

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ И ПОЛИТОЛОГИИ

**ВЕЧЕ**

Журнал  
русской философии  
и культуры



Выпуск 19. – СПб., 2009.

ISSN 2073-5723

**ВЕЧЕ**

ЖУРНАЛ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

19

Редактор-издатель

*А. Ф. Замалеев*

Главный редактор

*Ю. Н. Солонин*

Редакционно-издательская группа:

*А. Ф. Замалеев (председатель),  
А. В. Костомясова, А. В. Малинов,  
А. Е. Рыбас, С. А. Троицкий*

Санкт-Петербург  
2009

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

## СОДЕРЖАНИЕ

### ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ СТАТЬИ

<i>А. И. Бродский.</i> ЛОГИКА СУДЬБЫ .....	5
<i>В. С. Никоненко.</i> ЦЕННОСТЬ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ ПУШКИНА .....	16
<i>О. Ф. Смазнова.</i> ЭТИКА НЕ-КУЛЬТУРИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX ВВ. ....	31
<i>А. А. Исаев.</i> ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX В. ....	45
<i>Н. Г. Севостьянова.</i> ИНТЕГРАТИВНОСТЬ МОРАЛЬНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ .....	54

### НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

<i>С. Н. Ковальчук.</i> РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЛАТВИИ: СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ .....	65
<i>А. О. Белоус.</i> СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ. К. Д. КАВЕЛИН И Д. А. ВАЛУЕВ .....	93
<i>М. Г. Дмитриева.</i> СООТНОШЕНИЕ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТОВ СИСТЕМ И ИДЕАЛОВ ВОСПИТАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПЕДАГОГИКЕ .....	101
<i>А. В. Горохов.</i> Н. А. БЕРДЯЕВ И Э. МУНЬЕ (ДВА ОПЫТА ПОСТРОЕНИЯ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ) .....	114
<i>Н. К. Матророва.</i> ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБОБЩЕНИЯ В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ НАЧАЛА XX В. ....	120

### ЮБИЛЕЙ КОЛЛЕГИ

<i>И. Д. Осипов.</i> ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ НАУКИ В ПОЛЕМИКЕ СЛАВЯНОФИЛОВ И ЗАПАДНИКОВ .....	133
--	-----

### ТОЧКА ЗРЕНИЯ ИНОСТРАННОГО КОЛЛЕГИ

Jan Krasicki. FILOZOFIA I MISTYKA: N. BIERDIAJEW I ANIOŁ ŚLAŹAK (ANGELUS SILESIVS) .....	143
---	-----

## АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

### К 175-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АКАДЕМИКА ВЛАДИМИРА ИВАНОВИЧА ЛАМАНСКОГО

<i>А. В. Малинов.</i> ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ .....	155
<i>В. И. Ламанский.</i> РОССИЯ – МИР СЛАВЯНСКИЙ .....	165
ПИСЬМА В. И. ЛАМАНСКОГО .....	172
Письмо К. С. Аксакову .....	172
Письмо А. В. Головнину .....	177
Письмо О. Ф. Миллеру .....	199
Письмо В. М. Владиславлеву .....	203
Письмо Л. Н. Майкову .....	205
ПИСЬМО А. Н. ПЫПИНА В. И. ЛАМАНСКОМУ. <i>Публикация С. А. Троицкого</i> .....	212

### ПЕРВАЯ ПУБЛИКАЦИЯ

<i>Г. В. Иванкин.</i> ВИДИМОЕ И ПОДЛИННОЕ В РУССКОМ АВАНГАРДЕ .....	220
<i>Н. В. Москалева.</i> В. ВЕЙДЛЕ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ .....	228
<i>Д. И. Соковнин.</i> СПОСОБНА ЛИ СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ СОХРАНИТЬ РУССКУЮ КУЛЬТУРУ? .....	234

### РЕЦЕНЗИИ

<i>Л. Е. Шапошников, Р. В. Кауркин.</i> Титков Е.П. Патриарх Сергей (Страгородский): подвиг служения церкви и Родине. – Арзамас: АГПИ, 2007. – 663 с. ....	239
--	-----

АВТОРЫ НОМЕРА .....	246
---------------------	-----

*А. И. Бродский*

### ЛОГИКА СУДЬБЫ

Nostrorum causa malorum  
Nos sumus.

*Овидий*

В. С. Соловьев как-то признался, что никогда не мог дочитать до конца роман Льва Толстого «Анна Каренина». «Ненавижу обывденщину», – пояснил философ. В наши дни это признание вряд ли кого-либо удивит. Недавно один литератор, выступая в телевизионной программе, заметил, что невозможно даже представить себе современного молодого человека, который бы целиком прочитал «Войну и мир». А ведь в «Войне и мире» есть приключения, баталии, политическая история. Что после этого можно сказать о такой многостраничной семейно-бытовой драме как «Анна Каренина»? Наверное, она в принципе находится вне пространства современного чтения. И все-таки мне кажется, что даже такой романтик и ненавистник обывденщины, как Соловьев, изменил бы свое отношение к роману Толстого, проживи он немного дольше. Роман «Анна Каренина» – произведение для очень взрослых людей, взрослых не по количеству прожитых лет, а по накопленному опыту житейский разочарований. А какое знание приходит к человеку в таком «возрасте»? Конечно, приходит понимание, что жизнь в основном и состоит из сплошной «обывденщины». Что в ней все складывается совсем не так, как, казалось, должно было бы сложиться. Что результаты поступков, как правило, не имеют никакого отношения к их мотивам. Что, говоря словами древнеримского автора Сируса, «у человека и судьбы разные планы». Но главное даже не в этом. Главное, что начинает с возрастом понимать человек, склонный хотя бы в небольшой мере обобщать прожитые дни и вникать в смысл происходящих с ним событий, так это то, что в жизни и вправду осуществляются грозные слова, которые Толстой вынес в эпиграф своего великого романа: «Мне отмщение, и Аз воздам».

Эти слова встречаются в Библии дважды. Первый раз – во «Второзаконии», во фрагменте, именуемом «песнь Моисея» (Втор. 32:35). «У Меня отмщение и воздаяние», – говорит здесь Господь. И хотя во фрагменте речь идет лишь о том, что враги Господа не останутся безнаказанными, веками эта фраза истолковывалась как запрещение людям мстить за себя. Мы не должны мстить за себя; прерогатива отмщения и воздаяния принадлежит только Богу. Именно в таком смысле повторяет слова «Второзакония» апостол Павел в «Послании к Римлянам» (Рим. 12:19). Наставляя повсеместно преследуемых христиан, апостол говорит им: «Не мстите за себя, возлюбленные мои... Ибо написано: “Мне отмщение, и Аз воздам”».

Почти все критики и комментаторы «Анны Карениной» толковали философию романа в свете его эпиграфа. В духе недопустимости не только отмщения, но и какого-либо суда людского над героиней романа понял смысл эпиграфа, например, Ф. М. Достоевский. Вообще-то Достоевский счел роман Толстого антисоциалистическим. Социалисты – это те, которые полагают, что грехи и страдания людей проистекают из неправильных общественных отношений, и что, изменив эти отношения, можно «вылечить» мир, избавить его от зла. Роман же Толстого говорит о том, что истоки греха находятся гораздо глубже, в неизведанных тайнах человеческой души, для которых не может быть ни то что «лекарей», но даже судей. «Ясно и понятно до очевидности, – писал Достоевский, – что зло таится в человечестве глубже, чем предполагают лекаря-социалисты, что ни в каком устройстве общества не избегнете зла, что душа человеческая остается та же, ... что, наконец, законы духа человеческого столь еще неизведанны, столь неведомы науке, столь неопределенны и столь таинственны, что нет и не может быть ни лекарей, ни даже судей окончательных, а есть Тот, который говорит: “Мне отмщение, и Аз воздам”»<sup>1</sup>.

На мой взгляд, при всей общей справедливости приведенного рассуждения Достоевского, к роману Толстого оно не имеет отношения. Какие такие «тайны» заключены в душе Анны Карениной? Она – не «подпольный человек», не Кириллов, не Иван Карамазов и даже не Смердяков, а всего лишь женщина, которая хочет быть счастливой, хочет любви. Кроме того, разве может вообще идти речь о героине романа Толстого, как о ком-то, творящем зло? Исток трагедии Анна Каренины – не в ней самой, и, конечно, не в общественном устройстве, а в чем-то ином, в некоем сверхличном, и сверхсоциальном начале,

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г. – СПб., 1878. С. 189.

может быть именно в том, которое мы обычно называем *судьбой*.

Мне кажется, что гораздо точнее, чем Достоевский, определил смысл эпиграфа романа А. Фет. «Граф Толстой, – писал поэт, – указывает на «Аз воздам» не как на розгу брызгливого наставника, а как на карательную силу вещей»<sup>1</sup>. Возмездие исходит не от людей, а заложено в самой природе вещей, в Боге. Но и Бог – это не «строгий наставник», который «сечет» нас за провинности, а Тот, кто устроил мир таким образом, что последствия наших действий имеют для нас «карательную силу». В подтверждение своих слов, Фет приводит слова Шиллера: «Закон природы смотрит сам за всем...». Известно, что Толстой вполне согласился с подобной трактовкой философии романа: в своем ответе Фету, он, выделив мысль о «карательной силе вещей», заявил: «Сказано все то, что я хотел сказать»<sup>2</sup>.

Интерпретации философии романа Толстого, сделанные Достоевским и Фетом, интересно сравнить с рассуждениями К. Н. Леонтьева, содержащимися в его поздней работе «Анализ, стиль и веяние. О прозе Льва Толстого». В этой статье Леонтьев выражает свое крайнее недовольство всей современной ему русской литературой, в особенности тем ее направлением, которое восходит к гоголевской «Шинели», и которое принято называть *психологической прозой*. Возмущение у философа вызывает сам художественный метод этой литературы, основанный на «ковыряниях в душах», подглядывании и подсматривании. Причем самым отвратительным образчиком этой литературы Леонтьев считает, конечно, творчество Достоевского, болезненный и извращенный «трагизм» которого «может только разохотить каких-нибудь психопатов, живущих по плохим меблированным комнатам»<sup>3</sup>. Однако для прозы Льва Толстого Леонтьев делает исключение. Хотя Толстой, по его мнению, внес свою лепту в современный литературный психологизм, в целом его творчество движется в ином направлении. Например, в «Войне и мире», помимо «ковыряния в душах», мы видим панораму великой битвы, героев, умирающих от ран и т.п. Здесь имеет место трагизм совершенно иного толка, чем у Достоевского; трагизм романа Толстого очищает и облагораживает душу. Еще выше «Войны и мира» Леонтьев ставит роман «Анна Каренина». И, рассуждая о достоинствах этого романа, Ле-

онтьев формулирует мысль, которая, как мне кажется, является ключевой для понимания художественного метода Толстого: трагизм романа «Анна Каренина» проистекает не из «копаний» в психологии персонажей, а из развития самого действия, из *логики событий*, из «связи между неизменным прошедшим, мгновенным настоящим и неизвестным будущим, которая сохранена и видна чуть не до математической точности»<sup>1</sup>. Именно *логика событий*, а не «тайны человеческой души», является главным источником страданий человека в его земной жизни.

Итак, согласно Леонтьеву, существует два метода художественного анализа человеческих трагедий: метод «ковыряния в душах» и метод постижения логики событий. В XX в. литературоведы будут говорить о двух видах конфликтов в психологической прозе: свободном и принудительном. Об этих двух видах конфликтов рассуждала, например, Л. Я. Гинзбург<sup>2</sup>. Свободный конфликт – это конфликт, проистекающий из внутреннего духовного состояния героя, из идей, которые человек свободно выбирает, и которые затем обуславливают его поведение. Принудительный конфликт – это конфликт, возникающий исключительно под давлением внешних обстоятельств. По мнению Гинзбург, литература XX в. сделала акцент на принудительном конфликте, тогда как литературу XIX в. в большей степени интересовал конфликт свободный. Дальше всех в разработке темы свободного конфликта пошел Достоевский и довел ее до абсолютного выражения в образе Кириллова, застрелившегося без всякого внешнего повода. В качестве примера свободного конфликта Гинзбург рассматривает и Константина Левина из «Анны Карениной». У Левина все хорошо: он – процветающий помещик, счастливый муж и отец, но размышления о смысле жизни и смерти доводят его до того, что он близок к самоубийству. Однако я от себя добавлю, что в историях Константина Левина и Анны Каренины, которые в романе Толстого почти не пересекаются, писатель как раз сталкивает два вида конфликтов. И если Левина к мыслям о самоубийстве приводит его собственное философствование, то Каренину толкает под поезд совокупность обстоятельств ее жизни или, говоря точнее, *логика событий*... Не случайно Леонтьев утверждал, что самым неудачным в художественном отношении и неприятным персонажем у Толстого является именно

<sup>1</sup> Цит. по: Бабаев Э.Г. Лев Толстой и русская журналистика его эпохи. – М., 1993. С. 171.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Леонтьев К.Н. Анализ, стиль и веяние. О прозе Льва Толстого. – М., 1911. С. 7.

<sup>1</sup> Там же. С. 10.

<sup>2</sup> Гинзбург Л. Человек за письменным столом: Эссе. Из воспоминаний. Четыре повествования. Л., 1989. С. 347 – 350.

Константин Левин, который, со своим самоистязанием и богоскательством, «такой же противный лично, как и сам Лев Николаевич»<sup>1</sup>.

В более общем метафизическом плане и уже без всякой связи с романами Толстого о двух видах конфликтов говорит Н. А. Бердяев в работе «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики». Бердяев выделяет два вида трагедий: трагедию рока и трагедию свободы. Первая была известна античной культуре, вторая полностью раскрылась только в христианстве. В основе трагедии рока лежат неизбежные законы бытия, которым подчинены не только люди, но и боги. Это – «несчастье и страдание безвинное и безысходное»; и выход из этой трагедии возможен только через эстетическое с ней примирение, через *amor fati* стоиков. В основе же христианской трагедии свободы лежит человеческий дух, свободный от власти мира, власти космических сил. Даже самая первая человеческая трагедия – трагедия изгнания из Рая – была порождением свободного решения первых людей отведать плодов с Древа познания добра и зла. И здесь есть понятие о сверхмиром Боге, «к которому можно апеллировать на страдание, на несчастье, на “роковое” в жизни». Поэтому трагедия свободы – трагедия не безвинная, но и не безысходная<sup>2</sup>.

Впрочем, Бердяев считает, что христианству известно и понятие Рока. Только сам Рок здесь мыслится как продукт свободы. Человек своими свободными действиями создает такие ситуации в мире, которые самого же человека поработают, становятся для него внешней, объективной необходимостью. Суть знаменитого бердяевского учения о т. н. «объективации» как раз заключается в том, что мы сами создаем мир, в котором живем, но созданный нами мир, с его законами, нам же враждебен, так как постоянно покушается на нашу свободу. В этом бесконечном превращении свободы в рок, по мысли философа, и состоит Промысел Божий. Таким образом, в мире действует три силы: *свобода*, которая есть человеческий дух, *рок*, т. е. «природа осевшая и отвердевшая» и *Промысел Божий*, в котором противоположность между свободой и роком исчезает.

«Вооружившись» подобной метафизикой, обратимся опять к Толстому, но сначала не к «Анне Карениной», а к «Воине и

миру», к представленной в этом романе философии истории. Толстого часто упрекали в логическом противоречии. С одной стороны, писатель говорит о том, что от личности в истории ничего не зависит и все происходит стихийно, само собой. С другой стороны, он морализирует по поводу исторического процесса, говорит об ответственности человека за то, что происходит вокруг него и ставит в вину тому же Наполеону гибель миллионов людей. Н. К. Михайловский, например, с изумлением отмечал, что в исторической концепции Толстого «приходится осуждать то, что в данную минуту не может не существовать. Как тут быть? Это противоречие известно с очень давних пор, и много умных и глупых, ученых и неученых голов билось над его разрешением»<sup>1</sup>. В действительности, у Толстого никакого противоречия нет. В истории все действительно происходит стихийно, а люди, становясь звеном в бесконечной цепочки причинно-следственных связей, лишь выполняют роли, предписанные им ходом исторической драмы. Но роли свои люди выбирают сами, они – результаты наших свободно принятых решений. А вне этих ролей никакой «исторической драмы» не сложилось бы. И в этом смысле человек несет моральную ответственность за выбранную им роль и все, что с ней связано.

Сказанное имеет отношения не только к историческим судьбам народов, но и к личной, индивидуальной судьбе. Объяснение судьбы героини романа «Анна Каренина» выстраивается Толстым на тех же философских предпосылках, что и объяснение исторических процессов в романе «Война и мир». Человек свободно выбирает тот или иной поступок, но каждый выбранный поступок создает ситуацию, по отношению к которой человек не свободен, которая выступает для человека в качестве внешней необходимости и в той или иной степени определяют последующий выбор поступков. Складываясь в цепочку, эти ситуации и образуют то, что мы называем судьбой или роком. И хотя судьба заставляет человека подчиниться независимой от него «логике событий», человек все-таки несет ответственность за то, что с ним происходит.

Однако каким образом складывается сама «цепочка» причинно-следственных связей? Как соединяются между собой «атомарные» события исторической или личной жизни? В «Воине и мире» Толстой вводит для объяснения исторического процесса понятие «дифференциала истории». «Дифференциал

<sup>1</sup> Из переписки К. Н. Леонтьева, с предисловием и примечаниями В. В. Розанова // Русский вестник. 1903. Т. 285 (май – июнь). С. 431.

<sup>2</sup> См.: Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. Опыт парадоксальной этики. – М., 2003. С. 64–66.

<sup>1</sup> Михайловский Н. К. Десница и шуйца гр. Л. Н. Толстого // Михайловский Н. К. Литературно-критические статьи. – М., 1957. С. 63.

истории» – это отдельное человеческое влечение, которое, подобно математическому дифференциалу, представляет собой бесконечно малую величину. Складываясь друг с другом, эти отдельные и разнонаправленные влечения образуют некую функцию, которая и есть то, что мы называем «ходом истории». И мы, по мнению писателя, сможем понять и объяснить историю тогда, когда научимся находить эти бесконечно малые величины и брать их суммы, т.е. интегрировать.

В 1868 г. друг Толстого, математик кн. С. Н. Урусов, в книге «Обзор кампании 1812 и 1813 годов: военно-математические задачи» задался вопросом: а почему, собственно, мы не можем использовать дифференциальные и интегральные исчисления для объяснения исторических процессов? Ответ Урусова заключался в следующем: отдельное человеческое влечение представляет собой «ничтожно малую», но не «бесконечно малую» величину в истории, в результате чего мы имеем здесь дело не с *непрерывными*, а с *прерывными* функциями, с которыми мы пока не умеем работать. Между «ничтожно малыми» приращениями прерывных функций существует некий разрыв, который и есть мера неопределенности и свободы<sup>1</sup>. Спустя некоторое время, по инициативе Урусова, в Москве был создан философско-математический кружок, председателем которого стал известный математик Н. В. Бугаев. Кружок поставил своей целью разработку некоей теории прерывных функций. Эту теорию назвали *аритмологией*. Причем, члены кружка усматривали в *аритмологии* не только новое направление в математике, но и новое мировоззрение. Если традиционная аналитическая математика говорит, что по каждому бесконечно малому приращению функции можно судить о всей функции и, тем самым, как бы утверждает жесткую подчиненность всех элементов бытия единым, универсальным законам, то *аритмология*, напротив, настаивая на прерывности и «зернистости» бытия, оставляет место для самостоятельности каждой бесконечно малой сущности и утверждает некоторую неопределенность в развитии универсума. По мнению участников философско-математического кружка, все это позволяет включить в научную картину мира представления о свободе и случайности. *Аритмология* показывает, что в мире есть место свободе воли, и что, в то же время, свобода воли может действовать, подчиняясь общим закономерностям.

<sup>1</sup> Урусов С. Обзор кампании 1812 и 1813 годов: военно-математические задачи. – М., 1868. С. 101.

Московский философско-математический кружок развалился под напором математической критики. Никакой математически обоснованной теории прерывных функций членам кружка создать не удалось. Однако, с философской точки зрения, мысль уподобить анализ исторических или личных судеб анализу математических функций, на мой взгляд, не лишена здравого смысла. Исторические или личные судьбы подобны математическим функциям в том смысле, что они могут быть охарактеризованы в целом по их «малому приращению», т.е. по отдельному поступку, решению или стремлению. Но поступки, решения и стремления – не *бесконечно* малые приращения. И мы действительно имеем здесь дело с т.н. «прерывными функциями», которым свойственен значительный элемент неопределенности.

Не зная, возможно ли описать личные или исторические судьбы на языке математики, я попробую обратиться к языку логики. Но вначале отмечу, что последовательность событий как в личной, так и в общественной жизни имеет сходство не столько с каузальными связями в природе, в которых, как доказал еще Д. Юм, причина и следствие являются логически независимыми друг от друга, сколько с *логическим* следованием. В противном случае, мы не могли бы умозаключать от настоящего к прошлому. В свое время историк Р. Дж. Коллингвуд утверждал, что только гегельянская концепция, согласно которой сменяющие друг друга исторические периоды связаны отношением логического следования, может сделать историческое мышление доказательным. «Если... временная последовательность и логическое следование не имеют друг с другом ничего общего... если временной ряд – просто совокупность несвязанных событий, мы никогда не смогли бы доказывать от настоящего к прошлому»<sup>1</sup>. Это не означает, что мы можем логически предсказывать будущее. Логически необходимым может быть лишь рассуждения от настоящего к прошлому, но не к будущему. Но и будущее не безразлично по отношению к настоящему: последнее, по крайней мере, ограничивает возможности. Если я вижу перед собой некоего профессора, то я могу заключить, что в прошлом он окончил какой-то вуз, получил высшее образование. И этот вывод будет обладать достоверностью простого категорического силлогизма, так как в понятии «профессор» уже содержится понятие «высшее образование». Однако, если я вижу перед собой человека, получившего высшее образование, я не могу с необходимостью сделать вывод,

<sup>1</sup> Коллингвуд Р.Дж. Идея истории. Автобиография. – М., 1980. С. 106.

что он станет профессором, хотя вероятность такого развития событий значительно выше, чем при других обстоятельствах.

К такому же выводу относительно прошлого и будущего нас подводят и рассуждения крупнейшего логика XX в. Г. Х. фон Вригта. Согласно Вригту, объяснение и понимание как отдельного, так и коллективного (исторического) действия представляет собой как бы обращенную форму «практического силлогизма» Аристотеля. В «практическом силлогизме» *большая посылка* говорит о цели действия, *меньшая посылка* связывает эту цель с некоторым действием как средством ее достижения, а в *заключении* говорится о совершенном действии как о результате. В историческом же объяснении, напротив, за исходное берется результат, а *заключением* оказывается суждение о цели действия. Но здесь возникает любопытная ситуация. «Практический силлогизм» сам по себе не является доказательным: связь между посылками и заключением не носит в нем характер логического следования. Однако в *обращенной форме* этот силлогизм приобретает характер логического доказательства. Вригт пишет: «Посылки практического вывода не вызывают действие с логической необходимостью, из них не следует «существование» соответствующего им заключения. Постепенно подготавливая действие, силлогизм является «практическим», но он отнюдь не является примером логического доказательства. Практическое рассуждение приобретает логически доказательный характер только после того, как действие уже совершено, и для объяснения или подтверждения его строится это рассуждение. Можно было бы сказать, что необходимость практического вывода – это необходимость, полученная *ex post actu*»<sup>1</sup>. Все сказанное, по сути дела, является логической экспликацией того тривиального факта, что прошлое всегда выступает для нас в аспекте необходимости, а будущее – в аспекте возможности.

Итак, *судьба* – это неизбежность в прошлом и ограниченность возможностей в будущем. И мы движемся по отмеренному нам отрезку времени, прогрессивно накапливая ограничения своих возможностей вплоть до того последнего, полного ограничения, которое есть смерть.

В романе Милана Кундеры «Бессмертие» один из персонажей, отвечая на вопрос, верит ли он в Бога, говорит: «Я верю в компьютер Творца». Из дальнейшего рассуждения становится ясно, что этот персонаж представляет Бога в виде некоего про-

<sup>1</sup> Вригт Г.Х. фон Объяснение и понимание // Вригт Г.Х. фон Логико-философские исследования: Избр. труды. – М., 1984. С. 147.

граммиста, создавшего программу для нашего мира. Ввести программу в мир-компьютер вовсе не означает, что будущее запланировано в деталях и Богом изначально предопределено, что, например, в 1815 г. состоится сражение при Ватерлоо; дано лишь то, что человек по природе своей агрессивен, что войны нам уготовлены и т. п. Все остальное предоставлено случаю. Программа указывает лишь пределы возможностей<sup>1</sup>. Желая продолжить аналогию Кундеры, но имея смутные представления об устройстве компьютерных программ, я предположу, что наша жизнь, протекающая в рамках заданной свыше программы, напоминает т. н. «алгоритм свободного типа». В таком алгоритме заранее не расписаны все шаги от поставленной цели до конечного результата, но каждый сделанный шаг определяет возможности последующих шагов, и то, каким может быть следующий шаг выясняется только после осуществления предыдущего.

Таким образом наш мир представляет собой некоторую «программу», в которой каждое наше действие должно оцениваться как по отношению к будущему, так и по отношению к прошлому. По отношению к будущему совершенное действие ограничивает варианты последующих действий, уменьшает степень нашей свободы, а по отношению к прошлому оно становится роковой необходимостью, изменить которую уже не в наших силах.

Однако при чем тут *отмщение* и *воздаяние*? Причем тут вообще этика? Все это было бы необъяснимо, если бы добро и зло представляли собой изначально объективные и противопоставленные нам сущности, между которыми мы совершаем свой выбор. Но в действительности, добро и зло – это то, что мы сами создаем своей деятельностью, побочные следствие наших «шагов». Сам же созданный Богом мир находится «по ту сторону добра и зла». Это – одна из центральных интуиций русской философии начала XX в. Так, Л. Шестов считал, что первые люди, сорвав плоды с древа познания, не столько познали, что есть добро и зло, сколько породили и то, и другое. А Бердяев утверждал, что «свобода есть... не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»<sup>2</sup>. Если в этом контексте продолжить аналогию Кундеры, то можно сказать, что компьютерная программа, подобно миру, сама по себе не знает ни добра и ни зла. Но мы, работая с программой, то и дело совершает «ошибочные действия»,

<sup>1</sup> См.: Кундера М. Бессмертие. – СПб., 2004. С. 16–17.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. – Л., 1991. С. 70.

в результате которых программа «зависает», «вылетает», на экране появляется надпись: «Программа выполнила недопустимую операцию и будет закрыта». Здесь наши ошибочные действия – это и есть т. н. *зло*; а то, что в дальнейшем происходит с компьютером нельзя расценить иначе как *отмщение* и *воздаяние*.

Анна Каренина совершает ряд недопустимых операций и закрывает программу!

У комментаторов «Анны Карениной» неоднократно возникал вопрос: почему принцип «отмщения и воздаяния» распространяется в романе только на Анну, и не распространяется, например, на такого «грешника» как Степан Облонский?<sup>1</sup> Ответ на этот вопрос мне кажется очевидным: у Степана Облонского *другая программа*. Стива Облонский – другой человек, чем его сестра; у него иная психология, иная физиология, и в его «программе» связь с гувернанткой не является «ошибочной операцией». Может быть в этом примитивном рассуждении и заключен ответ на вечный вопрос ветхозаветного Иова (Иов. 12:6; 21:7–14): почему «покойны шатры нечестивых» и «беззаконные проводят дни свои в счастии»?

В мире, как в программе, все должно находиться на своем месте. Когда нечто, в результате наших действий, смещается со своего места, возникает то, что мы называем *злом*. И затем с неизбежностью следует *отмщение* и *воздаяние*. Ж. Делез, объясняя значение этических оценок происходящих в нашей жизни *событий*, писал: «Либо в этике вообще нет никакого смысла, либо все, что она может сказать нам, сводится к одному: мы заслужили то, что с нами происходит»<sup>2</sup>. В этой фразе, на мой взгляд, есть значительная доля преувеличений и по отношению к этике, и по отношению к тому, что с нами происходит. Но несомненно лишь одно: если мы пытаемся как-то изменить мир и свое место в нем, если мы относимся к жизни «творчески», то *зло*, *отмщение* и *воздаяние* будут сопровождать нас всегда. Они – «логически» необходимый элемент нашей судьбы.

В заключение приведу слова, сказанные примерно 700 лет назад в одном таинственном сочинении: «Знай и поверь, что змей с момента своего сотворения должен был пребывать на своем месте, и тогда он был бы очень нужен для последующего исправления мира... Местом его было служить произрастающую

и размножению, и это есть тайна древа познания добра и зла. Посему предостерег Господь, да будет Он благословен, Первого человека не касаться древа познания, пока добро и зло в нем слиты воедино. Но также сказано: “И взяла плодов его” (Быт. 3:6), и вот внешняя нечистота вошла вовнутрь... Знай, что каждое деяние Божье, если на своем месте оно, в том, что уготовано и предопределено ему, – хорошо оно. Если же изменяет оно свое место и покидает его, то становится *злом*. И потому сказано (Ис. 45:7): “Делаю мир и произвожу *зло*”<sup>1</sup>.

