Struve's critical considerations concerning the origin of the "rotting West" idea reveal his pro-Western attitude of mind. Struve was a constructive critic of the Slavophiles' interpretation of Russia as a civilization which is fundamentally different from the Western ones and has its own way of historical development.

*Keywords*: P. B. Struve, intercultural dialogue, Russian philosophy, Slavophiles, Westernizers, the "rotting West" idea.

П. Б. Струве занимает особое место среди русских мыслителей конца XIX – начала XX в. Сфера его научных интересов была широкой – история, философия, культура, право, экономика, социология. И все это не мешало ему быть активным общественным и политическим деятелем. Академическая уединенность и политическая активность удивительным образом сочетались в жизненном мире П. Б. Струве. Исследователи отмечают, что он стал единственным крупным политиком России, удостоившимся звания академика [1, с. 559]. Правда, следует заметить, что призвание П. Б. Струве политиком весьма специфично: он практически не принимал личного участия в политических действиях, за исключением событий, связанных с деятельностью Временного правительства и Гражданской войной. Для демонстрации своей позиции П. Б. Струве предпочитал использовать печатное слово. С этой целью он не раз включался в организацию целого ряда изданий, среди которых следует отметить еженедельник «Освобождение» (Германия, 1901), «Русскую мысль» (Россия, 1907–1917), «Возрождение» (Болгария, 1925–1927) и «Россию и славянство» (Югославия, 1929–1934).

Судьба России и перспективы ее развития – главная тема для размышлений П. Б. Струве. Очевидно, что для него точкой отсчета поиска идеала будущей России является революция 1917 г., ее культурные, социальные и политические основания. Что произошло тогда и в последующие, полные драматизма годы? Задаваясь этим вопросом, философ полагал, что понять природу русской революции можно только в свете двух исторических лучей, высвечивающих, с одной стороны, многовековую социальную и экономическую историю России, с другой, историю западного социализма, с его идеологическими (Англия, Франция) и институциональными (Англия, Германия) центрами. П. Б. Струве рассматривал историю России в контексте европейской и мировой истории. В своем специальном исследовании социальной и экономической истории России [2, с. 41–316] и на страницах «Дневника политика» (1925–1935) [3] он проявляет широкую эрудицию и способность грамотно анализировать мировой опыт, видеть сопряженность российского и мирового исторического процессов. На протяжении всей жизни П. Б. Струве отвергал широко распространенную как среди радикалов, так и среди консерваторов идею о том, что Россия стоит «особняком» от прочих стран, что ей предначертан «особый» исторический путь. В этом контексте неудивительно, что исследователи часто называют его западником. «Независимо от того, был ли он социал-демократом, либералом или либерал-консерватором, Струве неизменно боролся с этим заблужде-

нием, критикуя за него сначала народников, а позже, в эмиграции, неославянофилов», – пишет Р. Пайпс [1, с. 553].

Размышляя о судьбе России, П. Б. Струве традиционно избирает специфическую для спора славянофилов и западников диалогическую, сравнительную тональность. В частности, он постоянно обращается к сопоставлению истории и культуры Европы и России. В этом контексте представляют интерес критические заметки П. Б. Струве о происхождении идеи «гниющего» Запада и о ее дальнейшей судьбе. Сама идея кризиса западных ценностей и устоев возникла в начале XIX в. в рефлексивном пространстве западноевропейской мысли. Впоследствии эта идея была подхвачена русскими славянофилами и в 1840-е гг. нашла свое яркое воплощение в споре с их литературными противниками – западниками.

В 1939 г. в Русском научном институте в Белграде на объединенном заседании представителей общественных, исторических, лингвистических и философских наук П. Б. Струве сделал доклад «С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о “гнилом”, или “гниющем”, Западе» [4, с. 201–264]. Материалы доклада о духовных истоках славянофильских взглядов на цивилизацию Запада были впоследствии напечатаны П. Б. Струве в «Записках Русского научного института в Белграде». Исследователи видят статью П. Б. Струве интересной не только благодаря броскости ее темы, но также и потому, что она убедительно демонстрирует преемственность интеллектуальных размышлений самого автора. Написанная спустя полвека после начала его публицистической деятельности, она посвящена той же проблеме, которая занимала его и в юности, а именно конструктивной критике славянофильского толкования России как цивилизации, фундаментально отличающейся от западного мира и обреченной на особый путь своего развития [1, с. 71–72].

В начале своего выступления в научном институте в Белграде П. Б. Струве справедливо отмечает укорененность славянофильской рефлексии в традиции немецкой философии. Признание этого факта не умаляет ценности славянофильской мысли. Процесс культурного заимствования, на взгляд П. Б. Струве, предполагает встречу культур, в которой одна выступает в роли «почвы», а другая – «семени». В качестве «семени» в данном случае послужили сочинения Ф. Шеллинга, Г. Гегеля и Ф. фон Баадера. В качестве «почвы» послужило содержательное духовное пространство русской мысли, накопившее к этому времени достаточный потенциал для формирования культурно-национального самосознания. Процесс культурного заимствования справедливо противопоставляется автором процессу внушения. Заимствовать, считает П. Б. Струве, не означает поддаваться внешнему внушению, это открытый и

свободный процесс принятия готовых культурных форм. Заимствовать означает воспользоваться идеями, сопоставляя их с собственными культурно-историческими реалиями.

На одной из таких идей, идее «гниющего» Запада, П. Б. Струве заостряет внимание своих слушателей, а впоследствии и читателей. Докладчик начинает с того, что предлагает разграничить историко-философскую и историко-социологическую составляющие идеи «гниющего» Запада и непосредственную словесную формулу, в которую эта идея оказалась облаченной благодаря славянофильской и западнической полемической публицистике. Идея «гниющего» Запада, как уже было сказано, появилась в начале XIX в., а ее словесная формула попала в число крылатых афоризмов гораздо позже (речь идет о 22 издании известного сборника «крылатых» слов Г. Бюхмана, вышедшего в 1905 г., куда и вошло выражение «гниющий» Запад). Согласно традиции, авторство приписывалось К. С. Аксакову [4, с. 203].

П. Б. Струве рисует канву попадания идеи «гниющего» Запада в русскую публицистику и литературу:

1841 г. – С. П. Шевырев впервые артикулирует эту идею в своей статье «Взгляд русского на современное образование Европы» («Москвитянин», ч. 1, с. 219–296);

1844 г. – в сборнике В. Ф. Одоевского «Русские ночи», в частности в заключительном эссе «Эпилог», идея умирания Запада звучит в устах Фауста;

1867 г. – в романе И. С. Тургенева «Дым» афоризм о «гниющем» Западе уже используется как общеизвестное крылатое выражение.

Следуя шаг за шагом по текстам западноевропейских мыслителей, П. Б. Струве показывает, что идея «гниющего» Запада и ее формула, выражаемая в самых разнообразных полемических оборотах с самыми разными смысловыми оттенками и интонациями, зародилась именно в их сочинениях. И только потом эта идея была заимствована славянофилами у западных философов. В этом признается и сам С. П. Шевырев, чья статья послужила «возмутителем спокойствия» среди западников. Он прямо говорит, что процитировал мысль о «гниющем» Западе из сочинения французского писателя Ф. Шаля. П. Б. Струве придает этому цитированию особое значение: заимствование в данном случае – это проявление культурной сопричастности двух мыслителей, рефлексирующих по поводу общечеловеческого исторического опыта и вносящих в него свои собственные переживания и чаяния. Для большей убедительности он выкладывает рядом оба текста – оригинальный, французский Ф. Шаля и переводной С. П. Шевырева. Становится понятным, как созвучны друг другу переживания обоих мыслите-

лей по поводу трансформации культурно-исторических традиций Запада и России. «Это было, как мы видим, продолжением той плодотворной духовной встряски, которую человеческая мысль получила после того, как человечество пережило Великую французскую революцию и затем вступило в сложный процесс тех хозяйственных изменений, которые Бланки старший в 1837 г. окрестил крылатым наименованием революции “экономической”, или “промышленной”», – считает философ [4, с. 230–231].

П. Б. Струве приходит к выводу о том, что идея «гниющего» Запада пришла с Запада, однако в содержательном плане – это обоюдное достояние и западноевропейской, и русской мысли. Обращение к работам Сен-Мартена, Баадера, Ж. де Местра, Бональда, д’Экштейна, Ф. Шиля и других западноевропейских авторов убеждает в том, что идея «гниения» Запада появилась именно в их сочинениях. Это стало следствием «глубокого разочарования», которое испытывали мыслители по поводу противоречивых результатов Великой французской революции и последующей за ней реакции. Это было вызвано ощущением утраты надежды на истинное обновление и пониманием того, что «человечество – именно после и в силу этой революции – вступило в кризис, знаменующий разложение» [4, с. 212].

Однако схожие «исторические ощущения» испытывали и русские мыслители. «Идея эта, как достояние русской мысли, конечно, не принадлежит никакому отдельному лицу», – резюмирует П. Б. Струве. Русские мыслители и писатели самых разных направлений – С. П. Шевырев, В. Ф. Одоевский, В. Г. Белинский, И. С. Тургенев – каждый по-своему нюансировали мысль об умирании западноевропейских ценностей и устоев. По наблюдениям П. Б. Струве, эта идея в каком-то смысле даже объединила славянофилов и их литературных противников – западников. И западники, и славянофилы сознательно или неосознанно чувствовали свою сопричастность кризисной ситуации в Европе, сопоставляли ее с аналогичными нерешенными вопросами в своем отечестве. И в антиславянофильском радикализме В. Г. Белинского второй половины 40-х гг. XIX в. П. Б. Струве отмечает «много историзма». И в классическом славянофильстве, как разновидности либерального консерватизма, П. Б. Струве также улавливает ноты «исторического ощущения». «Самое учение о гниении Запада было порождено именно и больше всего таким теоретически смутным и глухим, но совершенно живым, хотя и ошибочным, историческим ощущением», – пишет он [4, с. 250].

Исследовательский интерес П. Б. Струве к анализируемой в статье проблеме обусловлен его намерением показать, что идея разложения Запада, широко популяризируемая в то время

О. Шпенглером, представляла собой одну из «вечных» тем интеллектуальной истории человечества. Во все времена философы пытались дать оценку событиям, участниками или свидетелями которых им довелось быть. Для П. Б. Струве обращение к историческому прошлому всегда означало возможность разобраться в ошибках текущего момента. Именно в таком контексте – «быть свидетелем» – П. Б. Струве и обращается к трагическим результатам трех русских революций начала XX в., к вопросу о судьбе России, о культурном взаимовлиянии, о взаимосвязи культуры и политики. Являясь европеистом и критиком славянофильской идеи «гниющего Запада», П. Б. Струве был одновременно последовательным сторонником патриотической идеи. В противовес «казенно-бюрократической» версии патриотизма он видел его абрис в ключе сочетания ценностей русской национальной традиции как основания имперской государственности и либерально-демократических начал, открывающих простор для культурного развития.

*Литература*

1. *Пайпс Р.* Струве: правый либерал. 1905–1944. Т. 2. М.: Московская школа политических исследований, 2001.
2. *Струве П.Б.* Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской государственности // Струве П.Б. Избранные труды / Сост. О. К. Иванцова; авт. вступ. ст. К. А. Соловьев. М.: РОССПЭН, 2010.
3. *Струве П.Б.* Дневник политика (1925–1935). М.: Русский путь; Париж: YMCA-Press, 2004.
4. *Струве П.Б.* С. П. Шевырев и западные внушения и источники теории-афоризма о «гнилом», или «гниющем» Западе: изыскания, сопоставления и материалы // Записки Русского Научного института в Белграде. Вып. 16/17. Белград, 1941.

***Varpetian, Akop E.*** **P. B. Struve's critical notes concerning the origin of the "rotting West" idea**

*References*

1. Pipes, R. *Struve – Liberal on the Right 1905–1944* [Struve, the liberal on the right. 1905–1944], Moscow: Moscow School of Political Studies, 2001.
2. Struve, P.B. Sotsial'naya i ekonomicheskaya istoriya Rossii s drevneyshikh vremen do nashego, v svyazi s razvitiyem russkoy kul'tury i rostom rossiyskoy gosudarstvennosti [Social and economic history of Russia from ancient times to ours, in connection with the development of Russian culture and the growth of Russian statehood], in Struve, P.B. *Izbrannyye trudy* [Selected works], O. K. Ivantsova (comp.), K. A. Solovyov (author of the preface), Moscow: ROSSPEN, 2010.

3. Struve, P.B. Dnevnik politika (1925–1935) [Diary of a politician (1925–1935)], Moscow: Russkiy put'; Paris: YMCA-Press, 2004.
4. Struve, P.B. S. P. Shevyrev i zapadnyye vnusheniya i istochniki teorii-aforizma o “gnilom”, ili “gniyushchem” Zapade: izyskaniya, sopostavleniya i materialy [S. P. Shevyrev and the Western influences and sources of the theory-aphorism of the “rotten” or “rotting” West: studies, comparisons and materials], in *Zapiski Russkogo Nauchnogo instituta v Belgrade* [Notes of the Russian Scientific Institute in Belgrade], No. 16/17, Belgrade, 1941.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.12**

# К ЮБИЛЕЮ К. С. АКСАКОВА

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Елена Косарская*

# К. С. АКСАКОВ: «ПУТЬ ВНУТРЕННЕЙ ПРАВДЫ» РУССКОГО НАРОДА И СОВРЕМЕННОСТЬ

Концепт К. С. Аксакова «путь внутренней правды» исследуется сквозь призму современных проблем «глобальное/локальное», «государственное/гражданское». Перекрестная референция языка исторического текста и современного кода его прочтения позволяет воссоздать релевантность воззрений Аксакова проблемам, возникающим в рамках современности. Показано, что концепт «путь внутренней правды» выражает способность русского народа самостоятельно созидать различные грани культуры, осваивая наследие исторических традиций – общинного уклада жизни и христианской веры. Аксаков противопоставляет путь «внешней» правды и путь «внутренней» правды. Первый путь (цивилизационный) предполагает создание внешних регламентов жизни народа и опасен возможностью разрыва исторических традиций. Второй путь (культурный) предполагает постепенную выработку единых духовных и нравственных начал и норм общественного порядка. В понимании Аксакова, русская история – это история не государства, а народа, и в основе ее лежит вековая система взаимоотношений «государства» и «земли». Делается вывод о том, что концепт «путь внутренней правды» предполагает единство цивилизационного и культурного развития России с приоритетом последнего. Призыв Аксакова вернуться не к «состоянию», а к «пути» допетровской Руси актуален тем, что обосновывает ценность бесконфликтного поиска путей культурно-исторического развития через усвоение и переосмысление традиций.

*Ключевые слова*: русская философия, славянофильство, К. С. Аксаков, нравственность, христианская вера, общинный строй.

K. S. Aksakov's concept "the path of inner truth" is considered through the prism of the actual problems «global/local», «state/civil». It is shown that this concept implies the ability of the Russian people to independently develop its culture by means of relying on the historical traditions – communal way of life and Christian faith. It is stressed that Aksakov opposed the path of "external" truth to the path of "inner" truth. The first path (civilizational) involves establishing external regulations for the life of the people and is dangerous because it may lead to neglecting the basic historical traditions. The second path (cultural) involves the gradual development of common spiritual and moral principles of public order. It is emphasized that, according to Aksakov, Russian history is that of the people rather than of the state. The history of Russia is based on the age-old system of relations between the "state" and the "land", i. e. the authorities and the people. Aksakov insisted that the government should exist for the sake of the people. In order to do its best, the government should be autocratic. The Russian thinker believed that the true autocracy enables the people to enjoy their right of free speech. It is concluded that Aksakov's concept "the path of inner truth" implies the unity of the civilizational and cultural ways of the development of Russia, the latter being more important. It is Aksakov's idea of the necessity to restore the "path" rather than "conditions" of pre-Petrine Russia that should be realized nowadays as it helps to find a conflict-free way of the cultural and historical development of Russia by means of reviving its traditions.