В. С. Никоненко

## ЦЕННОСТЬ СВОБОДЫ В ФИЛОСОФСКОЙ ПОЭЗИИ ПУШКИНА

Первоначально Пушкин был носителем политического идеала свободы, уже достаточно хорошо известного русскому обществу. Деятельность Пушкина совпала по времени с деятельностью декабристских обществ, и хотя поэт не разделял многих идей своих друзей из этих обществ, однако идеалы политической свободы и личной гражданской свободы были ему очень близки. Политическая зрелость Пушкина была продемонстрирована им в известном стихотворении «К Чаадаеву», а также в оде «Вольность» и в стихотворении «Деревня». Пушкин в этих стихах совершенно определенно высказывался о свободе как условии гражданской жизни. Здесь нет еще никакой метафизики свободы, а есть только преклонение перед святостью свободы и сознание ее необходимости как для человека, так и для общества. В художественном отношении названные стихотворения получают свои достоинства посредством реализации исключительно внешних вещей – идеала свободы и страстного желания поэта реализовать этот высокий идеал. Понимание свободы и общий освободительный пафос названных стихотворений определились просветительской идеологией конца XVIII в. и начала XIX в. и в особенности, как нам кажется, влиянием «Путешествия из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева. В оде «Вольность» Пушкин пишет:

Лишь там над царскою главой  
Народов не легло страданье,

<sup>1</sup> См.: Алданов М. Толстой и Роллан. Т. 1. – Пг., 1915. С.169–170; Эйхенбаум Б.М. Лев Толстой. Семидесятые годы. – М., 1074. С.163–165, 173.

<sup>2</sup> Делез Ж. Логика смысла. – М., 1995. С. 180.

<sup>1</sup> Тайна змея и суд над ним // Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.; Иерусалим., 2004. С. 298–299.



Где крепко с Вольностью святой  
Законов мощных сочетанье...  
Владыки! вам венец и трон  
Дает Закон – а не природа;  
Стоите выше вы народа,  
Но вечный выше вас Закон.

И горе, горе племенам,  
Где дремлет он неосторожно,  
Где иль народу, иль царям  
Законом властвовать возможно!

Это исключительно политически-правовое понимание свободы, берущее начало из античной политической истории и обоснованное в Новое время концепцией естественного права. Такое понимание свободы вступало в резкое противоречие с российской действительностью, и политическое рабство в России Пушкин считал общественным злом. Достаточно абстрактное представление о свободе дополнялось у Пушкина, как и у Радищева, картиной экономического притеснения крепостного крестьянства. В «Деревне» (1819) мы читаем:

Среди цветущих нив и гор  
Друг человечества печально замечает  
Везде Невежества убийственный Позор.  
Не видя слез, не внемля стона,  
На пагубу людей избранное Судьбой,  
Здесь Барство дикое, без чувства, без Закона,  
Присвоило себе насильственной лозой  
И труд, и собственность, и время земледельца.  
Склонясь на чуждый плуг, покорствуя бичам,  
Здесь Рабство тощее влачится по браздам  
Неумолимого Владельца...

Политическое и экономическое рабство, как уничтожающие человеческое достоинство факторы, побуждали поэта к защите свободы, как естественной принадлежности человеческой природы. Однако такое, политическое понимание свободы нельзя относить к разряду художественно-философских интуиций свободы: оно было воспринято Пушкиным и его современниками из просветительских трактатов или же явилось следствием осмысления политических событий в Европе и поэтому в очень малой степени характеризовало самосознание русского общества. Только обращаясь к этому самосознанию, Пушкин становится оригинальным, а его трактовка свободы приобретает характер художественно-философской интуиции.

Самосознание русского общества, как и самосознание отдельной личности в России, находились в стадии формирования, и поэтому их воспроизведение представляло собой сложную задачу, решение которой требовало как раз той формы сознания, которую мы назвали художественно-философской интуицией, прозрением метафизических и реальных сторон явления. Мы должны учитывать то обстоятельство, что носителем общественного сознания было дворянство, а точнее, его отдельные представители, и поэтому неудивительно, что художественно-поэтические интуиции должны были относиться, прежде всего, к индивидуальному сознанию, принадлежать индивиду-дворянину. Таким образом, художественно-поэтические интуиции общественных ценностей, в частности свободы, должны были раскрывать не только общественное, объективное содержание этих ценностей, но прежде всего личное, субъективное содержание. По мере развития и углубления поэтического таланта Пушкина и признания его первым русским национальным поэтом-художником наблюдается постоянное движение от общественных, объективных и абстрактных ценностей к ценностям личным, субъективным и в результате – к конкретным формам реализации этих ценностей. К примеру, в творчестве двадцатипятилетнего или тридцатилетнего Пушкина мы уже не встретим стихотворений, подобных оде «Вольность» или «Деревня», и причиной здесь были совсем не условия политические.

В 1820 г. Пушкин был сослан в Кишинев, а затем в Одессу. Пребывание в ссылке вызвало появление нового аспекта в трактовке свободы. Пушкин воспроизводит ситуацию исключения умственно, нравственно и творчески развитой личности из условий общественной жизни и выходит на тему нравственного насилия над личностью, ограничения ее свободы. Нравственное насилие так же может разрушить личность, как и насилие физическое; нравственное насилие над свободой личности может совершить как отдельный человек, так и общество, и в результате такого насилия личность становится ущербной, о чем и писал в статье о Пушкине Гершензон. В данном случае большое значение приобретает внутренняя целостность и нравственная устойчивость личности, и в понимании свободы акцент переносится с внешних условий на внутренние. В какой-то мере осознание этого изменения акцентов отражено в цикле стихотворений, посвященных изгнанию и ссылке.

В 1821 г. Пушкин пишет стихотворение «К Овидию». Сходство судьбы Пушкина с судьбой римского поэта обуславливалось ссылкой в один и тот же край, удаленный от интеллекту-

альной и нравственной жизни метрополии, в результате чего творчество человека, лишенного свободы, превращалось в бессмысленное занятие. Для поэта – это утонченное убийство и мучение, вследствие чего ссылка или заключение в темницу превращаются в рабство или смерть. Именно поэтому поиск решения проблемы переносится в душу человека, во внутреннем мире он в первую очередь ищет свою свободу.

Да сохранится же заветное преданье:  
Как ты, враждующей покорствуя судьбе,  
Не славой – участью я равен был тебе.  
Здесь, лирой северной пустыни оглашая,  
Скитался я в те дни, как на берега Дуная  
Великодушный грек свободу вызывал,  
И ни единый друг мне в мире не внимал;  
Но чуждые холмы, поля, и рощи сонны,  
И музы мирные мне были благосклонны.

Поставив свободу в центр нравственной жизни человека, Пушкин во многом предупреждает творчество Лермонтова и особенно Достоевского. Лишение человека свободы и вызванное этим страдание уничтожают человека, но затем страдание порождает порыв к свободе. И здесь тоже наблюдается огромное влияние Пушкина на последующую философию русской литературы, на творчество того же Достоевского. У Пушкина этот порыв к свободе является сущностью нравственной жизни личности, субстанцией духовного процесса. И поэтому неудивительно, что все мировоззрение поэта благодаря этому лирическому мотиву расширяется до мировых размеров. В художественном отношении это создает почву для символических форм выражения идей поэта. В 1822 г. Пушкин пишет характерное для данного аспекта свободы стихотворение «Узник».

Та же страсть свободы, порыв к свободе заставляют поэта постоянно расширять мир жизни, собственную сферу обитания. Это напоминает постоянные переходы в идеальный мир Жуковского, но только между Жуковским и Пушкиным в данном вопросе существует большая разница. Для Жуковского идеальный мир – это мир мечты, тихого успокоения и прекращения нравственных страданий посредством достижения духовного единства с объектом любви, для Пушкина иной мир – это мир свободы, и этот идеальный мир существовать должен не там, а здесь. Не свободное небо, то есть идеальная сущность, а свободная земля и свободное небо, как реальные сущности, – предмет нравственного стремления поэта. Об этом

идет речь в стихотворении «Завидую тебе, питомец моря смелый...»:

Завидую тебе, питомец моря смелый,  
Под сенью парусов и в бурях поседелый!  
Спокойной пристани давно ли ты достиг –  
Давно ли тишины вкусил отрадный миг –  
И вновь тебя зовут заманчивые волны.  
Дай руку – в нас сердца единой страстью полны.  
Для неба дального, для отдаленных стран  
Оставим берега Европы обветшалою;  
Ищу стихий других, земли жилищ усталый;  
Приветствую тебя, свободный океан.

Лишение человека свободы означает умственную и нравственную смерть личности, поэтому у Пушкина порыв к свободе сопровождается призывом к свободе. Борьба нашей последующей литературы и философии с мещанством за индивидуальность определялась как раз признанием права человека на свободное развитие, которое даже отождествлялось со служением идеалу. Когда Белинский говорил о том, что перед каждым человеком открывается возможность выбора пути – служить разумной идее или обыденности, он тем самым утверждал, что такой выбор предполагает в человеке наличие порыва к свободе. У Пушкина этот созидательный порыв к свободе воплощается в поэтических символах («Кто, волны, вас остановил...») (1823):

Кто, волны, вас остановил,  
Кто оковал ваш бег могучий,  
Кто в пруд безмолвный и дремучий  
Поток мятежный обратил?  
Чей жезл волшебный поразил  
Во мне надежду, скорбь и радость  
И душу бурную и младость  
Дремотой лени усыпил?  
Взыграйте, ветры, взройте воды,  
Разружьте гибельный оплот.  
Где ты, гроза – символ свободы?  
Помчись поверх невольных вод.

В то же время перенесение центра проблемы свободы в сферу индивидуальной нравственности делает слишком уязвимым для отрицания общественный аспект свободы. Оказывается, нельзя освободить людей, если они не готовы к этому. Пушкин не будет говорить, как Достоевский, о бегстве людей

от свободы, но он будет констатировать факт единичности свободы в современном обществе, и неудивительно, что поэт делает весьма пессимистический вывод об общественной свободе. В 1823 г. он пишет на эту тему стихотворение «Свободы сеятель пустынный...»:

Свободы сеятель пустынный,  
Я вышел рано, до звезды;  
Рукою чистой и безвинной  
В порабощенные бразды  
Бросал живительное семя –  
Но потерял я только время,  
Благие мысли и труды...

Паситесь, мирные народы!  
Вас не разбудит чести клич.  
К чему стадам дары свободы?  
Их должно резать или стричь.  
Наследство их из рода в роды  
Ярмо с гремушками да бич.

Пессимизм относительно народной свободы был, очевидно, тяжелой ношей для поэта, и вывод о неспособности народов к свободе явился следствием сомнений поэта относительно возможности достижения идеалов, одновременно свидетельствуя и об отказе от тех лучезарно-светлых идеалов юности, которые владели поэтом до тех пор. Вывод был сделан поэтом в изгнании, которое расширило его жизненный опыт и позволило глубже понять людей, увидеть их реальную сущность. И как позже смертная казнь и каторга открыли Достоевскому глаза на мир и человека, так и ссылка со всеми ее последствиями открыли Пушкину глаза, наделили его дополнительным зрением. Демон посеял сомнения в светлых идеалах, и началась их переоценка, то есть уход Пушкина от абстрактного идеализма и просветительства в понимании свободы и человека. Изгнание и ссылка породили не только проблему индивидуальной свободы в творчестве Пушкина, но и обусловили пессимизм относительно свободы в обществе.

Однако состояние пессимизма и романтически-неопределенное ощущение свободы противоречили складу характера и всему мировоззрению Пушкина – настолько, что он тут же пытается преодолеть их, но делает это с учетом полученного урока. В результате понятие свободы раскрывается им в новых аспектах.

Пессимизму в отношении свободы противоречит взгляд Пушкина на отношение великой личности, гения к свободе. В качестве такого исторического гения опять рассматривается Наполеон. Внимание романтической поэзии к образу Наполеона было исключительным. Романтизм предполагал наличие героя с его демоническими страстями и ореолом титана, причем герой этот мог с равным успехом служить добру или злу, или обоим вместе. Пушкин в ранний период своего творчества испытал влияние французского и английского течений романтизма. Кроме стихотворения «Наполеон» (1815), он написал в течение трех лет четыре стихотворения, посвященных французскому императору.

Причем, если юношеское стихотворение было посвящено, как мы помним, трагической судьбе великого человека, то в стихотворении «Наполеон» (1821) представлен взгляд на Наполеона как на выразителя исторического движения к свободе, как на того исторического деятеля, который был призван своим героизмом утвердить свободу человечества – реализовать великую цель, что дает герою право надеяться на нравственное оправдание. Нет, Наполеон – не Раскольников Достоевского, он получает нравственное оправдание именно потому, что является бессознательным выразителем свободы, и хотя его действия зачастую подавляют свободу, объективно он расчищает дорогу новому миру. Различие между Раскольниковым и Наполеоном заключается в том, что Наполеон у Пушкина не ищет для себя нравственного оправдания и, следовательно, не присваивает себе права на высшую истину, а является орудием исторической необходимости, и эту миссию он исполняет с героическим талантом и смелостью, что и сулит ему добрую память потомков и нравственно оправдывает его в их глазах. Стихотворение «Наполеон» (1821), в котором говорится обо всех злодеяниях Наполеона, Пушкин заканчивает такими словами:

Да будет омрачен позором  
Тот малодушный, кто в сей день  
Безумным возмутит укором  
Его развенчанную тень!  
Хвала!.. Он русскому народу  
Высокий жребий указал  
И миру вечную свободу  
Из мрака ссылки завещал.

В стихотворении «Недвижный страж дремал на царственном пороге...», написанном на юге в 1824 г., Пушкин изобра-

жает двух исторических героев: Александра I – символа и носителя старого мира, «самодержца» и душителя свободы, и Наполеона – героя, распатавшего старый мир, «Брута», противостоящего «Кесарю». Перед Александром, гордящимся подавлением Свободы, является дух Наполеона:

То был сей чудный муж, посланник провиденья,  
Свершитель роковой безвестного веленья,  
Сей всадник, перед кем склонилися цари,  
Мятежной вольности наследник и убийца,  
Сей хладный кровопийца,  
Сей царь, исчезнувший, как сон, как тень зари.

Ни тучной праздности ленивые морщины,  
Ни поступь тяжкая, ни ранние седины,  
Ни пламя бледное нахмуренных очей  
Не обличали в нем изгнанного героя,  
Мучением покоя  
В морях казненного по манию царей.

Нет, чудный взор его, живой, неуловимый,  
То вдаль затерянный, то вдруг неотразимый,  
Как боевой перун, как молния сверкал;  
Во цвете здравия и мужества и мощи,  
Владыке полунощи  
Владыка запада, грозящий, предстоял.

Последние слова примечательны тем, что они символически выражают мысль Пушкина: дух Наполеона ценен тем, что он олицетворяет свободу западного мира, возникшую вследствие революционных потрясений и завоеваний Наполеона. Пушкин в 1824 г. понял историческое значение Наполеона, состоявшее в том, что он утвердил новый мира и безвозвратно погубил старый. Пушкин не оправдывает Александра, похолодевшего от явившегося ему духа: российский самодержец – это символ старого мира, мира угнетения и рабства, хотя как исполнителю национальной задачи Пушкин отдает ему должное. В отношении к Наполеону и Александру проявились не только способность Пушкина понять культурную жизнь других народов, но и тот всечеловеческий талант, о котором говорил Достоевский, или историческое чутье.

Изображению революционной роли Наполеона как разрушителя старого мира и его исторической роли как выразителя очищающей стихии, утверждающего свободу, посвящено неоконченное стихотворение Пушкина «Зачем ты послан был и кто тебя послал?» (1824). Здесь можно увидеть будущую экс-

прессию русского анархизма и последующие этические сюжеты Ницше. Наполеон предстает разрушителем здания старого мира, и хаос этого разрушения свидетельствует о необратимости хода истории. Из этого хаоса может возникнуть только новый, неведомый космос, новый мир, потому что, разрушаясь, старый мир обречен на полную нравственную гибель, которая знаменует собой либо гибель человечества, либо рождение новой жизни. Иного пути не дано, и ожидаемый ответ истории есть источник надежды на утверждение свободы, вопреки пророчествам «безумцев». Размышления и наблюдения приводили Пушкина к выводу, что «народам нужны только погремущка и бич», но пример Наполеона свидетельствовал о другом, что и отразилось в пафосе Наполеоновского цикла стихов Пушкина. Это было явным противоречием в воззрении Пушкина, и оно преодолевалось пониманием решающей роли практики свободы на проповедь свободы: такой гений, как Наполеон, это реальный фактор истории, которая имеет своей целью Свободу. Борьба индивида за свои цели, если даже эта борьба ведет к свободе, и отношение народов к свободе – реальное противоречие, но оно не лишает смысла деятельность личности в интересах свободы народов, в достижении целей истории, оно не может искоренить свободу в мире и не лишает абсолютной ценности идеал свободы. На эти размышления наводит названное стихотворение Пушкина:

Зачем ты послан был и кто тебя послал?  
Чего, добра иль зла, ты верный был свершитель?  
Зачем потух, зачем блистал,  
Земли чудесный посетитель?

Вещали книжники, тревожились цари,  
Толпа пред ними волновалась,  
Разоблаченные пустели алтари,  
Свободы буря подымалась.

И вдруг нагрянула.. Упали в прах и в кровь,  
Разбились ветхие скрижали,  
Явился муж судеб, рабы затихли вновь,  
Мечи да цепи зазвучали.

И горд и наг пришел Разврат  
И перед ним сердца застыли,  
За власть отечество забыли,  
За злато продал брата брат.  
Рекли безумцы: нет Свободы,  
И им поверили народы.

И безразлично, в их речах,  
Добро и зло, все стало тенью –  
Все было предано презрению,  
Как ветру предан дольный прах.

То обстоятельство, что народы оказываются не готовыми к свободе, не означает утверждения безответственности личности за свободу. Пушкин первым в русской литературе поставил вопрос о значении нравственного облика для сохранения личности в условиях всеобщего нравственного падения. Эта тема раскрывается в стихотворении «Андрей Шенье», одном из ключевых в творчестве Пушкина. Трагическая судьба одного из мировых гениев свободы, равного Наполеону, Байрона вызывает размышления Пушкина о трагической судьбе героя иного рода – французского поэта Андре Шенье, казненного в годы якобинский диктатуры.

Андре Шенье не участвует в битвах за свободу на полях сражений, не является активным разрушителем старого мира и символом торжествующей свободы, он просто честный человек, и его свобода заключается в согласии с самим собой, в сознании своего права на такой образ жизни, который он считает высшей ценностью человеческого существования вообще. Перед Андре Шенье открываются альтернативные пути жизни, он не лишен общих человеческих стремлений к любви, наслаждению, покою, но трагические испытания открывают перед ним бездну падения, и он приходит к сознанию, что удержаться на краю бездны, сохранить себя как личность он может, только сохранив свою честь, свои убеждения, личную независимость. Эти нравственные качества не являются исключительно личным достоянием человека, и заслуга Андре Шенье, по мнению Пушкина, как раз и состоит в сознании данного факта. Трагическая борьба между личным счастьем и общественным долгом заканчивается апофеозом силы поэтического слова, прославляющего свободу, что свидетельствует о том, что Пушкин рассматривал проблему назначения поэта и в нравственном аспекте. После ярких картин торжествующей свободы и ужасов сменившей ее тирании, Шенье не сомневается в конечном торжестве свободы, которая придет «опять с мщением и славой», и народ опять обретет свободу. И далее он говорит:

Куда, куда завлек меня враждебный гений?  
Рожденный для любви, для мирных искушений,  
Зачем я покидал безвестной жизни тень,  
Свободу, и друзей, и сладостную лень?..

Зачем от жизни сей, ленивой и простой,  
Я кинулся туда, где ужас роковой,  
Где страсти дикие, где буйные невежды,  
И злоба, и корысть! Куда, мои надежды,  
Вы завлекли меня! Что делать было мне,  
Мне, верному любви, стихам и тишине,  
На низком поприще с презренными бойцами!..

Погибни, голос мой, и ты, о призрак ложный,  
Ты, слово, звук пустой...  
О нет!  
Умолкни ропот малодушный!  
Гордись и радуйся, поэт:  
Ты не поник главой послушной  
Перед позором наших лет...

Пушкин обратился к самому трагическому моменту в жизни Шенье, к той точке жизни, где бытие смыкается с небытием. Впоследствии к этому приему часто прибегал Достоевский. В этот момент, когда Шенье остается наедине с самим собой и когда он сбрасывает с себя все условные внешние формы, он способен раскрыть свою сущность, свою природу; и случай с Шенье показывает, что природа этого человека заключена в свободе и в служении свободе. Вопрос о свободе – это вопрос нравственный и поэтому личный, и человек не должен ждать, пока его освободят, если он не готов к свободе, если он не готов освободить себя сам.

Если сравнить «Андрея Шенье» Пушкина и «Шильонского узника» Жуковского, то, несмотря на общность предмета, мы увидим, насколько различаются трактовки свободы в творчестве этих поэтов. Герой поэмы Жуковского находится в состоянии почти мистического ужаса пред небытием, он чувствует, но еще не сознает цену свободы и не знает, кто должен ее заплатить; герой стихотворения Пушкина уже понимает, что только свобода делает человека человеком, и готов платить за нее лично. Вследствие этого понимания, а не только из-за чувства свободы, герой освобождает себя сам, и его личное небытие (которое само по себе ужасно) является актом действительной свободы, а потому погибающий поэт выражает не ужас, а только сожаление о красоте личных переживаний и неисполненных творческих замыслах. В примечании к стихотворению Пушкин приводит историческое свидетельство о том, что, когда Андре Шенье и другого поэта Ш. Буле везли на казнь в одной телеге, они беседовали о красоте поэзии и читали первую главу «Андромахи» Расина.

Ответственность человека за свободу и долг перед свободой, как критерии нравственного и умственного развития человека, это то открытие в области общественного и нравственного познания, которое сделал Пушкин, и художественные образы, раскрывающие эту идею, имели большое воспитательное значение для русского общества XIX в. Все освободительное движение в России XIX в. инициировалось отдельными личностями. Наличие значительного контингента людей, стремящихся к личной свободе и осознающих ее абсолютную ценность, было основой развития русской культуры после Пушкина.

Пушкин придавал свободе метафизическое значение. Свобода, которая, к сожалению, не воплощается в народной жизни или проникает в нее с большим трудом, составляет сущность не только человека, но и природы. Пушкин ищет свободу, он славит свободу, он призывает к свободе. Метафизика свободы состоит в том, что она первичнее бытия, – скажет впоследствии Бердяев. Пушкин был первым, кто поэтически выразил эту мысль в России. Он говорил о стихии свободы. Стихия свободы охватывает народы. Народ, «впитавший раз такой нектар освященный, все ищет вновь упиться им», стихия свободы сметает и ниспровергает все старое, она есть «перерождение земли». Стихией свободы наполнена вселенная, земля, природа. В 1824 г. Пушкин пишет стихи, раскрывающие стихию свободы в природе. Это известное стихотворение «К морю», в котором Пушкин обращается к морю, называя его «свободной стихией», и, говоря о поэзии Байрона, сравнивает гений поэта, певца моря, с воспеваемой им стихией:

Твой образ был на нем означен,  
Он духом создан был твоим:  
Как ты могущ, глубок и мрачен,  
Как ты ничем неукротим.

Приведенный отрывок примечателен тем, что Пушкин здесь указывает не только на величие стихии свободы в природе, но и на ее творческое, благотворное влияние на человека. Впоследствии русский гегельянец Михаил Бакунин заметит в философии Гегеля разрушительную, но вместе с тем и созидательную страсть революционной борьбы. «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» – скажет он. Эту же мысль поэтически выражал Пушкин, в частности, когда писал о природе. Та же созидательная сила свободной стихии изображена Пушкиным в стихотворении «Аквилон» (1824):

Зачем ты, грозный аквилон,  
Тростник прибрежный долу клонишь?  
Зачем на дальний небосклон  
Ты облачко столь гневно гонишь?

Недавно черных туч грядой  
Свод неба глухо облекался,  
Недавно дуб над высотой  
В красе надменной величался...

Но ты поднялся, ты взыграл,  
Ты прошумел грозой и славой –  
И бурны тучи разогнал,  
И дуб низвергнул величавый.

Пускай же солнца ясный лик  
Отныне радостью блистает,  
И облачком зефир играет,  
И тихо зыблется тростник.

Очевидно, описание природы как свободной стихии было не субъективным желанием Пушкина утвердить свободу в жизни, в том числе и в жизни природы, а, скорее, свободная стихия в природе помогала Пушкину уяснить абсолютный характер свободы в мире и более глубоко понять суть свободы. Пушкин и впоследствии неоднократно обращался к образу природы как символу свободы, например, в стихотворениях 1829 г. «Кавказ», «Обвал», «Монастырь на Казбеке».

Свобода, как стихия природы, не только творит в своем порыве новую действительность природы и не только свидетельствует человеку о всеобщности бытия, но и освобождает человека, так как человек не только упивается восторгом свободы, стоя на берегу моря или на утесе кавказской скалы, но и понимает, что как раз в стихии свободы проявляется его родство с природой. И если в стихотворениях, таких как «Аквилон», «Кавказ», «К морю», человек является какой-то почти метафизической точкой, стремящейся постичь всю силу природного движения, воспринять ее в себя, то в стихотворении «Когда порой воспоминанье...» (1830) мы видим созвучие двух равноценных миров, их слияние в единое целое:

Когда, людей повсюду видя,  
В пустыню скрыться я хочу,  
Их слабый глас возненавидя, –  
Тогда, забывшись, я лечу

Не в светлый край, где небо блещет  
Неизъяснимой синевой,  
Где море теплою волной  
На пожелтевший мрамор плещет...

Стремлюсь привычною мечтою  
К студеным северным волнам.  
Меж белоглавой их толпою  
Открытый остров вижу там.  
Печальный остров – берег дикой  
Усеян зимнею брусникой,  
Увядшей тундрой покрыт  
И холодной пеною подмыт.

Различные аспекты свободы волновали Пушкина всю жизнь. Поняв свободу как условие истинной жизни человека и как мировую стихию, Пушкин, тем не менее, не решил до конца отмеченную нами проблему невосприимчивости современных народов к свободе. Но эта тема продолжала занимать его ум и душу. И если отмеченные выше формы реализации свободы приближали Пушкина к решению проблемы, утверждали необходимость свободы и личного стремления к ней, то все-таки оставался нераскрытым вопрос, каково же качество народной свободы? И если причиной народных движений может быть опыт свободы, действие героя или пример высоко нравственной личности, то главное качество народной свободы, та проба свободы, к которой народ неизбежно придет опять, коренится в духе народа. К такому выводу Пушкина приводило не только постижение культуры и стремлений народа, но и осмысление религии, так как дух – это прежде всего проявление божественной природы в человеке и народе. Обращение к духу народа сделало воззрения Пушкина более глубокими и содержательными, оно сделало его поэтическое творчество законченным. Добролюбов говорил, что истинно-художественное произведение должно находить перспективные ростки будущей жизни народа, и Пушкин нашел такие положительные ростки будущего в жизни народного духа. Вся наша русская литература и философия пошли по этому пути. Достаточно указать на Достоевского, который говорил о здоровом духе народа, не позволившему народу погибнуть в ужасных условиях материальной и духовной жизни, или на соответствующие произведения Л. Толстого, где народный дух как условие национального спасения был изображен с натуралистической наглядностью. В 1835 г. Пушкин написал на библейский сюжет (легенда о Юдифи) стихотворение «Когда владыка

ассирийский...». Это было последнее стихотворение Пушкина, посвященное проблеме свободы.

Когда владыка ассирийский  
Народы казнию казнил  
И Олоферн весь край азийский  
Его деснице покорил, –  
Высок смиреньем терпеливым  
И крепок верой в бога сил,  
Перед сатрапом горделивым  
Израил выи не склонил;  
Во все пределы Иудеи  
Проникнул трепет. Иереи  
Одели вретищем алтарь;  
Народ завыл, объятый страхом,  
Главу покрыв золой и прахом,  
И внял ему всевышний царь.

Притек сатрап к ущельям горным  
И зрит: их узкие врата  
Замком замкнуты непокорным;  
Стеной, как поясом узорным,  
Препоясалась высота.

И, над тесниной торжествуя,  
Как муж на страже, в тишине  
Стоит, белеясь, Ветилуя  
В недостижимой вышине.

Сатрап смутился изумленный –  
И гнев в нем душу помрачил...  
И свой совет разноплеменный  
Он – любопытный – спросил:  
«Кто сей народ? и что их сила,  
И кто им вождь, и отчего  
Сердца их дерзость воспалила,  
И их надежда на кого?..»  
И встал тогда сынов Аммона  
Военачальник Ахиор  
И рек – и Олоферн со трона  
Склонил к нему и слух и взор.

Характерно, что маленький народ божественным промыслом объединяется во имя свободы, образуя духовную целостность. Дух свободы не только утверждает личность и ее волю, не только движет героем, но еще и объединяет людей, а единый народ, объединение людей в органическое целое – задача и цель религии. В конечном итоге, говоря о свободе, нельзя не

говорить о единении людей, и такое единение возможно только на почве и в стихии свободы. Однако свободен не всякий: истинная свобода предполагает высшие цели, осуществление добра, а в противном случае стремление к свободе может привести к рабству народа, к порабощению и разрушению личности. Как показывает творчество Пушкина, размышления на эту тему, особенно в последние годы жизни, у него были.

О. Ф. Смазнова

## ЭТИКА НЕ-КУЛЬТУРИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ И ЛИТЕРАТУРЕ РУБЕЖА XIX–XX вв.

К какому наследию мы примыкаем? – этот вопрос о перспективах русской философии должен быть развернут во всей смысловой глубине, чтобы открылась возможность ответа. Там, где речь идет о наследии, всегда существует неосознаваемая путаница имен: основания распоряжаться наследием есть не только у *преемников*, но и у *наследников*. Преемник продолжает дело, наследник использует накопленное. Благодаря преемнику живет традиция, наследник же сохраняет то, что от нее осталось. Различие преемников и наследников как никогда важно в рассуждениях об идейно-духовном наследии и его судьбе. Здесь преемник – продолжатель сложившейся традиции философствования, воспринявший своим творчеством не просто метод и тематику предшественников, но тип мирозерцания и этос. Наследник же – более или менее квалифицированный потребитель доставшегося ему идейного наследия, стремящийся его как следует изучить, канонизировать и популяризировать, иногда осмеливаясь на текстологические открытия или досказывание недосказанного на основе остроумного комментирования цитат.

Поэтому, определяя перспективы идейно-духовного развития современной России и статус современного философствования, необходимо прийти к отчетливому видению той традиции, которая и выступает предметом преемственности или наследования. Когда мы говорим о живой философской традиции, мы всегда полагаем, что она рождается и возобновляется в порыве обостренного мирозерцательного переживания, а не в результате механического повторения-подражания, воспроизводящего одни и те же темы, сюжеты и методы философствования.

Каковы же черты этической традиции отечественного философствования, по отношению к которым мы могли бы называть себя преемниками – или всего лишь наследниками?

Как известно, в первой половине XIX в. в русской культуре формируется уникальная, аффективно насыщенная нравственная проблема «исторической теодицеи» или (в сугубо светском, секулярном варианте) историодицеи, – мотив оправдания истории и пролитой ради ее продолжения «слезинки ребенка». Впервые явленный в письме В. Г. Белинского В. П. Боткину от 1 марта 1841 г., он прочно вошел в дух и букву отечественной философии и литературы. В 1905 г. Л. Шестов в связи с этим рассуждал об особенностях русского нравственного сознания: «У нас Белинский, недоучившийся студент... начинает тяжбу со вселенной по поводу давно забытых жертв Филиппа II и инквизиции. И в этой тяжбе смысл и сущность всей русской художественной литературы. Под самый конец своей деятельности Достоевский поднимает тот же вопрос и тот же спор по поводу слезинки замученного ребенка... [Русский человек] рисует жизнь в самых мрачных красках – и если вы предложите ему вопрос: как можно принять такую жизнь? Как можно примириться со всеми ужасами, которыми полна действительность и которые так беспощадно обрисовывали все наши писатели, начиная с Пушкина и кончая Чеховым, – он вам ответит словами Карамазова: я не принимаю этой жизни... Но под этим ответом кроется иное: еще не вполне израсходованная вера в возможность окончательной победы над “злом”»<sup>1</sup>. Это рассуждение Шестова ценно тем, что философ здесь уловил универсальную интуицию, лежащую в основе «всей русской литературы» и всего этического мировоззрения XIX – начала XX вв.: радикальное непримирение со страданием и злом и не менее радикальное стремление вырваться за грань мирового страдания.

Смысловое ядро этой нравственной проблемы, однако, состояло не просто в обостренности восприятия мира как «лежащего во зле», но в уникальном императивном прочтении такого общеизвестного положения дел: это императив «*опрощения*», или «*избегания культуры*». Узко понимаемый, он связывается с именем и образом Толстого и группой привер-

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (опыт адогматического мышления) // Шестов Л. Сочинения. – М., 1995. С. 314. – Заметим, что этот же мотив «оправдания» как тему исключительно русскую охарактеризовал Н. А. Бердяев, см.: Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики (Творчество и объективация) // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. С. 236.



женцев толстовства. Понимаемый широко, он появился задолго до Толстого и сохранялся десятилетия после.

Одна из ключевых фигур, ставших символом этической традиции эпохи, – образ Н. Ф. Федорова (1829–1903). Поражающее переживание страдания и смертности всего живого, по мнению философа, является «элементарным фактом» любого нравственного – человеческого – сознания. Радикально настаивая на том, что это не просто содержание, наполняющее мыслительные формы, среди прочих содержаний, а конституирующая основа человеческого способа существования, Федоров тем самым обнажил корни доминирующего этоса, пронизывающего всю проблематику русской литературы, философии и публицистики. Скорбная констатация: «Человек есть существо, которое погребает»<sup>1</sup>, высказанная философом в «Философии Общего Дела», – первоначальная интенция, в русле которой формировалось затем содержание нравственной повелительности, учредившей этическую традицию русской философии. В его утверждении о нравственной аксиоме бытия, сопровождаемом нерушимым убеждением в ее абсолютной, общечеловеческой значимости, сказала не только персональная нравственная уверенность, но коллективно принятая норма мирозерцания. Ее выразителем стал Л. Н. Толстой.

Прочувствованное убеждение в несправедливости и неправде существующего мира – не просто рассудочное знание, воспроизведенное как штамп здравого смысла, но экзистенциальный источник философствования в русской культуре рубежа XIX–XX столетий. Величайшее социокультурное значение толстовства состояло в том, что именно в нем был сделан или, точнее, рефлексивно завершен, шаг, отделявший источник этической традиции философствования – обостренное переживание страдания и смерти – от его императивного «следствия». Оно состояло в выборе универсальной схемы отклика на акцентированное «откровение» страдания. Этот отклик, непросчитываемый и неординарный, составил этическую доминанту, организовывавшую дискурс «золотого века» русской философии. Суть его в следующем: если есть еще страдания, болезни и смерть как наивысшее воплощение страдания и мировой ущербности, то предаваться удовольствию, как телесному, так и духовному, культурному, недопустимо. «Успокоение – душевная подлость». Нравственно безупречной максимой поведения является только поведение *сострада-тельное и сострадающее*. Толстой был ясным и отчетливым

выражением установки, признававшей «этическую недопустимость» культурности и цивилизованности<sup>1</sup> и – в связи с ней – утверждавшей парадоксальное уважение и почтение к «страдальцам»<sup>2</sup> (специфическая жалость), которое так часто отмечали в русской ментальности, – страдальцам безвинным и виноватым. И мучающийся в заточении, и гонимый властью, и тяжело хмельной, – страдающие правы<sup>3</sup> уж тем, что не принадлежат к когорте наслаждающихся жизнью и благополучием тогда, когда наслаждаться еще грешно, то есть до преодоления космической, мировой безнравственности любого страдания как такового.

Моральная философия Толстого для развития отечественной мысли периода философского ренессанса значила больше, чем могла бы значить его религиозно-философская позиция. «Может быть, со времен Вольтера не было писателя, который производил бы такое сильное действие на своих современников», – отмечал в 1891 г. Н. Н. Страхов<sup>4</sup>. В. В. Зеньковский в «Истории русской философии» также взял на себя смелость

<sup>1</sup> Несмотря на распространенность констатации, что русская интеллигенция одержима стремлением к упрощению и опрощению жизни, ее часто понимали превратно уже в период активной интеллигентской саморефлексии начала XX в. Так, например, В. И. Иванов, с неприязнью отмечая эту черту интеллигентского типа, считал, что в основе такого качества лежит жажда социальной интеграции с народом, от которого интеллигенция была отторгнута; интеллигенция якобы всего лишь «тяготится оторванностью от корней», поскольку ей непривычна ее высокая культурная миссия. См.: Иванов В.И. Переписка из двух углов. Письмо XI // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 134.

<sup>2</sup> См.: Степун Ф.А. Дух, лицо и стиль русской культуры // Вопросы философии. 1997. №1. С. 164. – Ф. А. Степун связывал это качество обостренной сострадательности с чувством со-виновности, приводя парадоксальную формулу Леонида Андреева: «Стыдно быть порядочным человеком». Это означает, что «до тех пор пока в мире существует воровство, убийство и разврат, никто не вправе чувствовать себя добродетельным».

<sup>3</sup> Чуткий к нюансам социокультурных состояний эпохи, В. В. Розанов отмечал своеобразную верифицирующую функцию страдальчества в восприятии русской культурной общности, явленную в ее отношении к заимствуемым философским идеям: «Ницше почтили потому, что он был немец, и притом – страдающий (болезнь) (курсив мой. – О. С.). Но если бы русский и от себя заговорил в духе: “падающего еще толкни”, – его бы назвали мерзавцем и вовсе не стали бы читать». Розанов В.В. Опавшие листья: Лирико-философские записки. – М., 1992. С. 57. – Впрочем, Розанов и сам, критикуя философию и педагогику Г. Спенсера, избрал в качестве основного пункта обвинения, никак не касающегося сути критикуемых идей, следующий довод: «этот болван ни о чем не страдал» (Там же. С. 138).

<sup>4</sup> Цит. по: Интервью и беседы с Львом Толстым. – М., 1986. С. 4. – Публикации о Л. Толстом регулярно появлялись в русской периодической печати – в таких изданиях, как «Неделя», «Новое время», «Новости дня», «Петербургская газета», «Петербургские ведомости», «Русское слово», «Биржевые ведомости», «Русские ведомости», «Речь», «Русское слово» и др. В. Я. Лакшина пишет даже о том, что «жизнь людей в конце прошлого и начале нынешнего века шла как бы в постоянном ощущении присутствия Льва Толстого» (Там же. С. 15).

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Сочинения. – М., 1982. С. 207.

утверждать, что «тот “панморализм”, который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, – с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, – даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали»<sup>1</sup>. Мыслители, далекие от Толстого, выражали толстовско-федоровскую этическую позицию. О ее духе наилучшим образом высказался Н. А. Бердяев: «Я очень многое получил от Л. Толстого, многому от него научился. Мне очень раннее убеждение в том, что *в основе цивилизации лежит неправда* (курсив мой. – О. С.), что в истории есть первоначальный грех, что все окружающее общество построено на лжи и несправедливости, связано с Л. Толстым. Я никогда не был адептом толстовского учения и даже не очень любил толстовцев, но толстовское восстание против ложного величия и ложных святых истории, против лжи всех социальных отношений людей проникло в мое существо»<sup>2</sup>. Бердяев сформулировал основное противоречие своего творчества как «столкновение влюбленности в высший мир, в высоту и жалости к низинному миру, миру страдающему»<sup>3</sup>. Обостренное переживание страдания, *со-страдание* и жалость – латентная доминанта русской моральной философии периода русского философского ренессанса: для Бердяева «свобода, не знающая жалости, становится демонической», для В. С. Соловьева государство – «организованная жалость».

Заметим, кстати, что и самое заметное социальное и интеллектуальное явление XIX – начала XX вв., русская интеллигенция, своим существованием было обязано *федоровско-толстовским мотивам*, возникшим, правда, до того, как оформились морально-философские концепции Федорова и Толстого и связанные с ними социально-интеллектуальные направления. Будучи антиинтеллигентом, Толстой, тем не менее, выразил смысловые конститутивные черты интеллигентского социального типа, заявившего о себе уже в начале XIX столетия. Отмечать аскетизм как ядро морального кодекса русской интеллигенции стало общим местом почти во всех работах, посвященных интеллигентской проблематике. Однако суть этого аскетизма состояла именно в «толстовском» опрощении: «Борьба против культуры есть одна из характерных черт типично русского интеллигентского духа; культ *опроче-*

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – Л., 1991. С. 16.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (Опыт персоналистической философии) // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. – М., 1995. С. 7.

<sup>3</sup> Там же. С. 5.

*ния* есть не специфически толстовская идея, а некоторое общее свойство интеллигентского умонастроения... (курсив автора. – О. С.)»<sup>1</sup>. Поэтому сопоставление русской интеллигенции и Толстого некорректно с фактической и историко-хронологической позиции, но абсолютно достоверно с позиции ценностной, идеальной-типической.

С. Л. Франк, предпринимая рефлексивный анализ «боязни культуры» в России XIX–XX вв., замечал: «Русская интеллигенция не любит богатства. Она не ценит прежде всего богатства духовного, культуры, той идейной силы и творческой деятельности человеческого духа, которая влечет его к овладению миром и очеловечению мира, к обогащению своей жизни ценностями науки, искусства, религии и морали; и – что всего замечательнее – эту свою нелюбовь она распространяет даже на богатство материальное, инстинктивно сознавая его символическую связь с общей идеей культуры... Русский интеллигент испытывает положительную любовь к упрощению, обеднению, сужению жизни; будучи социальным реформатором, он, вместе с тем и прежде всего, – монах, ненавидящий мирскую суету и мирские забавы, всякую роскошь, материальную и духовную, всякое богатство и прочность, всякую мощь и производительность. Он любит слабых, бедных, нищих телом и духом, не только как несчастных, помочь которым значит сделать из них сильных и богатых, т.е. уничтожить их как социальный или духовный тип, – он любит их именно как идеальный тип людей»<sup>2</sup>. Не только наслаждение пищей, теплом, уютом, благами духовной культуры, но и красотой художественного произведения, глубиной научной мысли, – равноценны по своей недопустимости в эпоху господства смерти и страдания.

Именно эти убеждения были, как в своем чистейшем образце, воплощены в доктрине толстовства. Корреспондент «Орловского вестника» из беседы, состоявшейся в 1897 г. с писателем и философом Толстым, вынес следующий опрощенческий урок: «Поэт, писатель должны стоять на среднем уровне эпохи и в высшей степени должны остерегаться злоупотребления талантом. Тогда творения необходимо отразят религиозное мировоззрение эпохи, что и надо»<sup>3</sup>. В этом постулате – не просто идея смирения, а замысел самообуздания таланта и культуры, цветение которых, по мнению Толстого, может быть

<sup>1</sup> Франк С.Л. Этика нигилизма (к характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. – М., 1993. С. 172.

<sup>2</sup> Там же. С. 182, 183.

<sup>3</sup> Интервью и беседы с Львом Толстым. – М., 1986. С. 107.

и чрезмерным. Культура должна быть поставлена в рамки и не слишком выступать за границы “среднего уровня эпохи”<sup>1</sup>. Культура не имеет абсолютного права на существование, оно всегда под вопросом, и решение его зависит от сравнительного благополучия социальных и нравственных условий жизни.

Обращаясь к истории русской интеллигенции и подмечая эту «толстовскую» волю к усреднению, В. И. Иванов недоумевал: «Откуда это постоянное, под изменчивыми личинами мыслительных и практических исканий наших, сомнение, не заблудились ли мы, изменив правде народной? это исконно-варварское недоверие к принципу культуры у самых гениальных подвижников культурного дела в России? это порой самоубийственное влечение к угашению в народном море всего обособившегося и возвысившегося, хотя бы это возвышение было вознесением света и путеводного маяка над темным морем?.. Только у нас наблюдается истинная воля ко всенародности органической, утверждающаяся в ненависти к культуре обособленных возвышений, в сознательном и бессознательном ее умалении, в потребности покинуть или разрушить достигнутое и с завоеванных личностью или группой высот низойти ко всем»<sup>2</sup>.

Стараясь смягчить антикультурный заряд крепкого нравственного предубеждения против культуры, Бердяев силился представить дело таким образом, что, начиная со славянофилов, русская интеллигенция восставала против цивилизации, мещанской комфортабельности жизни, но не против духовных ценностей<sup>3</sup>. И действительно, «мещанство» – одно из знаковых понятий русской философской мысли XIX – первой половины XX вв.: можно с уверенностью говорить о том, что вся она пронизана *антимещанским настроением*. Мещанство – сигнатура этической традиции, ее знак, и знак отрицательный, – точка отталкивания, вокруг которой организуется императивный гештальт. Но примечательно, что, во-первых, этос избегания культуры зафиксировал себя в дорефлексивном отождествле-

<sup>1</sup> Шестов отмечал в связи с этим, что в Толстом «мы имеем единственный пример гениального человека, во что бы то ни стало стремящегося сравниться с посредственностью, самому стать посредственностью». Шестов Л. Достоевский и Ницше (Философия трагедии) // Шестов Л. Сочинения. – М., 1995. С. 60.

<sup>2</sup> Иванов В.И. О русской идее // Иванов В.И. Родное и вселенское. – М., 1994. С. 365, 368–369. – Иванов полагал, что в этой особенности состоит исключительно христианская идея русской культуры, основанной на «категорическом императиве нисхождения» (Там же. С. 371).

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. С. 162–163.

нии культурного и мещанского<sup>1</sup>, а во-вторых, – что отвержение мещанства и зло-пренебрежительные насмешки над ним в русской литературе, философии и публицистике исконно включены в контекст *упрека чужим страданием*<sup>2</sup>. Поэтому обманчивость всех попыток свести всеобъемлющее аскетическое сомнение в совестной оправданности культуры к узко понятию антимищанства, то есть к протесту против духовной убогости и неспособности воспринять высшие культурные блага, становится особенно очевидной на примере этико-историософского учения самого Бердяева. По его мнению, «в исторической судьбе человечества можно установить четыре эпохи, четыре состояния: варварство, культура, цивилизация и религиозное преображение. Эти четыре состояния нельзя брать исключительно во временной последовательности; они могут сосуществовать, это – разные направленности человеческого духа».

Противоборство культуры и цивилизации – постоянный сюжет истории человечества. Высший полет человеческой гениальности не устраняет из жизни трагической раздвоенности: культура не может не быть аристократичной, и «культурное цветение на вершинах» оставляет без помощи бедность, слабость, жалкость повсюду<sup>3</sup>. Цивилизация же, затевающая буржуазный бунт против культуры, погрязает в мещанстве и «экономизме». Блага цивилизации не только неосуществимы для всех голодных и страдающих (цивилизация для всех была бы меньшим злом), но и подавляют горение человеческого духа, уничтожают человеческую свободу и учреждают рабство личности у материального. Культура призвана избавить человека от этого рабства, но безуспешна на этом поприще, а потому она так же, как и цивилизация, *совестно не оправдана. Вечным упреком ей выступает жизнь, прозябающая в страдании*. Поэтому только религиозное преображение является

<sup>1</sup> Американская славистка С. Бойм верно указывает на то, что антимищанство – лейтмотив русской литературы, «ее экзистенциальная доминанта», определяющая «русский характер». Но автор не вникает в генезис этического отторжения «мещанства», и ее понимание этого феномена не улавливает принципиального отличия его от элементарной «поглощенности бытом» и отсутствия духовных потребностей. См.: Бойм С. Общие места: Мифология повседневной жизни. – М., 2002. С. 67, 69, 92–100.

<sup>2</sup> Одно из первых ясных свидетельств – мировоззрение А. И. Герцена 1850–1860-х гг. «Чужой труд, вырванный у голода», – вот свидетель обвинения на суде против «небольшого уездного домика с разрисованными щитами на ставнях», «школы для сына, платья для дочери» и «мяса на каждый день». См.: Герцен А.И. Концы и начала // Интеллигенция. Власть. Народ: Антология. – М., 1993. С. 31–32.

<sup>3</sup> См.: Бердяев Н.А. Воля к жизни и воля к культуре // Бердяев Н.А. Смысл истории. – М., 1990. С. 164–167.

идеалом, преодолевающим неизбежный антагонизм цивилизации и культуры. Русский человек всегда «болел душой» о страдающей жизни – в этом, по мнению философа, была его сострадающая правота. Но воля к религиозному преображению, необычайно сильная, делала русское общество бездарным в цивилизационном строительстве и безрадостным в культурном создании. «Мы начали переживать кризис культуры, не изведав до конца самой культуры, – писал Бердяев. – У русских всегда было недовольство культурой, нежелание создавать серединную культуру, удерживаться на серединной культуре. Пушкин и александровская эпоха – вот вершины русской культуры. Уже великая русская литература и русская мысль XIX века не были “культурой”; они устремлены к “жизни”, к религиозному преображению. Таков Гоголь, Толстой, Достоевский, таков В. Соловьев, К. Леонтьев, Н. Федоров, таковы новейшие религиозно-философские течения. Предания культуры у нас всегда были слишком слабы. Цивилизацию мы создаем безобразную»<sup>1</sup>. При всей справедливости этого рефлексивного прозрения, Бердяев сам находился в поле притяжения этой повелительности, выраженной в максиме *внецивилизационного и вне-культурного сострадания*.

Этическая традиция сохранялась и в начале XX столетия, несмотря на радикальную смену политического и социального строя. Без учета негативно-смысловых акцентов эпохи многое может остаться непонятным и в этическом литературно-философском дискурсе 1920-х гг.

Поражающее переживание страдания как подоплека нерелексивно-массовых надежд, стремлений и деяний – основная тема литературного творчества А. П. Платонова. Социально-философский роман «Чевенгур», созданный в 1928 г., явился не плодом рассудочно-фантазийного конструирования социальных благ или угроз (участь большинства произведений утопического и антиутопического жанра), но художественным отражением этоса русской философской и социокультурной среды. Воссоздавая утопическую доминанту эпохи, Платонов сопровождает эту реконструкцию рефлексивным анализом; в этом смысле произведение совмещает в себе жанровые черты утопии, антиутопии и эпоса. Вместе с тем, писатель реставрировал уникальную для русской этической мысли императивную связь между поражающим переживанием страдания и принципом «избегания культуры». Жизнь в романе Платонова как будто стремится съежиться, стать незаметной, уйти и

<sup>1</sup> Там же. С. 174.

скрыться, как град Китеж, раз нет еще победы над злом, и в этом порыве даже смерть не страшна. Герой романа-утопии, пришедший в детстве на могилу отца, любясь ветхими, замшелыми крестами, замечает, что «могилы без крестов еще лучше»<sup>1</sup>; лучше – потому что жизнь недостойна того, чтобы ее прожить в мире, где есть голод, холод, страдания и болезни<sup>2</sup>. Персонажи романа одержимы устремленностью «увидеть раньше времени утро завтрашнего дня», спастись тем самым от страдания настоящего. Поэтому и открывается роман гротескно-разоблачающим и, вместе с тем, эпически-весомым повествованием о рыбаке, который «многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти... Созерцая озеро годами, рыбак думал все об одном и том же – об интересе смерти... Через год рыбак не вытерпел и бросился с лодки в озеро, связав себе ноги веревкой, чтобы нечаянно не поплыть. Втайне он вообще не верил в смерть, главное же – он хотел посмотреть, что там есть: может быть, гораздо интереснее, чем жить в селе или на берегу озера; он видел смерть как другую губернию, которая расположена под небом, будто на дне прохладной воды, и она его влекла... Его вытащили из озера через трое суток и похоронили у ограды на сельском погосте»<sup>3</sup>. Не случайно и главный герой ощущает «время как движение горя», и до конца времен он призван кочевать по земле «от какой-то неизвестной совести, открывшейся в груди», которая вызывает желание «без отдыха идти по земле, встречать горе во всех селах и плакать над чужими гробами»<sup>4</sup>. Следствие такой ослепленности видом страдания – этос вне-культурности и не-культурия, коллективный идеал Чевенгура, – города, который «весь в коммунизме, как рыба в воде», города, живущего «после светопрествления». Вот показательный в этом смысле авторский комментарий к диалогу своих героев, не совращенных роскошью культуры:

«– Как такие слова называются, которые непонятны? – скромно спросил Копенкин. – Тернии или нет?»

– Термины, – кратко ответил Дванов. Он в душе любил неведение больше культуры: невежество – чистое поле, где еще

<sup>1</sup> Платонов А. Чевенгур: Роман и повести. – М., 1989. С. 23.

<sup>2</sup> Здесь в образно-гиперболизированной форме Платонов воссоздает сентенцию «счастлив тот, кто вовсе не родился», высказанную в «Исповеди» Толстого.

<sup>3</sup> Платонов А. Чевенгур: Роман и повести / Сост. М.А.Платонова, послесл. и коммент. В.А.Чалмаев. – М.: Советский писатель, 1989. – С. 9.

<sup>4</sup> Там же. С. 11.

может вырасти растение всякого знания, но культура – уже заросшее поле, где соли почвы взяты растениями и где ничего больше не вырастет. Поэтому Дванов был доволен, что в России революция выволокла чисто те редкие места зарослей, где была культура, а народ как был, так и остался чистым полем – не нивой, а порожним плодородным местом. И Дванов не спешил ничего сеять: он полагал, что хорошая почва не выдержит долго и произвольно разродится чем-нибудь небывшим и драгоценным, если только ветер войны не принесет из Западной Европы семена капиталистического бурьяна»<sup>1</sup>.

Этическая традиция середины XIX – начала XX вв. заключала в себе аскетический пыл «великого освобождения» от страдания, организованного культурой. Пафос стихийности, антикультурности, антиорганизационного, потенциально злого, но творческого начала обрел теоретическое выражение в философии свободы Бердяева, публицистическое – в «Крушении гуманизма» А. А. Блока и его призыве «слушать музыку революции»<sup>2</sup>, художественно-образное – в «Чевенгуре» Платонова<sup>3</sup>. Платоновские чевенгурцы – люди «великого отказа», «великого освобождения», подобные «листу с дерева», оторванные от социальности (от «корней»), возвратившиеся в вечность, отрешенные от временного. Избавившийся от лишнего сам становится «лишним»; в той чередности «лишних» и «маленьких» людей, которую знала русская литература, по праву могут найти свое место иронически-гротескные, но от того не менее достоверные «прочие» Платонова.

Неприятие времени («движения горя») может выразиться как в отвержении времени вообще, стремлении вырваться за грань, так и в отвержении прошлого и настоящего и гипертрофированной тяге в будущее, увлеченном проективизме социальных надежд. Первая возможность всегда подспудно присутствовала в отечественной моральной философии и литературе, получая иногда разоблачительно-сочувственные обнару-

<sup>1</sup> Там же. С. 122.

<sup>2</sup> Эти идеи Блока обсуждались на заседаниях Вольной философской ассоциации, образованной в Петрограде в 1919 г. См.: *Гачева А.Г., Казнина О.А., Семенова С.Г.* Философский контекст русской литературы 1920–1930-х годов. – М., 2003. С. 33–35, 51–53.

<sup>3</sup> С. Л. Франк в одной из поздних работ (1949) писал: «В марксизме вера в человека и его великое будущее основана на вере в творческую силу зла. Совсем не случайно с этим сочетается замена человека как индивидуальной личности культом “класса” или “коллектива”... В марксизме гуманизм задуман уже как титанизм, как вера в торжество бунтовщического начала в человеке, осуществляемое через разнуздание сил зла». См.: *Франк С.Л.* Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии // *Штирнер М.* Единственный и его собственность. – Харьков, 1994. С. 514.

жения, одним из которых был «Чевенгур» Платонова. Интенция «чевенгурства» радикальна, и стремление скрыться от временного потока в складках природно-бессобытийного существования, как это и сделали революционеры-подвижники Чевенгура, уничтожив культуру, обретало в романе Платонова сюрреалистическое воплощение. Слияние с природой, при котором станет все одно – дружба с человеком или с насекомым, шестелестные или людская мольвь, – таков решительный уход от травмирующих несовершенств прошлой и настоящей жизни человечества. Вторая возможность, не менее фантастическая, активно реализовывалась в увлеченном построении проектов социального развития, на которые были богаты русский космизм и русский социализм. По меткому замечанию социалиста А. А. Богданова, «оптимизм мечты есть весьма естественная реакция на чересчур мучительные картины реальности»<sup>1</sup>.

Русский космизм явился откликом на тот же вызов страдания и смерти, что вдохновлял фантастический характерологический тип героя-чевенгурца. Но идея космизма была наделена оптимистическим перспективным зарядом преобразования природы и человека. Федоров, сформулировав в середине XIX в. свою доктрину «супраморализма» как долга воскрешения отцов-предков, лежащего в основе нравственности, подчеркнул настоятельность утопических чаяний: «Решение вопроса о жизни и смерти важнее вопроса о богатстве и бедности, бедствия естественные важнее бедствий общественных»<sup>2</sup>. Космисты стремились преодолеть трагедийность этоса русского философствования, предлагая «против трагедии – литургию», ратуя за действенное воодушевление общего дела, за отказ от того мирозерцания, что заставляло русскую литературу референно проводить тему могилы, «смирненного кладбища» и «лишних людей»<sup>3</sup>. Однако не космизм было суждено занять господствующие позиции в социокультурном строительстве XX столетия.

Мучаясь поиском смысла страдания, а точнее – преднайденным заранее ответом, предполагающим безоговорочное отсутствие такого смысла, – русская культура порождала поочередно феномены «кающихся дворян», аскетов-народников и мучимых совестью террористов-социалистов, толстовцев и,

<sup>1</sup> *Богданов А.А.* Вопросы социализма // *Богданов А.А.* Вопросы социализма: Работы разных лет. – М., 1990. С. 344.

<sup>2</sup> *Федоров Н.Ф.* Сочинения. – М., 1982. С. 477.

<sup>3</sup> *Горский А.К., Сетницкий Н.А.* Заметки об искусстве // Из истории философско-эстетической мысли 1920–1930-х годов. Вып. 1. Н. А. Сетницкий. – М., 2003. С. 240, 248.

наконец, антикультурность и антидуховность большевизма. Муки совести за страдание ближнего и дальнего сначала трансформировались в философски осмысленную жертвенность, мученичество и аскезу добровольного со-страдания: толстовство было самым умеренным, уравновешенным путем антикультурной аскезы. Этот путь долгое время оставался главенствующим, и весь антимещанский дискурс XIX и рубежа XIX–XX вв. укладывался в толстовскую императивную схему «опрощения», смягчавшего крайности интеллигентского сознания, которые говорили сами за себя в речении народника Н. К. Михайловского: «Пусть нас секут! Мужика секут же»<sup>1</sup>.

Большевизм начинался как этически обоснованное избегание культурного наслажденчества, «культурного обрастания»<sup>2</sup>. Но, заменив этическую рефлексию – делом, воплотился в диктаторском принудительно-аскетическом режиме<sup>3</sup>. Федотов в одной из своих работ обмолвился, что в России 1920-х – начала 1930-х гг. «отменяется культура» и «воцаряется всеобщая нищета вокруг индустриальных гигантов-монастырей (курсив мой. – О. С.)»<sup>4</sup>. Суть этических истоков режима подчеркнута им точно. Монастырь – это уход от страданий мира, осознанная невозможность спасти его своими мирскими уси-

<sup>1</sup> Цит. по: Федотов Г.П. Создание элиты // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 2; – СПб., 1991. С. 212.

<sup>2</sup> В одном из своих докладов 1924 г., произнесенном перед революционной молодежью, советский нарком просвещения А. В. Луначарский, предостерегая новое поколение от «комчванства» («коммунистического чванства»), обюрокрачивания и потери коммунистического энтузиазма, употребил неординарное выражение: «культурно обрасти». Нельзя «хозяйственно, административно, культурно “обрастать”». См.: Луначарский А.В. Ленин и молодежь // Луначарский А.В. О воспитании и образовании. – М., 1976. С. 261.