*Keywords*: Russian philosophy, Slavophilism, K. S. Aksakov, morality, Christian faith, communal system.

Проблема усвоения культурно-исторических традиций для обогащения и укрепления национального самосознания постоянно находится в фокусе внимания исследователей разных направлений социального и гуманитарного знания еще со времен «перестройки» в России, когда прежняя система социалистических ценностей утратила свое смыслообразующее значение, а новая еще не сложилась. С тех пор в общественных и научных кругах ведутся широкие дискуссии-размышления об исторической судьбе России, о ее месте в мире и о будущих путях развития. Этим объясняется устойчивый интерес к истории отечественной философии, к творчеству ее представителей в ракурсе различных идейных течений. Особая значимость придается славянофилам, чьи идеи, высказанные по поводу судьбы отечества более чем сто лет назад, во многом остаются актуальными и по-прежнему вызывают острые интеллектуальные дискуссии о путях вызревания национальной идентичности и культурной самотождественности России.

Значительный вклад в формирование и развитие славянофильства внес один из его начинателей – философ, историк, поэт и публицист К. С. Аксаков. Его идея об особом историческом пути русского народа, предпочитающем «путь внутренней правды» (нравственное устройство жизни в духе христианства и общинности) «внешней правде» (регламентированному устройству жизни в русле властно-правовых норм), звучит актуально на фоне глобализирующихся процессов современности. Как сохранить локальное, понимая значимость глобального? Версию ответа на этот вопрос, как бы странно это ни звучало, можно найти в философских сочинениях К. С. Аксакова.

Мировоззренческие искания К. С. Аксакова укоренены в атмосфере традиционного семейного воспитания. Писатель С. Т. Аксаков, отличавшийся «пламенной любовью к Отечеству и ко всему русскому» [11], воспитывал своих сыновей так, что с ранних лет они оказались восприимчивыми к отцовским патриотическим переживаниям и научились рефлексивно вырабатывать собственное отношение к социально-культурной ситуации, конкретному контексту национальной традиции.

На историософские взгляды К. С. Аксакова оказало большое влияние учение Г. Гегеля, а также воззрения старших славянофилов – А. С. Хомякова и И. В. Киреевского. В интенции К. С. Аксакова нет единой универсальной цивилизации. По его мнению, «дело человечества совершается самостоятельными народностями», отличающимися друг от друга социально-политическим и экономическим строем, а также мировоззрением. В подтверждение данного положения он проводит сравнительный анализ исто-

рического развития западного и российского обществ. Его результаты показали, что в основе первого лежат насилие, рабство, вражда и принудительный закон, а в основе второго – добровольность, свобода, мир и совесть. Таким образом, заключает автор, мы видим совершенно разные пути, причем разные до такой степени, что они никогда не смогут «сойтись между собой» и народы, идущие ими, «никогда не согласятся в своих воззрениях». Исходя из этого, К. С. Аксаков отстаивает право любого народа на цивилизационную самобытность, самостоятельное воззрение, самоопределение и «самоустроение» [8, с. 304].

Руководствуясь подобными рассуждениями, К. С. Аксаков выстраивает собственную концепцию общественного организма. Автор использует визуальную метафору, сравнивая народный организм с деревом, на котором «шумят листья и меняются каждый год», в то время как «корни у него всегда одни и те же». Этими корнями, по мнению автора, является простой народ, выступающий основанием «общественного здания страны» [10, с. 208–209]. Согласно К. С. Аксакову, в идеале оно должно представлять собой «гармонию личностей», полностью отказавшихся от эгоистичных «обособлений», основанную на любовном божественном союзе [7, с. 257–261]. Он признается, что найти или достичь идеального общественного образования, «вполне осуществленного на земле», по всей видимости, невозможно, поскольку его установлению мешает греховная природа человека. Поэтому можно лишь говорить об обществах, находящихся относительно близко к этому идеалу. Таковым, в рассуждениях К. С. Аксакова, является общественное устройство христиан первых веков, оказавшихся способными к нравственному подвигу во имя откровений Спасителя [7, с. 256–260]. Что же касается современных обществ, то они весьма далеки, в представлении автора, от истинных, так как в Азии «личность признается как начало в одном лице», а в Европе и США – «в каждом», что раздирает общество на разрозненные единицы и приводит к процветанию эгоизма, бездушного тиранства и унижения себе подобных. В результате в основании таких общественных образований лежит только голый расчет выгодного совместного проживания.

По мнению К. С. Аксакова, славянский мир чутко уловил, что не таким должно быть призвание человека на земле, и направлял все свои усилия на построение истинного общества. Его основой стала община как «союз людей, основанный на нравственном начале, управляемый внутренним законом и оттуда обычаем общественным» [6, с. 140]. Главным устремлением такого союза является достижение уровня вселенской христианской общины, охватывающей все человечество. Существование вселенской христиан-

ской общины, убежден автор, было бы невозможно без крепкого семейного начала, базирующегося на любви, чувстве единства и духовной силе, обеспечивающей крепкий быт и взаимное согласие, хранителем которого выступает народ, решающий совместно все вопросы на всеобщем народном совещании – вече. К. С. Аксаков критически оценивает позицию таких исследователей, как И. Эверс, С. М. Соловьев, К. Д. Кавелин, А. Н. Афанасьев, которые полагали, что у славян был не общинный, а родовой строй, поскольку семейное начало абсолютно противоположно патриархальному устройству рода. В доказательство своих слов К. С. Аксаков приводит многочисленные исторические источники и памятники национального фольклора, указывающие на обратное [4, с. 81–85]. Такая идеализация семейных отношений и отстаивание их значимости в общественной жизни возникли в трудах К. С. Аксакова не случайно. Мы помним, что он сам вырос в большой и дружной семье, в которой царили доверительные отношения, любовь ко всему отечественному и привязанность друг к другу. Сохраняя в памяти такую теплую семейную атмосферу, мыслитель невольно транслировал свои представления о ней на все уровни общественных отношений, включая и национально-государственные.

В русле подобных воззрений К. С. Аксаков не исключает возможность «нравственного подвига жизни» [8, с. 11] отдельного человека или целого народа. От степени нравственного накала общества зависит и выбор исторического пути его развития. По убеждению автора, единственным достойным вариантом развития событий является путь «внутренней правды», данный в откровении Божественного Спасителя. К. С. Аксаков задается вопросом о том, есть ли возможность его осуществления в реальности. В поисках ответа на этот вопрос мыслитель приходит к выводу, что данным путем способен пойти только русский народ. Аргументом для выработки такой установки ему служит следующее: именно русский народ имеет в своей общественной жизни истинные начала – общинный строй и христианскую веру не только в слове, но и в деле. Исходя из этого, К. С. Аксаков говорил, что русская история «имеет значение всемирной исповеди и может читаться как жития святых», отсюда и название «Святая Русь». История России исполнена простотой, в ней нет «ничего гордого, ничего блестящего, ни единого эффекта», в отличие от истории стран Запада, выбравших более простой и удобный путь – «внешней правды» и принудительного закона, для которого свойственны ложь, «красивые позы» и «картинное положение» [5, с. 315–317].

Данные мыслительные выкладки К. С. Аксакова демонстрируются им в разработанной под явным влиянием концепта граж-

данского общества Г. Гегеля историософской концепции «земли и государства». Центральной идеей этой концепции является противопоставление государственного и народного укладов жизни как внешнего и внутреннего, формального и органичного, разъединенного и цельного. Первый, по его мнению, предполагает создание регламентов, извне налагаемых на человека, т. е. исполнение функции управления, исполнителем которой является правительство. А второй представляет собой совокупность духовных начал и норм жизни, сосредоточенных в земских людях, живущих общиной на земле [1, с. 286–287]. Вся сложность их взаимодействия друг с другом заключается в том, что при установлении государства всегда существует опасность того, что его «внешняя правда» ослабит истинную, «внутреннюю правду» посредством уничтожения нравственного начала в человеке, что и произошло в западноевропейских странах. Славяне же долгое время жили общинным строем без внешних форм и регламентов, руководствуясь внутренней правдой. Но удержать такое общественное устройство им было весьма проблематично из-за несовершенств собственной жизни и воинственных чужеземцев. Поэтому славяне были вынуждены также установить у себя государство, главной задачей которого стала защитная функция. Но в отличие от западных стран, где власть явилась как «грубая сила» и утвердилась без воли народа, у славян она стала «званым гостем», так как они осознанно, добровольно и свободно ее призвали в лице Рюрика и его братьев Синеуса и Трувора. Таким образом, они не образовали «государство из себя» и оно не было целью их стремления. Данное обстоятельство позволило им, во-первых, четко разграничить земскую и государственную жизнь, во-вторых, установить мирные доверительные союзнические отношения между ними, в отличие от других народов, где государство всегда образовывалось вследствие завоеваний и насилия, в-третьих, обеспечить «тишину внутри страны», поскольку народ, добровольно сам призвавший власть, не будет бунтовать против нее и совершать революции. В этом, по мнению автора, проявилось «общеславянское Земское начало», которое наиболее «яснее и строже» выразилось в России [3, с. 612].

Исходя из подобных рассуждений вытекают и представления К. С. Аксакова о российской истории. В его интенции, русская история – это не история государства, а история русского народа, в основе которой лежит вековая система взаимоотношений «государства» и «земли», т. е. власти и народа. В отличие от С. М. Соловьева, полагавшего, что историю невозможно разделить на эпохи в силу многомерной взаимосвязи социальных и культурных явлений, К. С. Аксаков считал, что это вполне возможно [2,

с. 324]. Он предложил оригинальную версию периодизации русской культуры, в основу которой был положен фактор наличия исторически сложившейся столицы. Сам автор отмечает, что такое разделение возможно исключительно в России. Ни в какой другой стране подобная периодизация невозможна, поскольку русская столица по своей сути кардинально отличается от столиц других государств: во-первых, в ней нет деспотического и централизирующего начала, во-вторых, она выражает мысль эпохи, через которую народ исторически себя осознает. В результате, по мысли К. С. Аксакова, в России сложилась уникальная. «нигде не виданная» преемственность исторических эпох, каждая из которых оказалась привязанной к своей культурно-исторической столице [2, с. 325].

В русле данных воззрений К. С. Аксаков выделяет следующие периоды русской истории.

1) Киевский, или Киевская Русь, для которого характерно наличие отдельных общин, соединенных в земском отношении единством православной веры, народного быта и языка, а в государственном отношении – кровным единством князей, которые ведут борьбу за Киев. Но борьба эта идет, отмечает мыслитель, не за «могущественное княжество», а за «почетнейший престол». Государственный элемент в этот период еще не силен.

2) Владимирский, или Владимирская Русь. В эту эпоху родственная связь между князьями слабеет, и борьба между ними принимает другой характер: ее целью становится могущественное княжество и материальная сила. Вследствие этого государственный элемент значительно усиливается.

3) Московский, или Московская Русь. Данная эпоха ознаменовала собой кардинальные перемены в устройстве России: вместо разрозненных удельных княжеств появляется единое русское государство во главе с царем на основе единой русской общины, где Вече заменяется Земским Собором, знаменующим собой добровольный союз между землей и государством с равноценным участием их во всех делах. При этом важной особенностью Московской Руси, полагает К. С. Аксаков, является то, что она «поддерживает все особенности, и племенные, и местные, и при единстве хранит разнообразие» [2, с. 326–328].

4) Петербургский период, характеризующийся насильственным социально-культурным переворотом со стороны государства, «разорвавшего союз с землей» и подчинившего ее себе. В качестве вектора развития была выбрана культура Западной Европы, по образцу которой строится новая столица – Санкт-Петербург, не имеющая ничего общего с Россией. Следствием этих преобразований стал массовый «разврат» и подражательство высших слоев

русского общества западноевропейским нормам поведения, приведший к внутреннему расколу, крепостничеству, засилью взяточничества и лжи. Однако простой народ даже в этих условиях, отмечает К. С. Аксаков, остался при своих прежних началах. В результате Россия внутренне разделилась «надвое» и появились две столицы – иностранный Петербург и народная русская Москва [2, с. 330], стоящие на разных началах и путях развития. Такое положение дел сохранялось до нашествия Наполеона, когда государство обратилось за помощью к земле и Москве, и они приняли на себя удар и спасли государство. С этого времени Москва начала борьбу за нравственное освобождение от «плена» Запада и подняла «знамя русской самобытности и русской мысли». В связи с этим философ называет Петербургский период в истории России лишь эпизодом, так как, по его мнению, Москва никогда не переставала быть истинной русской столицей.

Как и остальные славянофилы, К. С. Аксаков критически оценивает преобразования Петра I, прямо именуя их «революцией» и детально описывая ужасающие последствия, к которым они привели: слепое заимствование чужого, отсутствие собственных культурных продуктов и воззрений, «душевная бедность», уход с «русской» дороги, разрыв общества со своими «корнями», отсутствие доверия между правительством и народом. Все это, по мнению автора, стало причиной противоестественного и неправильного развития России, приведшего ее к «обратному прогрессу» [12, с. 92–96]. Его основными чертами стали установление «ига» государства над землей, превращение монарха в деспота, а свободно поданного русского народа – в «раба-невольника в своей земле». При всем своем неприятии петровских преобразований, К. С. Аксаков демонстрирует вдумчивый анализ последствий реформ. Он не призывает полностью отказаться от всего западного, как это делали некоторые горячие сторонники славянофильского движения. Более того, он допускает возможность заимствования отдельных культурных форм, выработанных западноевропейскими странами. В частности, им достаточно высоко оценивается государственное устройство Англии, сумевшей сохранить свои традиции и добиться больших успехов в политическом развитии.

В рамках данных рассуждений К. С. Аксаков поднимает вопрос о соотношении общечеловеческих и национальных ценностей в культуре. По его мнению, любая страна, в том числе и Россия, имеет право на «общее, человеческое» достояние, но только не через посредство какого-либо другого народа, а напрямую, так как всегда существует опасность того, что народ может выдать свои, частные национальные явления за общечеловеческие. Таким образом, К. С. Аксаков выступает категорически против как «квас-

ного» патриотизма, который он считал анахронизмом и «историческим моментом», так и космополитизма, являющегося плодом переходного состояния народа, далекого от действительности. Исходя из этого он полагал, что России пора перестать исполнять относительно Запада «роль рабского переписчика прописей» и сказать человечеству «свое слово».

На взгляд К. С. Аксакова, русский народ должен вернуться на прежний – истинный – путь своего развития. Мыслитель делает уточнение: нужно вернуться не к «состоянию» Древней Руси, а к «пути» Древней Руси, т. е. не идти назад, а двигаться вперед с учетом традиций. По мнению К. С. Аксакова, это возможно посредством пробуждения «русского в русских», т. е. обращения к народу, который не утратил свои коренные начала и связь с прошлым, а также к нравственному возрождению через утверждение христианского идеала в народе [10, с. 39]. Мыслитель полагал, что такой путь есть самый достойный и единственный, так как его открыл сам Спаситель. Это путь «внутренней правды». Именно на него и должен ориентироваться русский народ в своем развитии. При этом, отмечает К. С. Аксаков, «общее дело России должно быть частным делом каждого русского» [9, с. 166]. Отсюда очевидны главные задачи русского народа: нравственный подвиг духовного обновления, возвращение «к образу действий, согласному с существом России», а также восстановление разрушенного Петром I союза земли и государства.