<sup>3</sup> Дж. Х. Биллингтон, американский русист, в работе 1966 г. заметил, что в Октябрьской революции 1917 г. свершилась победа «пуритан-большевиков» с их «апокалиптическим аскетизмом», а эпоха сталинизма стала временем подавления частных сфер жизни общественными нуждами. См.: Биллингтон Дж. Х. Икона и топор. Опыт истолкования истории русской культуры. – М., 2001. С. 575–583. – Это замечание – одно из немногих метких наблюдений автора, сумевшего увидеть в истории русской культуры только заимствования («пришествие Запада») и, по собственному признанию, убежденного в том, что Россия до сих пор «не обрела своего лица». Поэтому в остальном выводы и аналогии Биллингтона потрясающе неуклюжи: проблему страдания, смерти и аскетизма, обостренно воспринятую в XIX–XX вв. русским общественным сознанием, автор приписал неумеренному увлечению постановками «Гамлета» в России в конце XVIII – начале XIX столетия и философией Шопенгауэра в конце века. См.: Там же. С. 423–424, 436. – Проведение подобных аналогий и причинно следственных связей, разумеется, не имеет никакого отношения к идеально-типическому исследованию этоса русской культуры и философии.

<sup>4</sup> Федотов Г.П. Россия, Европа и мы // Федотов Г.П. Судьба и грехи России (избранные статьи по философии русской истории и культуры): В 2 т. Т. 2. – С. 4.

лиями в гуще событий, – но в то же время это уход не для личного наслаждения и успокоения, а для аскезы, *солидарной страдания мира*. Если толстовство – путь добровольного «монашества», большевизм – путь «монашества» насильнического. В большевизме мы сталкиваемся с тем случаем, когда, по верной догадке Розанова, цинизм следует за страданием и со-страданием – «цинизм от *страдания*»<sup>1</sup>. Пришедшая на смену интеллигенции большевистская элита откровенно пренебрегла «благами цивилизации и окультурности» ныне живущих поколений – на время, до свершения прославленного скачка «из царства необходимости в царство свободы». Предпосылкой такого отношения была этическая традиция более или менее скрытого «избегания» культуры, имевшая почти столетнюю историю и мощное идейно-нравственное представительство в лице Федорова и Толстого.

Культура и цивилизованность *безнравственны* перед лицом повсеместного страдания и убогости и *взывают* к аскетическому, «опрощенческому» подвигу до разрешения мировых противоречий. Русская философская мысль никогда не решалась на реабилитацию окультурности, цивилизованной обустроенности бытия, не испытывая при этом жгучего чувства вины. Именно это предопределило ее роковую черту – половинчатость в решении проблем обоснования ценности государства и права. Русские религиозные философы ставили во главу угла достоинство человеческой личности, – но той личности, которая не успокаивается в наслаждении благами культурно-цивилизационного прогресса, а постоянно мучима нравственной коллизией «слезинки ребенка». Таков ее парадокс, вызванный конфликтом персоналистической риторики и подспудного императива аскезы. Обеспечение права людей на достойное человеческое существование пагубно для человеческой личности, если только эта личность не является духовно близкой герою, созданному гениальным нравственным прозрением Достоевского. Но и для нее блага культуры и цивилизации если не пагубны, то совместно болезненны и приводят к желанию «возвратить билет на вход».

Аскетическое начало в русской культуре не следует смешивать с аскетизмом отшельничества, отождествлять его с неким «буддийским» настроем: последовательный аскетизм отвергал бы не только культуру, но и историю, и задачи социального мироустройства. В России же середины XIX – начала

<sup>1</sup> Розанов В.В. Уединенное // Розанов В.В. Опавшие листья: Лирико-философские записки. – М., 1992. С. 42.

XX вв. аскетизм – «историческая обязанность». Этическая традиция русской философии выстраивалась вокруг фигуры «страдающего, беспокойного аскета», «аскета поневоле», которого приневолила к избеганию радостей культуры и цивилизационной «техники жизни» интуиция греховности культурно-исторического процесса вплоть до свершения, его усилиями и борьбой, «исpravления истории». До такого «конца времен» (мыслимого в христиански-метафизическом или социалистически-прогрессистском ключе) культурный аскетизм будет оставаться единственной возможной – то есть единственно благородной и совестно приемлемой – стратегией жизни.

Таким образом, этическая традиция русской философии и литературы рубежа XIX–XX столетий организовывалась сильным мирозерцательным убеждением, создававшим поле обсуждения и решения нравственных и историософских проблем. Очевидно, что моральная философия советской и постсоветской поры, насколько она апеллирует к этическим пассажам периода русского философского ренессанса, выступает по отношению к этой традиции наследницей, но преемницей – вряд ли. Этос «опрошенческого долга», повелительность антимещанской и антикультурной аскезы, остался в прошлом. Перед современной отечественной философией, не в меньшей степени, чем перед современной философски значимой литературой, открыты возможности сотворения новых мирозерцательных мотивов, которые со временем учредят пространство новой этической традиции философствования.

*А. А. Исаев*

## ПРОБЛЕМА СООТНОШЕНИЯ БЫТИЯ И СУЩЕСТВОВАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ XX в.

Решение проблемы соотношения бытия и существования в русской философии многогранно и порой в корне отличается от западноевропейского. Богатое наследие русской философской мысли XIX – начала XX вв. послужило фундаментом для дальнейшего развития русской философии. Да и современные западные философские учения не остаются в стороне от внимания зарубежных русских авторов.

Говоря об основных особенностях русской философии, А. Ф. Лосев подчеркивал, что она, в отличие от западной, тяготеющей порой к той или иной форме субъективного идеализ-

ма, резко и безоговорочно онтологична. Для русского философствования характерно понимание трансцендентности бытия, которое более очевидно, чем существование мыслящего «Я». Человеческое «Я» не является автономным, самодостаточным и независимым, а, по существу, это проявление и выражение бытия<sup>1</sup>.

Такая позиция русских философов объясняется прежде всего спецификой всего русского мировоззрения, базирующегося на ином, по сравнению с западным, мироощущении. Специфику такого мироощущения описывает С. Л. Франк: «Непосредственное чувство, что мое бытие есть именно бытие, что оно (мое бытие) принадлежит бытию всеобщему и укореняется в нем и что совершенное жизненное содержание личности, ее мышление как род ее деятельности просуществует только на этой почве – это чувство бытия, которое дано нам не внешне, а присутствует внутри нас (не становясь тем самым субъективным), чувство глубинного нашего бытия, которое одновременно объективно, наиндивидуально и самоочевидно, составляет суть типично русского онтологизма»<sup>2</sup>. В этом мироощущении неустранимо чувство сопричастности человека и его внутреннего мира чему-то, что превышает способности и возможности конечного бытия людей, неустранимо ощущение того, что «мы в нашем бытии и через него непосредственно связаны с бытием как таковым, существуем в нем и обладаем им совершенно непосредственно – не через познающее сознание, а через первичное переживание»<sup>3</sup>.

Критикуя европейское толкование бытия, появившееся в Новое время, Н. А. Бердяев писал: «Но ведь безумие думать, что бытие может зависеть от познания, что оно дано лишь в науках, что вне суждения не может быть и речи о бытии»<sup>4</sup>.

Русские мыслители признавали познание необходимым средством проникновения в бытие, хотя оно дано и в актах переживаний, сопровождающих саму причастность к Абсолюту. Бытие первично, а укорененность человека в нем делает возможным самосознание. Сознание, наше «Я», и есть выражение бытия в нас и через нас. Это формы освоения бытия. Что же касается переживания, то оно раньше и глубже, непосредственное связывает нас с бытием, чем это делает рассудочно-ра-

<sup>1</sup> Единство онтологии, теории познания и логики: Тезисы докладов научной конференции. – Уфа, 1996. С. 71.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. – М., 1992. С. 481.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – М., 1989. С. 77.

зумное познание. Тем более, что бытием выступает Абсолют (Бог).

Специфичность русской философской онтологии имеет истоки в религиозном сознании. Православие не разделяет жизнь человека на внутреннюю и внешнюю, как это делают католицизм и протестантизм. Бытие человека в Боге – на этом основана русская религиозность. Лишь Бог способен спасти человека, а для этого человек должен стремиться погрузиться в Божественное бытие.

Надо сказать, что в русской философии преобладало именно конкретное понимание бытия, то есть признаками бытия считались становление и индивидуальность; абстрактная идея бытия и основывающиеся на ней философские системы, прежде всего гегелевская, подвергались резкой критике. Яснее всего идея конкретности бытия выступила в русском экзистенциализме.

«Настоящим предметом философии должно быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, то есть сущее, существующее»<sup>1</sup>, – решительно заявляет Бердяев. «Бытие вообще» – всего лишь абстракция, не относящаяся ни к какому реальному предмету. Что соответствует понятию «бытия вообще» вне мышления? Очевидно, *ничто*. Нельзя сказать, что бытие есть, ведь бытие – это универсалия, но общее не имеет существования. Есть только сущее, существующее, а бытие лишь говорит о том, что *что-то* есть, а не о том, *что* есть. «Понятие есть всегда “о чем-то”, а не “что-то”, в понятии нет существования»<sup>2</sup>.

По Бердяеву, бытие абстрактно и лишено внутренней жизни, хотя оно должно иметь живого носителя, субъекта, конкретное существо. «Глубже и первичнее ценности конкретно существующие, глубже бытия существование... бытие есть порождение разума, разум же есть функция первожизни или существования»<sup>3</sup>.

По сути дела, Бердяев стремился заменить онтологию экзистенциальной философией, а натуралистическое, объективно-предметное понятие бытия – понятием существования. Причем среди других философов-экзистенциалистов он видит существенные различия в подобном стремлении: «Киркегардт хочет, чтобы сама философия была существованием, а не фи-

лософией существования. Гейдеггер и Ясперс строят философию о существовании»<sup>1</sup>.

Поскольку настоящая философия есть философия конкретного существа, то онтологизм, по мнению Бердяева, есть ошибочная философия. «Признание бытия верховным благом и ценностью означает примат общего над индивидуальным, это – философия универсалий. Бытие есть идейный мир, подавляющий мир индивидуального, единичного, неповторимого... Универсалистический онтологизм не может признать высшую ценность личности, личность оказывается средством, орудием универсально-общего»<sup>2</sup>. Признание бытия единственным мерилom и критерием неправомерно, поскольку бытие абстрактно и лишено внутренней жизни.

Как было сказано выше, бытие у Бердяева является вторичным, то есть тем, что получается после объективации. Бытие – это омертвление свободы и творчества. «Проблема бытия есть прежде всего проблема о том, в какой мере бытие есть уже конструкция мысли, то есть объективация, произведенная субъектом, то есть нечто вторичное, а не первичное. Бытие есть понятие, то есть что-то прошедшее через объективированную мысль, на нем лежит печать абстракции и потому оно поработает человека, как и всякая объективация. В первичной субъективности существования совсем не дано бытия, у нас нет опыта данности бытия»<sup>3</sup>.

Что представляет собой конкретное бытие? Чтобы описать его, философы-экзистенциалисты прибегают к «трансцендентальным шифрам» (Ж. Ясперс), к иносказанию и игре слов (М. Хайдеггер), к библейской символике (С. Кьеркегор, Л. Шестов). Бердяев говорит, что существование в себе, то есть первичное бытие, можно познать лишь фантазией, символом, мифом.

Все они сходятся в одном – в том, что рационально выработать понятие об экзистенции невозможно. Понятие всегда в той или иной мере *объективно*. Но объективность, всегда считавшаяся для понятия высшим благом, оказывается существенным недостатком, когда понятие обращается на *субъекта*. Бытие субъекта как таковое (экзистенция) не может стать предметом объективного знания даже для самого этого субъекта. Перед лицом понятия экзистенции застывает и немеет, превращаясь в свою абстрактную тень, «бытие вообще».

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – М., 1995. С. 211.

<sup>2</sup> Мир философии: Книга для чтения. В 2 ч. Ч. 1. – М., 1991. С. 229.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – С. 213.

<sup>1</sup> Мир философии: Книга для чтения. Ч. 1. – С. 229.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – С. 212.

<sup>3</sup> Мир философии: Книга для чтения. Ч. 1. – С. 239.



Конкретное бытие субъекта прежде всего выступает как личностное бытие. Конкретно понятый субъект есть *личность*. Отсюда вытекает, что философия, исследующая конкретное бытие, всегда персоналистична. В «гносеологическом субъекте» старой метафизики были стерты все личные, уникальные, человеческие черты; из всех субъективных способностей субъекту была оставлена только одна – чистое мышление, рассудок. Эмоции и фантазия, воображение были провозглашены «злым гением человеческого духа» (выражение современника и соотечественника Канта скептика Соломона Маймона), а схоласты и мистики, включая даже Я. Беме, чьи книги полны эмоциональных образов, возложили на воображение ответственность за существование зла в мире.

Другой неперенный признак конкретного бытия – духовность. Дух, по мнению Бердяева, часто ошибочно смешивают с душой и противопоставляют телу, материи. Он призывает освободиться от традиционного представления, что духу противостоит какой-либо предмет, который либо творится духом (идеализм), либо отражается им (материализм); под духом следует понимать смысл и ценность бытия, а свойства духовности суть свобода, истина, красота, добро, любовь.

Бердяев считает, что бытие является одним из порождений духа. «Дух не есть бытие, он выше бытия и находится вне объективации»<sup>1</sup>. Русский философ рассматривает дух, свободу, бытие в тесной взаимосвязи с Богом, миром, человеком. «Нужно подниматься выше бытия. Отношение Бога и мира и человека нельзя мыслить в категориях бытия и необходимости, а нужно мыслить в целостной мысли – переживании духа и свободы, то есть по ту сторону всякой объективации, всякой объектной силы, власти, причины, необходимости внеположенности, вне всякой выброшенности вовне. Солнце вне меня означает мою падшесть, оно должно было бы быть во мне и из меня излучаться. Это имеет прежде всего космологическое значение и значит, что человек есть микрокосм»<sup>2</sup>.

Свобода выступает у Бердяева добытийственным началом, поэтому онтологической философии он предпочитает философию свободы. Свобода не терпит ни определяемости бытием, ни определяемости разумом. В такой установке Бердяев прежде всего опирается на Беме, у которого «в основе бытия и добытия лежит бесосновная свобода, страстное желание ничто стать

чем-то, тьма, в которой загорается огонь и свет»<sup>1</sup>. Русский философ считает средневекового мистика основателем метафизического волюнтаризма.

Бердяев неслучайно рассматривает соотношение бытия и свободы, поскольку онтология поработочает человека, а он пытается предложить нам другой путь, путь свободы, который одновременно является путем преодоления бытия. «Онтологическое прельщение, прельщение бытия стало одним из источников рабства человека. Человек был признан рабом бытия, которое его целиком детерминирует, он не свободен в отношении бытия, самая его свобода порождена бытием»<sup>2</sup>. Бердяев вслед за Беме использует мистические термины. Свобода у него – это страстный, бушующий огонь, который уходит в неизъяснимую глубину, в бездонность. Бытие предстает как застывшая, охлажденная страсть, как затушенный огонь. Застывание свободы в бытии уводит нас и от творчества. Первичная страсть заменяется интересом, и мир как страсть превращается в мир как борьбу за жизнь.

Интересна точка зрения Бердяева на необходимость и достаточность экзистенциальной философии для постижения смысла мировой истории. Первореальность проявляет нам себя в форме мира природы и мира истории. В первом жизнь протекает в космическом времени, во втором – в историческом. Метафизический натурализм, или статический онтологизм, пользуется пространственной символикой космоса, а не символикой, связанной со временем. Понимание же мира как истории есть динамический взгляд на мир. Это два типа мирозерцания: космоцентризм и антропоцентризм. Но природа и история находятся во власти объективации. Выход из нее Бердяев видит в метаистории. Это связано с третьим временем, экзистенциальным, временем внутреннего существования. Поэтому преодолеть объективацию сможет лишь экзистенциальная философия. Но в применении к истории она делается эсхатологической. «История имеет смысл потому лишь, что в ней явился смысл, Логос, воплотился Богочеловек, и потому, что она идет к богочеловеческому царству»<sup>3</sup>.

Поскольку для Бердяева философия призвана познавать бытие из человека и через человека, черпая содержание свое в духовном опыте и духовной жизни, то во многом он идет в русле идей основоположников экзистенциализма. Однако все

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – С. 213.

<sup>2</sup> Там же. С. 214.

<sup>1</sup> Там же. С. 217.

<sup>2</sup> Мир философии: Книга для чтения. Ч. 1. – С. 240.

<sup>3</sup> Там же. С. 221.

же его нельзя безоговорочно причислять к школе экзистенциализма. Было бы точнее назвать его экзистенциально мыслящим философом<sup>1</sup>. Особенно много Бердяев полемизирует с Хайдеггером, порой резко критикуя его. В этой полемике ярко выражено отличие русской экзистенциальной философии от западного экзистенциализма. Признавая Хайдеггера самым сильным из современных экзистенциальных философов и неоднократно ссылаясь на него в своих работах, Бердяев вместе с тем подвергает критике его попытку построить еще одну онтологию таким же путем, каким строит ее рациональная академическая философия. А ведь по сути дела экзистенциальная философия не допускает возможности какой-либо онтологии, которая всегда основывается на объективации и рационализации. Хайдеггер развивает не философию «экзистенции», а лишь философию наличного существования, заброшенного в мир обыденности, заботы, страха, покинутости и неизбежной смерти. «И он, в сущности, не дает ни философии бытия, ни философии Existenz, он дает лишь философию Dasein. Он целиком остается в выброшенности человеческого существования в мир. Но выброшенность в мир, в das Man, есть падшость. Для Гейдеггера падшость принадлежит структуре бытия, бытие внедрено в обыденность... Его философия, в которой ему удалось увидеть какую-то горькую истину, хотя и не последнюю, не есть экзистенциальная философия, в ней не чувствуется глубина существования. Эта философия остается во власти объективации. Выброшенность в мир, в das Man, и есть объективация»<sup>2</sup>. Бердяев упрекает Хайдеггера в том, что он не оставляет человеку возможности прорыва в бесконечность, в сферу божественного, в результате чего человек оказывается в положении «богооставленности».

Отличием философии Бердяева от «классического» экзистенциализма можно считать и тот факт, что в ней практически не употребляется понятие экзистенции, а, наоборот, активно используется понятие личности, к которому теоретики экзистенциализма относятся негативно. Тайна существования личности – в ее абсолютной незаменимости, в ее однократности и несравнимости. Личность более индивидуальна, чем индивид. «Экзистенциально, в глубине субъекта, не принадлежащего к объектному природному и социальному миру, я не приемлю преобладание и господство рода над индивидом, нации,

<sup>1</sup> См.: Мысливченко А.Г. Мятёжный апостол свободы // Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. – С. 6.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Царство Духа и Царство Кесаря. – С. 222.

государства, общества над человеческой личностью. Я не хочу совершить соответствующей объективации, я имею другую установку иерархий ценностей, в которой человеческая личность, единственная, неповторимая, незаменимая, есть верховная ценность»<sup>1</sup>. Личность – это у Бердяева не готовая данность. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение. «Человек – микрокосм и макротеос, в глубине человека совершается мировая история, слагается и разлагается общество»<sup>2</sup>.

Бердяев видит два противоположных пути преодоления человеком своей замкнутой на себе субъективности (здесь вспоминается Хайдеггер, тоже видящий две фундаментальные возможности для Dasein). Первый – раствориться в социальном мире, его обыденности. Этот путь приводит к отчуждению и эгоцентризму. Другой путь – трансцендирование, которое означает переход к свободе, освобождение человека от плена у самого себя, экзистенциальную встречу с Богом. Большинство людей идут по первому пути, требующему наименьшего сопротивления. Идеи Бердяева созвучны нашему времени: «Борьба за личность есть борьба за дух. И нет большего врага духа и духовной свободы, чем объективированные коллективные реальности. И враг этот тем более страшен, что выдает себя за дух... Человек современности переживает настоящее социальное рабство. Происходит социализация и национализация рабства»<sup>3</sup>.

Взгляды Бердяева на бытие и существование выразили особенности русской философии в рассмотрении данной проблематики. Личность и дух – это такие признаки бытия, без которых мы не сумели бы отличить подлинное бытие от вымышленного. Эти признаки имеют смысл только в соотношении с противоположными признаками: свобода мыслится относительно необходимостью, истина – относительно лжи и т. д. Но раскрывается ли через эти признаки «самость», то есть неповторимая индивидуальность конкретного бытия? Наверное, нет – ведь у конкретного бытия нет одной вечной или постоянной самости, у него бесконечно много суверенных самостей, каждая из которых и личность и дух.

Например, когда мы читаем какую-нибудь поэму или трактат и спрашиваем о самости его автора, то ответ «этот человек является личностью», хотя бы он и был правилен, равным счетом ничего не говорит о конкретной индивидуальности

<sup>1</sup> Там же. С. 228.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

автора. Напротив, этот ответ сводит индивидуальное к общему. Этим ответом может удовлетвориться, к примеру, средневековый мистик, который, по словам Л. П. Карсавина, «в своей личной духовной жизни... видит жизнь "души вообще". Не чувствуя себя неповторимой личностью, не любя своей неповторимости, мистик может без колебаний все свое доброе относить на долю Божества, все злое – на долю дьявола и ничего себе не оставить»<sup>1</sup>.

Поэтому определение признаков и свойств бытия – только пролог к философии экзистенции, но еще не философия экзистенции в собственном смысле. Подлинную экзистенциальную философию у Бердяева, как и у Шестова, надо искать не в трактатах о свободе и творчестве «вообще», а в часто коротких или отрывочных очерках духовной жизни отдельных писателей и философов. Философия экзистенции представляет собой не систему общих положений, а «странствование по душам» (Шестов).

Некоторые христианские теологи считают, что Бердяев и Шестов, дискредитируя разум, не дают взамен ничего другого. Но разве Шестов не дает «взамен» замечательные экзистенциальные портреты Шекспира и Чехова, Паскаля и Кьеркегора, библейского Иова, короля Лира, толстовского Ивана Ильича? А если он не дает взамен понятия «бытие вообще» и никакого другого абстрактного понятия, что поделать: бытие, по словам самого Шестова, окружено вечной тайной. Абстракция бытия легко доступна для нашего мышления, но является ли эта доступность преимуществом, сказать непросто.

В решающие трагические моменты бытия человеку свойственно отрешаться от рациональных понятий и связывать свою жизнь с неизвестным. В приготвлении человеческого духа к этому моменту – высшее практическое назначение философии. «Ее задача, – все время повторял Шестов, – научить человека жить в неизвестности»<sup>2</sup>.

Индивидуальное существование человека нельзя определить через общее – ни через мысленное общее (понятие), ни через реальное общее (социум, совокупность общественных отношений). Это не значит, что экзистенции вообще не имеют друг с другом ничего общего: тогда духовный мир человечества просто распался бы. Экзистенция определяет себя не через общее,

а через другую такую же конкретную экзистенцию, и в их диалоге рождается духовная общность людей.

Значит, в сфере конкретного существования не общее определяет индивидуальное, а индивидуальное – общее. Поэтому здесь само общее делается индивидуальным: духовная культура человечества в высшей мере персонифицирована, она создается не трудом безликих масс людей, а творческим усилием личностей, ни одна из которых не растворяется в общем, будучи уникальной.

Заканчивая рассмотрение русской философии, хотелось бы сделать следующие замечания. Почему для анализа выбраны взгляды экзистенциально мыслящих философов? Ведь русская философия XX в. – это не только и даже не столько экзистенциализм: русскую философскую мысль можно охарактеризовать, например, как философию всеединства и антропокосмизма, это связано со всей тысячелетней духовно-культурной традицией России. Но, во-первых, Бердяев и Шестов, как бы они ни были уникальны в своем экзистенциальном мышлении, все же являются русскими философами (Шестов едва ли не первый уяснил особую философскую значимость русской литературы XIX в., значительно позднее это сделают европейские экзистенциалисты). А, во-вторых, именно Бердяев и Шестов внесли русский колорит в антропоонтологию, при этом оставаясь на пути решения проблемы соотношения бытия и существования, предложенном европейской философией XX в. Идеи Бердяева и Шестова можно назвать Христианским персонализмом, чего не скажешь об идеях европейских мыслителей, работающих в рамках данной проблематики. Думается, все это позволяет обосновать именно такой путь рассмотрения русской философской мысли XX в. в рамках проблемы соотношения бытия и существования.

*Н. Г. Севостьянова*

## ИНТЕГРАТИВНОСТЬ МОРАЛЬНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Отечественное любомудрие всегда отличалось уникальным синтезом рецептивного и автохтонного знания, согласованием различных эталонов осмысления религиозного и светского духовного опыта, сочетанием гуманистики и апологетики, поли-

<sup>1</sup> Цит. по: *Декун И.А.* Идея существования человека (опыт русской экзистенциальной философии). Дисс. канд. философ. наук. – М., 1994. С. 19.

<sup>2</sup> *Шестов Л.* Апофеоз беспочвенности. – Л., 1991. С. 52.

дискурсивностью<sup>1</sup>. Это касается и русской религиозной философии, которая сращена с православием и представляет собой богословскую экзегезу и антроподицею<sup>2</sup>.

С одной стороны, «верующий разум» «выявляет направленность русской мысли в сторону завершения, доведения до конечного результата всех возвышенных устремлений всечеловеческого духа»<sup>3</sup>. Бесспорно, «русские философы ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа»<sup>4</sup>, что в контекстах религиозной мысли наиболее рельефно показано в метафизике всеединства В. С. Соловьева. Но экспликация всякого знания, в том числе вненаучного, задается контекстами полифоничной русской культуры и предметной монодуальной спецификой. *Интегративно*, по принципу взаимодополнительности, в русской религиозной философии сочетаются канонические и неканонические установки, катафатические и апофатические подходы к осмыслению духовной реальности, социальной и откровенной.

В отечественном умозрении «всюду доминирует моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Панморализм может быть найден почти у всех русских мыслителей»<sup>5</sup>. Его выражением в *моральной экзегезе* являются прежде всего антропологические прозрения средневековой философии и метафизики всеединства, попытки рационализации нравственного богословия и сотериологии. Предметно сосредоточенные на вездесущей моральной духовности, в особенности религиозной, эти учения показали консолидирующие потенции православной нравственности в их теоретическом и практическом выражении. В результате обозначили себя теонимная и теоандрическая, идеалистическая и религиозно-философская этики

<sup>1</sup> Отечественное интерпретировано здесь как первичное, а впоследствии культурно-историческое и символическое восточнославянское (русскоязычное) единство, в узком смысле белорусское. Понятия «мораль» и «нравственность» используются как равнозначные ввиду их лексической этимологии и показывают внутреннюю осмысленность жизни. Религиозная мораль определяется как самоценная репрезентация религиозной духовности. Христианская нравственность рассматривается как жизнеучение о духовном спасении. Православная мораль в культуре восточных славян представляет собой самобытную – поливалентную, оязыченную, конверсивную – репрезентацию христианской нравственности.

<sup>2</sup> Замалева А.Ф. Русская религиозная философия: XI–XX вв. – СПб., 2007. С. 5–6.

<sup>3</sup> Там же. С. 200.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2 т. – Ростов н/Д., 1999. – Т. 1. С. 20.

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – С. 18.

в русском любомудрии. На их богатейшем материале и с учетом современной научной этики и гуманистики может быть создана этика духовности как интегративное знание о нравственном опыте в культуре восточных славян<sup>1</sup>.

«Сам по себе опыт во всем его многообразии и его описание еще не образуют философии, опыт лишь ставит проблемы для философствующего сознания»<sup>2</sup>. Сквозь призму *интегративно-духовно-нравственного опыта* в отечественной культуре рассматривается и православная мораль – основной предмет экзегезы в русской религиозной философии. Точнее, взаимодополнительность эталонов религиозно-нравственного опыта возможна в трех планах: содержательном, функциональном и религиозно-философском. Содержательная интегративность данного опыта выражается в его восточно-западных (византизм греческий, болгарский, афонский) и канонически-неканонических архетипах, функциональная интегративность – в рецептивных и автохтонных показателях культурной динамики, а религиозно-философская, «инорациональная» – в полидискурсивном отражении духовной реальности.

Основанная на христоцентричной вере, *православная мораль* как самоценная репрезентация христианской духовности, способ конституирования опыта, обладает *поливалентной семантикой*. В содержательном отношении – это сотериологическая семантика православия, как его монодуальная догматика<sup>3</sup>. В функциональном значении – это ригористическая семантика идейно-нравственных конфронтаций, но и конверсии религиозного самосохранения<sup>4</sup> и национального самоопределения. В религиозно-философском ракурсе – неканонические апологетика, катафатика и апофатика.

Интегративность моральной экзегезы в русской религиозной философии обусловлена предметом толкования: много-слойным духовно-нравственным опытом и скрепляющей его поливалентной православной моралью.

Моральная экзегеза сущностно определяется опытом *идентичности* и нравственно-онтологической сотериологией православия. Так, обретение конфессиональной идентичности по

<sup>1</sup> См: Севостьянова Н.Г. Этика духовности. – Минск, 2000. – 180 с.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – С. 16.

<sup>3</sup> В моральной экзегезе особо значимы монодуальные догматы о нераздельности и неслиянности Божественного и человеческого; о любви к грешнику и ненависти ко греху. Важны тезисы о единстве благодати и свободы, о данности и заданности образцов духовного опыта.

<sup>4</sup> Прежде всего, речь идет о католических (римской, польской, «греческой») и протестантских конверсиях православной морали в белорусской культуре.

греко-византийскому (восточно-западному) типу ортодоксии имело подосновой языческое мировоззрение восточных славян с его панэтизмом, панэстетизмом, экофильностью, совместимыми с выбором моральной веры и онтологической сотериологии православия, обрядностью нравоисповедания и богородичным культом. Православный Символ веры отвечал внутренним и внешним тенденциям развития отечественной культуры: содержал идею патриотической зависимости церкви от государства, способствовал централизации власти, допускал богослужение на языке страны, совпадал с автохтонными архетипами, обеспечивал адекватность христианскому миру. Самореференции православной моральной доктрины связаны с фактом одновременного возникновения государственности, церковности, письменности и книжности, с более чем тысячелетней историей патриотического развития конфессии. Рецепция *нравственно-онтологической сотериологии* православия, в которой духовное спасение рассматривается как исцеление и внутреннее преображение, а не внешнее благочестие или «только вера», была в восточнославянской культуре полной и самобытной ввиду языческой толерантности.

Наиболее полно интегративность моральной экзегезы раскрывается в культуросообразном для восточных славян любомудрии средневековой Руси и в философии всеединства рубежа XIX–XX вв. Интегративность *древнерусской моральной экзегезы* рассматривается здесь с помощью совмещения параметров рецептивного и автохтонного, канонического и неканонического значения. Бесспорно, «понятие “влияние” может быть применимо лишь там, где имеется налицо хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности – без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место»<sup>1</sup>.

Рецептивная каноническая экзегеза периода становления духовно-нравственного опыта в отечественной культуре связана с моральной доктриной Священного Писания в кирилло-мефодиевском переводе на славянский язык, этическим канонем Священного Предания и агиографии (житийной литературы).

Автохтонная каноническая экзегеза морали святостишла свое воплощение в древнерусской агиографии, в «Киево-Печерском патерике» и житийном жанре «Повести временных лет».

Рецептивная неканоническая экзегеза обнаружила себя в схизматическом духовно-нравственном опыте: в ересях мани-

хейства, арианства, богомилства, получивших в восточнославянской культуре свое обновленное бытие.

Автохтонная неканоническая экзегеза стала доминантным явлением киевского периода генезиса православной морали в духовном опыте восточных славян. Это показывают этические аспекты литературного творчества Ярослава Мудрого, Илариона Киевского, автора «Слова о Законе и Благодати», Иоанна Грешного, составившего «Изборник 1076 г.» – дидактический справочник по вопросам неканоничного гуманистического вероисповедания, Владимира Мономаха, труд-завещание которого («Поучение») возвестил о важности «трех малых дел» (покаяния, слез и милостыни), Климента Смолятича, адепта свободомыслия и зарождающейся идеологии нестяжательства, Кирилла Туровского, сторонника гуманизма. Значима в этом отношении и переводная софийская книжность: флорилегии (сборники сентенций этического содержания) «Диоптра», «Пчела», «Толковая Палея».

Аксиологию религиозной морали на данном этапе ее становления раскрывают программные летописные памятники: «Повесть временных лет» (Начальная летопись, саморепрезентирующий факт традиции) и книжность, прославляющая местные духовные святыни («Слово о полку Игореве» и «Моление» Даниила Заточника). При этом литература провинциальных уделов Руси содержит многочисленные образы морали оязыченного христианства.

Московский период конституирования экзегезы православной морали показывает антиномизм духовно-нравственного опыта в контексте богословских споров, возникновения идеологии «Москва – третий Рим», раскола в русской православной церкви.

Рецептивная каноническая экзегеза идеалов, норм и ценностей официальной доктрины исихазма раскрывает нравственный опыт священнобесмолвия.

Автохтонная каноническая экзегеза морали составляет максимум восточнославянской духовности и демонстрирует ригористическую семантику богословского спора стяжателей и нестяжателей. Этот феномен в русской истории детерминирован византийским паламизмом XIV в. и олицетворен жизненным подвигом Сергия Радонежского, Епифания Премудрого, Артемия Троицкого, Вассиана Патрикеева, Максима Грека, а впоследствии Андрея Курбского и Паисия Величковского. При этом классика богословского спора нестяжателей и стяжателей – это учения Нила Сорского, автора идеи «пустынничья-тельского» личного спасения и адепта морали священнобес-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – С. 21.

молвия, и Иосифа Волоцкого, создателя морали социального служения и идеалов «последнего Рима». Данная доктрина старцев Филофея и Зосимы артикулировала мессианскую и эсхатологическую мораль в контексте учения о православном государстве или царстве. Последовавший раскол в русской православной церкви обнаружил программную мораль священства патриарха Никона и эсхатологическую мораль старообрядцев, возглавляемых протопопом Аввакумом. При этом старообрядчество составило оппозицию вере по причине конфронтации рецептированной греко-византийской духовности и новоевропейского рационализма на почве русской ортодоксии.

Деятельность митрополита Макария имела своим результатом совершенствование доктрины московского самодержавия, провозглашенной на реформационном Стоглавом соборе, и издание серии книг о русских святых («Книга степенная царского родословия» и «Великие Четьи-Минеи»), запечатлевших мораль святости и нравственное величие святой Руси. Однако выяснилась и трагедия святости и священнобезмолвия людей, переживших разрыв своей социальной ипостаси и ушедших в духовную изоляцию и опыт индивидуального самоуглубления. Итог богословских споров XVI в. показал торжество «бытового», дидактичного правоисповедания и обрядовой старины, которая была «по-гречески» переосмыслена в ситуации раскола церкви в XVII в. «С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной почвой... С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры»<sup>1</sup>.

Моральная экзегеза идеалов восточнославянской агиографии базируется на византийском каноне жизнеописания мучеников и аскетов, церковных и государственных деятелей, канонизированных христианской традицией, но впоследствии вырабатывает самобытные жанры (минеи, прологи, патерики) и стили (витийство, плетение словес). Появляются оригинальные русские жития, авторами которых, наряду с безымянными писателями, являются митрополиты Киприан и Макарий, Дмитрий Ростовский, Нестор, Епифаний Премудрый. Эволюция канонической формы первых житий приводит к жанру автобиографии («Житие протопопа Аввакума, им самим написанное»), иллюстрируя неканоническую по происхождению природу духовно-нравственного опыта в культуре восточных славян.

<sup>1</sup> Там же. С. 14.

Рецептивная неканоническая моральная экзегеза связана с фундаментальными европейскими процессами Реформации и Контрреформации, этическими нормами просвещения и рационализма, а также со схизматической моралью.

Автохтонная неканоническая экзегеза проявилась в негативных моральных системах: в широко распространенных ересь стригольников (произшедших от павликиан-богомилы из Византии и балканских стран), жидовствующих (схизмы западного антитринитарного происхождения), новгородско-московской ереси (реформационно-гуманистического характера, бывшей под великокняжеским покровительством), протестантов (Матвея Башкина и Федора Косога). Мораль свободомыслия и гуманизма явила себя и в ригористической семантике народно-демократических движений, опричнины и Смуты. Характерно обозначился антиномизм канонической морали богословских споров и схизматической нравственности, в то время как изначально, в оязыченном христианстве, они не противоречили друг другу.

«В эпоху централизации русской государственности духовные искания древнекиевских мыслителей-книжников получили законченное выражение в методологии московского иосифлячества»<sup>1</sup>. Интегративность моральной экзегезы богородичного православия и московского христоцентризма проявилась во взаимодополнительности канонического и неканонического, рецептивного и автохтонного знания.

Тысячелетняя история русской религиозной философии закономерно привела к совмещению на рубеже XIX–XX вв. научного, философского и богословского дискурсов в осмыслении духовно-нравственного опыта отечественной культуры. «Духовный ренессанс завершил переход русской философии от дилетантизма к профессионализму... Отныне русская философия обрела свою национальную форму, сделавшую ее составной частью общеевропейской философской традиции»<sup>2</sup>.

Интегративность моральной экзегезы философии всеединства и персоналистской философии духовности показала самореферентность знания, добываемого с помощью проективной методологии. Ее важнейшими установками стали потенцированное отрицание (объединяющее «и то, и другое» и «ни то, ни другое») и различные виды монодуализма. Логика непостижимого обнаружила законы неисключенного третьего, пре-

<sup>1</sup> Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). – СПб., 2001. – С. 33.

<sup>2</sup> Там же. С. 297.

одоления противоречия, первооснования, отрицания адекватности всех общих правил, отрицающе-утверждающие модусы учений о духовно-нравственном опыте. Этика раскрыла темы недизъюнктивности разума и веры, а именно единую установку человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное.

Данная *интегративность инорационального* осмысления духовно-нравственного опыта прослеживается на материале учений о религиозной морали в контексте программной метафизики всеединства (В. С. Соловьев), в границах форм метафизики всеединства (Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков), в пределах модификаций метафизики всеединства (И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев), в ракурсе персоналистской философии (Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, Н. О. Лосский)<sup>1</sup>.

Соловьев, автор первой и наиболее оригинальной системы всеединства, в рамках которой стали возможными и его «нравственная философия», и теоандрическая этика, разработал теорию морали совершенного добра. Основаниями для нее стали положения о цельном знании и идея единосущия Бога и мира, взятые в аспекте антропологического и аксиологического дуализма как принципа построения философом весьма неканоничного учения о морали.

Однако катафатическая модальность этой теории оставила шанс человеку, «безусловной форме для добра», на совершенствование от морали природного добра к ее возрастанию в разумном и абсолютном добре, а также в «твердых жизни»: в семье, отечестве и церкви. Нераздельно совпадающее с триединой любовью (восходящей, равноценной и нисходящей) и в особенности с благодатью, совершенное добро определяет смысл жизни. Его обретение человеком раскрывает динамику нравственного становления от первичных чувств стыда, жалости и благоговения к религиозным чувствам страха, альтруизма, веры-надежды-любви. Вывод философа о возможности соединения свободы человека в выборе зла и всеблагости Бога представляется наиболее трансрациональным суждением этой программной метафизики всеединства.

Интегративность моральной экзегезы в различных формах метафизики всеединства показывают учения Трубецкого, Франка, Флоренского, Булгакова о религиозной нравственно-

сти. Модификации метафизики всеединства в этическом ракурсе продемонстрировали Ильин и Вышеславцев.

Трубецкой апофатически уточнил антиномизм духовного бытия и показал в своей теории морали неосуществимость идеальной полноты жизни из сущего становящегося, дающего личности возможность переживания смысла как цели и ценности, но не истины. Рассуждая при помощи «Иоаннова критерия», мыслитель констатировал, что «тоска по всеединству» уже является выходом из круга бессмысленности жизни, а в любви обнаруживается «оправдание свободы твари». Крест как символ жизни, а не смерти взывает к человеческой вересовести; что же касается проблемы теодицеи, то «от божественного отпадает не живое, а мертвое», поэтому и зло несубстанциально, нежизненно.

Франк обосновал идею антиномистического монодуализма, и в его системе всеединства религиозная мораль получила наиболее полное концептуальное выражение. Он учил о трансрациональной природе духовности, соединяющей в себе рациональные и иррациональные смыслы, в свете которых религиозная мораль раскрывается в модусах морали внешнего, эмпирического бытия (непостижимого для-нас), а также внутреннего, непосредственного самобытия (непостижимого само-по-себе) и в Первореальности. Проведенный Франком анализ основных линий человеческого духовного трансцендирования вовне (любовь, соборность, служение, солидарность, свобода) и вовнутрь (самость и смысл жизни) является высоко эвристичным. Теоретически значимы выводы о вере как полноте жизненных сил духа, а не оппозиции разуму, о рациональной неразрешимости и моральной недопустимости теодицеи, но возможности «живой теодицеи» в опыте покаяния.

Флоренский, автор «конкретной метафизики», настаивал на исихастском характере всеединства, и поэтому идея единосущия Бога и мира раскрыта им в аспекте интуитивной дискурсии. Мораль духовной теоантроподицеи, по мысли философа, невозможна без энергийной «лестницы освящений» в оправдании человека, без культа Софии, без Истины-Добра-Красоты-Любви, тождественных «восходящей и нисходящей» благодати, а не понятию альтруизма. Кроме того, философ подчеркивал важность интуитивной веры, преодолевающей антиномии разума, и положительной теоантроподицеи.

Булгаков представил апофатическое учение о морали православной мистики в контексте христианского универсализма. Центрированное основоположением мыслителя об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве, а также

<sup>1</sup> См: Севостьянова Н.Г. Трансрациональная семантика учений о религиозной морали в русской философии конца XI – начала XX вв. – Минск, 2003. – 143 с.

идеей софиологического монодуализма, это учение раскрывает мистику православия, необходимость духовного спасения и невозможность самоспасения человека от греховного раздвоения на добро и зло. Основными темами религиозно-нравственных воззрений мыслителя стала тема христоцентричной морали, «трагически серьезной», но не исключающей «душевного здоровья и равновесия», а также тема узкого и правого пути к вере как «негибкой и максималистичной истине».

Ильин, «православный апологет», исходил из имманентной природы духовной очевидности, и артикулированные им в идеалистической этике двадцать семь аксиом религиозного опыта указали на Бога как на предмет морали. В актовой очевидности раскрываются ее основные ценности, содержательная очевидность предполагает разумную веру и верующий разум, покаяние и исповедь, катарсис. Данное учение несет в себе известную концепцию противления злу силой, имеющую своими причинами «трагедии нравственной жизни человека» (неслиянность с Богом, наличие плоти и борьбу за существование) и предполагающую множество средств, в том числе физических, противостояния злу.

Вышеславцев развил «безрелигиозную этику» в рамках модернизированного за счет открытий психоанализа христианства и выбрал в качестве критериев морали сублимацию, воображение и эрос. Сформулированная им «аксиома зависимости» проявлений добра и зла от благодати указала необходимость восстановления в человеке образа и подобия Бога. Так мораль преображенного эроса, добровольного богоподобия и творческого служения получила свое оформление в его метафизическом трансцендентализме.

Интегративность моральной экзегезы в персоналистской философии духовности прослеживается в экзистенциализме Бердяева, иррационализме Шестова, интуитивизме Лосского. Бердяев раскрыл в апофатической теории морали персонализма три «посюсторонних» этики (закона, искупления, творчества) и одну «потустороннюю», эсхатологическую этику. Свобода, над которой даже Бог не властен, названа философом способом бытия нравственной жизни человека, этого «экзистенциального центра», в котором «пересекаются все круги бытия». «Излечивая и перерождая душу», евангельская мораль проявляется в любви и страдании, духовности и совести, смысле жизни, смерти и посмертия. Мыслитель сделал вполне однозначный вывод о возможности духовной победы человека над онтологическим злом и в этом спасительном деле наибольшую роль отвел творчеству, «направленному на мир».

Шестов исповедовал в своей этике абсурда и апофатической морали откровения и дерзновения спасение только верой. Научая человека «жить в неизвестности» и без шансов на «выход из лабиринта» нравственных проблем, мыслитель задавал свои вопросы, «весь смысл которых в том, что они не допускают ответов». Однако «невозможное для человека возможно для Бога», по мысли философа, поэтому теодицея бессмысленна в контексте морали фидеизма.

Лосский выстроил классическую этику Абсолюта, в которой важно осознание нераздельного единства теории ценностей и бытия. Онтологические ценности добра, красоты, истины компенсируют отрицательное зло эгоизма, недостаток любви и совести в нравственной жизни человека. Важным для «станционального деятеля» становится ответственный путь к вере, в которой естественно исчезает зло, а интуиция объединяет веру и разум. Так в персоналистских учениях о духовности центр тяжести смещается на экзистенциалы и абсолютные ценности, идеи свободы и творчества, апофатику моральной экзегезы, понимание цельности человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное. Обнаруживаются многочисленные повороты антроподицеи, возвышающей личность как свободную и творческую индивидуальность.

Идеологическим эквивалентом рассмотрения интегративности (взаимодополнительности подходов) моральной экзегезы в русской религиозной философии выступает научный поиск способов толерантного мироуяснения, возможностей относительного согласования духовных ценностей различных слоев населения в условиях насущной тенденции к устойчивому развитию современного общества. Есть предположение, что вариативность толерантности как архетипичного механизма опосредования опыта идентичности периодически вызывает кризис мировоззренческого самоопределения и активизирует идеалы традиционной<sup>1</sup> православной морали<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Замалева А.Ф. Память народа – в преемстве его культуры // Вече. Выпуск 18. СПб., 2007. – С. 5–6. – Обоснованный тезис о невозможности преемства в культуре «беспамятного русского народа» является темой для размышлений.

<sup>2</sup> Севостьянова Н.Г. Мы говорим «толерантность», подразумеваем «белорусы» // Беларуская думка. № 9. Минск, 2005. – С. 107–111.



*С. Н. Ковальчук*

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ В ЛАТВИИ:  
СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ

Русская, вернее российская, философская мысль в Латвии имеет недолгую историю. Появившись в Латвии в период радикальных преобразований в России, увы, была мало востребована в последующие десятилетия XX столетия. Почему не пишу «традиция»? Ведь в переводе с латинского традиция означает наследие, предание, передающееся от поколения к поколению. «А то, что называется русской философией в Латвии 20–30-х гг. XX столетия, скорее, можно определить как бесприютное, неприкаянное, неукоренное знание, востребованное только в узком кругу. Поэтому корректнее рассуждать о том, что философы по университетскому диплому и призванию, оказавшиеся по воле судеб в Латвии, работали в каком-либо традиционном для русской, российской, философии направлении. Когда нет России, нет и традиции»<sup>1</sup>. С сожалением приходится констатировать: ни профессор Петербургского Психоневрологического института Каллистрат Фалалеевич Жаков (1866–1926), ни петербуржец с прибалтийскими корнями приват-доцент Александр Викторович Вейдеман (1879–1940?), ни приват-доцент Московского императорского университета Марк Данилович Вайнтроб (1895–1942?) традиций русской философской школы в Латвии, увы, не укоренили.

Русский язык, традиции российской науки, русская культура – вот что объединяло их. Соединила их и жизнь в Латвии. Больше повезло в Литве Л. Карсавину, В. Сеземану: они попали в академическую среду и были востребованы. Ни Жаков, ни Вейдеман, ни Вайнтроб не попали в преподавательский состав Латвийского университета и других высших заведений независимой Латвии. Жаков и Вейдеман – выпускники Петербургского университета, ученики профессора А. И. Введенского.

<sup>1</sup> Ковальчук С. Традиции русской философии в 20–30-х годах в Латвии // Даугава. 2002. № 1/2. С. 194–197.

В основе антикантианской философской позиции Жакова лежало понятие о пределе, малой величине, дифференциале, откуда и тезис об изначальной познаваемости мира<sup>1</sup>. Философия лимитизма была предназначена для открытия новых философских, мировоззренческих горизонтов, заключавших в себе новые перспективы для теории познания, осмысления истории философии, социологии, экономики, этики и религии. В основе его идей – стремление преобразовать философию в соответствии с современным естественно-научным знанием: биологией, физикой, астрономией... Но в особенности – с философски осмысленной математикой, от которой, полагал Жаков, зависит естествознание в целом, поскольку математические функции и гармонии оказываются конечным способом бытия вещей. Понятно, что Жаков внутренне противился всякого рода отвлеченным, абстрактным метафизическим системам, ибо лелеял надежду на основе естествознания создать метафизику как всеединую, «вселенскую совершенную гипотезу», при этом не желал осознавать, что и его вариант универсальной метафизики время неминуемо состарило бы.

Постичь суть мировой гармонии, но уже с неокантианских позиций, стремился и Вейдеман. Еще в Петербурге Вейдеман начал предпринимать попытки осмыслить проблемы бытия как всеединого систематического знания. Основной постулат его философских построений основывался на тождестве мышления и бытия. Позже он обратился к религиозным сюжетам, придя к выводу о необходимости переосмысления основ христианства и освобождения его (т. е. христианства) от влияния платонизма. Более того, Вейдеман предполагал направить усилия для умозрительного творческого акта – пантеистического синтеза культур – слияния античного язычества с теизмом христианства. В этом лукавом поиске, блуждая между неокантианством и столь популярной в дореволюционной России и русском зарубежье философией Всеединства Вейдеман ищет оправдание зла, т. е. небытия. Последняя его моногра-

<sup>1</sup> Неприятие философии И. Канта с годами у Жакова еще более усугубилось. Будучи студентом Петербургского университета, он ощущал давление со стороны профессора А. И. Введенского. Тот был последовательным кантианцем и требовал от студентов поклонения великому немецкому мыслителю. О сложной ситуации на факультете тех лет писал в воспоминаниях Н. О. Лосский. Кстати, Жаков присутствовал на защите магистерской диссертации Лосского в качестве оппонента от общественности. См.: Лосский Н. О. Воспоминания // Вопросы философии. 1991. №№ 10–12. – Сведения об активном участии Жакова в жизни факультета в начале 900-х годов, его участии в философских диспутах можно найти в книге: Вейдеман А. В. Оправдание зла. – Рига, 1939. С. 201.

фия, вышедшая из печати в 1939 г. в Риге, так и называлась «Оправдание зла».

Прежде всего, внимательнее рассмотрим философские построения выпускников Санкт-Петербургского университета студентов профессора А. И. Введенского.

*Философские поиски К. Ф. Жакова*<sup>1</sup>. До 1917 г. Жаковым было опубликовано в различных изданиях и издательствах России свыше 60 отдельных работ по философии, математике, этнографии, сравнительному языкознанию. Среди литературных жанров ему особо был близок жанр былин, преданий, сказок. Он писал их под впечатлением многочисленных путешествий.

В конце мая 1917 г. началась латвийская страница жизни профессора Жакова. Он приехал в Лифляндию, оставив на берегах Невы жену, сына, дочь, – юная латышская студентка Алида Приеде увлекла его. Она подарила ему детей, но истинного счастья так и не испытала. Неурядицы и неустроенность семейного быта увели Жакова в Псков, затем в Юрьев (Тарту). Желание поселиться в Риге пришло летом 1920 г., когда он вознамерился претендовать на профессорскую должность в Латвийском университете. К сожалению, лекция, посвященная критике философии И. Канта и одновременно доказательству преимуществ философии лимитизма, не произвела должного впечатления на руководство университета. Более впечатляющими были успехи в приобретении сторонников вне стен университета. В начале 20-х гг. в Риге сформировались даже два общества – Латвийское общество лимитизма (позже оно стало именоваться Обществом лимитивной философии Латвии) и Академия лимитивной философии. К началу 1922 г. Жаков окончательно поселился в Риге, перебиваясь не столь уж денежными публичными лекциями и публикациями в латышской периодической печати. Так он жил до 20 января 1926 г., до своей кончины.

Философские построения Жакова достаточно настороженно принимала научная общественность Петербурга, ведь он претендовал на независимость, свободу от академических традиций. Философская публика не вступала с ним в диспуты. Да и сколь плодотворен диалог с человеком, чуть ли не возмнившим, что вся логика развития историко-философского про-

<sup>1</sup> См.: Ковальчук С.Н. Взыскуя Истину... (Из истории русской религиозной и общественно-политической мысли в Латвии: Ю. Ф. Самарин, Е. В. Чешин, К. Ф. Жаков, А. В. Вейдеман. (Середина XIX в. – середина XX в.) – Рига, 1998. С. 100–114; Абызов Ю.И. Русское печатное слово в Латвии 1917–1944. Био-библиографический справочник. Т. 2. Стэнфорд, 1990. С. 72–74.

цесса неумолимо подчинена одной цели – подтвердить философию бесконечно малой величины, философию лимитизма Жакова. Предположение о близости Жакова с московской философско-математической школы, существовавшей на рубеже XIX и XX столетий, не подтвердилось. Во главе этой школы стоял отец А. Белого, профессор математики Н. В. Бугаев, развивавший идеи одного из создателей дифференциального исчисления Г. В. Лейбница. Неолейбницеанство, размышления о монадах были чужды Жакову. На рубеже столетий известную популярность в России имело и неокантианство. Возможно, Жаков увлекся идеями главы неокантианской Марбургской школы Г. Когена, который математическое познание вообще, а тем более метод исчисления бесконечно малых величин, возвел на уровень идеала в бесконечном процессе познания и становления бытия.

Как же обосновывал профессор Психоневрологического института свою философию лимитизма? В работе 1915 г. «Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии»: Жаков писал «Лимитизм открывает все новые горизонты», поскольку лимитизм методологическая философия. Предназначение философии бесконечно малой величины многогранно. Прежде всего – это теория познания, элементы которого суть «бессознательное психическое, сознательно психическое (ощущения и представления, ассоциации их и осложнения), логическое (законы логики, методы наблюдения и гипотеза)».

Основы мироздания возможно познать посредством этих элементов. Ведь мир, таково убеждение Жакова, принципиально познаваем. В познании нет мистического начала, а есть только бессознательное, к коему относятся пространство, время, привычки. «Мистическое... объясняется при помощи гипотезы генезиса психических явлений». Тем самым подчеркивалась духовная связь с академиком Бехтеревым, ибо никакого психоанализа З. Фрейда и его интерпретации бессознательного Жаков не принимал. И еще в объяснении психических явлений ему скорее виделась близость с учением Локка о сознании как чистой доске – «*tabula rasa*», чем с кантовскими размышлениями о до-опытном, априорном знании. Жаков убежденно писал, что знания надо рассматривать как своего рода «социальную прививку разных идей при помощи языка и других средств», а не как нечто привнесенное в нас нашими предками<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – Петроград, 1915. С. 69.

«Во-вторых, лимитизм – есть метод изучения истории философии. Он открывает тесную связь между науками и философией, современной им. Философская система, с точки зрения лимитизма, есть только логический перевод научного содержания данного времени». Посему философия каждой эпохи представлялась ему как величина переменная. Главное для Жакова в историко-философском процессе – смена принципов, основных категорий. Так, материя положена в основу философских построений, у Протагора – психическое, у Сократа и Платона – логическое, «скептики после Аристотеля» обратили взоры на гипотетическое. Подобным образом разбирая философские системы, он подошел к идеям современных ему мыслителей, приходя к радикальному заключению – «лимитизм познал, что все категории в смысле реальности равноценны, это – грани мира. Эти категории не раздельны и не слиянны. Не раздельны потому, что покоятся в одном первопотенциале, не слиянны потому, что одна категория не переводима на другую, а законы их только гомологичны. Следовательно, лимитизм предвидит возможность изложения истории идей с точки зрения биологии (физиологии), потому что рефлекс системы гомологичны законам психической и логической жизни».<sup>1</sup> Порой сбиваясь, Жаков называет грани мира факторами или категориями бытия. Это, может быть, и не суть важно. Принципиально иное – рассмотрение граней мира в единстве, поскольку раздельный их анализ способен породить «безнадежный принцип относительности в физике», сформулированный А. Эйнштейном. Кстати, если обратиться к посмертно изданному сборнику произведений Каллистрата Фалалеевича, то в 20-е гг. он уточнит количество граней мира, приведя их в соответствие с семью основными науками<sup>2</sup>.

В-третьих, по Жакову, лимитизм еще и мировоззрение. «Подобно тому, как познание идей идет к пределу своему, то и мир идет к пределам своим по закону сложного ритма, ибо познание и действительность гомологичны. Например, земля, развившись из туманной материи, выразит все свои потенциалы – психическое, логическое, эстетическое и моральное до последних их пределов. И в этом ее назначение. Но жизнь земли не первая и не последняя жизнь. Она упадет на солнце,

<sup>1</sup> Там же, С. 69.

<sup>2</sup> В сборнике статей Жакова «Лимитизм. Единство наук, философий и религий», выпущенном в Риге в 1929 г., можно найти указание, что в мире имеется семь граней: пространство, время, материя, душевное, разумное, прекрасное, доброе. Грани мира соответствуют семи основным наукам: геометрии, хронологии, физике, психологии, логике, эстетике, этике.

и солнце будет планетой и разовьет все потенциалы свои до последних пределов и т. д. Вся Вселенная стремится к нравственному порядку»<sup>1</sup>. Таково объяснение мировоззренческой функции философии лимитизма, которая, кстати, претендовала на то, чтобы быть указанием человеку целей его деятельности. «Нравственное – самое важное, за ним разум и прекрасное, и уже ниже их – психическое и материальное. Следовательно, указывается цель и направление воспитанию человечества». Отсюда же, по разумению Жакова, «вытекает, что космополитизм (а нравственное и разум космополитичны) выше национализма (индивидуально и племенно психического). Лимитизм ведет нас к нравственному союзу всех народов. С его точки зрения, должны быть пересмотрены социологические и экономические проблемы»<sup>2</sup>.

Да, автором лимитивной философии декларировалось очень многое, но, к сожалению, ни им самим, ни его последователями так и не была осуществлена хотя бы часть из задуманного – так и не переосмыслены были ни социологические, ни экономические проблемы человечества, так и не выработана «истинная методология всех наук без смешения категорий». В рамках лимитивной философии предполагалось создание некой мета-математики, пра-математики, способной объединить все математики, все грани бытия и даже все религии. Возможности математического знания представлялись Жакову беспредельными, неограниченными: математика от осмысления граней внешнего бытия, его количественных соотношений – пространства, времени, материи, должна проявить свое высокое предназначение, обратившись к «просчету» качественных граней бытия. Последнее означало проникновение математики в психологию, логику, эстетику, этику. На исходе XX столетия математические методы прочно вошли и в психологию и в логику, без них немислимо стало развитие этих наук. Ну а как познать, выразить в математических формулах, знаках человеческую душу – эту целостность, данную каждому от Всевышнего? Как составить формулу прекрасного в эстетике? Какими знаками выразить понятие доброго в этике? Жаков чаял создать «алгебру эстетики», «алгебру этики». Удалось ли ему задуманное? Скорее всего, нет. В Латвийском государственном историческом архиве хранятся только его литературно-философские произведения.