Отчетливо ощущается, что К. С. Аксаков воспринимает русский народ как «негосударственный народ», народ, который никогда не искал участия в управлении и не имеет в себе никакого политического элемента, а значит, чужд революционного или конституционного начал, допускающих участие общества в решении политических вопросов. С этой точки зрения, русскому народу может гармонично соответствовать только одна форма власти – православная самодержавная монархия, в основе которой лежит единоличная неограниченная власть, олицетворяющая волю народа, в то время как тот повинуется монарху, но не боготворит его. Только при такой форме правления русский народ сможет отделить себя от государства, избавиться от всякого участия в правлении, сосредоточиться на нравственно-общественной стороне жизни и достижении духовной свободы внутри себя. И здесь мы видим наиболее иллюзорные выкладки К. С. Аксакова в отношении будущих взаимоотношений власти и народа. Он надеется на то, что в России утвердится такое государственное устройство, при котором власть и народ выстроят отношения «взаимного невмешательства», где народ не будет посягать на государство, а государство, в свою очередь, не будет посягать на народ. При этом го-

сударство будет иметь право действия и закона, защищать и охранять народную жизнь, создавать условия для процветания народа и исполнения его нравственного призвания на земле, а народ будет иметь право на свободу общественного мнения и слова, которые станут надежной опорой государства и гарантом «тишины» и порядка в обществе. Но это произойдет лишь тогда, по мнению К. С. Аксакова, когда придет осознание того, что «правительство существует для народа, а не народ для правительства». Любое стремление народа к государственной власти будет отвлекать его от внутреннего нравственного пути, подрывая внешней политической свободой внутреннюю свободу народного духа, что приведет в итоге к исчезновению его высшей цели – духовного подвига жизни [3, с. 621].

Несмотря на очевидную иллюзорность проектов будущего пути России, идеи К. С. Аксакова не утрачивают своей актуальности и сегодня. Обосновывая и затем последовательно отстаивая «путь внутренней правды» русского народа, мыслитель старался высветить пределы активного внешнего вторжения в ценностный мир национальной традиции, предостерегая от непродуманного разрыва с ней. Предложенная русским славянофилом нацеленность на достижение «внутренней правды» сегодня может восприниматься как раскрытие способности любого народа созидать различные грани культуры, осваивая наследие традиции, как ориентир для политических решений, затрагивающих судьбы людей, принадлежащих к определенному народу, живущему в границах национально-государственных образований.

*Литература*

1. *Аксаков К.С.* Краткий исторический очерк земских соборов // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М., 1889.
2. *Аксаков К.С.* Несколько слов о русской истории, возбужденных «Историей» г. Соловьева // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
3. *Аксаков К.С.* О внутреннем состоянии России // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М., 1889.
4. *Аксаков К.С.* О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. В 3 т. Т. 1. М., 1889.
5. *Аксаков К.С.* О русской истории // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
6. *Аксаков К.С.* О русском воззрении // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
7. *Аксаков К.С.* О современном человеке // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
8. *Аксаков К.С.* Об основных началах русской истории // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.

9. *Аксаков К.С.* Обозрение современной литературы // Аксаков К.С. Государство и народ. М., 2009.
10. *Аксаков К.С.* Отчего так нелегко живется в России? М., 2002.
11. *Вержбицкая Е.Ю.* Теория «Государства и Земли» К. С. Аксакова // Гуманитарные научные исследования. 2013. № 4.
12. Ранние славянофилы. А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, К. С. и И. С. Аксаковы. М., 1910.

**Kosarskaya, Elena S. *K. S. Aksakov: "the path of the inner truth" of the Russian people and modernity***

*References*

1. Aksakov, K.S. Kratkiy istoricheskiy ocherk zemskikh soborov [A brief historical essay on Zemsky Sobors], in Aksakov, K.S. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete set of works], in 3 volumes, vol. 1, Moscow, 1889.
2. Aksakov, K.S. Neskol'ko slov o russkoy istorii, vozbuzhdennykh "Istoriyey" g. Solov'yeva [A few words about the Russian history appeared due to "History" by Mr. Solovyov], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
3. Aksakov, K.S. O vnutrennem sostoyanii Rossii [On the internal state of Russia], in Aksakov, K.S. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete set of works], in 3 volumes, vol. 1, Moscow, 1889.
4. Aksakov, K.S. O drevnem byte u slavyan voobshche i u russkikh v osobennosti [On the ancient life of Slavs in general and Russians in particular], in Aksakov, K.S. *Polnoye sobraniye sochineniy* [Complete set of works], in 3 volumes, vol. 1, Moscow, 1889.
5. Aksakov, K.S. O russkoy istorii [On the Russian history], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
6. Aksakov, K.S. O russkom vozzrenii [On the Russian way of thinking], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
7. Aksakov, K.S. O sovremennom cheloveke [On the modern man], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
8. Aksakov, K.S. Ob osnovnykh nachalakh russkoy istorii [On the basic principles of the Russian history], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
9. Aksakov, K.S. Obozreniye sovremennoy literatury [A review of the modern literature], in Aksakov, K.S. *Gosudarstvo i narod* [State and people], Moscow, 2009.
10. Aksakov, K.S. *Otchego tak nelegko zhivetsya v Rossii?* [Why is it so hard to live in Russia?], Moscow, 2002.
11. Verzhbitskaya, E.Yu. Teoriya "Gosudarstva i Zemli" K. S. Aksakova [Theory of "State and Earth" by K. S. Aksakov], in *Gumanitarnyye nauchnyye issledovaniya* [Humanitarian scientific research], 2013, No. 4.
12. *Ranniye slavyanofily. A. S. Khomyakov, I. V. Kireyevskiy, K. S. i I. S. Aksakovy* [The first Slavophiles. A. S. Khomyakov, I. V. Kireevsky, K. S. and I. S. Aksakovs], Moscow, 1910.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.13**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Николай Безлепкин*

# ЛИНГВОФИЛОСОФИЯ К. С. АКСАКОВА

Статья посвящена рассмотрению философско-лингвистического учения К. С. Аксакова. Показано, что славянофильская идея об уникальности исторического пути России нашла свое воплощение и в русской философии языка. Язык, по Аксакову, живет в неразрывном единстве с духом и мыслью народа, поэтому история языка воспринималась им как история народа. Он полагал, что подобно тому, как духовное и социальное развитие русского народа обладает своим, уникальным историческим опытом, так и русский язык выработал свои, особые языковые формы, отражающие этот опыт. Аксаков был убежден, что без последовательного осмысления конкретно-исторической среды обитания языка народа невозможно установить его подлинное значение. В основе исследования философии языка Аксакова лежит историко-сравнительный метод, предполагающий применение процедур установления исторического тождества и различия философских учений о языке, раскрытия оснований, позволяющих сближать и разграничивать подходы в понимании основополагающих проблем природы и сущности языка. Актуальность статьи обусловлена как проблемами развития современной лингвистической науки, так и современными исследованиями лингвофилософских взглядов Аксакова. Делается вывод о том, что философия языка Аксакова является образцом глубокого и комплексного изучения языка, сочетающего в себе передовые научные методы и эволюционистский подход, учитывающий влияние исторических и социокультурных факторов.

*Ключевые слова*: философия языка, славянофильство, К. С. Аксаков, логика, всеобщая грамматика, глагол, сравнительно-исторический метод, бытие слова.

The philosophical and linguistic theory of the Slavophile K. S. Aksakov is considered. It is shown that the Slavophile idea that Russia follows its own unique way of historical development has influenced Russian philosophy of language. According to Aksakov, language functions due to its being closely related to the spirit and thought of the people, therefore he believed that the history of the Russian language is the history of the people. He claimed that the spiritual and social development of the Russian people is characterized by its own unique historical experience, therefore the Russian language reflecting this experience has developed specific language forms. Aksakov insisted that to realize the true meaning of the language was impossible without studying its historical, cultural, and religious background. When analyzing Aksakov's philosophy of language, the author uses the historical comparative method which helps him to determine both the historical identity of various language philosophies and what differs them from each other. This method is also used to better understand the essence of language as it is considered by thinkers following different approaches. The relevance of the article can be seen in the fact that it concerns the problems of the development of modern linguistic sciences. Moreover, Aksakov's language philosophy has been the subject of lively discussion lately. It is concluded that the language philosophy of Aksakov can serve as a model for contemporary philosophers as it is a comprehensive study based on advanced scientific methods and the evolutionary approach stressing the influence of historical and socio-cultural factors.

*Keywords*: language philosophy, Slavophilism, K. S. Aksakov, logic, general grammar, verb, comparative historical method, life of a word.

Возникновение философии языка – закономерное явление в истории русской философии. Философия языка в России представляла собой не столько особый способ рационального освоения мира, сколько попытку антропологически-экзистенциального осмысления цельности и полноты бытия. Отсюда повышенный интерес к языку в истории отечественной мысли, что нашло свое особо яркое воплощение в лингвофилософии славянофилов, которые оказались представителями одного из самых «филологичных» общественных движений. Славянофилы отвечали на главный вопрос споров с западниками с позиций «русского народного воззрения», выраженного в общественном быте народа, его языке, обычаях и песнях.

Главенствующее место среди славянофилов, обратившихся к изучению национального языка и его роли в цивилизационном развитии России, принадлежит К. С. Аксакову, двухсотлетие со дня рождения которого довольно скромно было отмечено в прошлом году. Славянофильская идея уникальности исторического пути России была осмыслена К. С. Аксаковым на лингвистическом материале. Им было разработано целостное философско-лингвистическое учение, опирающееся на изучение языковых форм и их роли в грамматике русского языка и в отечественной культуре, получившее признание в филологической науке и вызывающее по сей день горячие споры и обсуждения в среде ученых.

К. С. Аксаков полагал, что подобно тому, как духовное и социальное развитие русского народа обладает своим уникальным историческим опытом, так и русский язык выработал свои особые языковые формы, отражающие этот опыт. Поэтому нет никакой необходимости подражать или следовать чуждым и заимствованным формам. «Первый вопрос грамматики, – отмечает К. С. Аксаков, – заключается в том, вследствие каких законов слово человеческое, выражая мысль, приняло такие и такие формы» [1, с. 6]. Обращение к проблемам формы представляло собой не частный случай размышлений о ее проявлениях в общественной жизни, а было имманентно присущей славянофильству идеей, связанной с отысканием таких форм общественной жизни русского народа, которые бы поддерживали связь эпох, последовательность национального развития. «Настало время для науки, – считает К. С. Аксаков, – обратиться к самому русскому языку, к самой русской истории и прочим областям знания, и обратиться со взглядом ясным, без иностранных очков, с вопросом искренним, без приготовленного заранее ответа, – и выслушать открытым слухом ответ, какой дают русский язык, русская история и пр.» [2, с. 411].

В незавершенном труде «Опыт русской грамматики» К. С. Аксаков, опираясь на гегелевскую методологию, показывает, как

осуществляется развитие слова, которое «есть внешнее земное проявление разума; в слове все разумно», «слово есть акт сознающего разума» [3, с. II–III]. К. С. Аксаков выразил неприятие универсальных схем всеобщей грамматики при объяснении природы и сущности русского языка, широко культивировавшихся в отечественном языкознании. «Было бы очень ошибочно, – отмечает он, – строить и распределять язык по отвлеченным законам логики» [4, с. 530]. К. С. Аксаков выдвигает принципиально иной метод грамматического описания, состоящий не в подведении языкового материала под универсальную схему, а в создании грамматики, построенной на выведении теории из материала русского, старославянского и церковнославянского языков.

В своей магистерской диссертации «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка», а позднее в работе «Критический разбор “Опыта исторической грамматики русского языка” Ф. Буслаева» он выражает неприятие стремления втиснуть все разнообразие грамматической системы в узкие, надуманные рамки формальной логики. К. С. Аксаков пишет, что «при составлении русской грамматики всего менее думали о русском языке: думали о готовых формулах иностранных грамматик, о данных формах, в которые следовало втиснуть русский язык» [5, с. 391]. Для осмысления особенностей русской грамматики непригодны никакие готовые понятия и категории, считал он.

К. С. Аксаков, испытавший влияние гегелевской философии, тем не менее, не разделял взглядов немецкого философа на язык. Приоритет мышления над языком, устанавливающий диктат логики над грамматикой, решительно был неприемлем ему. Диалектическое решение проблемы соотношения логики и грамматики привело мыслителя к выводу, что отождествление логических категорий с грамматическими формами так же ошибочно, как и отделение логики от грамматики. Отождествление логики и грамматики приводит к игнорированию исторической обусловленности природы языка, его связи с народом, оставлению за ним сугубо орудийной функции как средства мыслительной деятельности. Между тем, язык есть воплотившаяся мысль, «не только посредством языка человек выражает мысль свою, но в языке самом, в его создании и построении – от образования слов до малейших его изменений – выразилась мысль, или, лучше, мышление, человека» [4, с. 530]. В то же время, как существо разумное, человек рефлексирует изменения в языке, логически их обрабатывает. Логическая сторона языка, считает К. С. Аксаков, может быть «лучшей руководительницей» в научном осмыслении природы и сущности языка, его эволюции.

Язык, в понимании К. С. Аксакова, является формой свободного выражения духа, сущего, мысли. «Язык – это необыкновенное, чудесное явление, каждый день повторяющееся, это необыкновенное существование всего сущего мира в новых соответственных формах» [5, с. 321]. Сущность мира, дух, является в языке, его формах, а язык есть существенное. Исходя из общих представлений о связи мышления и языка мыслитель раскрывает диалектику мысли и слова, составляющих его суть: «В самом высшем своем полете, своем существовании, она (мысль) носит на себе это слово, отвлекаемое вместе с нею… Но слово тут, и без него нет и не было бы мысли: и всегда, остановившись, можно вглядеться в конкретность его существования, выражения, формы. С другой стороны, и слово само по себе не остается как бы одно, покинутое мыслью… В нем всегда мысль… и нераздельна связь мысли со словом, как нераздельна связь содержания с выражением, идеи с формою, конкретно выразившаяся» [5, с. 322].

К. С. Аксаков пытается найти объяснение тайн природы языка, воплощения мысли в слово. Если язык есть бессознательно данная народу разумная форма, то слово «само создано человеком от природы» [5, с. 327], считает он. Связанное с природой человека, слово в материи языка обретает свою объективность, близкую развивающемуся духу. Оно все проникнуто духом, через него просвечивается мысль. Слово придает мысли «конкретность существования, выражения, формы. Оно тело мысли. В своих сочетаниях с другими словами, частицами, облеченное в звуковую плоть, слово образует язык» [1, с. 4]. Язык представляет собой форму, в которой «сама мысль оконченно здесь является», в нем всегда мысль, «слово выразило ее» [5, с. 296, 322]. Мышление, как выражение предмета в знании, не может существовать без соответствующего ему языка. Язык есть необходимая принадлежность разума, конкретно явившего, выразившего обладание природою через сознание и только через это обладающего ею. Слово – «это голос сознающего разума, данного свыше» [3, с. 1]. Язык и мышление не могут быть отделены друг от друга, поскольку «одно выразилось в другом». Неразрывная связь мышления и языка, по убеждению мыслителя, указывает на способность человека охватить мир посредством языка.

Размышления о природе языка и слова подводят К. С. Аксакова к вопросу о свойствах языка. В качестве атрибутивных свойств языка он рассматривает его свободу, бытийность, существование в пространстве и времени. Характеризуя эти свойства применительно к родному языку, он в первую очередь указывает на внутренне присущую ему свободу как «существеннейшее свойство русского языка» [6, с. 406], которое, по мнению мыслителя, обуслов-

лено глубокой сущностью самого русского народа. Вечное движение языка и мысли, подтверждаемое историей русского языка, было бы, считает К. С. Аксаков, невозможным вне свободы духа. Развитие обусловливает свободу, а свобода невозможна без развития. Русский язык – это развивающееся целое, где «ни одна буква не застоялась, в нем каждый звук живет и изменяется» [1, с. 13]. Сопоставляя русский язык с немецким и французским, К. С. Аксаков пытается обосновать состояние свободы как всестороннюю развитость форм разговорного и письменного русского языка, соединяющего в себе достоинства и того, и другого.

Бытие слова, языка – это особый мир со своими законами, где сознание, разум как бы уравнялись с бытием природы. Этот мир языка, как и природа, живет и развивается в двух формах своего существования – пространстве и времени. Пространство и время выступают как те необходимые формы существования, посредством которых функционирует и развивается язык, распределяясь по своим ролям (частям речи) в зависимости от выражаемых качеств, действий или отношений. Эти свойства логично вытекали из представлений К. С. Аксакова о конкретно-исторической среде обитания языка народа. Он был убежден, что без последовательного осмысления смысла слова во времени невозможно установить его подлинное значение. Пространство языка существует в строго определенном времени, что позволяет языку быть адекватной формой выражения бытия народного духа.

К. С. Аксаковым была верно схвачена склонность русского языка к пространственно-событийному представлению реальности бытия народа. «Под этими двумя формами предстала природа в понятии человека: под формою пространства, как предмет, под формою времени, как действие» [1, с. 6]. В слове пространство выступает в виде имени, а время – в виде глагола. Эти две части речи, будучи главными в языке, являются наиболее общими и в процессе отвлечения человеческой мысли от общего к конкретному имеют свои дальнейшие определения в разных частях речи. Методом философской дедукции и диалектического анализа К. С. Аксаков выводит систему грамматических категорий русского языка, взяв за исходное имя существительное и глагол.

В философии языка К. С. Аксакова особое место отводится глаголу, где, по мнению мыслителя, сильнее всего обнаруживается национальное своеобразие русского языка. «Глаголы нашего языка, – пишет он, – остаются во всей своей непокорной самостоятельности, не поддающейся теоретическим объяснениям» [2, с. 409.]. Система русского глагола, считал К. С. Аксаков, отлична от глаголов других языков прежде всего отсутствием форм времени, кроме настоящего. «Но настоящее одно, без понятия прошед-

шего и будущего, не есть уже время: это бесконечность… следовательно, и так называемое настоящее русского глагола, независимо от времени, высказывает не время, а нечто другое» [3, с. 403]. В русском глаголе ярче всего выступает качество действия или степень, характер его осуществления. В этом, по мысли К. С. Аксакова, заключается источник единства и цельности русской глагольной системы. При этом он различает три способа или три вида выражения действия: определенный, мгновенный, неопределенный и многомгновенный (иначе, однократный, неопределенный и многократный). Категория вида выступает у К. С. Аксакова как центр спряжения в русском языке. Все видовые формы – «формы одного и того же глагола, но формы не времени, а качества действия; понятие же времени… есть выводное из качества действия» [3, с. 40]. Поэтому русские глаголы отличаются необыкновенным многообразием психологических оттенков.

Употребление и значения форм глагола в русском языке крайне разнообразны. «Чтобы найти основу изменчивых явлений действия, – писал К. С. Аксаков, – нужно погрузиться вовнутрь самого действия, нужно психологическое, так сказать, исследование, чтобы понять внутреннее единство сего, во внешности волнующегося мира» [2, с. 417]. Эта позиция проясняет вопрос об отрицании им временных форм глагола в русском языке, что, как правило, рассматривается как недостаток аксаковской грамматики. Хорошо зная древнерусские памятники письменности, К. С. Аксаков усвоил особенности восприятия времени нашими предками.

Специфичность восприятия времени на Руси заключалась в том, что древнерусскому сознанию было свойственно нелинейное представление о времени, в соответствии с которым каждое событие сменяется не последующим, как это характерно для современного культурного сознания, а продолжает существовать в своей реальности вечно. Каждое новое событие такого ряда не есть нечто отдельное от «первого» его прообраза – оно лишь представляет обновление и рост этого вечного события. Такое восприятие времени обращает мысль не к концу или результату, а к его истокам. Своеобразное понимание природы времени К. С. Аксаков и стремился отразить в своей грамматике, сохраняя преемственность с древнерусскими памятниками письменности.

Отрицая категорию времени, К. С. Аксаков в качестве аргумента, помимо исторического опыта использования глагола, приводил известные идеологические рассуждения. Он считал, что «русский глагол» потому пренебрегает категорией времени, что последняя представляет собой продукт абстрактного рационалистического подхода к жизненному опыту. Рационалистическая мысль отвлекается от непосредственного характера действия, со-

средоточиваясь вместо этого на отвлеченных от самого действия условиях, в которых оно протекает. В отличие от европейских языков, значение русского глагола направлено на выявление качественной сущности действия. «Глагол в русском языке, – подчеркивал К. С. Аксаков, – выражает самое действие, его сущность… Язык наш обратил внимание на внутреннюю сторону или качество действия, и от качества уже вывел, по соответствию, заключение о времени… Вопрос качества, вопрос: *как?* есть вопрос внутренний и обличает взгляд на сущность самого действия; вопрос времени, вопрос: *когда?* есть вопрос поверхностный и обличает взгляд на внешнее проявление действия. Я нисколько не завидую другим языкам и не стану натягивать их поверхностных форм на русский глагол» [2, с. 414, 416].

Философско-лингвистические рассуждения К. С. Аксакова содержат немало положений, указывающих на неисчерпаемые познавательные возможности, заложенные в языке. Человек, от природы обладая данным ему сознанием, получает «власть овладевать предметом и становить оный собственностью разума» [5, с. 327]. Благодаря сознанию, природа во всей своей естественности становится доступной человеку. Как только человек «сознал ее, произнес слово, назвал», она в его руках, вся перешла в его внутренний мир и стала его собственностью, подвластной его разуму. Но поскольку сознание без выражения быть не может, то решающую роль в познании К. С. Аксаков отводит слову, которое «есть выражение сознания» [1, с. 3].

В «Опыте русской грамматики» К. С. Аксаков предпринимает попытку проследить превращение мысли в слово, раскрыть механизм познавательной деятельности человека. Он отмечает специфический характер отображения человеком предметного мира: «сознание не есть простое отражение предмета» [3, с. 1]. Мыслитель не связывает это отражение с чувствами человека, ибо это было бы не познание, а ощущение. К. С. Аксаков указывает на то, что сознание дает предмету образ, который он переносит во внутренний мир духа, в область разума, выражая его в слове особой формою – именем. Познание образа предмета, закрепление его в имени есть первая ступень познания.

Благодаря слову, с одной стороны, стал доступен внешний мир, который сознательно в нем отразился, «теряя свою материальную неуступчивость, улетучиваясь и получая сознательный, прозрачный вид слова» [3, с. 4]. С другой стороны, в слове нашел свое выражение внутренний мир человека, «выходя из неясности, обозначаясь и приобретая определенный образ» [3, с. 4]. Слово, таким образом, выступает в философии языка К. С. Аксакова как тот новый мир, благодаря которому природа, дух, жизнь, все бы-

тие осознанно и действительно предстает перед человеком. Неразрывная связь мысли со словом означает, что человек посредством слова не просто в сознании «повторяет предмет», но это удвоение есть возвращение его самого на себя на почве знания и выражается предлогом «со»: со-знание [3, с .3]. Человек со знанием, с полным отчетом в этом понимании предмета и есть познающий субъект, по мысли К. С. Аксакова.

С помощью слова человек строит разумную жизнь, ибо «в слове все разумно» [3, с. III]. Язык является словесным выражением разумного, воплощением соборного разума народа. К. С. Аксаков убежден в том, что «русский язык ближе всех к языку первоначальному и в особенности удержал разумную сторону слова» [5, с. 337]. Истоки его разумного начала мыслитель связывал с идеей соборности как «единства во множестве», где истина есть результат работы соборного разума, воплощающего мысленную работу каждого из его членов.

К. С. Аксаков полагал, что «все, что только возвышается над народною жизнью, что является как сфера мысли, общего, необходимо принимает формы языка» [5, с. 218]. Отсюда убеждение, что язык – это «неразрывный синоним народа», «язык – народ» [3, с. XVIII]. Язык для славянофилов не нечто отвлеченное, а живое или, как писал сам К. С. Аксаков, живущее в неразрывном единстве с духом и мыслью народа. Поэтому история языка воспринималась ими как история народа. Язык – это даже не столько язык, сколько народ, на нем говорящий.

Из такого подхода с неизбежностью вытекал вывод об уникальности каждого языка, его непохожести на другие, поскольку уникален воплощенный в нем духовный опыт народа. История народа становилась материальной базой для изучения истории языка, и теоретические основания истории языка черпались из того же источника, что и идеи развития народа. К. С. Аксаков выступал убежденным противником универсальной формально-логической грамматики, в какой бы форме она ни выступала. Основой для построения грамматики русского языка, по его мнению, является глубокое изучение национального языка в его развитии, освобождение русской грамматики от оков универсальной логико-схоластической систематики. Осознание глубокой внутренней связи между языком и народом обусловливало рассмотрение истории народа как основы для изучения истории языка.

К. С. Аксаков сознательно придает слову действенную жизнетворящую функцию, пытаясь отыскать такие разумные формы жизни и деятельности, которые бы способствовали общественному прогрессу, процветанию России. В споре с А. В. Сухово-Кобылиным он замечает: «Кобылин, как материалист, думает, что чело-

век ничего не изобрел, но все получил извне, что он копирует только природу; а я думаю, напротив, что человек все развивает из себя и все внешние впечатления подчиняет тому образцу, который лежит во глубине его духа. Правда, природа внешняя дает иногда толчок его развивающей силе, наводит его на мысль, но развивает и мыслит сам человек, а внешняя природа есть, так сказать, только предлог для постепенного развития всех духовных его сил» [6, с. 87–88]. По мнению мыслителя, «материальное, хотя, по-видимому, властительное, отношение не дает обладания природою» [3, с. 2]. Вся предметно-практическая деятельность людей вторична, поскольку она возможна только благодаря говорящему, разумному существу. Отсюда вытекало утверждение славянофилов о самодостаточности таких явлений, как национальное самосознание, нравственный потенциал русской культуры, православия и т. д. как тех условий, благодаря которым возможно обеспечить ведущее место России в историческом развитии.

Интерес к философии языка К. С. Аксакова с годами не иссякает, а получает новый импульс в своем развитии, связанный как с современными методологическими проблемами, существующими в области языкознания, так и с дискуссиями по философско-лингвистическим проблемам на страницах печати и в Интернете. Отечественные языковеды признают, что современная русская лингвистика еще не добилась твердых ответов на коренные вопросы грамматики – о слове как объекте грамматики, о грамматических классах слов, о грамматической форме и грамматической категории, еще не достигла ясных и точных формул, отражающих всю сложность живых языковых процессов. Более того, в господствующей грамматической традиции нередко наблюдается отход от многих конкретных достижений грамматической мысли XIX в. Грубый и наивный эмпиризм, смешанный с формализмом, в понимании структуры слова, склонность к схоластическим спорам о существе грамматической формы, смешение вещественно-логических и грамматических критериев в классификации слов, отрыв грамматики от словаря и от семантики живого языка, пренебрежение к социальному многообразию стилистических расслоений речи, схематизм и штампованная традиционность грамматических квалификаций являются серьезными болезнями большей части современных грамматических систем [10].

В историографии творчества К. С. Аксакова в связи с актуализацией русской идеи и национального русского самосознания значительное место отводится изучению его роли в развитии русского литературного языка, в развитии языковой и культурной ситуации в России 1830–1840-х гг. В работах современных исследователей рассматривается концепция происхождения и развития

русского литературного языка К. С. Аксакова, доказывается концептуальная значимость изложенной им картины формирования и эволюции русского литературного языка во взаимодействии с различными стратами и церковнославянским языком [7, с. 73; 14]. Академик В. В. Виноградов называл магистерскую диссертацию русского мыслителя «Ломоносов в истории русской литературы и русского языка» «самым замечательным, до сих пор еще недостаточно оцененным исследованием Аксакова в области русского литературного языка» [8, с. 300]. Представленная в диссертации языковая картина близка сегодняшнему пониманию языковой ситуации Древней Руси с признанием большинством исследователей двух литературных языков, один из которых имел исконную основу и формировался в результате взаимодействия наддиалектных форм языка, диалектов и церковнославянского языка. При этом важным в теории К. С. Аксакова является положение о церковнославянском языке «как орудии истин религиозных», который «не имел и не мог иметь у нас развития» [7, с. 74].

Не меньший интерес представляет и то, как лингвофилософское учение К. С. Аксакова интерпретируется в современной философии языка. С этой точки зрения представляет интерес статья «К. С. Аксаков: лингвист-славянофил или гегельянец?» швейцарского языковеда французского происхождения Патрика Серио, принадлежащего к числу известных зарубежных русистов [12]. В своей статье П. Серио утверждает, что философское обоснование своим размышлениям о неповторимости русского языка К. С. Аксаков находит в немецкой философии. Он пишет: «Работа Аксакова состоит в умозрительной рационализации грамматических категорий русского языка на основе гегельянской философии» [12, с. 32]. В качестве доказательства П. Серио ссылается на аксаковскую теорию формы и концепт «языковое содержание», а также на применение им гегельянской триады к рассуждениям о категории вида русского глагола. Гегельянством, считает он, в той или иной степени отмечены все работы К. С. Аксакова по грамматике. Упреки в «немецкой отвлеченности», которые и при жизни приходилось слышать в свой адрес К. С. Аксакову, были справедливы лишь в той мере, что он использовал диалектический метод, получивший наиболее полное развитие в классической немецкой философии. Как отмечал Д. И. Чижевский, «Аксаков развивает философию языка в духе Гегеля, но выходя за пределы сказанного Гегелем» [15, с. 173]. Применение гегелевской диалектики к явлениям духовной жизни русского народа, его языку позволило ему дать глубоко обоснованный для своего времени ответ на вопрос о месте и роли языка в духовной жизни народа, раскрыть его сущность, сформулировать ряд важных проблем языкознания.

Попытка П. Серио противопоставить Аксакова-лингвиста Аксакову-гегельянцу оказывается достаточно спорной, поскольку русский мыслитель разрабатывал свою лингвофилософию, опираясь на самый передовой философский метод своего времени – диалектику Г. Гегеля. А упрек в том, что во имя гегельянской философии прогресса и эволюции К. С. Аксаков отказывается признать шлегелевскую оппозицию праисторических древних языков и «упадниче ских» исторических языков, родство между русским и другими индоевропейскими языками, что, по мнению П. Серио, «означало бы отрицать сам объект штудий славянофилов, стремящихся продемонстрировать абсолютное своеобразие, самобытность всего русского» [12, с. 35], отнюдь не доказывает игнорирование русским философом и грамматистом сравнительно-исторического метода в языкознании. А. Ф. Лосев в 1928 г. в набросках к статье «Филология и эстетика Константина Аксакова» отмечал последовательную борьбу К. С. Аксакова «против засилия сравнительно-исторического метода» [11]. К. С. Аксаков противопоставил ортодоксальной сравнительно-исторической грамматике индоевропейских языков и примыкавшей к ней описательной грамматике русского языка философски обоснованный подход к языку. Он прекрасно сознавал, что для того чтобы показать полноправное место русского языка среди европейских языков, необходимо не только на основе сравнения с другими языками раскрыть его не менее длительную историю, пройденную в своем становлении, но и показать совершенство его форм, благодаря чему он обогащает общечеловеческое, являясь носителем духовных богатств народа.