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – С. 70.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

Вспомним еще одну – последнюю – универсальную черту лимитивной философии. Философия лимитизма предназначалась для прочного обоснования нового видения религии, т. н. «иррелигиозной религии», способной «заменить религию прошлого», прояснить эволюционные процессы Вселенной.

Уже в ранней работе 1906 г. «Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали» Жаков писал: «Человечество без религии не обойдется. Но необходим иной язык религии, иные формы церкви»<sup>1</sup>. Этой фразой, быть может, проговаривались и неудачный опыт послушничества в монастыре, и, наверное, мечтания о некоем нравственном ограничительном идеале, способном усмирить произвол дикого зверя внутри человека, и его безверие, неспособность обратиться в живую и подлинную веру.

Вера понималась Жаковым весьма своеобразно – она была гипотезой, которую «воля стремится счесть за абсолютную истину». И отголосок пристрастия к математике: вера определялась философом еще как дифференциал, стремящийся стать абсолютom. Совершенно отринув традиции православия (хотя Жаков по православному обряду был крещен при рождении), христианства вообще, он стал развивать идеи пантеизма, утверждая, что «Бог в природе и в человеке». Храм, в котором он молился, был нерукотворен – это вся Вселенная. Звездное небо заменяло ему иконы. Богом стал Потенциал мира. Взаимоотношения Бога и мира выдвинулись ему динамичными, насыщенными, неисчерпаемыми<sup>2</sup>.

Вот как писал об этом Жаков: «Явления каждой категории бывают в реальном и потенциальном состоянии (движение и теплота, сознательное и бессознательное или подсознательное). Этот закон лимитизм возводит в порядок всего мира. И весь мир возник из первопотенциала и в него погружается. Перед нами мировой цикл. Что было до мира? Первopотенциал. Что было до первопотенциала? Мир. Никогда весь мир не превращался в первопотенциальное, и, в свою очередь, первопотенциальное – никогда до конца не исчерпывалось. Чтобы понять переход из потенциального в реальное, или из первопотенциального в реальное, надо мыслить по типу бесконечно малых. Как из бесконечно малых импульсов возникает скорость, так из тенденций первопотенциала реализуется мир.

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Принцип эволюции в гносеологии, метафизике и морали. – СПб., 1906. С. 82.

<sup>2</sup> Известно, что рижские лекции Жакова посещали члены латвийского Общества имени Н. Рериха, усматривая между ними духовное родство.

Порядок тенденции первопотенциала – пралогичен, и весь мировой ход в направлении нравственного порядка – благ»<sup>1</sup>.

В рижских лекциях, заметках Жаков несколько усложнил понимание того, что есть Бог. Первopотенциальное, равно как и Первовозможное, Первопричина стану Богом для человека, но познать Первореальность Бога, Бога Самого в Себе, недоступно человеческому разумению. В ранних работах философ горделиво, даже высокомерно, утверждал принципиальную познаваемость мира, всего сущего на земле. На закате жизни написал противоположное: познание Бога Самого в Себе неподвластно рациональности. Поклонение Вселенной и Богу как Первopотенциалу представлялось Жакову силой, способной соединить несоединимое – Россию и Китай, Европу и Азию, слить воедино все религии мира, создать некую высшую форму религии – религию Богочеловечества. Философ неоднократно восклицал: «Какая красота! Мое религиозное чувство, которое безмерно, согласуется с порядком динамики великого Космоса!»<sup>2</sup> Космос объединит всех, ибо Вселенная возникает по универсальным законам высшей математики, законам интегрального исчисления, «проведенным по всем граням бытия».

Поэтому иногда хочется уподобить философские построения Жакова его очередной чудесной сказке, наполненной математическими формулами, знаками с особым, только ему ведомым, смыслом. Ведь и сам он себя ощущал «маленьким героем большой сказки мира».

Порой же, напротив, кажется, что его философия бесконечно малой величины, возвестившая о принципиальной возможности синтеза всех наук, философий, религий, была вовсе не сказкой, а, скорее, протестом. Протестом сына маленького северного народа, зырянина Каллистрата Жакова, против привычных установлений европейской мудрости и учености, коим

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Гипотеза, ее природа и роль в науке и в философии. – С. 70. – (В рижском сборнике работ Жакова на стр. 87-88 только что приведенное мышление выражено теоремой: «Из Первовозможного рождается Первopотенциал; из Первopотенциала возникают потенциалы; из потенциалов реальности. Реальности вновь возвращаются в потенциалы; потенциалы в Первopотенциал, а Первopотенциал воссоединяется с Первовозможным. Это цикл мировой». Здесь же мы и найдем выражение приведенной теоремы в символах:  $\varpi \rightarrow \varpi \rightarrow \Sigma \rightarrow \downarrow \rightarrow \Sigma \rightarrow \varpi \rightarrow \varpi$ , где  $\varpi$  – символ, обозначающий понятие «Первовозможный»,  $\varpi$  – символ, обозначающий понятие «Первopотенциал»,  $\Sigma$  – символ, обозначающий понятие «потенциальное»,  $\downarrow$  – символ, обозначающий понятие «реальное», знак  $\rightarrow$  обозначает переход от Первовозможного к Первopотенциалу, от Первopотенциала к потенциальностям и т. д.)

<sup>2</sup> Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Ч. 2. – СПб., 1912. С. 122.

его вынуждали следовать, установлений, к коим он жаждал прикоснуться и коих одновременно опасался.

Да, цивилизация наступала на зырян в конце XIX и начале XX столетия, неумолимо подминала духовное своеобразие культур и тем паче малочисленных национальных групп. Жаков с печалью всматривался в отнюдь не радужную перспективу зырян – неспособность маленького северного народа сохранить в полноте неповторимые оттенки национального мироощущения и мировосприятия. Плата за научно-технический прогресс и приобщение к многовековому опыту цивилизации представлялась философу непомерно высокой, поскольку утрачивался особый национальный уклад жизни, национальная культура.

И, признаюсь, мне всегда трудно писать о нем из-за боязни обеднить характеристику столь неординарной личности. Жаков, как каждый из нас, желал быть понятым, но от этого, увы, не становился более доступным для понимания. Трагизмом и противоречивостью полна жизнь этого несомненно одаренного человека. Ощущение трагичности, наверно, было фатальным. Фатальным в том смысле, что оно стало своеобразным психологическим принципом: жизнь переживалась, как трагедия, жизнь строилась и творилась как трагедия. А, может быть, по Божьему провидению ему и надлежало жить именно так. «Трагедия жизни, – писал он, – самая верная, неотлучная возлюбленная моя. Я философ, а философия ныне не в моде. Вот первая трагедия. Я хочу помочь зырянам, но не имею никаких средств на это. Вот вторая. Я люблю астрономию. Но ею заниматься я не могу. Такова третья трагедия. Я писатель, но сказочник, и никому не нужен я. Еще трагедия есть – трагедия жизни. Я придавлен этими трагедиями»<sup>1</sup>.

Жаков выпадал из обыденных установлений жизни, с большим трудом вмещаясь в какие бы то ни было усредненные нормы. Колоритность его личности и экстравагантность идей профессора Жакова привлекали к нему студентов в Петербурге, поклонников в Риге. Согласитесь, только такая страстная и безудержная натура может так выражать себя: «Я математическая точка во Вселенной, но сердце бьется мое так сильно, как будто жар солнца в нем заключен»<sup>2</sup>.

Трагизм жизни ученого был и в глубоком внутреннем одиночестве, ставшем его уделом. «Я не боюсь быть одиноким в мире, значит, я приобрел право быть самим собой. Я не только

одинок в делах житейских, я одинок и в философии, которой я служу и живу»<sup>1</sup>. Имея жену и детей, он был духовно одинок. «Я одинок, но не сумасшедший, и вырабатываю философию одинокого»<sup>2</sup>. Он жил ради им созданных литературных произведений, ради философии лимитизма, которую никто не желал принимать и понимать за исключением круга поклонников и студентов. И было это одновременно психологической позой, мировоззренческой позицией и отстаиванием принципов духовной свободы. Жаков намеревался обрести только ему присущий философский стиль, способный соединить точность математики с образностью языка поэзии, а также претендующий на всеохватность и оригинальность в осмыслении философских проблем.

Неуемный, мятущийся Каллистрат Фалалеевич Жаков в автобиографическом романе «Сквозь строй жизни» писал о себе: «Единственное, чего хочу я, убедить людей своим жизнеописанием, что человек достоин снисхождения, любви и пощады. Всего этого просит человек у другого человека. Не убивайте никого, пусть каждый живет по путям своим. Также стремлюсь я к тому, чтобы дух жизни не оставил шар земной, чтобы невинная плоть перестала страдать»<sup>3</sup>.

Так в январе 1926 г. завершилась латвийская страница жизни создателя лимитивной философии. Впрочем, еще несколько лет о Жакове помнили, а в 1929 г. Общество лимитивной философии Латвии на средства Латвийского фонда культуры опубликовало сборник небольших работ философа. Но оживить, тем более развить и продолжить философские идеи, не смог никто – ни в ком из последователей Жакова не было уже такой степени личного обаяния, недюжинного темперамента, никому не доставало такого объема и глубины знаний, силы художественного воображения.

*Всеединство – Пантеизм – Панентеизм (в контексте истории философии и в трудах А. В. Вейдемана)*<sup>4</sup>. В основе философско-рационалистических исканий Вейдемана лежала интуиция всеединства, окрашенная влиянием прежде всего неокантианства, а затем уже эллинского разума. Менее всего коснулись Вейдемана христианские идеи о «едином человеке», о «всецелостном Христе» – о католическом, соборном единст-

<sup>1</sup> Там же. С. 58.

<sup>2</sup> Там же. Ч. 3. – С. 48.

<sup>3</sup> Там же. Ч. 1. – С. 135.

<sup>4</sup> См.: Ковальчук С.Н. Взыскуя Истину... (Из истории русской религиозной и общественно-политической мысли в Латвии: Ю. Ф. Самарин, Е. В. Чешихин, К. Ф. Жаков, А. В. Вейдеман. Середина XIX в. – середина XX в.). С. 115–229.

<sup>1</sup> Жаков К.Ф. Сквозь строй жизни. Ч. 3. – С. 152–153.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

ве церкви. Хотя, впрочем, в последних монографиях он пытался размышлять о соборности православия. Но дерзнуть соединить идеи соборности и всеединства в общем философском контексте, как сделал С. Л. Франк, Вейдеман так и не решился. Впрочем, его и не постиг «типичный путь русского философа... из-под суровой руки Когена в лоно Плотина»<sup>1</sup>. Он остался верен духу неокантианских идей Германа Когена от первой до последней своей книги, хотя порой весьма критично отзываясь о фундаментальных положениях его философии<sup>2</sup>.

Как Жаков, так и Вейдеман действительно искал свой неповторимый путь в философии. Он утверждал тождество мышления и бытия, одновременно стремился оформить идею или символ единства, целостности всего сущего, единства разнообразного. Философ стремился сформулировать идеи о системности как единстве разнообразия всех отраслей знания и телеологическом основании единства. Вейдеман действительно доказывал действенность панентеизма, его способность адекватно выразить единство разнообразного знания<sup>3</sup>. Но при этом он резко критиковал пантеизм по формуле  $\eta\epsilon\pi\ \kappa\alpha\iota\ \rho\alpha\upsilon$  (' $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \tau\alpha\upsilon$ '), отвергающий разнообразие, превращающий все в неразличимую сплошность. (Правда, позже он принял эту классическую формулу всеединого, но с существенной смысловой поправкой, заменив буквальный перевод этой формулы – единое и целое на единство разнообразного). И еще одна немаловажная деталь в интерпретации всеединого, именно она дала повод говорить о попытке философа выстроить концепцию филосо-

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Восток, Запад и русская идея: Сочинения. – М., 1993. С. 199. – Такой путь прошел С. Л. Франк, преодолевший воздействие неокантианской гносеологии через углубление в философию Платона и Н. Кузанского.

<sup>2</sup> В Риге увидели свет труды А. В. Вейдемана: Мышление и бытие. – Рига, 1927; Мир как понятие. – Рига, 1931; Трагика как сущность искусства, религии и истории. – Рига, 1937; Оправдание зла. – Рига, 1939.

<sup>3</sup> Термин «панентеизм» не очень прививается в работах современных православных авторов. Достаточно заглянуть в статьи и книги кандидата философских наук, диакона Андрея Кураева, к примеру, в его статью Пантеизм и монотеизм: Вопросы философии, 1996, № 6, и в монографическое исследование Христианская философия и пантеизм, изданное в 1997 г. Напротив, в западно-европейской, американской религиозной философии панентеизм используется широко и разнообразно. Не имея возможности дать обзор англо-американской философской литературы, вспомним хотя бы труды патриарха американской философии Ч. Хартсхорна, теологизировавшего организмическую теорию бытия А. Н. Уайтхеда, монографии Дж. Кобба – лидера т. н. процесс-теологии, или теологии процесса. Все они приложили немало творческих усилий в интерпретации уникальной взаимосвязанности, взаимораздельности, наконец, взаимозависимости целостного организма Вселенной при самом тщательном изучении философских, теологических и даже научных возможностей панентеизма. См.: Ковальчук С.Н. Протестантский модернизм в США. Анализ «процесс-теологии». Рига, 1991.

фии науки. Всеединое представлялось Вейдеману как онтологизированное бытие науки или, выражаясь иначе, научно-познаваемое бытие.

Не претендуя на обстоятельную всеохватность и глубину, проследим вкратце историю «приключений» идеи всеединства на необъятном пространных европейской философии. Историко-философский экскурс необходим для выявления разницы понимания всеединого Вейдеманом и Карсавиным, Франком – философами, формировавшими свои системы приблизительно в одно и то же время за пределами исторической родины.

Мысль о целостности мироздания, совершенного единства многообразного вышла из глубин древнегреческой философии. На протяжении более двух с половиной тысяч лет она породила самые разнообразные философские и религиозные модели, интерпретации, имевшие целью выразить, сформулировать взаимопроникновение, совершенную связанность, взаимозависимость и одновременно взаимораздельность всего сущего на земле. Всеединство (единство, целое) – это онтологическая категория, отражающая некий специфический способ строения бытия. Категория всеединства выражает и внутреннюю форму, и внутренний механизм единства многообразного, но созвучного и полифонического мироздания. Почему созвучного? На всеединство, единое, целое нельзя указать: вот оно. И осознавая странность существования всеединства, мы только в его свете опознаем часть. Единое, целое присутствует в философских исканиях. Другой вопрос, насколько важно сомнение в распознавании нецельности, которую самообольщенный ум может принять за целое? Может быть, оно дает о себе знать посредством сомнения, которое, по определению В. В. Библихина, «всегда правое разоблачение лживого целого в свете того целого, которым живет понимание». Возможно, всеединое, целое есть цель. А что есть цель, и разве она по определению существует?

И еще одна трудность, особенность темы всеединства заключена в языке, в терминах, в дефинициях, в дискурсивных выражениях, указывающих на интуитивно символический характер единства всего сущего. Но как зафиксировать символ, сколь долго он способен сохраняться в структурах языка? Несовершенство языка при всем его внешнем совершенстве порождает подчас невысказанные трудности. Вспомните Хомякова, он писал именно об этом, об одинаковой материальной оболочке, в которую облекается и опытное Богопознание, мистический опыт, и интеллектуальные процедуры, да и банальное умствование. Плотность, сжатость языка вынуждает «вти-

скивать» в словесные формы плоды содержательно противоположного опыта (интеллектуального и мистического). А это неминуемо порождает далекую от плодотворности многозначность, если не двусмысленность. В философии окончательные формулировки всеединства способны породить только новые переосмысления, трактовки, версии, неминуемо подтверждающая притягательность, жизненность этой темы. Как удивительно точно выразился М. Хайдеггер, «единство единствующего единого, 'éṽ мыслится каждым мыслителем по-своему»<sup>1</sup>.

Как бы то ни было, всеединство – одна из вечных тем европейской философии. И если философия – любовь к мудрости – рождается от удивления, то первыми изумились так называемые досократики – Ксенофан, Гераклит, Парменид, Анаксагор, Платон попытавшиеся сформулировать идею о единстве, родстве, связанности, взаимопроникнутости всего всем и одновременной взаимораздельности всего сущего. О бытии едином, вечном, неделимом, непроницаемом, неподвижном, равном самому себе, размышлял и Парменид, на духовную связь с которым не раз ссылался и Вейдеман. Мысль Платона в его диалогах упорно билась вокруг двоякой задачи о соотношении Единого, т. е. Идеи мира и Многого, т. е. самого реального мира. Единое – это высшее благо, красота и истина, из него проистекают две ипостаси, Ум и Душа – первые ступени эманации бытия. И наконец, высшее понятие платоновской философии – Первоединое, мыслимое как охватывающее все, ни от чего не отличающееся. Одновременно Первоединое выше всякого бытия, сущности и познания, ибо являет собою абсолютный смысл, в коем нет конкретного смысла. Первоединое – абсолютный свет, при котором невозможно видеть, как и в абсолютной тьме. Так через цепь платоновских рассуждений торился путь философии неоплатоников Плотина, Порфирия, Ямвлиха, Прокла. Так всеединое обрело статус самостоятельной философской темы с попыткой описания собственного внутреннего механизма всеединства и указанием, где оно осуществимо, установлением отношения всеединого к бытию и реальности.

Философская история всеединства познала и плодотворный этап внутри христианской мысли (философской и богословской). Осмысление единства в христианской литературе в первые века новой эры было нетождественно эллинской философской рецепции всеединства. Принципиально то, что хри-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Изречение Анаксимандра // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – М., 1991. С. 67.

стианское видение единства рождено в Евангелиях, в подвижническом труде апостола Павла на ниве церковного строительства. И посему центральное положение о церкви как мистическом земно-Божественном Теле Христовом несовместимо с эллинским космосом-логосом<sup>1</sup>. Церковь является собой образец единства для христиан, когда она понимается как всеединство человека и сообщества людей, исцеленных от грехов и зла, ставших на путь созидания самих себя в любви, «дабы утешились сердца их, соединенные в любви для всякого богатства совершенного разумения, для познания тайны Бога и Отца и Христа, в Котором сокрыты все сокровища премудрости и ведения» (Посл. к Кол. 2 – 2-3.) Учение о Соборности Хомякова питается именно этими благодатными источниками, при неотделимости этого учения от общего контекста философской истории идеи всеединства.

При всей нетождественности античного (языческого) и христианского понимания всеединства, разнице источников, светская философия неустанно отмечала свое влияние на ортодоксально-церковную догматику, особенно подчеркивая замысловатое сплетение образцов мудрости древних греков с христианским видением единства.

Только с известной долей осторожности можно, пожалуй, утверждать, что христианизированная версия неоплатонического всеединства зачалась в трудах св. Дионисия Ареопагита. Эта версия заняла достойное и влиятельное место в рамках христианского истолкования философии Платона и неоплатоников. Четыре трактата и десять писем его стали известны в 532 г. на Константинопольском соборе. Да, между Плотиним и св. Дионисием Ареопагитом обнаруживается порой поразительное сходство, и об этом писал неоднократно В. Н. Лосский. Но все, что можно сказать о «платонизме» отцов церкви, и, в особенности, о зависимости автора «Ареопагитик» от неоплатоников – «ограничивается внешним сходством, не доходящим до глубин его учения, и объясняется терминологией, свойственной данной эпохе». Дионисий, скорее, облачался в одежды светского философа-неоплатоника, осознавая и понимая свою задачу, – захватить собственную территорию неоплатонизма, воспользовавшись философской «техникой».<sup>2</sup>

<sup>1</sup> См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. – М., 1991. С. 124.

<sup>2</sup> Там же. С. 84. – Более того, на стр. 27 Лосский высказал еще очень важную для наших общих рассуждений мысль об истории идеи всеединства: «Для философа-платоника, даже когда он говорит об экстазическом соединении как о единственном пути богодостижения, сама Божественная природа все же является каким-то объектом, чем-то положительно определяемым, Единым ('éṽ)

Так, в противоположность В. Н. Лосскому, в рамках исследования философских концепций всеединства С. С. Хоружий утверждает, что св. Дионисий Ареопагит является автором христианизированной версии неоплатонического всеединства, но, что самое неожиданное, основополагающим тезисом онтологии св. Дионисия объявляется утверждение о сущности (ens) пребывания мира в Боге при одновременном утверждении нетождественности, неслиянности Бога и мира. (Так св. Дионисию приписывается панентеизм.) Упоминается, конечно же, его апофатическое богомыслие – о едином Изводителе Лиц, едином Источнике Божества, единоначалии Отца. Но апофатизм, в трактовке Хоружего, грозит обернуться интеллектуальной процедурой, неким умствованием. Пожалуй, здесь и лежит водораздел – принципиальная нетождественность Бога Откровения и Бога философов: Бог Откровения абсолютно непознаваем, о Боге философов (пусть даже религиозных) можно говорить как о дающем повод пытливым умам для Его – Единого или Всеединого – познания.

Апофатизм как религиозная установка в вопросе Божественной непознаваемости был характерен не только для Псевдо-Дионисия в качестве наиболее адекватного постижения сущности Бога – неизреченного, таинственного «божественного мрака», недостижимого «по причине преизбытка сверхсущностного светолития», незримого «по причине чрезмерной ясности». Еще до обнародования текстов Дионисия апофатическую основу всякого истинного богословия защищали св. Василий Великий, св. Григорий Нисский, св. Григорий Богослов, Климент Александрийский, Филон Александрийский, св. Иоанн Дамаскин. В XIV столетии творил великий византийский богослов св. Григорий Палама, углубивший и развивший идеи св. Дионисия Ареопагита. К сожалению, до недавнего времени о св. Гр. Паламе слишком мало знала светская философия<sup>1</sup>. Если же следовать философской истории идеи всеединства, то можно утверждать, что в XV столетии в религиозно-философские идеи св. Дионисия было привнесено нечто новое, существенное и впечатляющее. Совершил сей духовный подвиг кардинал

---

природой, непознаваемость которой зиждется главным образом на немощи нашего рассудка, скованного множественностью. Это экстатическое соединение... является скорее сведением к простоте, нежели, как у Дионисия, выходом из сферы тварного. Ибо вне Откровения для нас нет различия тварного и нетварного, нет сотворения ex nihilo, нет бездны, лежащей между Творцом и творением, которую надо нам преодолевать».

<sup>1</sup> По сути, только в 50-е гг. XX в. «открытие» и оценка трудов св. Григория Паламы было осуществлено усилиями известных православных богословов о. И. Мейендорфа и проф. В. Н. Лосского.

католической церкви Николай Кузанский. Руководствуясь апофатическим богословием он развивал религиозно-философские идеи всеединства. Кузанец, как и многие философы эпохи Ренессанса, отойдя от традиционного для христианства теизма, ходил по зыбкой грани натуралистического и мистического пантеизма. Богатство его идей, нетрадиционность мышления, большие научные познания кардинала-философа поражали не только современников. Влияние его сказалось через столетия в исканиях С. Л. Франка и Л. П. Карсавина, в том, как они формулировали вопрос о всеединстве<sup>1</sup>.

В эпоху Возрождения в Италии наблюдалось бурное развитие философской мысли, в первую очередь сказавшееся в плодотворном усвоении идей Платона, неоплатоников и, напротив, неприятию теистических ортодоксальных установлений католической церкви, отторжении аристотелизма Фомы Аквинского. Поразителен разброс в осмыслении сущности мирового, вселенского всеединства – от мистического пантеизма Марсилио Фичино до натуралистического пантеизма Франческо Патрици, соединившего в одно неразличимое целое – Всеединое (Unomnia) – Бог и мир<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Нельзя не отметить такой факт, что в XIX и в XX вв. взгляды Николая из Кузы были предметом принципиальной критики со стороны официальных католических теологов, критиковавших его за подмену христианства пантеизмом, откровенного образа истины – философскими спекуляциями. См.: Jaspers K. Nicolaus Cusanus. – München, 1964.

<sup>2</sup> С. С. Хоружий в монографическом исследовании «После перерыва. Пути русской философии», изданном в Петербурге в 1994 г., на стр. 40–41 утверждал: «Одним из главных следствий победы платонической линии в христианской метафизике всеединства явилась тесная связь последней с пантеистическими тенденциями». Вообще «всеединство и пантеизм» – полная противоречивых оценок, запутанная историко-философская тема, о которой писали и В. В. Зеньковский в капитальном труде «История русской философии» и Хоружий. Для отличия онтологической позиции, в рамках которой мир мыслится нетождественным Богу, но сущностно пребывающим в Нем, Хоружий предложил именовать ее панентеизмом. Тем самым более привычное понятие «мистический пантеизм» заменилось термином «панентеизм», четче отделившим мистический пантеизм от натуралистического. Согласимся с Хоружим, что позиция панентеизма в известной мере есть промежуточная, компромиссная между традиционно-церковным теизмом и натуралистическим пантеизмом. При помощи последнего отношения Бога и мира способны предстать как сплошная, неструктурированная онтологическая реальность, описываемая принципом, который полон символического смысла «все во всем» – *hen kai pan*, 'év kai *παν*, Unomnia, Alleinheit. Для панентеизма, напротив, характерно выделение трех онтологических горизонтов Бог – мир в Боге (всеединство) – мир. В пределах глубоко продуманного, архитектурно-строительного труда Хоружего понятен и его вывод: «Собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, – весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка». Не могу не выразить одолеваящие меня сомнения. Панентеизмом, по мнению Хоружего, «обольстившись» Соловьев, Франк, Карсавин, Плотин, Дионисий Ареопагит. Как-то Карсавин в работе «Восток, Запад и русская идея» по совершенно иному поводу написал



Завершая обзор историко-философских «приключений» идеи всеединства, нельзя не вспомнить имя Лейбница, повлиявшего на осмысление всеединства Н. О. Лосского. Классики немецкой философии Шеллинг, Гегель также внесли свою лепту. Так, Гегель растворил в панлогической философской системе принцип всеединства, который стал не самостоятельным онтологическим принципом, а всего лишь моментом в сложном процессе диалектического самодвижения понятия. Шеллинг, напротив, от первой работы «Я как принцип философии и Безусловное в человеческом знании», где Абсолютное Я есть Всеединое, до последующего зрелого этапа – построения теории символа, оставался верен Всеединству, трактовавшемуся им в духе символического принципа «все во всем». Именно Шеллинг, а не Гегель, притягивал российских Любомудров. К его поклонникам относился славянофил И. В. Киреевский, его идеи в определенной мере питали и символизм в философии всеединства П. А. Флоренского и А. Ф. Лосева. Особенно сильна духовная связь Шеллинга и В. С. Соловьева. Для последнего Всеединое, воплотившееся в образе Софии Премудрости Божией, стало путеводной звездой в философии.

Описав очертания вершины айсберга (философии всеединства), пожалуй, прервем наш беглый экскурс. Его задача заключалась лишь в введении читателя в круг сложных проблем: философского осмысления того, что есть всеединое (единое, целое), а также связи западно-европейской и русской философии. Но историко-философский экскурс был и прологом, необходимым для выявления разницы понимания всеединого Карсавиным, Франком и Вейдеманом – философами, создававшими свои системы приблизительно в одно и тоже время за пределами исторической родины.

Выверенным и основательным философским руслом начала века было неокантианство, «ядро ядра» коего составляла гносеология, вдохновлявшая Вейдемана на протяжении всего его философского пути. Именно поэтому Вейдеман последовательно и настойчиво отвергал эмпиризм с его описательной

---

такие слова: «Православие глубоко космично и потому сильнее и полнее, чем Запад, переживает в себе прозрения эллинства, сопряженные с жизнью мира». И разве это переживание можно адекватно передать термином «панентеизм»? К тому же, он лукав и спорен. В нем больше философской рефлексии, чем религиозной веры и благочестия, а порой одна только философская рефлексия, как у Вейдемана. Этот термин в начале XIX столетия ввел в философский оборот К. Краузе, который, будучи последователем философии Канта, видел возможность разумного компромисса между критической философией великого кенигсбергского мыслителя, церковными догматами и натуралистическим пантеизмом в духе Дж. Бруно или М. Фичино.

теорией опыта, как отвергал он в гносеологии теории психологизма, анализ языка, прагматизм: «эмпиризм абсолютно не понимает, что означает собою рационалистическая дедукция», отдает предпочтение анализу, а не синтезу. Только в последовательном рационализме синтетичность способна стать аналитичностью, что удовлетворяет потребность разума в логичности. Ибо «мир развивается ab nihilo диалектически, синтетически и телеологически по принципу все дальнейшего и дальнейшего своего самообоснования. Абсолют и есть логическое основание всего сущего»<sup>1</sup>.

Идея всеединого была воспринята Вейдеманом исходя из потребностей построения и обоснования целостной, целесообразной, строго продуманной системы знания. Уточним, всеединой системы знания. (Углубление только в одну из научных сфер он категорически отвергал.) Логика мыслилась как прочное основание для создания каркаса всеединой системы знания. Согласно трактовке Вейдемана, логика не грозила обернуться панлогикой, как в системе Гегеля, поскольку не упраздняла все остальные науки, не превращалась в нечто подобное всеединству, а, напротив, состояла с другими науками во внутренней, систематической связи. Также и логический метод, метод дедукции, отнюдь не отрицал условной самостоятельности иных методов науки, а всего лишь обосновывал их. Вейдеман, наделяя универсальным характером логический метод, подчеркивал, что логика не способна захватить области частных наук, уничтожить их относительную автономность. И если можно говорить о «всецелом всеединстве» панлогизме в системе Вейдемана, то только в том смысле, что все подлежало рационализации – иррациональное мистицизма, воля в этике, чувства в эстетике. Горячо и настойчиво он устранял из своей философской системы все неуловимое, невыводимое, необъяснимое как недействительное и несущественное, тем самым нарушая границы невыразимого, границы молчания.<sup>2</sup> Вспомним, для Гегеля все действительное представлялось разумным, для Вейдемана только рационально осмысленное, рационально объяснимое объявлялось действительным. (Диссонансом Геге-

---

<sup>1</sup> Вейдеман А.В. Оправдание зла. – Рига, 1939. С. 208–209.