На это же обстоятельство указывает в своей статье «Философ русского языка» М. М. Тягунова, которая подчеркивает, что К. С. Аксаков переносит категорию историчности из социологии на язык, и прежде всего на трактовку слова. Вслед за А. Н. Радищевым ученый настаивает на статическом и динамическом подходах к изучению языка. Он отмечает, что «слово может быть рассматриваемо схваченное в одной точке времени, как уже нечто образовавшееся, постоянно пребывающее в пространстве. Тогда оно становится предметом грамматики. Слово может быть рассматриваемо и в отношении историческом, как нечто совершающееся во времени. Такое развитие слова рассматривает филологическая наука словопроизведение, или этимология». Задача этимологии, по К. С. Аксакову, – «найти законы развития языка», открытие которых объяснит «архитектуру, дух, жизнь, народность языка и народа вместе» [13].

Сквозной темой статьи П. Серио является идея о том, что К. С. Аксаков «интересуется не столько разнообразием явлений,

сколько их различиями, – в частности, различиями, противопоставляющими Россию Европе» [12, с. 32]. «Цель Аксакова, – считает П. Серио, – состоит в том, чтобы воспеть самобытный характер русского языка, в принципе не сравнимого ни с какими другими. Самобытность, по Аксакову, выражается в том, чтобы быть не таким, как другие» [12, с. 35].

Стремление представить нигилистическое отношение русского языковеда ко всему европейскому, балансирующее на грани трансформации в национализм, представляется явным предубеждением швейцарского исследователя. Б. М. Гаспаров справедливо отмечает, что негативное отношение славянофилов к европейскому влиянию вытекало из уродливых форм массовой их рецепции на русской почве. «Совершенно аналогичным образом несколькими десятилетиями ранее основоположники немецкой романтической филологии, от Гердера и Ф. Шлегеля до Боппа, Гумбольдта и Я. Гримма, произносили энергичные тирады против поверхностности французской мысли и французского языка; немецкое национальное самосознание вырастало из почвы, подготовленной влиянием французского Просвещения, и выпады против символических “французов” служили риторическим инструментом этого, позитивного в своей сущности, процесса» [9, с. 53].

К. С. Аксаков, конечно, является защитником самобытности русского языка. «Как занимавшийся главным образом русским языком, конечно, и любил его больше других и, как это естественно всякому человеку своей национальности, хотел видеть в нем свой самобытный и самостоятельный путь, борясь против позитивистического обезличивания и подавления русской индивидуальности» [11]. Цели К. С. Аксакова, как подчеркивает А. Ф. Лосев, были философские и философски-культурные, а не чисто филологические. «Он дал философскую теорию языка. И вот ее-то никто никогда и не хотел и не мог ни увидеть, ни понять у А (Аксакова. – *Н.Б.*). Это учение о слове хочет быть (и есть) философская концепция языка, которая хотя и зависит причинно от любви к родному языку, от ученой осведомленности в нем и от художественных интуиций, но есть нечто совершенно отличное от них и принципиально в них не нуждается» [11].

Философия языка К. С. Аксакова даже через призму современной науки является образцом глубокого и комплексного подхода к изучению языка, сочетающего в себе передовые методы исследования, эволюционистский подход, учитывающий влияние исторических и социокультурных факторов, опирающийся на фундаментальные философско-методологические основания. Это способствует тому, что целостное философское учение о языке

К. С. Аксакова и по сей день привлекает к себе внимание современных исследователей.

*Литература*


1. *Аксаков К.С.* О грамматике вообще (По поводу грамматики г. Белинского) // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М., 1875.
2. *Аксаков К.С.* О русских глаголах // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М., 1875.
3. *Аксаков К.С.* Опыт русской грамматики // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 3. Ч. 2. М., 1880.
4. *Аксаков К.С.* Критический разбор «Опыта исторической грамматики русского языка» Ф. Буслаева // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М., 1875.
5. *Аксаков К.С.* Ломоносов в истории русской литературы и русского языка // Аксаков К.С. Полное собрание сочинений. Т. 2. Ч. 1. М., 1875.
6. *Анненкова Е.И.* Аксаковы. СПб., 1998.
7. *Бекасова Е.Н.* Природа русского литературного языка: концепция К. С. Аксакова // Вестник Челябинского государственного университета. 2013. № 31 (322). Филология. Искусствоведение. Вып. 84.
8. *Виноградов В.В.* Русская наука о русском литературном языке // История русских лингвистических учений. М., 1978.
9. *Гаспаров Б.М.* Лингвистика национального самосознания. (Значение споров 1860–1870 гг. о природе русской грамматики в истории философской и филологической мысли) // Логос. 1999. № 4.
10. Исторические корни современных грамматических учений. URL: https://lektsii.org/8-62013.html.
11. *Лосев А.Ф.* Филология и эстетика Константина Аксакова. URL: http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/kritika-ob-aksakove/losev-filologiya-i-estetika.htm.
12. *Серио П.* К. С. Аксаков: лингвист-славянофил или гегельянец? // Вопросы языкознания. 2005. № 1.
13. *Тягунова М.М.* Философ русского языка. URL: http://russmir.info/nay/308-filosof-russkogo-yazyka.html.
14. *Чапаева Л.Г.* Культурно-языковая ситуация в России 1830–1840-х гг. в контексте споров славянофилов и западников. Автореферат диссертации, представленной на соискание ученой степени доктора филологических наук. М., 2007.
15. *Чижевский Д.И.* Гегель в России. Париж, 1939.


**Bezlepkin, Nikolai I.** ***Konstantin Aksakov's language philosophy***

*References*


1. Aksakov, K.S. O grammatike voobshche (Po povodu grammatiki g. Belinskogo) [On grammar in general (Concerning the grammar by Mr. Belinsky)], in Aksakov, K.S. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works], vol. II, ch.1, Moscow, 1875.
2. Aksakov, K.S. O russkikh glagolakh [On Russian verbs], in Aksakov, K.S. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works], vol. 2, ch. 1, Moscow, 1875.

3. Aksakov, K.S. Opyt russkoy grammatiki [An essay on the Russian grammar], in Aksakov, K.S. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works], vol. 3, ch. 2, Moscow, 1880.
4. Aksakov, K.S. Kriticheskiy razbor "Opyta istoricheskoy grammatiki russkogo yazyka" F. Buslaeva [Critical analysis of "An essay on the historical grammar of the Russian language" by F. Buslayev], in Aksakov, K.S. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works], vol. II, ch.1, Moscow, 1875.
5. Aksakov, K.S. Lomonosov v istorii russkoy literatury i russkogo yazyka [Lomonosov in the history of the Russian literature and Russian language], in Aksakov, K.S. *Polnoe sobranie sochineniy* [Complete set of works], vol. II, ch.1, Moscow, 1875.
6. Annenkova, E.I. *Aksakovy* [The Aksakovs], St. Petersburg, 1998.
7. Bekasova, E. N. Priroda russkogo literaturnogo yazyka: kontseptsiya K. S. Aksakova [The essence of the Russian literary language: K. S. Aksakov's approach], in *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Filologiya. Iskusstvovedenie* [Bulletin of Chelyabinsk State University. Philology. Art history], 2013, No. 31 (322). Vol. 84.
8. Vinogradov, V. V. Russkaya nauka o russkom literaturnom yazyke [The Russian science about the Russian literary language], in *Istoriya russkikh lingvisticheskikh ucheniy* [The history of Russian language theories], Moscow, 1978.
9. Gasparov, B.M. Lingvistika natsional'nogo samosoznaniya (Znachenie sporov 1860–1870 gg. o prirode russkoy grammatiki v istorii filosofskoy i filologicheskoy mysli) [Linguistics of the national self-consciousness (The meaning of disputes of 1860–1870-s on the essence of the Russian grammar in the history of philosophical and philological thought)], in *Logos*, 1999, No. 4.
10. *Istoricheskie korni sovremennykh grammaticheskikh ucheniy* [Historical roots of the modern grammars]. URL: https://lektsii.org/8-62013.html.
11. Losev, A.F. *Filologiya i estetika Konstantina Aksakova* [Philology and aesthetics of Konstantin Aksakov]. URL: http://aksakov-k-s.lit-info.ru/aksakov-k-s/kritika-ob-aksakove/losev-filologiya-i-estetika.htm.
12. Serio, Patrik. K. S. Aksakov: lingvist-slavyanofil ili gegel'yanets? [K. S. Aksakov: is he a linguist-Slavophile or a Hegelian?], in *Voprosy yazykoznaniya* [Issues of Linquistics], 2005, No. 1.
13. Tyagunova, M.M. *Filosof russkogo yazyka* [Philosopher of the Russian language]. URL: http://russmir.info/nay/308-filosof-russkogo-yazyka.html.
14. Chapaeva, L.G. *Kul'turno-yazykovaya situatsiya v Rossii 1830–1840-kh gg. v kontekste sporov slavyanofilov i zapadnikov: Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni doktora filologicheskikh nauk* [The cultural and language situation in 1830–1840 Russia in the context of disputes between Slavophiles and Westernizers: The author's adstract of the Doctor of Philology thesis], Moscow, 2007.
15. Chizhevskiy, D.I. *Gegel' v Rossii* [Hegel in Russia], Paris, 1939.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.14**

# ФИЛОСОФСКИЕ ЭССЕ

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Михалина Шибаева*

# ФИЛОСОФСКО-ТВОРЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В. Ф. ОДОЕВСКОГО КАК ОПЫТ ПОСТИЖЕНИЯ «РУССКИХ ВОПРОСОВ»

Содержательную основу статьи составляет раскрытие особенностей вклада В. Ф. Одоевского в опыт осмысления «русских вопросов». Обращается внимание на то, что эти вопросы являются, как правило, метафизическими и относятся к разряду «вечных». Специфика философско-художественной рефлексии Одоевского о месте России в пространстве мировой истории обусловлена комплексом духовно-нравственных факторов, прежде всего логикой развития русской культуры. Его опыт постижения «русских вопросов» отражен в литературных произведениях, главным образом в философском романе «Русские ночи», контекст которого интегрирует антропологический, гносеологический и историософский аспекты мировоззренческих исканий Одоевского. При раскрытии взглядов русского писателя на прошлое, настоящее и будущее России акцентируется следующая особенность: в полемике между славянофилами и западниками он занял, по сути, позицию «третейского судьи». Его вопрос «Что такое мы?» является интеллектуальным ядром полилога между персонажами «Русских ночей». В размышлениях Одоевского над судьбой России заметное место занимает футурологический дискурс, который наиболее ярко предстает в незавершенной фантастической повести «4338 год». Еще одна особенность творческого наследия Одоевского заключается в рефлексии над вопросом о ментальности славянства и его перспективах как субъекта исторического процесса.

*Ключевые слова*: В. Ф. Одоевский, творческое наследие, «русские вопросы», философия русской литературы.

The theoretical value of the article consists in the attempt to determine the specific way the Russian writer V. F. Odoevsky tried to formulate and solve the so called “Russian problems”. It is stressed that those questions were, as a rule, metaphysical and considered “eternal”. When Odoevsky in his literary works touched upon the issue of the role of Russia in the world history he took into account a lot of spiritual and moral factors, primarily the logic of the development of Russian culture. His philosophical approach to solving the “Russian problems” can be seen in many novels and stories written by him at different times, but the most demonstrative work in this respect is the collection of philosophical essays “Russian Nights”. The context of this work integrates the anthropological, epistemological, and historiosophical aspects of Odoevsky’s world outlook. When discussing the views of the Russian writer on the past, present and future of Russia, the author emphasizes that they resulted from the fact that Odoevsky preferred to be an “arbitrator” in the polemic between the Slavophiles and Westernizers. It was, of course, no accident that the question “What are we?” was in the core of the polylogue between the characters of his “Russian Nights”. Considering the fate of Russia, Odoevsky used kind of a futurological discourse, especially in the unfinished fantastic story “4338”. He was also very focused on such questions as what mentality the Slavs have or what role they should play in the world history. It is concluded that the ideas proposed by Odoevsky are of great importance nowadays.

*Keywords*: V. F. Odoevsky, creative heritage, “Russian questions”, philosophy of Russian literature.

Где же ныне шестая часть света, определенная провидением на великий подвиг?..
Куда увлекло нас высокое чувство народной гордости?..
Зачем преступление и несчастие считаются необходимою буквою в математической формуле общества?..
Кипели тысячи вопросов, сомнений, догадок…
Между тем время проходило, юноши становились мужами, а их вопросы… вопросы не находили ответа.

*В. Ф. Одоевский*

Философско-художественное наследие Владимира Одоевского, в котором ярко проявляются его романтическое мироощущение и разносторонние дарования, убеждает в том, что в смысловом пространстве отечественной культуры плодотворно проявляет себя традиция вопрошания, особенно в сферах русской мысли и литературного творчества. Традиция эта, бесспорно, не исчерпывается хрестоматийностью тех русских вопросов, которые до сих пор воспринимаются преимущественно как социальные, или, используя эпитет А. Н. Радищева, как «дерзновенные».

Впрочем, вряд ли справедливо придавать исключительно социальный статус осевшим в памяти «Кто виноват?» (А. И. Герцен), «Отчего так нелегко живется в России?» (И. С. Аксаков), «Кому на Руси жить хорошо?» (Н. А. Некрасов), «Что делать?» (Н. Г. Чернышевский) и, наконец, «Когда же придет настоящий день?» (Н. А. Добролюбов). Ведь и по сей день взыскующий характер дерзновенных по отношению к русской реальности вопросов несет в себе эмоциональный заряд нравственного максимализма.

Тем не менее, ценностно-смысловое пространство отечественной культуры включает, говоря словами М. М. Бахтина, ту «область бесконечных вопросов», которая питается традицией мировоззренческих исканий и пафосного к ним отношения. Именно такая сфера вопрошания и рефлексии над «бесконечными вопросами» питает первый в отечественной культуре философский роман «Русские ночи».

Архитектоника, смысловая емкость и тональность этого философско-художественного творения В. Ф. Одоевского несут на себе печать феномена «взыскующего сознания», жаждущего «одной безусловной истины, которая осветила бы весь путь, нами проходимый» [8]. Жажда эта обретения «истины в последней инстанции» активизировала мировоззренческие искания русских мыслителей, которые, начиная с «Философических писем» Петра Чаадаева, обрели характер культурной традиции. Устойчивость данной традиции Георгий Флоровский объяснял тем, что «с не-

преодолимой силой обращается мысль к вопросам о русском «лице», о «русской судьбе», о «русском призвании» [13, с. 257].

Полижанровый характер воплощения в текстах В. Ф. Одоевского воззрений на открытые вопросы обусловлен стремлением выразить свое отношение к ним самыми разными способами. Отсюда авторская «пестрота» в поэтике и эстетике словесного творчества: размышления над кругом «русских вопросов» своеобразно отражаются и в философско-мистических текстах, и в бытовой повести, и даже в ряде сказок, смысловая емкость которых выходит за пределы детского восприятия; отдана дань также утопическому и фантастическому направлениям художественного воплощения идей, значимых для В. Ф. Одоевского.

Смысловая емкость и полистилистика творческого наследия В. Ф. Одоевского обусловлены его причастностью к течению философского романтизма. Данное течение, как справедливо отмечал Е. А. Маймин, «характеризовалось прежде всего тенденцией к объединению философии с поэзией, стремлением к философскому содержанию и к философским формам в литературе» [4, с. 253].

Своеобразие философско-художественной рефлексии В. Ф. Одоевского над «областью бесконечных вопросов» относительно сущности и перспектив человечества в целом и славянства в частности заключается в том, что его интеллектуализм и нравственное кредо органично сопрягались с «эстетическим гуманизмом», на что обратил внимание В. В. Зеньковский. Как видно по произведениям Владимира Одоевского, они несут печать «взыскующего сознания» и «эстетического гуманизма». А многогранность опыта постижения им «тревожащих» вопросов проявляется в антропологическом, гносеологическом, историософском и художественно-эстетическом пластах творческого наследия.

Начиная с краткого, но значимого для В. Ф. Одоевского периода мировоззренческих исканий в Обществе любомудров, его обращение к вопросам русской жизни и культуры обретает на несколько десятилетий устойчивый поисково-творческий характер. Именно потому, что за непосредственными участниками бессонных диалогов «Русских ночей» угадываются их прототипы – любомудры, имеет смысл подчеркнуть, что именно В. Ф. Одоевский предвосхитил, на мой взгляд, тему «русских мальчиков», которая получит дальнейшее воплощение в творчестве Ф. М. Достоевского. У В. Ф. Одоевского эти мальчики – «архивные юноши», которые жаждут ответа на многие вопросы, в ряду которых и «Что такое мы?»

Смысловая многогранность этого вопроса обусловлена рядом факторов и прежде всего тематикой творчества писателя и мыслителя. Согласно И. И. Евлампиеву, «в творчестве Одоевского ясно

звучат две главные темы: выявление могущества человека и человечества в истории и необходимость радикального преобразования человечеством окружающей действительности» [3, с. 35]. Отсюда вторая смысловая грань вопроса «Что такое мы?», подводящая к проблеме субъекта культурно-исторических процессов с точки зрения потенциальности человечества и его предназначения. В контексте полилога героев «Русских ночей» вокруг этой проблемы высвечивается и ряд собственно русских вопросов.

Эта третья грань открытого и по сей день вопроса «Что такое мы?» предстает не только в «Русских ночах», но и в ценностно-смысловом пространстве всего наследия В. Ф. Одоевского. Наследие это предстает перед нами как синтез гносеологического, историософского и антропо-экзистенциального направлений постижения феномена России и ментальности отечественной культуры. Данная особенность наглядно проявляется и в незавершенной фантастической повести В. Ф. Одоевского «4338 год», в которой Россия предстает в статусе Северного полушария, из столицы которого пишет в Пекин китайский студент. Его описания как самого Петербурга, соединившегося с Москвой в 44 веке, так и научно-технических достижений русской цивилизации, а также идеального устройства Российского общества являют собой своего рода ответ В. Ф. Одоевского на страстный вопрос Н. В. Гоголя «Русь, куда несешься ты?..». Являя собой футурологический проект «русского Фауста», повесть «4338 год» была также ответом на ту полемику славянофилов и западников, в которой В. Ф. Одоевский занял особую позицию преодоления установки на полярность оценок и прогнозов относительно России и ее предназначения.

Причем пророческий дар автора этой незавершенной футурологической повести проявляется не только в моделировании научно-технического верховенства России и прославлении таланта русского народа, но и в постановке вопроса об издержках прогресса, о «диалектике приобретений и утрат» (Г. Гегель). В. Ф. Одоевский предвидел, в частности, обратную сторону осуществления проекта массового просвещения, которое «распространилось до низших степеней; оттого многие люди, которые едва годны быть простыми ремесленниками, объявляют притязания на ученость и литераторство... завели также нечто похожее на науку и литературу; но, чуждые благородных побуждений истинного ученого, они обратили и ту и другую в род ремесла» [6, с. 293]. В свете такого противоречия между достигнутым уровнем научно-технических достижений и квазиобразованностью большинства «ремесленников» В. Ф. Одоевский подчеркивал особую ценность интеллектуальной элиты и поэтов.

Вера В. Ф. Одоевского в будущее России далеко неоднозначно оценивалась его современниками. «Странная моя судьба, – писал А. С. Хомякову В. Ф. Одоевский, – для вас я западный прогрессист, для Петербурга – отъявленный старовер-мистик; это меня радует, ибо служит признаком, что я именно на том узком пути, который один ведет к истине» [11, с. 344]. А между тем этот «узкий путь» привел писателя-мыслителя к идее мессианства России. В своих размышлениях о специфике России и ее историческом предназначении Владимир Одоевский использовал собственные концепты: «всеобъемлющая многосторонность русского духа», «стихия всеобщности», или, как уточнял он, «лучше сказать – всеобнимаемости». В соотнесении с этими концептами писатель-мыслитель одним из первых в России сопрягает собственно русские вопросы с общечеловеческими. Свидетельство этого – вопросы, задаваемые в бессонные ночи в кабинете Фауста, в образе которого некоторые современники В. Ф. Одоевского узнавали его самого. «Что вокруг нас? Зачем мятутся народы? Зачем, как снежную пыль, разносит их вихорь?» [8, с. 10].

Пристальное внимание к такого рода вопросам проявляется и в других текстах В. Ф. Одоевского, вплоть до «Русских писем»: «Отчего мысль об общем согласии, противореча историческим враждам, всегда была любимою мыслью у людей великих?» [9, с. 239]. В свете данного вопроса понятно, почему писатель не остался в стороне от полемики вокруг многогранной и сложной проблемы славянского мира в целом и места России в нем в частности. Так, в статье «Элементы народные» он выразил собственное понимание сущности данной проблемы. «Славянский мир, пространством превосходящий Запад, – писал он, – был забыт, а в нем скрывается сила, необходимая Западу: чувство единства, которое во всей славянской истории является как постоянная формула уравнения, к которому окончательно приводятся все буквы, через какие бы изменения они ни проходили» [9, с. 239].

Эта мысль получит свое продолжение в эпилоге «Русских ночей». Сопоставляя романо-германский и славянский миры на основе философских категорий пространства и времени, Владимир Одоевский почти одновременно с А. И. Герценом вводит тот мотив обреченности Западной Европы, который потом в ином ключе разовьет Освальд Шпенглер. В русле темпорального восприятия и истолкования двух миров автор «Русских ночей» устами своего главного персонажа Фауста утверждал, что «Запад гибнет!.. Пока он сбирает свои мелочные сокровища, пока предается своему отчаянию – время бежит, а у времени есть собственная жизнь, отличная от жизни народов; оно бежит, скоро обгонит старую, одряхлевшую Европу – и, может быть, покроет ее теми же слоями

недвижного пепла, которыми покрыты огромные здания народов древней Америки – народов без имени» [8, с. 147]. В то же время, В. Ф. Одоевский не только осмысляет историческую судьбу романо-германского мира, но и устами Фауста подчеркивает беспочвенность страхов Запада перед славянскими народами. «Не бойтесь, братья по человечеству! Нет разрушительных стихий в славянском Востоке – узнайте его, и вы в том уверитесь» [8, с. 182]. В реалиях значительного усложнения проблематики взаимоотношений России и зарубежья этот тезис В. Ф. Одоевского обретает актуальное звучание.

Можно допустить, что одним из импульсов футурологических прогнозов В. Ф. Одоевского относительно славянства и его места в истории могла стать мысль И. Гердера о возможности появления «новой Греции» на северо-западе Европейского континента. В «Дневнике моего путешествия в 1769 году» он писал, что именно оттуда со временем «дух распространится по всей ныне погруженной в сон Европе и заставит ее служить тому же духовному началу» [2, с. 325–326]. Интерес к России и вопросу о ее месте в мире проявил и Фридрих Шеллинг. Как вспоминает В. Ф. Одоевский, в 1842 г. во время их беседы Ф. Шеллинг сказал ему: «Чудное дело ваша Россия. Нельзя определить, на что она назначена и куда идет она, но к чему-то важному назначена» [5, с. 142]. Это высказывание глубоко почитаемого не только В. Ф. Одоевским, но и едва ли не всеми русскими мыслителями первой половины XIX в. вписывается в пространство рефлексии над вопросом об исторической миссии России.

Дух веры В. Ф. Одоевского в «свежие, могучие соки славянского Востока» [8, с. 181], которая манифестировалась в эпилоге «Русских ночей», имел немаловажное значение для многих участников Славянского съезда в Санкт-Петербурге в 1867 г. (за два года до кончины писателя). И потому вполне закономерно, что в ряду известных деятелей русской культуры, которых посетили гости из славянского зарубежья, был и В. Ф. Одоевский.

Особого внимания заслуживает и вклад В. Ф. Одоевского в развенчание мифа об опасности со стороны славянского Востока, который будто бы ставил своей целью разрушение западного мира. Аргументы В. Ф. Одоевского получили дальнейшее развитие у В. С. Соловьева, который, в частности в работе «Национальный вопрос в России», дал свое понимание исторического назначения славянства через призму причинно-следственных аспектов его разобщенности. «Когда говорят о всеславянстве, о славянском культурно-историческом типе, то не обращают достаточного внимания на то, что все славянство разделено пополам, что есть два славянских типа, две славянские культуры, – писал философ в 1884 г. –

Эти два славянства различаются не этнографическими только особенностями, а, главное, своими духовными началами: славянство западное образовалось под духовным воздействием Рима, славянство восточное – под духовным воздействием Византии. Эта двойственность и составляет сущность славянского вопроса». Решению этого вопроса В. С. Соловьев придавал конструктивный характер в том смысле, что видел в славянстве субъект примирения Запада и Востока на основе христианских ценностей. Отсюда и его тезис: «Лучше полагать призвание славянства не в том, чтобы *сменить* Европу, а в том, чтобы *исцелить* ее и *воздвигнуть* к новой, более полной жизни. Если романо-германские народы разлагаются и гибнут по мере ослабления в них положительного христианского начала, то славянство должно *усилить* это положительное христианское начало, еще сохраняющееся на Западе в католической церкви». Именно поэтому, согласно В. С. Соловьеву, «нам следует вступить в общение с положительными духовными силами Запада. Это свободное общение с ними есть единственный путь к уразумению и миру» [10].

Тональность приведенных суждений В. С. Соловьева свидетельствует о том, что в своем отношении к проблеме славянства он был настроен не столько критически, сколько конструктивно. Но еще до создателя учения о всеединстве установка на преодоление славянофильской критики Запада при сопоставлении его с Россией была задана В. Ф. Одоевским. Перспективы решения задачи преодоления расхождений между Западом и Востоком он видел в синтезе науки, религии и искусства, веря в его огромную преобразовательную силу. Отсюда и полисемантичность его незавершенной повести о состоянии мира в 44 веке и статусе России как субъекта позитивных преобразований на планете.

Чувство исторического оптимизма питалось у В. Ф. Одоевского не «квасным патриотизмом», а убежденностью в мессианском будущем России. Он верил, как писал Г. В. Флоровский, что «России на челе славянства суждено и предначертано сказать миру “таинство свободы”, слово “примирения”, братства и всеобъемлющей всечеловеческой любви» [12].

Однако не только славяно-русские, но и планетарные вопросы волновали В. Ф. Одоевского. Так, в ночных беседах Фауста и его друзей возникает следующий вопрос: «При каких условиях человечество впадает в заблуждение и какие признаки сопутствуют его совращению с пути истинного, естественного его пути, который есть единственное условие его благоденствия и самого бытия?» [8, с. 193]. Столь же остро звучит и вопрос, сопряженный судьбой идеала гуманизма: «...неужели в самом деле человечество совра-

тилось с истинного пути своего и быстро, своевольно стремится к своей погибели?» [8, с. 24].

Открытый характер вопросов общечеловеческой значимости проецируется и на проблематику славянского мира. Многосложность славяно-русского «поля проблем» до сих пор соотносится, на мой взгляд, с вопросами А. С. Пушкина:

> Славянские ль ручьи сольются в Русском море?
> Оно ль иссякнет? вот вопрос.

Отсюда и неизбежность вопроса «Куда ж нам плыть?..» Естественно, что пройти мимо этих вопросов «Солнца русской поэзии» В. Ф. Одоевский не мог и поэтому искал на них собственный ответ. Путь В. Ф. Одоевского к Истине, сопрягаемой с ценностями Красоты и Добра и с идеей культурного прогресса, подтверждает справедливость тезиса Б. П. Вышеславцева о том, что «существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения» [1, с. 154]. Осмысление особенностей многолетнего опыта постижения В. Ф. Одоевским метафизики русских вопросов приводит к выводу о глубокой убежденности писателя-мыслителя в том, что на пути обретения истины важны нравственные поступки, в которых «мы находим... ум – т. е. знание, согласное с религией, и поэтическую прелесть» [7, с. 198]. Эта убежденность нашла художественное воплощение в разных жанрах словесного творчества, и в каждом из них содержательно и наглядно предстают перед читателем особенности воззрений Владимира Одоевского на метафизику русских вопросов и его стремление получить на них ответ.

Таким образом, содержательные пласты и тональность его философско-творческого наследия отражают сопричастность «жизненного мира» и ценностных приоритетов В. Ф. Одоевского процессам постижения метафизических вопросов не только русской жизни, но и человечества в целом. С этой точки зрения уместно напомнить, что писал Вильгельм Кюхельбекер из своей сибирской ссылки о значении взыскующего сознания В. Ф. Одоевского: «Сколько поднимает он вопросов! Конечно, ни один почти не разрешен, но спасибо и за то, что они подняты, – и в Русской книге!».

*Литература*

1. *Вышеславцев Б.П.* Вечное в русской философии // Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.
2. *Гердер И.Г.* Избранные сочинения. М.; Л., 1959.
3. *Евлампиев И.И.* Идея «сверхчеловечества» в творчестве Владимира Одоевского // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2014. Вып. 4. С. 35.

4. *Маймин Е.А.* Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
5. *Одоевский В. Ф.* О литературе и искусстве. М., 1982.
6. *Одоевский В.Ф.* 4338 год // Одоевский В.Ф. Последний квартет Бетховена. М., 1982.
7. *Одоевский В.Ф.* Наука инстинкта. Ответ Рожалину (Фрагменты) // Одоевский В.Ф. Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
8. *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
9. *Одоевский Ф.М.* Элементы народные // *Одоевский В.Ф.* Русские ночи. Л.: Наука, 1975.
10. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. URL: http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv31.htm.
11. Труды по русской и славянской филологии. XV. Тарту, 1970.
12. *Флоровский Г.В.* Вселенское предание и славянская идея. URL: https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=318.
13. *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998.