<sup>2</sup> В осмыслении всеединого Вейдеман практически не ссылается на русских философов, единственный раз упомянув в монографии «Оправдание зла» В. С. Соловьева. Последний в работе «Философские начала цельного знания», в противоположность Вейдеману, полагал, что «мистическое знание необходимо для философии, так как помимо него она в последовательном эмпиризме и в последовательном рационализме одинаково приходит к абсурду». См.: Соловьев В.С. Собрание сочинений. Т. 1. – Брюссель, 1966. С. 305.

лю и Вейдеману звучит фраза Карсавина – «все действительно неразумно».)

Философу представлялось, что логика и логический метод (дедукция), обосновывая и оправдывая все частные науки и методы, одновременно сами глубоко преобразуются в силу их систематической связи с этими последними. И только через эту связь логика и логический метод приобретают истинно-логический характер, в противном случае была бы неизбежна их формализация. И лишь только в этом смысле дедукция видилась Вейдеману методом науки вообще, из узкоформального метода становясь трансцендентальным. В свою очередь, это означало творческую способность дедукции создавать и обосновывать все другие методы наук – традукцию и индукцию, поскольку в силу своего систематического характера дедукция лишена способности растворять их в себе. Ведь метод, по Вейдеману, есть метод системы. «Как таковой имеет метод логический приоритет перед системой. И поэтому начинаем мы построение системы философии с логики. Через метод обосновывает система самое себя, и поэтому метод, как метод системы, всегда должен быть включен в самую систему». Вейдеман настаивал, что метод должен быть систематическим, система – методологической, не система должна включаться в метод, а, напротив, метод – в систему, поскольку «метод не трансцендентная, а имманентная системе основа ее. Ибо свобода без закона не есть свобода, – это есть только еще пустая возможность. Система же всегда трансцендентна методу и потому метод ориентируется всегда на систему, и, если система есть всегда таковая метода, то и обратно, метод есть всегда только метод системы»<sup>1</sup>. Таким образом, систематизм пытается объять все науки в единое, но одновременно расчлененное целое. Причем целое, противостоящее как оторванности наук друг от друга, в силу различия их методов, так и неразличимому, однородному хаосу слияния наук.

Свое особое отношение к проблеме всеединого Вейдеман, переводивший это понятие с древнегреческого как единое и целое, высказывал не единожды, в самых разнообразных вариациях. Традиционному унитарному монизму (по Вейдеману пантеизму), сливавшему Бога и мир, мышление и бытие в одно единое неструктурированное целое, философ противопоставлял монизм систематический. В нем единое и целое есть не что иное как единство различного, единство полярностей и, нако-

<sup>1</sup> Вейдеман А.В. Мышление и бытие (Логика достаточного основания). – Рига, 1927. С. 64.

нец, коррелятивность полярностей. Вейдеман утверждал, что подобная интерпретация опирается на «великие системы тождества» – системы Фихте, Шеллинга, Гегеля. И если в философской системе Вейдемана утверждалось тождество мышления и бытия, то это понимание было далеко от «статичности», зафиксированной классической формулой  $A=A$ , а мыслилось, напротив, динамически, диалектически – за тождеством полярностей следовало противоречие и исключение (не путать с формально логическим актом исключением третьего). «Статичность» тождества мышления и бытия, выраженная в знаменитом речении Парменида. В истории философской мысли оно считается образцом высшего принципа мышления – «одно и то же – внимать (мыслить) и быть». Вейдеман переосмысливал это изречение как единство, предполагающее и тождество, и различие, и связь. От формулы Парменида оставалась лишь одна внешняя оболочка, в ее содержание вкладывалось далекое от мыслей элейца содержание, опосредованное в философии И. Канта, марбургской неокантианской школе. (В XX в., пожалуй, только М. Хайдеггер, не обремененный в такой степени как Кант, Коген, Натторп, Вейдеман проблемами гносеологии, был способен размышлять о смысле парменидова речения<sup>1</sup>).

О главенстве, преимуществе мышления пред бытием, при одновременном утверждении их тождества, Вейдеман писал и в первой и в последней своей книге. Вот небольшой фрагмент, цепь его размышлений. Итак, мышление первее бытия, но оно неразрывно связано с бытием, оно есть начало бытия, подобно тому как намерение есть начало воли. Но в конце концов мышление обладает способностью объять все бытие. Мышление есть логическое, систематическое и телеологическое начало. Своего рода логический организм, а не логический механизм. И как предполагается в организме – целое первее всех своих частей и является основанием этих последних. Мышление есть Абсолют, творящий всякое бытие, творящий Самого Себя еще до Своего Самоосуществления – Самоосуществления в смысле логики и систематики. И неожиданно для неподготовленного читателя добавляет: только так может быть понято христианское учение о Первом Лице Святой Троицы – учение о Боге-Отце.

Как видно из вейдеманова рассуждения, он старался надолжить мышление множеством особо убедительных характери-

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Закон тождества // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. – С. 69–79.

стик, черт. Отметим здесь коротко только основную характеристику – свободу. Философ осмысливал свободу мышления как закономерность и, если еще точнее, как систематичность, способную определить собой процесс познания во всех ее стадиях. Таким образом, в систему единого и разнообразного знания привносился динамизм, и не столько в историческом, сколько в логическом аспекте. Динамический характер знания обеспечивал не только его внутреннее принципиальное единство, но и неограниченную свободу в бесконечности развития и расширения. Система, как представлялось ее автору, обретала в итоге силу руководящего, точнее, телеологического принципа, направлявшего развитие знания. Принцип воплощался в каждой стадии развития знания, одновременно возвышаясь над каждой из этих стадий.

Итак, всеединое систематическое знание у Вейдемана не есть сплошное, неструктурированное целое. Во вторую монографию «Мир как понятие», выпущенной в Риге в 1931 г., под воздействием критики и с целью усовершенствовать систему всеединого знания философ привнес еще больший динамизм. Изложение этой системы обнаружило желание автора еще более доступно объяснить тождество мышления и бытия. Для некоторого смягчения своей крайне рационалистической позиции Вейдеман пошел даже на чисто внешние «уступки», уподобив Разум (мышление) Абсолюту (Богу), стараясь объяснить взаимоотношения мышления и бытия «посредством принципов, положенных в основу христианской догматики».

Оговорим это утверждение об «уступках». Бог, Троица, или единство Лиц Пресвятой Троицы стали интересовать Вейдемана отнюдь не ради Богопознания, веросознания. Неискоренимые секуляризм и рационализм неминуемо резко разделяли веру и знание, а идея Абсолюта, Абсолютного существа выдвигалась философом исключительно в связи с запросами его мысли. Так, идеи о Боге, Абсолюте вплетались в строгую цепь философских исканий Вейдемана. Христианское Троицество – Бога-Отца, Сына и Св. Духа – Вейдеман преподносит как триединство Абсолюта, в котором заключена высшая общность, раскрываемая категориями качества, количества и отношений. В свою очередь, все эти категории составляли структуру в системе высшего единства – единства естественного (теоретического) Разума, Разума морального (практического), Разума эстетического.

В работе «Мир как понятие» Вейдеман стал утверждать, что любая философская система, отличающаяся цельностью, строгостью, развернутостью способна подвергнуться религиоз-

ной интерпретации. Так, систему великого Гегеля вполне допустимо трактовать как пантеистическую, в духе *hen kai pan*. Свою собственную систему тождества мышления и бытия, систему единства наук Вейдеман предпочитал трактовать исключительно как панентеистическую. Панентеизм, как виделось Вейдеману, предполагал единство, но не слиянность, Бога и мира, Абсолюта и конечного, общего и индивидуального, трансцендентального и эмпирического, родового и экземплярного. «Это не дуализм гетерогенных начал, но единство и единство не в смысле унитарности, но в смысле единства полярностей. И с религиозной точки зрения наша теория есть теория панентеизма. Пантеизм и атеизм – унитарны, теизм – дуалистичен; панентеизм – это теория единства Бога и мира, согласно которой Бог без мира такая же нелепость, как и мир без Бога. Каждый существует только в другом и через другого и лишь через это и в себе самом»<sup>1</sup>.

Для Вейдемана было характерно вносить бесчисленные уточнения, дополнения в различные термины и понятия. Особенно тщательно он корректировал термин «панентеизм», последовательно наделяя его в каждой монографии различными смысловыми оттенками. Так, панентеизм, (панентеистический синтез) обозначал не столько философское осмысление отношений Бога и мира (мир в Боге), сколько приравнивался к консенсусу, разумному компромиссу двух диаметрально противоположных воззрений, положений, утверждений. Наконец, он означал единство противоположностей, в том числе единство разнообразного, единство разнообразного научного знания. (Вейдеман не принимал гегелевскую борьбу противоположностей, где одна из позиций все же утрачивает значимость). В панентеизме, по Вейдеману, несомненно присутствовала своего рода диалектика тезиса и антитезиса: то, что тезис утверждает, должно отрицаться; то, что тезис отрицает, должно утверждаться; то, что антитезис утверждает, должно отрицаться; то, что антитезис отрицает, должно утверждаться.

Панентеизм, понятый в смысле «систематического единства разнообразного», высшего единства, возводящего противоположности на новую качественную ступень, был свойствен Вейдеману не только при обосновании системы научного знания. В духе панентеизма осмысливались история, религия и даже политика. Христианству философ предначертал путь последовательного избавления от теистического начала – от по-

<sup>1</sup> Вейдеман А.В. Мир как понятие (Мышление и бытие). – Рига, 1931. С. 223.

нимания Бога как нормирующего и обосновывающего действительность, но никогда в ней не воплощающегося. Теизм представлялся исключительным порождением семитского духа, образом трансцендентного еврейского Бога. Подозревать юдофобию в рационалистически-секулярном подходе Вейдемана к осмыслению Бога не приходится вовсе, ибо Бог для него прежде всего «рабочий принцип». И поэтому «Канто-Когеновская теория Богопонимания», выраженная термином «теизм», была неприемлема для Вейдемана, равно как и пантеизм философской системы Гегеля.

В третьей монографии «Трагика как сущность искусства, религии и истории» философ сделал новый поворот в осмыслении панентеизма. Вейдеман направил усилия на создание развернутого историософского полотна. Теперь уже идея панентеизма рассматривалась сквозь призму страданий Абсолюта, или Всеединого. Делалась попытка переосмыслить историю христианства, для чего нужно было убедительно сформулировать условия предполагаемого разрыва христианства с неоплатонизмом. Философ преследовал, как ему казалось, благую цель – он пытался уложить развитие христианства в русло обоснованного имманентного теизма, понятого как тождество Логоса – воплощенного Слова и человека. Одновременно Вейдеман предполагал умозрительное, а в дальнейшем, возможно, и реальное осуществление панентеистического синтеза культур – античной (пантеистической) и христианской (теистической). И он настойчиво искал культуру, достойную подобного синтеза.

В последней монографии «Оправдание зла» притягательность идеи панентеизма уже несколько отошла на второй план. К тому времени философ увлекся идеей «христианизирования мира», т. е. идеей Богочеловечества, воспринятой и повторенной вслед за Соловьевым. Вейдеман, не единожды категорически отвергавший апофатизм мистического богословия восточной церкви, словно прозревая, заговорил о «божественной основе христианства», сохраненной только православием.

Однако если Вейдеман только на излете своей жизни пришел к осознанию богатств и глубин православия, то религиозно-философские поиски Карсавина и Франка возможности сформулировать идею всеединства питались духовным опытом православия (при известной нетрадиционности понимания этого опыта). При этом каждый из них шел своим путем: в постижении мира как единого живого целого, в осмыслении того, что есть идеальная основа мира, тайна человека и его духа, сопряженная с природой и Всевышним. Они искали свои, неповторимые интонации в размышлениях о «божественной»

стороне, связывающей идеальную сферу в мире с тем, что находится «по ту сторону бытия»<sup>1</sup>.

Что ж, при всей философской несхожести Карсавина, Франка и Вейдемана их сближала плененность идеей всеединства. Так, на искания Карсавина наложили отпечаток глубокие знания средневековой религии, культуры, философии, истории Западной Европы. Философ широко использовал их в разработке метафизики любви, антропологии, историософии, представив на суд читателей философские работы «Noctes Petropolitanae», «Философия истории», «О началах», «О личности». Ведущая установка карсавинских построений всеединства – утверждение стойкого холизма, примата целого над частями. В центре его конструкции всеединства находится почерпнутое именно у Николая Кузанского, а не у Платона понятие «стяженного», передающего «взаимосвязь, диалектику части и целого», вводящего «представление о некоем умаленном, но все же еще цельном, целостном присутствии целого в своей части, и всякой части – во всякой другой, если это целое – всеединство»<sup>2</sup>. Все тот же холизм был положен в основу осмысления социального бытия, антропологии, в основу учения о симфонической личности. Позицию Карсавина позволительно охарактеризовать как отход от православной догматики ради «стихий свободных богословских исканий». Им владела убежденность, что вера должна подвергать себя самоосмыслению, дабы не впасть в религиозные стереотипы и суеверия, не замертветь. Более того, он сумел подчинить богословие философии, преодолев внутренний конфликт и в религиозном, и в философском сознании. Напротив, А. А. Ванеев оправдывал учителя, отводя обвинения в самопротиворечивости, в балансировании между теизмом и пантеизмом. Ванеев писал о Карсавине как о человеке, в котором была свободная от всякого одеревенения, живая, индивидуальная и внутри себя несравнимо более подлинная религиозность<sup>3</sup>.

Франк тоже осознавал себя не церковным догматиком, а свободным философом. И все же он наставлял на веру, предупреждал об опасности, грозящей вере со стороны рационалистического осмысления, далекого от постижения ее живого опытного корня. Плененность идеей всеединства неминуемо предполагала отказ от теизма и прятие панентеизма, прису-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. – Париж, 1989. С. 380.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. – С. 147.

<sup>3</sup> См.: Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. – Брюссель, 1990.

щего и Вейдеману, и Карсавину, и в известной мере Франку. Последний не нашел адекватных слов, чтобы выразить мысль о соотношении «всеобъемлющего единства и мирового бытия». И его учение так и осталось как бы посередине, между эманацией и творением, между религиозной философией и православной догматикой.

Если говорить о внешнем сходстве Вейдемана и Франка, то позволительно привести в пример гносеологию, к которой они относились особо пристрастно. Карсавин некогда назвал гносеологию «лженаукой», предпочитал размышлять о метафизике познания, основанной на рационально выражаемом и частью рационально доказуемом богознании. Находясь уже в лагере в Абези, где продолжал свою работу, не переставал творить, он настаивал на признании тождества понятия и бытия, понимании теории познания как самосознания, в духе знаменитого Дельфийского речения «Познай самого себя».

Философию Франка отличают наибольшая цельность, последовательность, системность. Он сумел наполнить идеей всеединства и гносеологию, и логику, и этику, и антропологию, разрабатывая их в духе метафизики всеединства. Пожалуй, только эстетика и история философии остались вне его философских исканий. От анализа того, что есть знание в «Предмете познания», Франк протянул нить идеи всеединства через все свои последующие труды «Смысл жизни», «Духовные основы общества», «Непостижимое», «Свет во тьме», «С нами Бог». Центральным, ключевым понятием в построениях всеединства стало для Франка «непостижимое», находящееся «позади всего предметного мира – того, что наше трезвое сознание называет *действительностью*, – но и в самих его неведомых глубинах – мы чуем *непостижимое*, как некую *реальность*, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир»<sup>1</sup> (выделено Франком. – С.К.). Религиозная тема, вдохновляемая идеей всеединства, вовсе не затухала в мирозерцании Франка, напротив, ей отводилось центральное место. Но многое из христианской догматики Франк предпочитал, подобно Карсавину, трактовать достаточно вольно или не принимать вовсе. Так, глубочайшая идея христианской антропологии, «о первородном грехе», и тема зла предстали перед Франком «абсолютно неразрешимой тайной». Решением этой тайны стало ее объяснение как «надтреснутости» эмпирического плана бы-

тия. Бердяев же, размышляя об этом в рецензии на книгу «Непостижимое», предпочел оценить проблему зла и ее решение (в рамках конструкций всеединства) как своего рода «надтреснутость», т. е. нецелостность и несовершенство самих конструкций всеединства, философии всеединства вообще.

Пожалуй, на этом остановимся и мы, не дерзая приблизиться к порогу непознаваемого Единого Бога, о котором писал В. Н. Лосский. Ибо у философии и богословия свои принципиально отличные пути Его постижения: если философия стремится рационально познать, объективировать, определить «единство единствующего единого», всеединящего единого, то богословие, согласно православной исихатской традиции, должно молчать о Нем.

*Вместо заключения.* Общались ли вдали от родины в Риге столь непохожие студенты профессора А. И. Введенского? Увы, мною не найдены свидетельства общения Вейдемана и Жакова. Но вот М. Д. Вайнтроб и А. В. Вейдеман были знакомы, какое-то время вместе преподавали в частном высшем учебном заведении – Русских университетских курсах, которые основал в Риге профессор К. И. Арабажин. Вайнтроб оказался отзывчивым человеком и с присущим ему глубиной мысли, изящным слогом исправно писал рецензии на книги Вейдемана.

Вайнтроб – выпускник Московского университета, знаток средневековой философии, почитатель А. С. Пушкина<sup>1</sup>. Он также испытал влияние идей Канта, скорее всего через их интерпретацию И. Ф. Гербартом. Вайнтроб был погружен в еврейскую стихию, в философское осмысление национальной специфики и судьбы своего народа. В трудах Гербарта ему была близка интерпретация феномена бессознательного, которое он использовал для оригинального осмысления понятий «нация», «национальное сознание». Из современных ему философских направлений он проникся идеями так называемой философии жизни, обретшей широкую популярность в России. Лидеры философии жизни – А. Бергсон, О. Шпенглер, В. Дильтей, Г. Зиммель, их философские построения подпитывали, поддерживали Вайнтроба в его желании сформулировать специфические черты в социально-психологическом портрете евреев. Особое отношение у Вайнтроба было к автору «Заката

<sup>1</sup> Перечислю несколько значительных публикаций М. Вайнтроба: История средневековой философии. Ч. 1. – Рига, 1928; К проблеме национального творчества. В 2 ч. – Рига, 1921–1922; Очерк философии Анри Бергсона. – Рига, 1927; Душа голусного еврея: опыт социально-психологического исследования. – Рига, 1932.

<sup>1</sup> Франк С.Л. Сочинения. – М., 1990. С. 192.

Европы» О. Шпенглеру. Споря, и не соглашаясь с ним, все же идеями Шпенглера он вдохновлялся, находя объяснение живучести, стойкости феномена еврейской культуры, ее специфический черт, наконец, своеобычия национального сознания в наличии особой универсальной характеристики – метафизическо-психологической «апперцепирующей массы», невидимо единящей весь еврейский народ<sup>1</sup>.

Упоминаний о Жакове, Вайнтробе, Вейдемане не найдем в капитальных трудах по истории русской философии, например Зеньковского или Лосского. (Только в воспоминаниях С. Гессена, Лосского, как говорилось выше, можно встретить имена Жакова и Вейдемана.) Кстати, еще в 90-е гг. прошлого века можно было встретить детей Жакова, Вайнтроба, записать воспоминания рижан, лично их знавших. Память о многочисленных публикациях моих героев сохранили рижские библиотеки. И тем не менее, с грустью приходится заключить: русской философской школы в Латвии 20–30 гг. XX в. на карте философии нет. Но что-то было...

Только в середине 60-х гг., с открытием философского отделения на историко-философском факультете Латвийского государственного университета и сектора атеизма в Институте истории АН ЛССР, стало возможным проявить научное дарование русским философам, выпускникам столичных вузов. Ведь в марксистском идеологическом пространстве была позволительна известная степень свободы, что использовали наиболее талантливые рижские русские философы. Их реальный вклад в развитие латвийской философии, воспитание научных кадров, увы, пока еще по достоинству не оценен.

Назову три самых ярких имени в русском философском пространстве Латвии. Многолетний заведующий кафедрой диалектического материализма, профессор, утонченный кантианец Юрий Петрович Ведин (1925–1985)<sup>2</sup>. Он занимался вопросами диалектической логики, анализом сущности познания и структурой познавательной деятельности.

На протяжении десятилетий в латвийской философской среде особенно выделялась Лариса Алексеевна Чухина (1913–2002) – выпускница университета Стефана Батория в Вильнюсе, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и социологии АН Латвии. Но творческий путь складывался сложно, пришлось преодолевать мно-

<sup>1</sup> Ковальчук С. Романтическая душа Марка Вайнтроба // Евреи в меняющемся мире. – Рига, 1998. С. 113–211.

<sup>2</sup> Ведин Ю.П. Познание и знание. – Рига, 1983.

гочисленные преграды: Чухина была вынуждена повторно в 1964 г. экстерном окончить философский факультет, но уже в Ленинграде. Через три года в ленинградском университете блестяще защитила диссертацию «Феноменологическая аксиология М. Шелера»<sup>1</sup>. В многочисленных статьях, монографиях она предлагала свою авторскую интерпретацию близких ей по духу русских и европейских религиозных мыслителей – Ф. Достоевского, П. Флоренского, Аврелия Августина, Б. Паскаля, К. Барта, Ж. Маритена, М. Бубера, С. Кьеркегора, Г. Марселя, К. Ранера и многих других. При этом оставалась всегда верной главной проблеме своего философского творчества – проблеме человека<sup>2</sup>.

Наиболее творчески долго из этой замечательной плеяды русских философов проработал доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии и социологии АН Латвии Валерий Александрович Марков (1924–2006). Но самыми плодотворными годами стали последние полтора десятилетия, когда каждый год Валерием Александровичем выпускалась монография<sup>3</sup>. Глубокий знаток теории познания, философии науки, философской антропологии, философии языка Марков не академично, а скорее эпатажно, под несомненным влиянием французской современной философии осмысливал состояние науки, человека, религии и философии. Предрекая падение интереса к философии в наш электронно-компьютерный век, он видел выход в необходимости культивировать произрастание новой элиты («постметафизической»), чтобы «свеча горела». «Кстати, – писал Марков, – философия столь же наука, сколько искусство (искусство мыслить и соз-

<sup>1</sup> Макс Шелеру Лариса Алексеевна посвятила на протяжении своей жизни не одну публикацию. Перечислю хотя бы некоторые из них: Чухина Л.А. Феноменологическая аксиология М. Шелера // Проблема ценности в философии. – М.:Л., 1966; Чухина Л.А. Проблема личности в аксиологии Макса Шелера // Ученые записки Тартуского гос. ун-та. Труды по философии. 1968. № 11; Чухина Л.А. Макс Шелер: Онтология трагического // Проблемы онтологии в современной буржуазной философии. – Рига, 1988; Чухина Л.А. Концепция эмоционального априори в феноменологической философии М. Шелера // Феноменология в современном мире. – Рига, 1991; Чухина Л.А. Человек и его ценностный мир в феноменологической философии Макса Шелера // Макс Шелер Избранные произведения. – М., 1994.

<sup>2</sup> Перечислю название двух монографий Чухиной Л.А.: Человек и его ценностный мир в религиозной философии. – Рига, 1980; Человек в религиозной философии. – Рига, 1996.

<sup>3</sup> Последние монографии Маркова В.А.: Логос (Этюды к философии языка). – Рига, 2000; Ego et mundis (Синкрета. Псевдоморфоз. Мистерия). – Рига, 2001; Философия жизни (Сказы о несказуемом). – Рига, 2002; Единое и многое (Абракасас. Сфаргамос. Горизонт). – Рига, 2003; Мир как текст (Вербальный универсум. Опыт-предел. Археписьмо). – Рига, 2005.

давать Тексты, значимые)»<sup>1</sup>. И поставленную перед другими и собой задачу интеллектуала по созданию значимых текстов Валерий Александрович выполнял неукоснительно.

В заключении приходится с грустью повторить: вне России, в иноязычной среде не складывается традиция. Ситуация первой половины XX столетия повторяется в Латвии вновь в XXI. Как философские тексты на русском языке, написанные латвийскими русскими философами, так и академические курсы по истории русской философии остаются знанием, востребованным в очень узком кругу специалистов.

*А. О. Белоус*

### СТАНОВЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ НАЦИОНАЛЬНОЙ ИСТОРИИ. К. Д. КАВЕЛИН И Д. А. ВАЛУЕВ

Горячие споры между западниками и славянофилами постепенно выходили за пределы салонов на страницы различных печатных изданий. Борьба между ними разгоралась и в области русской истории. Одним из главных защитников западнических идей выступил К. Д. Кавелин.

В 1845 г. вышел в свет I том «Сборника исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных», получивший известность как «Сборник Валуева»<sup>2</sup>. Издателем сборника был историк-славянофил Д. А. Валуев. Кавелин относился к Валуеву как историку с большим уважением. Когда вышел в свет «Симбирский сборник»<sup>3</sup>, он посвятил ему рецензию, в которой с большой похвалой отозвался об изысканиях Валуева по истории местничества<sup>4</sup>. «Сборник Валуева» по сравнению с «Симбирским сборником» носил более отчетливую славянофильскую окраску. В предисловии к «Сборнику» Валуев писал, что сооружение здания Российского государства, начатое в XVIII в. Петром I, «со славою и блеском» завершено в первой четверти XIX в. Он полагал, что государство создавалось по европейскому типу. Россия усваивала все европейское: науку, нравы, быт, всю цивилизацию.

Это развитие происходило в благоприятных условиях, поскольку оно было добровольное<sup>1</sup>. В XIX в., по мнению Валуева, наступила «для русской жизни новая эпоха». «От заимствований извне мы начинаем обращаться на самих себя». Приметы обновления России Валуев видел в возникновении при ее содействии нескольких православных государств в Европе, в устройстве быта и постепенном возвращении к национальному. В подтверждение он ссылаясь, с одной стороны, на возникновение Греции как самостоятельного государства, образование православных княжеств Сербии, Молдавии и Валахии, объединение армян восточного исповедания, воссоединение унии с православной церковью, «проповедь евангелия язычникам, живущим в отдаленнейших краях России», создание православных школ на Востоке, с другой – составление и издание полного собрания законов, «полюбовное размежевание чересполосных владений», издание источников по русской истории и работы «Вооружение русских войск», воссоздавшей «наглядно, пластически древнюю Русь»<sup>2</sup>, возвращение светской и церковной архитектуры к древнерусскому и византийскому стилям, постепенное распространение русского языка в высших слоях общества, «которые было забыли его», наконец, «появление национальных русских поэтов в лице Пушкина и Гоголя»<sup>3</sup>.

Не последовала общему движению, считает Валуев, лишь наука, особенно история. Великое призвание истории – познакомить часть русского общества, «воспитанную под исключительным влиянием Запада», с теми, кого реформа Петра Великого почти не коснулась, познакомить Россию с ее единоверцами и единоплеменниками, разбросанными по всему свету, и «тем дать возможность узнать самое себя». Только при этом условии возможно возникновение в России «самостоятельной исторической науки», которая ответит русским на вопрос, что они собой представляют, «к чему призваны» и по-новому осветит историю западноевропейских народов, им самим не столько понятную, как постороннему, беспристрастному наблюдателю<sup>4</sup>. Таким образом, предисловие Валуева к «Сборнику» представляет собой одну из наиболее ранних попыток обосновать славянофильский подход к истории вообще и к истории русской и западноевропейской в частности. В своих построениях на первое место он ставит распространение и рост авто-

<sup>1</sup> Светлана Ковальчук – Валерий Марков. Где Запад сходится с Востоком. Опыт интервью – рецензии // Даугава. 2000. № 2. С. 131–139.

<sup>2</sup> Сборник исторических и статистических сведений о России и народах ей единоверных и единоплеменных. Изд. Д. А. Валуева. Т. 1. – М., 1845.

<sup>3</sup> Симбирский сборник. Историческая часть. Изд. Д. А. Валуева. Т. 1. – М., 1845.

<sup>4</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 1. – Стлб. 689–702.

<sup>1</sup> Сборник исторических и статистических сведений. – С. 6.

<sup>2</sup> Там же. С. 13–14.

<sup>3</sup> Там же. С. 16.

<sup>4</sup> Там же. С. 17.

ритета православия, на второе – усиление внимания к родному языку, национальным особенностям и обычаям. Причем реформы начала XVIII в., заимствование достижений европейской цивилизации Валуев считал для своего времени явлением необходимым и прогрессивным<sup>1</sup>.

Кавелин в своей рецензии не спорит с Валуевым о предназначении русской истории и соглашается, что знакомство с историей и бытом единоверцев заслуживает одобрения, хотя и «не знает» того, что из этого может получиться в будущем. Зато во имя будущего, считает Кавелин, не следует бросать напрасного упрека западному миру и западной науке<sup>2</sup>. Валуев писал, что если понимать под просвещением не одни определенные улучшения и усовершенствования в науках, художествах и т. д., «а то совокупное умственное и нравственное движение, которое должно соединять народы в единство братолюбивой жизни и осуществлять в обществе чистую мысль христианства, во сколько она осуществима в человеке, – то во всяком случае еще останется под сомнением, кого с большего справедливостью можно назвать просвещенною – Россию ли XV и XVI века или ей современную католическую и протестантскую Европу?»<sup>3</sup>. Кавелин возражал, что, во-первых, неверно, будто развитие наук, усовершенствование быта и т. д. шли в Европе своей дорогой, а нравственное и духовное развитие – своей, а во-вторых, полагает он, в науке, художествах, общественном быту на Западе народ выражал «глубочайшие, задушевные верования свои, мысли, стремления», в них он жил, они составляли его плоть и кровь<sup>4</sup>. Касаясь влияния западного мира на Россию, Валуев ополчается против «просвещенного большинства», требующего от жизни «наслаждения всем умственным, нравственным и вещественным комфортом, который изговоряется для него услужливым просвещением». Он считает католицизм и протестантизм двумя видоизменениями «одной общей религии нравственной бестревожности (комфорта). Ту же задачу, не разрешенную в области веры, берет на себя систематизм в науке, формализм в обществе, мода в гостини и т. д.»<sup>5</sup>. Кавелин отмечает, что Валуев пришел к неверному выводу, что цель просвещенного общества, даже его лучшей части, – «более или менее утонченный материализм, нравственное и умственное усыпление или равнодушие». Вме-

<sup>1</sup> Там же. С. 18.