**Shibaeva, Mikhalina M.** ***V. F. Odoevsky's philosophical and creative heritage as an experience of comprehending the "Russian questions"***

*References*

1. Vysheslavtsev, B.P. Vechnoye v russkoy filosofii [The eternal in Russian philosophy], in Vysheslavtsev, B.P. *Etika preobrazhennogo Erosa* [Ethics of the transformed Eros], Moscow, 1994.
2. Gerder, I.G. *Izbrannyye sochineniya* [Selected works], Moscow, Leningrad, 1959.
3. Yevlampiev, I.I. Ideya "sverkhchelovechestva" v tvorchestve Vladimira Odoyevskogo [The idea of "superhumanity" in the works of Vladimir Odoevsky], in *Vestnik SPbGU* [Bulletin of St. Petersburg State University], series 17, 2014, No. 4.
4. Maymin, E.A. Vladimir Odoyevskiy i yego roman "Russkiye nochi" [Vladimir Odoyevsky and his novel "Russian nights"], in Odoyevsky, V.F. *Russkiye nochi* [Russian nights], Leningrad: Nauka, 1975.
5. Odoyevsky, V.F. *O literature i iskusstve* [On literature and art], Moscow, 1982.
6. Odoyevsky, V.F. 4338 god [The year 4338], in Odoyevsky, V.F. *Posledniy kvartet Betkhovena* [The last quartet of Beethoven], Moscow, 1982.
7. Odoyevsky, V.F. Nauka instinkta. Otvet Rozhalinu (Fragmenty) [The science of instinct. Response to Rozhalin (Fragments)], in Odoyevsky, V.F. *Russkiye nochi* [Russian nights], Leningrad: Nauka, 1975.
8. Odoyevsky, V.F. *Russkiye nochi* [Russian nights], Leningrad: Nauka, 1975.
9. Odoyevsky, F.M. Elementy narodnyye [The folk elements], in Odoyevsky, V.F. *Russkiye nochi* [Russian nights], Leningrad: Nauka, 1975.
10. Solovyov, V.S. *Natsional'nyy vopros v Rossii* [The national question in Russia]. URL: http://www.magister.msk.ru/library/philos/solovyov/solovv31.htm.
11. *Trudy po russkoy i slavyanskoy filologii* [Works on Russian and Slavic philology], XV, Tartu, 1970.

12. Florovsky, G.V. *Vselenskoye predaniye i slavyanskaya ideya* [The ecumenical tradition and the Slavic idea]. URL: https://pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=318.
13. Florovsky, G.V. *Iz proshlogo russkoy mysli* [From the past of Russian thought], Moscow, 1998.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.15**

ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ. Выпуск 2 (2017)
Международный центр изучения русской философии

*Рёити Томарино*

# МОНОЛОГ КАК ДИАЛОГ В РУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XIX – НАЧАЛА XX ВЕКА

Автор исследует монолог как художественный прием, характерный для русской литературы XIX – начала XX века. Монологическая речь обычно считается избыточной для художественного произведения. Однако в некоторых случаях именно монолог позволяет выразить как особое душевное состояние героев, так и соответствующие идеи автора. Так, в поэме «Великий инквизитор» из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» можно видеть типичный пример такого монолога. Сначала Великий инквизитор ведет себя властно по отношению к Христу и даже хочет сжечь его на костре, однако после произнесенного им монолога испытывает страх перед Христом и отпускает его. В то же время, инквизитор вовсе не отказывается от своих убеждений. В данном случае монолог можно условно обозначить как «диалог между тирадой и безмолвием». В русской литературе XIX – начала XX века подобные монологи встречаются довольно часто. В статье рассматриваются монологи Ивана Ивановича Нюхина в пьесе А. П. Чехова «О вреде табака» и Юлии в пьесе В. Я. Брюсова «Путник», а также проводится сравнительный анализ этих трех монологов. Исходя из результатов проведенного анализа определяются характерные черты этих монологов. В частности, делается вывод о том, что подобные монологи выполняют особую функцию: они позволяют герою, произносящему монологическую речь, совершить такой поступок, который кажется неожиданным, поскольку логически не следует из сказанного и даже во многом противоречит ему.

*Ключевые слова*: монолог, диалог, философия русской литературы, Ф. М. Достоевский, А. П. Чехов, В. Я. Брюсов.

The author examines the monologue as an artistic device characteristic of Russian literature of the 19th and early 20th centuries. Monologic speech is usually considered redundant for a work of fiction. However, in some cases it is the monologue that makes it possible to express both the special emotional state of characters and the corresponding ideas of the author. Thus, in the poem “The Great Inquisitor” from the novel by F. M. Dostoevsky “The Brothers Karamazov” one can see a typical example of such a monologue. First, the Grand Inquisitor spoke in a peremptory tone to Christ and even wanted to burn him at the stake; however, after the Grand Inquisitor had uttered a monologue he was gripped by fear and allowed Christ to go. At the same time, the Grand Inquisitor did not recant his convictions at all. In this case, the monologue can be conditionally defined as “the dialogue between a tirade and silence”. In Russian literature of the 19th and early 20th centuries, such monologues are a frequent occurrence. The article considers the monologues of Ivan Ivanovich Nyukhin in A. P. Chekhov’s play “On the Harm of Tobacco” and Yulia in the play “The Traveller” by V. Ya. Bryusov. Moreover, a comparative analysis of these three monologues is made. Based on the results of the analysis, the characteristic features of these monologues are determined. In particular, it is concluded that such monologues perform a special function in a literary work: they allow the character, who delivers a monologic speech, to commit such an act which seems unexpected since it does not follow logically from what has been said and even contradicts it in many respects.

*Keywords*: monologue, dialogue, philosophy of Russian literature, F. M. Dostoevsky, A. P. Chekhov, V. Ya. Bryusov.

*Введение*

Монолог – очень эффективный способ сообщения своей мысли. Теоретически, при помощи монолога, благодаря присущей ему последовательности связи идей, можно передать слушателям даже больше информации, чем при помощи диалога, хотя и в реальной беседе, и в художественных произведениях чаще используется диалог. И если диалог как литературный прием хорошо исследован и понятен, то не так обстоит дело с монологом. В данной статье будут рассмотрены три произведения: поэма «Великий инквизитор» из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы», пьесы «Путник» В. Я. Брюсова и «О вреде табака» А. П. Чехова. В каждом из этих произведений главный герой произносит длинный монолог, привлекая внимание других действующих лиц. В чем же особенности этих монологов?

*О поэме «Великий инквизитор»*

Начнем с поэмы «Великий инквизитор». Ее герой, великий инквизитор, произносит свою тираду перед Иисусом Христом[1], который отвечает ему молчанием. По форме его горячая речь является монологом, последовательно развивающим соответствующие идеи, однако после этого «монолога» духовное состояние великого инквизитора кардинально меняется. Сначала он ведет себя властно по отношению к Христу и даже хочет сжечь его на костре, говоря так: «Повторяю тебе, завтра же ты увидишь это послушное стадо, которое по первому мановению моему бросится подгребать горячие угли к костру твоему, на котором сожгу тебя за то, что пришел нам мешать. Ибо если был кто всех более заслужил наш костер, то это ты. Завтра сожгу тебя. Dixi» [6, с. 237]. Однако после произнесения своей речи упрямый инквизитор испытывает страх перед Христом и в результате отпускает его: «Он идет к двери, отворяет ее и говорит ему: “Ступай и не приходи более… не приходи вовсе… никогда, никогда!”. И выпускает его на “темные стогна града”. Пленник уходит» [6, с. 239]. В то же время, великий инквизитор не оставляет полностью своих убеждений: «Поцелуй горит на его сердце. Но старик остается в прежней идее» [6, с. 239].

Можно предположить, что после того, как великий инквизитор и безмолвный Христос расстались, негласное общение в сердцах обоих героев продолжалось еще долго, может быть, даже вечно. Итак, мы видим, что «монолог» великого инквизитора имеет особый характер взаимообщения: к нему причастны оба героя.

[1] В поэме автор подразумевает Христа, однако не называет его по имени.

Подобный тип монолога, по сути схожего с диалогом, но по форме противоположного ему, является особым литературным приемом.

В качестве важнейшей характеристики такого монолога отметим, что он предполагает общение с собеседником как со своим двойником. Так, великий инквизитор беседует с молчащим Христом и в результате спрашивает у самого себя и сам же отвечает на свои вопросы [10, с. 122–130].

Стоит обратить внимание на эмоциональное состояние великого инквизитора, послужившее, очевидно, причиной тому, что после своей долгой речи он пришел к противоположному результату; то же, что, казалось бы, логически следовало из его монолога, оказалось отброшенным.

Рассмотрим под этим углом зрения два других произведения – «Путник» и «О вреде табака».

### *О пьесе «Путник» В. Я. Брюсова: таинственный и молчащий путник*

В. Я. Брюсов писал в своем письме: «Посылаю Вам свою маленькую драму “Путник”, о которой однажды мне случилось с Вами говорить. Но размеры этой драмы, слишком миниатюрные, и некоторые другие особенности ставят ее, как мне кажется, вне сцены» [8, с. 412]. Его письмо намекает на то, что эта пьеса не предназначена для постановки. Подобный пример есть и в японской литературе: писатель Осаму Дадзай описывал свое произведение «Новый Гамлет» так: «Форма моего произведения похожа на пьесу, но я пишу его, думая о нем как о романе» [4, с. 249]. И еще, в другом месте: «В конце я хочу подчеркнуть, что, хотя жанр этого произведения похож на пьесу в некоторой степени, автор не писал его как пьесу, не знает, как писать пьесы, и надеется, что читатели поймут это произведение как роман» [3, с. 187]. Таким образом, это своего рода «пьеса для чтения», которую можно толковать как роман.

В пьесе «Путник» В. Я. Брюсов сопоставляет тираду с молчанием. В. А. Чудовский писал о молчащем путнике: «Но он участвует в разговоре; его молчание действенно насыщает слова Юлии, – подобно тому, как для умеющего видеть зеркало может наполнить комнату таинственным присутствием своих отраженностей или дверь, раскрытая в соседний мрак, – жутким предчувствием возможных появлений» [12, с. 63]. Отсюда видно, что В. А. Чудовский признает важность молчания как формы общения и считает такое молчание весьма действенным.

«Путник» В. Я. Брюсова – это психодрама в одном действии. Однажды дождливой ночью, когда дочь лесника Юлия присмат-

ривала за домом во время отсутствия отца, в дверь неожиданно постучался загадочный путник. Поначалу Юлия к нему холодна:

Дверь крепкая, вам не сломать ее.
Я ни за что не отопру. А в доме
Собака злая. Проходите с миром» [1, с. 57].

Но затем она впускает путника в дом и начинает рассказывать ему о своей жизни. Сначала путник отвечает ей жестами, но в середине диалога неожиданно замолкает. Юлия постепенно перестает его стесняться и начинает испытывать к нему дружеские чувства.

Понятно,
Что опасалась я впустить мужчину.
Но вы... но ты... совсем другое дело. Ты –
Такой худой и бледный, хилый, слабый.
Должно быть, ты несчастен [1, с. 61].

Она начинает обращаться к путнику на «ты», дает ему имя Робер и рассказывает ему о своей жизни. По мере своего рассказа – довольно длинного монолога – Юлия влюбляется в таинственного незнакомца и видит в нем своего избранника, посланного ей Богом. Она уже не сомневается в том, что Робер – ее рыцарь:

Робер! Мой принц! Мой властелин! Возьми
Меня, как некий драгоценный перл,
Тебе бросаемый из глуби моря!
Возьми меня, как дар безвестной феи,
Тебя завидевшей в глухом лесу!
Возьми меня! Владей мной! Я твоя! [1, с. 67].

А Робер все молчит и молчит. Это молчание невольно расценивается уже не просто как немота путника, а в более широком контексте – как характеристика самой любви и одновременно насмешка над ней: «любящий как бы не слышит любимую, т. е. любящий человек – немой» [5, с. 17]. Именно такой вывод логически следовал бы из монологической речи Юлии – деревенской девушки, живущей в мечтах о сказочном принце на белом коне и принимающей эти мечты за реальность. Развязка драмы оказывается, однако, принципиально иной. Юлия бросается в объятья к путнику, но с ужасом обнаруживает, что он умер.

*«О вреде табака» А. П. Чехова*

Главный герой пьесы Иван Иванович Нюхин произносит свой монолог, или лекцию «О вреде табака», безостановочно. Он начинает свою речь так: «Между прочим, на сих днях мною написана была громадная статья под заглавием: “О вреде некоторых насекомых”» [11, с. 304], но сразу же предлагает «похожую» тему – о

вреде табака: «О табаке так о табаке – мне решительно все равно, вам же, милостивые государи, предлагаю отнестись к моей настоящей лекции с должною серьезностью, иначе как бы чего не вышло» [11, с. 305]. Однако, несмотря на требование серьезности со стороны слушателей, сам лектор с самого начала и до конца лекции уклоняется от заявленной им темы и рассказывает то о своей семье и жене, то о заведовании хозяйством музыкальной школы и женского пансиона. Бессвязность и сумбурность изложения как бы подчеркиваются такими фразами, которые характерны как раз для формата лекционного общения: «Впрочем (*поглядев на часы*), ввиду недостатка времени, не станем отклоняться от предмета лекции» [11, с. 305]; «Но, однако (*смотрит на часы*), мы заболтались и несколько уклонились от темы» [11, с. 306]. В результате вообще невозможно предвидеть, к чему же в итоге приведет монолог лектора.

Вдруг Нюхин восклицает: «Однако за кулисами стоит жена… Пришла и ждет меня там… (*Смотрит на часы*)» [11, с. 308]. До сих пор, забыв о жене, он мог свободно говорить о чем угодно, кроме вреда табака. Вспомнив о ней, он сразу же переходит к заявленной теме лекции и быстро заканчивает свою речь такими словами: «Исходя из того положения, что табак заключает в себе страшный яд, о котором я только что говорил, курить ни в каком случае не следует, и я позволю себе, некоторым образом, надеяться, что эта моя лекция “О вреде табака” принесет свою пользу. Я все сказал. Dixi et animam levavi!» [11, с. 308].

Анализируя поэтику пьесы, С. С. Васильева указывает на то, что «основным приемом создания комизма являются постоянные отступления персонажей от заявленной темы обращения к публике» [2, с. 26]. Но дело, как кажется, не только и даже вообще не в этом.

Первое издание пьесы «О вреде табака» вышло в 1886 г. В этом варианте пьесы А. П. Чехов использовал медицинскую и научную терминологию: «Табак есть тело органическое. Получается он, по моему мнению, из растения Nicotiana Tabacum, принадлежащего к семейству solaneae. Растет в Америке. Главную составную часть его составляет страшный, губительный яд никотин. Химически он, по моему мнению, состоит из десяти атомов углерода, четырнадцати атомов водорода и… двух… атомов… азота» [11, с. 364]; «Будем продолжать… Итак, никотин химически состоит из… из… (*Нервно роется по карманам и ищет глазами бумажку*) Я предлагаю вам запомнить эту формулу… Химическая формула – это путеводная звезда… (*Увидев бумажку, роняет на нее платок. Поднимает вместе с платком бумажку*)» [11, с. 366]; «Итак, приглашаю запомнить формулу! Никотин хими-

чески состоит из десяти атомов углерода, четырнадцати водорода и двух азота. Потрудитесь записать. Представляет он собою бесцветную жидкость с аммониакальным запахом. Для нас, собственно говоря, важно непосредственное действие никотина (*смотрит в табакерку*) на нервные центры и мышцы пищеварительного канала» [11, с. 366].

Исследователи творчества А. П. Чехова, в том числе и в Японии, давно заметили, что уже в издании Театральной библиотеки С. И. Напойкина «О вреде табака. Сцена в одном действии. А. Чехонте»[1] вся медицинская терминология отсутствует, и это было неслучайно [7, с. 35]. Возможно, сам автор имел намерение отклониться от первоначальной темы и изменил содержание лекции Нюхина. С. С. Васильева пишет по этому поводу: «Если в первой редакции “О вреде табака” динамику действия определил конфликт между двумя сюжетными ролями персонажа – лектора и мужа своей жены, поэтому действие было внешним, то в последней при сохранении противоречий между сюжетными ролями акцент переносится на внутренний конфликт. Развитие действия становится внутренним, образ “мужа своей жены” “психологизируется”… способностью героя к саморефлексии» [2, с. 27].

Действительно, герой пьесы, читая лекцию, погружается в пространство монологической речи, поскольку остается один, без собеседников, перед молчаливыми слушателями, и сам задает вопросы, на которые сам же и отвечает: «Для переговоров жену мою можно застать дома во всякое время, а программа школы, если желаете, продается у швейцара но 30 коп. за экземпляр. *(Вынимает из кармана несколько брошюрок.)* И вот я, если желаете, могу поделиться. За каждый экземпляр по 30 копеек! Кто желает? *(Пауза.)* Никто не желает? Ну, по 20 копеек! *(Пауза)*. Досадно. Да, дом № 13! Ничто мне не удается, постарел, поглупел» [11, с. 306].

Процесс саморефлексии приводит Нюхина, как и великого инквизитора в романе Ф. М. Достоевского, к глубокому внутреннему диалогу с самим собой [9, с. 92–104]. Нюхин, не стесняясь, жалуется на свою жизнь: «*(Щелкает себя по шее.)* Надо вам заметить, пьянею я от одной рюмки, и от этого становится хорошо на душе и в то же время так грустно, что и высказать не могу; вспоминаются почему-то молодые годы, и хочется почему-то бежать, ах если бы вы знали, как хочется! *(С увлечением.)* Бежать, бросить все и бежать без оглядки… куда? Все равно куда… лишь бы бежать от этой дрянной, пошлой, дешевенькой жизни» [11, с. 306]. Именно этот диалог и составляет суть его монолога.

[1] Этот вариант ляжет в основу окончательного текста пьесы «О вреде табака».

*Неожиданная концовка*

Монолог, как он представлен в трех вышеупомянутых литературных произведениях, не имеет внутренней логики и не ведет к соответствующему умозаключению, в результате чего герои, произносящие монологическую речь, перепрыгивают с темы на тему, обрывают свои мысли и т. п. Однако монолог все-таки управляет героями, давая новый поворот их речи, что влечет за собой неожиданные последствия. В беседе нужен собеседник. Герой, поддаваясь хаотическому движению монологической речи, принимающей форму беседы, незаметно находит такого собеседника в себе самом – в своей душе. В этой «беседе», где нет антагониста, герой сам становится своим антагонистом и беседует с самим собой, как с другим. Такая беседа приводит к необходимости совершать реальные действия. Великий инквизитор освобождает Христа, несмотря на то, что Христос об этом не просит. Нюхин вспоминает вреде табака лишь тогда, когда замечает в зале свою жену. Юлия рассказывает свои потаенные мысли незнакомому путнику, а не своему отцу, зная наперед, что тот будет ею недоволен.

*Выводы*

Писатели используют монолог как литературный прием, позволяющий раскрыть внутреннее содержание героев не прямым, а косвенным образом. В результате резко меняется линия сюжета и концовка выглядит неожиданной. Все вышеописанные действующие лица: великий инквизитор в поэме «Великий инквизитор», Юлия в пьесе «Путник» и Нюхин в пьесе «О вреде табака», произнося монологические речи перед слушателями, которые молчат или же их не слышат, вступают в глубокий внутренний диалог с самими собой, и именно этот диалог определяет содержание произведения, сохраняя интригу до самого его финала. Неожиданность развязки придает особое очарование этим произведениям.

*Литература*

1. *Брюсов В.Я.* Путник // Брюсов В.Я. Полное собрание сочинений и переводов. В 21 т. Т. 15. СПб.: Сирин, 1914.
2. *Васильева С.С.* Одноактные пьесы А. П. Чехова и Д. Б. Шоу (К проблеме сравнительного изучения) // Вестник ВолГУ. Серия 8. 2005. Вып. 4.
3. *Дадзай О.* Новый Гамлет // Дадзай О. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 5. Токио: Цикума Сёбо, 1998.
4. *Дадзай О.* Письмо // Дадзай О. Полное собрание сочинений. В 13 т. Т. 12. Токио: Цикума Сёбо, 1999.
5. *Даниелян Э.С.* Малая проза Валерия Брюсова: Афтореф. дис… уч. степ. канд. филол. наук. Тбилиси, 1968.

6. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. В 30 т. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
7. *Макихара Дз.* «О вреде табака» Чехова и «Как руки Эуривесэ» Блоха: что такое сцена-монолог // Трагедия-комедия. 1996. № 49(5).
8. Переписка В. Я. Брюсова с А. И. Сумбатовым-Южиным. 1907–1912 // Неизвестный Брюсов. Ереван: Лингва, 2002.
9. *Томарино Р.* Безмолвный Христос и говорящий Христос в произведениях русской и японской литературы. Сравнительный анализ поэмы Ф. М. Достоевского «Великий инквизитор» и романа С. Эндо «Молчание» // Соловьевские исследования. 2017. Вып. 2 (54).
10. *Томарино Р.* Образ Христа в романе Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы» и в рассказе Дздна Исикавы «Иисус на пожарище» // Достоевский и современность: Материалы XXXI международных старорусских чтений 2016 года. Новгородский музей-заповедник, 2017.
11. *Чехов А.П.* О вреде табака: Сцена-монолог в одном действии // Чехов А. П. Полное собрание сочинений и писем: В 30 т. Т. 13: Пьесы. 1895–1904. М.: Наука, 1978.
12. *Чудовский В.А.* «Путник» Валерия Брюсова // Аполлон. 1991. № 2.

**Tomarino, Ryoichi.** ***Monologue as a dialogue in Russian literature of the 19th and early 20th centuries***

*References*

1. Bryusov, V.Ya. Putnik [The traveller], in Bryusov, V.Ya. *Polnoye sobraniye sochineniy i perevodov. V 21 t. T. 15* [Complete works and translations, in 21 volumes, vol. 15], St. Petersburg: Sirin, 1914.
2. Vasilyeva, S.S. Odnoaktnyye p'yesy A. P. Chekhova i D. B. Shou (K probleme sravnitel'nogo izucheniya) [One-act plays by A. P. Chekhov and G. B. Shaw (To the problem of comparative study)], in *Vestnik VolgU* [Bulletin of Volgograd State University], series 8, 2005, No. 4.
3. Dadzay, O. Novyy Gamlet [The New Hamlet], in Dadzay, O. *Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 5* [Complete works, in 13 volumes, vol. 5], Tokyo: Tsikuma Sobo, 1998.
4. Dadzay, O. Pis'mo [The letter], in Dadzay, O. *Polnoye sobraniye sochineniy. V 13 t. T. 5* [Complete works, in 13 volumes, vol. 5], Tokyo: Tsikuma Sobo, 1998.
5. Daniyelyan, E.S. *Malaya proza Valeriya Bryusova: Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoy stepeni kandidata filologicheskikh nauk* [Small prose of Valery Bryusov: The author's adstract of the Candidate of Philology thesis], Tbilisi, 1968.
6. Dostoevsky, F.M. Brat'ya Karamazovy [The Brothers Karamazov], in Dostoevsky, F.M. *Polnoye sobraniye sochineniy. V 30 t. T. 14* [Complete works, in 30 volumes, vol. 14], Leningrad: Nauka, 1976.
7. Makikhara, Dz. "O vrede tabaka" Chekhova i "Kak ruki Eurivese" Blokha: chto takoye stsena-monolog ["On the Harm of Tobacco" by Chekhov and "Like the Hands of Euryvese" by Blokh: what is a monologue scene], in *Tragediya-komediya* [Tragedy-comedy], 1996, No. 49(5).

8. Perepiska V. Ya. Bryusova s A. I. Sumbatovym-Yuzhinym. 1907–1912 [Correspondence of V. Ya. Bryusov with A. I. Sumbatov-Yuzhin. 1907–1912], in *Neizvestnyy Bryusov* [Unknown Bryusov], Yerevan: Lingva, 2002.
9. Tomarino, R. Bezmolvnyy Khristos i govoryashchiy Khristos v proizvedeniyakh russkoy i yaponskoy literatury. Sravnitel'nyy analiz poemy F. M. Dostoyevskogo "Velikiy inkvizitor" i romana S. Endo "Molchaniye" [The silent Christ and the speaking Christ in the works of Russian and Japanese literature. Comparative analysis of the poem by F. Dostoevsky "The Great Inquisitor" and the novel by S. Endo "Silence"], in *Solov'yevskiye issledovaniya* [Solovyov studies], 2017, No. 2 (54).
10. Tomarino, R. Obraz Khrista v romane F. M. Dostoyevskogo "Brat'ya Karamazovy" i v rasskaze Dzdna Isikavy "Iisus na pozharishche" [The image of Christ in the novel "The Brothers Karamazov" by F. M. Dostoyevsky and in the story "Jesus at the Conflagration" by Dz. Ishikawa], in *Dostoyevskiy i sovremennost': Materialy XXXI mezhdunarodnykh starorusskikh chteniy 2016 goda* [Dostoevsky and Modernity: Materials of the 31st International Old Russian Readings of 2016], Novgorod open-air museum, 2017.
11. Chekhov, A.P. O vrede tabaka: Stsena-monolog v odnom deystvii [On the harm of tobacco: A scene-monologue in one action], in Chekhov, A.P. *Polnoye sobraniye sochineniy i pisem: V 30 t. T. 13: P'yesy. 1895–1904* [Complete works and letters, in 30 volumes, vol. 13: Plays. 1895–1904], Moscow: Nauka, 1978.
12. Chudovsky, V.A. "Putnik" Valeriya Bryusova ["The traveller" by Valery Bryusov], in *Apollon* [Apollo], 1991, No. 2.

**DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2017.2.16**

# АВТОРЫ ВЫПУСКА

*Барышков Владимир Петрович* – доктор философских наук, профессор кафедры теоретической и социальной философии Саратовского национального исследовательского государственного университета им. Н. Г. Чернышевского

*Безлепкин Николай Иванович* – доктор философских наук, профессор Военной академии связи им. С. М. Буденного, Санкт-Петербург

*Варпетян Акоп Эмильевич* – аспирант кафедры философии и теории культуры Тверского государственного университета

*Грегова Елена* – доктор теологии и философии, профессор Института этики и моральной философии философского факультета Университета Трнавы, Словакия

*Зоугар Ян* – доктор философии, профессор кафедры философии философского факультета Университета им. Т. Г. Масарика в Брно, Чехия

*Косарская Елена Сергеевна* – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры социологии и социальных технологий Тверского государственного технического университета

*Мартинкович Марцел* – доктор философии, научный сотрудник Института философии Академии наук Словакии, Братислава

*Михайлова Елена Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор кафедры психологии и философии Тверского государственного технического университета

*Морозова Ирина Николаевна* – кандидат культурологии, доцент кафедры декоративно-прикладного искусства Челябинского государственного института культуры

*Павлинцова Хелена* – доктор философии, доцент кафедры философии философского факультета Университета им. Т. Г. Масарика в Брно, Чехия

*Павлов Валерий Лукьянович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального университета пищевых технологий, Киев, Украина

*Плашиенкова Златица* – доктор философии, профессор кафедры философии и истории философии философского факультета Университета Коменского в Братиславе, Словакия

*Савельева Марина Юрьевна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования, Национальная академия наук Украины, Киев

*Савицкий Адам Казимирович* – доктор философии, профессор Педагогического университета в Кракове, Польша

*Томарино Рёити* – докторант филологического факультета Университета Васэда, Япония

*Шибаева Михалина Михайловна* – доктор философских наук, профессор кафедры теории культуры, этики и эстетики Московского государственного института культуры

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра изучения русской философии

Доступ в Интернете: https://doi.org/10.31119/phlog.2017
http://philosophy.spbu.ru/rusphil/1558/15486

Электронная почта редакции: polylogue@mail.ru

Главный редактор

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

Заместитель главного редактора

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Россия

Редакционная коллегия:

*Аляев Геннадий Евгеньевич* – доктор философских наук, профессор Полтавского национального технического университета им. Юрия Кондратюка, Украина;

*Дебласио Алисса* – доктор философии, доцент в Дикинсон колледже, США;

*Емельянов Борис Владимирович* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Иванова Мария Владимировна* – кандидат философских наук, преподаватель Макгилльского университета в Монреале, Канада;

*Ионайтис Ольга Борисовна* – доктор философских наук, профессор Уральского федерального университета, Россия;

*Налдониова Ленка* – доктор философии, доцент Остравского университета, Чехия;

*Оболевич Тереза* – доктор философии, доцент Папского университета Иоанна Павла II в Кракове, Польша;

*Пул Рэндэл* – доктор философии, профессор в Колледже св. Схоластика, США;

*Резвых Татьяна Николаевна* – кандидат философских наук, доцент Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета, Россия;

*Резниченко Анна Игоревна* – доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета, Россия;

*Саканива Ацуси* – доктор философии, профессор Университета Васэда, Япония;

*Симосато Тосиюки* – доктор философии, профессор Университета образования Дзёэтцу, Япония;

*Соболева Майя Евгеньевна* – доктор философских наук, профессор Альпийско-адриатического университета Клагенфурта, Австрия;

*Стейла Даниэла* – доктор философских наук, профессор Туринского университета, Италия.

Редакционный совет:

*Бродский Александр Иосифович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Дианова Валентина Михайловна* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Замалеев Александр Фазлаевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Кантор Владимир Карлович* – доктор философских наук, профессор национального Исследовательского университета – Высшей школы экономики, Россия;

*Киейзик Лилианна* – доктор философских наук, профессор Зеленогурского университета, Польша;

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор Московского авиационного института, Россия;

*Козловский Владимир Вячеславович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Осипов Игорь Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Савельева Марина Юрьевна* – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины;

*Савчук Валерий Владимирович* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Сергеев Михаил Юрьевич* – доктор философии, профессор в Университете искусств, Филадельфия, США;

*Соколов Евгений Георгиевич* – доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, Россия;

*Хоблик Йиржи* – доктор теологии, доцент Университета Яна Евангелиста Пуркине в Усти-над-Лабем, Чехия;

*Эпштейн Михаил Наумович* – доктор философских наук, профессор университета Эмори, США и Даремского университета, Великобритания.

## Условия публикации в журнале

Материалы для опубликования в журнале «Философский полилог» принимаются по электронной почте (polylogue@mail.ru) в виде текстового файла в формате MS Word. Объем статей не должен превышать 40000 знаков, объем рецензий и обзоров – 15000 знаков. К рукописи прилагаются на английском и русском языках: название статьи, аннотация (200–250 слов), ключевые слова (4–8 слов), фамилия, имя, отчество автора полностью. Необходимо сообщить также ученые степень и звание, должность и место работы, контактный телефон и электронный адрес автора (авторов). Присланные статьи рецензируются и могут быть опубликованы с незначительными сокращениями и изменениями, не влияющими на основное содержание. Редакция оставляет за собой право отказа в публикации статей без объяснения причин. Все материалы печатаются бесплатно.

*Периодическое научное издание*

# ФИЛОСОФСКИЙ ПОЛИЛОГ

Журнал Международного центра
изучения русской философии

2017

Выпуск 2

ISSN 2587-7283

Пописано в печать 16.12.2017.
Формат $70\times100^{1}/_{16}$. Печать офсетная.
Объем 25,5 авт. л. Заказ № 177.

Типография «Литография Принт»
191119, Санкт-Петербург,
ул. Днепропетровская, 8