<sup>2</sup> Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 1. – Стлб. 708.

<sup>3</sup> Сборник исторических и статистических сведений. – С. 2.

<sup>4</sup> Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 1. – Стлб. 709.

<sup>5</sup> Сборник исторических и статистических сведений. – С. 12.

сте с тем он пишет, что не видит ничего плохого и в стремлении к комфорту. «Наслаждение – цель живущего, а уж дело каждого наслаждаться, чем он хочет: один наслаждается молитвой и постом, другой – исполнением долга, третий – наукой, четвертый – искусством, пятый – победой над низкими страстями, шестой – самими лишениями». Кавелин защищает «исключительно утилитарное направление нашего времени», в котором видит реакцию против, «может быть, слишком исключительно спиритуального направления», предшествовавшего практическому взгляду на вещи, и заключает: «Всему свое: свое телу, свое духу»<sup>1</sup>.

Размышления Валуева о возможности возникновения самостоятельной, независимой от европейской, русской науки, призванной осветить прошлое и будущее России и по-новому взглянуть на европейскую историю, Кавелин назвал «неопределенными» и напоминающими больше «мечтания». Вместе с тем он отдавал должное добросовестности Валуева, в силу которой тот в своих «мечтаниях» был осторожен, а касаясь реальных событий, давал им справедливую оценку, даже если она не подкрепляла его общего взгляда (роль европейского влияния, отношение к реформам Петра I). Считая взгляды Валуева смесью верных и ложных мыслей, Кавелин, приступая к их разбору, счел необходимым изложить и свою точку зрения. По его мнению, до Петра I в России не было «ни науки, ни искусства», а сами русские «были заключены в ложном, очарованном кругу восточных привычек и обычаев». Рассматривая распространение европейской культуры в России после петровских преобразований как явление «не случайное, а необходимое», Кавелин подчеркивал, что Россия усваивала западную цивилизацию «самоотверженно», отбросив национальные и исторические предрассудки. Возникшие в первой четверти XIX в. сомнения в плодотворности западного влияния, как и разочарование в некоторых сторонах западноевропейской жизни, Кавелин считал проявлением скептических настроений, распространившихся в русском обществе и в свою очередь явившихся естественным следствием культурного развития, начавшегося в начале XVIII в.

Указав на закономерность петровских реформ, Кавелин выдвигает одно из положений своей будущей концепции. Здесь же, в рецензии на Валуевский сборник, он останавливается еще на одном важном для его будущей концепции понятии – развитии личности.

<sup>1</sup> Кавелин К.Д. Собр. соч. Т. 1. – Стлб. 710.



Валуев писал об издании «Вооружения русских войск»: «Эта книга впервые облекла для нас в образы и лица нашу забытую старину; мы узнали, по крайней мере, в чем ходили наши предки, какой вид имели наши города и села, и то уже много для первого начала... Теперь только начинает быть возможным для поэта роман или драма из нашей древней жизни, живописцу – картина, ваятелю – статуя». Валуев считал, что в России «возможен рост собственной культуры, ростки которой заложены в прошлом, также как зачатки культуры европейской содержались в средневековье... Если бы средние века не оставили по себе столько живых следов и гордых памятников прошедшего, которые на каждом шагу воскрешают его для западного человека, едва ли бы был возможен роман Вальтер Скотта или Фауст Гете»<sup>1</sup>. Культурное наследие на Руси сохранилось хуже: «Мы не были так счастливы, как Запад; от нашего прошедшего уцелели одни немногие остатки, разбросанные по всему безграничному пространству России. В том, разумеется, столько же виноваты мы, сколько отцы наши и деды, но более виновато то неуважение и невнимание к своей исторической жизни, которое вообще заметно везде, где жизнь народная еще преобладает над жизнью государственной»<sup>2</sup>. Кавелин, комментируя эти слова, подчеркивал, что различие в культурной традиции России и Запада более существенно, чем это отметил Валуев. Вряд ли, писал Кавелин, исторические памятники, подобные тем, что включены в книгу «Вооружение русских войск», могут «служить материалом для русского народного романа, для русской народной драмы». Для создания подобных произведений «нужны прежде всего лица, характеры, нужна жизнь с глубокими нравственными интересами, с всемирными вопросами, в какой бы форме они не являлись». Подобный материал, по его мнению, был на Западе, поскольку там «лицо, человек, с самого начала на первом плане». Именно поэтому западное средневековье оставило «после себя столько живых воспоминаний, столько гордых памятников». Но выше самих памятников – создавшая их духовная жизнь. Что же касается причин того, почему уцелело немного памятников древней Руси, то Кавелин отчасти соглашался с Валуевым, но добавлял, что «только то для человека и народа дорого, что он сознательно создавал и делал, и, действительно, то и имеет цену, в чем высказался мыслящий и чувствующий человек или народ». Кроме того, считал он, к своей древности русские не

<sup>1</sup> Сборник исторических и статистических сведений. – С. 15.

<sup>2</sup> Там же.

относились бы теперь с таким интересом, если бы «не было Петра и теперешней России». Тем самым он давал понять, что увлекающиеся русской стариной и порицающие деятельность Петра I почитатели древней Руси сами – порождение реформ начала XVIII в., связанных в представлении Кавелина с выступлением в России на историческую арену человеческой личности<sup>1</sup>.

Далее Кавелин полемизировал с Валуевым, утверждавшим, что славянский мир богаче западного, что западный мир неблагоприятно действует на мир славянский, подавляет нравственные силы славян. Он отвергал противопоставление России и Европы, подчеркивая благотворность их сближения, начало которому было положено при Петре I: «С реформы Петра Великого все у нас с Европой – общее, и с каждым днем более и более; ее силлогизмы, ее стремления стали нашими, ее дело – нашим делом, ее наука – нашей наукой. Под европейской формой мы усвоили и усваиваем себе человеческое, равно близкое и родное всем племенам». Допуская, что в западном влиянии есть черты «исключительно национального европейского», которые со временем будут отвергнуты, Кавелин предостерегал от поспешных выводов. «Не достигнув полной самостоятельности в мышлении, в действовании, мы далеко не в состоянии определить, что из принимаемого нами с Запада – общечеловеческое и что исключительно историческое, принадлежащее одной Европе. С последним мы бы стали отрицать и первое», – писал он<sup>2</sup>.

Вслед за предисловием Валуева в «Сборнике» была помещена статья «Вместо введения» А. С. Хомякова, посвященная истории расселения племен на грани древнего и нового (т. е. средневекового) мира. Она содержала много различных сведений и смелых, но необоснованных выводов. «Статью открывает игра историческими фактами и несомненными историческими истинами, словом, игра в историю; включает — иронию над всем славянским миром, его прошедшим и будущим»<sup>3</sup>, поскольку в конце Хомяков так превозносит добродетели славян, что статья производит впечатление насмешки, писал Кавелин. Хомяков заключал статью словами: «Долго страдавший, но окончательно спасенный в роковой борьбе, более или менее искаженный чуждою примесью, но нигде не заклеянный наследственно печатью преступления и непра-

<sup>1</sup> Кавелин К. Д. Собр. соч. Т. 1. – Стлб. 718.

<sup>2</sup> Там же. Стлб. 723–724.

<sup>3</sup> Там же. Стлб. 724.

ведного стяжанья, славянский мир хранит для человечества если не зародыш, то возможности обновления»<sup>1</sup>. Прочитав эту концовку, Кавелин пришел к выводу, что вся статья — лишь «забавная игра в историю», в которой факты, «как стеклышки в калейдоскопе, стоят кверху ногами, а что-то выходит»<sup>2</sup>.

Бегло коснувшись статей, в которых исторические факты не имели славянофильской окраски (к ним Кавелин относил статьи «Юридический быт Силезии и Лужи и введение в эти земли немецких колонистов» (составлена по книгам Цшоппе и Штеццеля самим К. Д. Кавелиным), «История древнего наследственного права (по закону)» Г. Губе, «Об опеке и наследстве по Русской Правде» А. Попова, «О земледелии, промышленности и вообще богатстве Польши в XV и XVI в.» (по книге Суroveцкого), «Волин, Иомсбург и Винета» Т. Н. Грановского, «Извлечение из письма Рабби Хисдай Бэн Ицхак к царю Хазарскому» (перевод К. Косолича), «О лубочных картинах русского народа» И. М. Снегирева, «О значении слова “черный” в древнем русском языке и преимущественно о черном боре Новгородском» С. М. Соловьева, «Христианство в Абиссинии» Д. А. Валугева, «О политическом устройстве и нравах прибрежных островов и городов Далмации, о финансах, сословиях, гражданском и уголовном праве» А. Рейца), Кавелин называет статьи, выдержанные в духе славянофильства («Города немецкие и славянские» Д. А. Валугева, анонимный комментарий к «Разысканиям Кледена о славянах в нынешней (Браниборской) Бранденбургской области», «Славянское и православное население Австрии», «Историческая наука славянского мира в последнее пятилетие»), но не разбирает их подробно, полагая, что это может быть предметом специального исследования.

В заключение Кавелин писал, что сожалеет о Валугеве, который «отдался весь своим, скажем беспристрастно, бесплодным убеждениям» и «писал кровью, в его перо по каплям сочилась его молодая драгоценная жизнь»<sup>3</sup>. Кавелин призывает отказаться от тенденциозности, свойственной славянофилам, и объективно взглянуть на западную и русскую историю<sup>4</sup>.

Выход в свет Валугевского сборника и критическую рецензию Кавелина на него можно считать началом полемики между славянофилами и западниками в области русской истории. Валугев выдвинул очень сжатую и не во всем последовательную

точку зрения славянофилов на русскую историю. Тем не менее в его предисловии уже содержались основные положения славянофильской концепции русской истории: специфичность русского исторического процесса и его принципиальное отличие от западноевропейского. Те же мысли лежали и в основе статьи, написанной А. С. Хомяковым. Отличительной чертой этих ранних выступлений славянофилов было то, что в них отсутствовали, во-первых, появившееся позднее и нашедшее особенно яркое выражение в статьях К. С. Аксакова резко отрицательное отношение к петровским реформам и, во-вторых, также появившаяся впоследствии тенденция тесно связывать историю России с христианством, а затем и с православием, объясняя этим своеобразные черты исторического пути, пройденного Россией. Но Валугев, безусловно яркий и талантливый человек, в своих статьях первым изложил славянофильскую концепцию русской истории. Однако нельзя только этим ограничивать его роль в русской историографии. Может быть, более важное значение имеет его деятельность в целом, направленная на выявление и публикацию новых документов по истории России, расширение круга занятий историков, осмысление новых, ранее неизвестных фактов. Полемика с ним несомненно имела существенное значение и для формирования взглядов Кавелина.

Д. А. Валугев умер в 25 лет. Но даже в своих ранних, незавершенных работах он проявил себя именно как историк в гораздо большей мере, чем получивший широкую известность как создатель славянофильской концепции истории России К. С. Аксаков и менее популярный, но все же отмеченный в историографической литературе Ю. Ф. Самарин. При всем интересе К. С. Аксакова и Ю. Ф. Самарина к истории они все-таки выступали в большей степени как люди, занятые один — публицистической, другой — публицистической и общественной деятельностью. Тем более незаслуженным можно считать недостаточное внимание к историческим трудам Валугева. О нем писали немного, главным образом в XIX в.<sup>1</sup> В историографических трудах, носящих обобщающий характер, Д. А. Валугев даже не упоминается.

<sup>1</sup> Литература о Д. А. Валугеве очень невелика. См.: История исторической науки в СССР. Дооктябрьский период. Библиография. — М., 1965. С. 241. Общую характеристику Д. А. Валугева см.: *Виленский Н.А.* Д. А. Валугев — издатель и исследователь Разрядной книги 1559–1605 гг. // *Разрядная книга 1559–1605 гг.* — М., 1974. С. 355–379.

<sup>1</sup> Там же. Стлб. 729.

<sup>2</sup> Сборник исторических и статистических сведений. — С. 7.

<sup>3</sup> *Кавелин К.Д.* Собр. соч. Т. 1. — Стлб. 727.

<sup>4</sup> Там же. Стлб. 746.

## СООТНОШЕНИЕ АКСИОЛОГИЧЕСКОГО И МЕТОДОЛОГИЧЕСКОГО АСПЕКТОВ СИСТЕМ И ИДЕАЛОВ ВОСПИТАНИЯ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ПЕДАГОГИКЕ<sup>1</sup>

Отличительными особенностями русской философии всегда являлись ее практическая направленность и стремление проявиться в различных сферах бытия человека. Неслучайно именно развитие русской философской мысли определяло формирование отечественной педагогики. Многие русские философы были одновременно педагогами, а педагоги исследовали философские проблемы. Выдающийся исследователь педагогической проблематики в русской философии Сергей Иванович Гессен называет педагогику «прикладной философией»<sup>2</sup>.

Системно исследуя историю отечественной философии, профессор А. Ф. Замалева отмечает наличие с середины XIX в. в русской философской педагогике обоснования двух систем воспитания, одна из которых основана на идеале *семейственности*, другая – на идеале *личности*<sup>3</sup>.

Первая система выделилась в допетровскую эпоху и получила свое развитие и окончательное становление в философии славянофилов (В. Ф. Одоевский, А. С. Хомяков, К. Д. Ушинский). Суть этой педагогической концепции заключается в том, что только патриархально-семейное воспитание, ориентированное на личность, может стать основой духовного становления человека. При этом индивидуальный подход к воспитанию не становится индивидуалистическим, ребенок – не центр и смысл существования семьи, а часть рода, общины, служение которой, напротив, является для него святым долгом.

Вторая воспитательная система, как отмечает А. Ф. Замалева, является продуктом «европеизации» русской семьи, разрушения ее родо-патриархальных традиций, в результате которого стала возможной свобода внебрачных отношений, и как следствие, метисация дворянских семей, явление незаконнорожденства. Место утраченного чувства национальности занимает идея личности, всечеловечества (Бердяев, Толстой).

Идея упадка семьи и патриархальных идеалов воспитания нашла также отражение в речи историка русской педагогики П. Ф. Каптерева, произнесенной им при открытии съезда по семейному воспитанию в декабре 1912 г. Он отмечал, что в то время семья переживала «глубокий кризис: прежние ранние браки заменяются поздними, семейная жизнь из-за подорожания всех продуктов становится очень трудной в материальном отношении; самая форма брака, связывающего на всю жизнь или очень надолго и нелегко расторгимого, считается устарелой... мать, которая получает в настоящее время среднее или даже высшее образование, не желает, как это было прежде, замыкаться в семье, отдавать ей все силы, а стремится к общественной деятельности. Таким образом, старая семья распалась, а новой пока еще жизнь не выработала. А раз заколебалась семья, значит, заколебалось и семейное воспитание»<sup>1</sup>. На смену ему приходило общественное воспитание, в пользу которого Каптерев приводит следующие аргументы: возникновение класса людей, не имеющих возможности воспитывать своих детей в семье; необходимость специального педагогического умения и подготовки, отсутствующих у родителей; необходимость для детей опыта общения со сверстниками.

Однако для автора в то же время было очевидно, что полное замещение семейного воспитания общественным связано с невосполнимыми потерями в формировании личности ребенка, так как: будет нанесен несомненный вред детской индивидуальности – «строго индивидуалистическое воспитание может быть только штучным, а не совместным, не общественным»; «только семья может внести в воспитание элемент необычайной важности – любовь, раскрытие и воспитание детского сердца»<sup>2</sup>.

Мысли Каптерева в наше время не только не потеряли своего значения, а приобрели еще большую актуальность, так как сегодня именно в России имеет широкое распространение самая крайняя и страшная форма общественного воспитания – детские сиротские учреждения, 90% воспитанников которых – социальные сироты, сироты при живых родителях.

На наш взгляд, следует различать две составляющие вопроса: методологическую, «*воспитание-как*», касающуюся соотношения таких противоположных форм, как семейное воспитание и общественное; и аксиологическую, «*воспитание-к чему*», предполагающую то, какие ценности в семье или в об-

<sup>1</sup> Статья печатается при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00249а.

<sup>2</sup> См.: Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995.

<sup>3</sup> Замалева А.Ф. Философская педагогика в России // Замалева А.Ф. Идеи и направления отечественного любомудрия. – СПб., 2003. С. 137.

<sup>1</sup> Каптерев П.Ф. История русской педагогики. – СПб., 2004. С. 528.

<sup>2</sup> Там же. С. 529.

щественных институтах формируются и развиваются в воспитателе.

Методологический аспект рассматривал Каптерев, а об аксиологической составляющей идет речь в исследовании А. Ф. Замалева.

Мы сделали попытку представить соотношение данных аспектов воспитательных систем и педагогических идеалов, получивших развитие в русской философской педагогике, в виде таблицы:

<i>воспитание–как</i> (методологический аспект) <i>воспитание–к чему</i> (аксиологический аспект)	Семейное воспитание СВ	Смешанное воспитание СВ+ОВ	Общественное воспитание ОВ
Идеал семейственности: патриархально-родовые ценности, опосредованно гражданско-патриотические ценности	Сильно выражены (славянофилы, А. С. Хомяков, К. Д. Ушинский, А. Ф. Одоевский)	Имеют место в степени, зависящей от семьи	Практически отсутствуют
Приоритет государственных, общественных интересов перед личными; коллективные ценности	Выражены опосредованно, как вытекающие из родовых ценностей	Имеют место в степени, зависящей от государства, исторической ситуации	Сильно выражены (пансионы для дворянских детей при Екатерине II, детские сиротские учреждения, советское воспитание по Макаренко)
Идеал личной свободы, приоритет общечеловеческих ценностей перед государственными, национальными, персональными; идеалы свободного воспитания (свобода-от)	Слабо выражены или отсутствуют (неудачная попытка Толстого реализовать идеал свободного воспитания Руссо в Ясной Поляне)	Имеют место в степени, зависящей преимущественно от личных качеств воспитуемого, способности к самовоспитанию	Практически отсутствуют (противоречат самой сути государственного воспитания как системы)
Воспитание человека как части космоса; идеалы свободного творческого развития и становления (свобода-для)	Служение родовым Интересам на качественно новом уровне (философия «общего дела» Н. Федорова)	Имеют место в степени, зависящей преимущественно от личных качеств воспитателя и воспитуемого	Космисты, К. Н. Вентцель, П. А. Флоренский, С. И. Гессен

На наш взгляд, петровские реформы, кроме обозначенного выше влияния на семейные традиции, привнесли в русскую традиционную воспитательную систему такой элемент как приоритет государственных интересов перед личными, семейными, родовыми. Намерение укрепить российскую государственность путем «снятия кальки» с европейских государств привело к тому, что в период русской истории со второй половины XVIII в., времен Екатерины II и позднейших «мы встречаем совершенно определенное стремление государства отбирать детей от родителей с 5–6 лет и воспитывать их в государственных учреждениях, причем дети за все время учебы, продолжавшейся 10–12 лет не отпускались к родителям, а по-

следние виделись с ними лишь в стенах школы и то в присутствии школьного начальства; мы замечаем в этот период усиленные заботы государства о создании пансионов, приютов и школ для малолетних детей, стремление набрать в такие казенные заведения возможно большее количество детей, конечно, прежде всего, дворянских, и воспитывать их вне всякого влияния родителей. Государство совершенно откровенно говорило семье: ты, семья, только производительница детей, а воспитатель их – я»<sup>1</sup>.

Очевидно, что цель такой воспитательной системы – воспитание в человеке прежде всего гражданина своего Отечества. Гражданско-патриотические ценности не чужды семейственному идеалу воспитания, однако здесь они возникают, так сказать опосредованно, верность Отечеству является логическим следствием преданности роду, в противном случае патриотизм, не имея естественной базы, корней, может опираться только на идею, а значит, необходимо приобретает черты выморочности, неустойчивости. А. Ф. Замалева отмечает, что философская педагогика славянофилов выдвигает категорическое требование независимости семьи от государства.

Свое дальнейшее развитие «педагогика государственности» получила в советской истории, и оно тесно связано с именем А. С. Макаренко. Основой созданной Макаренко воспитательной системы служила педагогически организованная среда жизнедеятельности подростков, направленная на социальное оздоровление человека (духовное, нравственное, физическое), где главную реабилитационную функцию выполнял воспитательный коллектив.

По Макаренко, коллектив как гуманное организованное сообщество фильтрует негативные воздействия общества, защищает личность, развивает личностные качества, благодаря которым у каждого человека появляется способность противостоять этим негативным влияниям и строить свою жизнь, используя все положительное, что есть в социальном опыте. Тем самым коллектив выполняет охранительно-стабилизирующую и помогающую функции по отношению к личности.

Кроме того, именно в коллективе дети накапливают свой культурный опыт. Вступая в процесс многообразной деятельности, в различные отношения, воспитанники воспринимают культуру того общества, в котором они живут, и не только присваивают накопленный опыт, но и развивают такие лично-

<sup>1</sup> Там же. С. 528.

ственные качества, которые позволяют им вырабатывать новые ценности, открывают возможности личностного роста.

Другими словами, Макаренко создал в детской колонии такую саморегулирующуюся и саморазвивающуюся систему, которая, будучи достаточно открытой, в то же время способна не только противостоять проникающим разлагающим негативным проявлениям внешней среды, например, вновь прибывшим в колонию беспризорникам, но и напротив, ассимилировать их, принять и сделать здоровым элементом собственного социального организма. Нетрудно заметить в то же время, что создать и поддерживать такую систему может только духовно развитая, внутренне свободная личность, истинный лидер, каким был Макаренко.

Нельзя не отметить, что педагогическая система Макаренко не только была поддержана государством, так как выполняла «социальный заказ» на воспитание достойных граждан советского общества, но и была, пожалуй, оптимальной в сложившейся исторической ситуации послевоенного времени, когда только государство могло взять на себя заботу и ответственность за воспитание огромной армии беспризорников, а трудовой коллектив призван был заменить сироте семью.

Обращаясь к противоположному аксиологическому полюсу русской философской педагогики, основанному на идеале личной свободы, нельзя не согласиться с замечанием А. Ф. Замалева о том, что «бердяевское "самоутверждение личности" ... непременно приобретает характер конфликта, противостояния с обществом, семьей»<sup>1</sup> и «сводит сущность педагогики к самовоспитанию»<sup>2</sup>.

Если обратиться к истории, то начало «педагогики свободы» положено, вероятно, Жан-Жаком Руссо, философом эпохи Просвещения, утверждавшем природную доброту человека как исходный принцип.

Роман-трактат «Эмиль, или О воспитании» явился главным педагогическим сочинением Руссо, целиком и полностью посвященным проблемам воспитания человека. В нем два главных действующих лица – Эмиль (от рождения до 25 лет) и его воспитатель, почти все эти 25 лет проведенный рядом с Эмилем. Для выражения своих педагогических идей Руссо создал в своем романе такую ситуацию, когда воспитатель начинает воспитывать ребенка, оставшегося с малолетства сиротой, и берет на себя все обязанности и права родителей. И Эмиль яв-

ляется полностью плодом многолетних усилий своего воспитателя.

Руссо считал, что плохое, неверное воспитание ломает внутренний мир ребенка, уничтожает заложенные в нем природой хорошие качества. К такому искажению природы ребенка приводит введенное иезуитами авторитарное воспитание, вся внутренняя логика которого сводилась к тому, что воспитатель и воспитуемый выступали по отношению друг к другу как диктатор и раб. Авторитет учителя учащийся должен был признавать беспрекословно и принять как догму, «истинность» которой не нуждается в доказательствах. Такая система воспитания не могла создать людей, мыслящих свободно, действующих сознательно.

Однако, противопоставляя системе авторитарного средневекового воспитания собственную, по сути утопическую, систему, Руссо не смог разрешить ее внутреннего противоречия. Ведь если пристальнее присмотреться к нарисованной им идиллии, то станет ясно, что авторитарная педагогика просто приобрела здесь иную форму.

Великий российский педагог XX в. С. И. Гессен пронизательно обратил внимание на кардинальное противоречие свободной педагогики в версии Руссо: «Но чего хочет Эмиль? Что он спрашивает? Он хочет и спрашивает именно того, чего желает, чтобы он хотел и спрашивал, его воспитатель Жан Жак. Эмиль находится под неустанным контролем Жан Жака, подобно тени следящего за каждым его шагом и расставляющего перед ним сеть искусно подстроенных случаев. Каждое "самостоятельное" действие ученика есть плод искусной махинации его воспитателя»<sup>1</sup>.

То есть у Руссо, апостола свободного образования, ребенок подпадает под «неустанный контроль», значительно более тотальный и авторитарный, чем то, которое имеет место даже в старомодных и рутинных педагогических моделях. Гессен видит роковую ошибку в том, что «свобода понимается Руссо чисто отрицательно, как отсутствие внешнего гнета. Она для него не цель, а факт воспитания»<sup>2</sup>.

Возможно, в незавершенном романе «Эмиль и Софии или Одинокие», который является продолжением педагогического романа, Руссо сам критически оценивает предложенную им систему воспитания. Ведь благополучие героев оборачивается

<sup>1</sup> Замалеев А.Ф. Философская педагогика в России. – С. 142.

<sup>2</sup> Там же. С. 141.

<sup>1</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М., 1995. С. 52.

<sup>2</sup> Там же. С. 53.

в нем трагическими изменениями в их жизни. Выросшие в деревне, в условиях, единственно, по Руссо, соответствующих задачам воспитания, герои оказываются в Париже и становятся жертвами развращающего влияния городской цивилизации. Вероятно, система воспитания, полученного героями, не проходит суровое испытание жизнью именно в силу своей изолированности и оторванности от ее реалий; «привыкший к неустанному пестованию со стороны Жан Жака в тепличной атмосфере изолированной от жизни «природы», Эмиль, попавши в горнило подлинной, действительной жизни, менее всего сможет в ней отстаивать свою самобытность»<sup>1</sup>.

В России апологетом свободного воспитания был Л. Н. Толстой, которому принадлежит бесценный опыт создания уникальной педагогической системы в Яснополянской народной школе. В отличие от Руссо, главную беду сложившейся модели образования Толстой видел не в поработавшей связи школы с существующими формами и институтами общественной жизни, но, наоборот, в полной оторванности школы от жизни.

По замыслу Толстого, крестьянские дети учатся только тому, что им интересно и в таком режиме, который им удобнее. Решающая роль отводится в такой системе свободному развитию индивидуальности ничем не ограниченному, не оформленному.

Однако в этом случае равновесие конфликта лишь смещается в противоположную сторону. Толстого, как и Руссо, не миновала печальная закономерность, проявляющаяся при попытке односторонней реализации любого радикального идеала. Всякий радикализм (в данном случае – радикализм своеволия), реализуемый односторонне, то есть путем тотального отрицания своей противоположности (в данном случае – усвоения культурных и правовых норм), обречен на крах, на вырождение в собственную противоположность.

Яснополянская школа привела Толстого к горькому опыту: если школа не вводит четких правил внутреннего порядка, в том числе и дисциплинарного характера, она оказывается не в состоянии оградить детей от принуждающих факторов внешней жизни: дурные привычки, мнение толпы, влияние испорченных старших детей и проч. Полная отмена четких педагогических правил игры – дисциплины – открыла школьные двери господству бессознательного неорганизованного принуждения среды.

Критикуя теорию «свободного образования» Руссо, которую пытался воплотить в яснополянской народной школе Толстой, великий русский педагог и философ Гессен, противопоставляет анархистскому идеалу свободы как «свободы от принуждения» понимание свободы как принципиально творческого акта: «Свобода есть не столько факт нашей жизни, сколько встающий перед нами долг, задание»<sup>1</sup>.

Философско-педагогическое наследие Гессена, впервые исследовавшего педагогическую проблематику в истории русской философии, – уникальное явление в истории русской мысли. «Теория Гессена стала итогом философских споров о смысле и задачах образования, которые проходили в России на протяжении целого столетия», – отмечает исследователь творчества и биографии философа педагогики В. А. Кравцов<sup>2</sup>.

Принципиальное понимание «свободы как долга и задания» – характерная особенность философии русского космизма, и неслучайно В. В. Зеньковский усматривал близость концепции Гессена принципам метафизики всеединства В. С. Соловьева. Но сам термин «космическое воспитание» принадлежит современнику Гессена русскому педагогу, выдающемуся отечественному Теоретику и пропагандисту свободного воспитания К. Н. Вентцелю.

Разрабатывая одним из первых педагогические проблемы ноосферы и экологии духа, Вентцель оставил потомкам труды по философии и богословию, политологии и культурологии, этике, психологии и педагогике.

В своей работе «Проблема космического воспитания», написанной в 1925 г., Вентцель представляет следующее логическое обоснование самой возможности постановки вопроса о космическом воспитании. «Мы говорим о социальном воспитании, о воспитании человека как члена общества; в педагогике даже возникло целое течение, носящее название “социальная педагогика”. Но человек не только часть некоторого социального целого, будет ли это целое называться семьей, народом, классом, человечеством, – он также часть того целого, которое мы называем вселенной или космосом, каковой мы тоже могли бы рассматривать как своего рода универсальное общество, охватывающее в себе все существа, стоящие только на различных ступенях развития. То, что человек представляет часть космоса, есть факт, с которым так или иначе надо

<sup>1</sup> Там же. С. 52.

<sup>1</sup> Там же. С. 70.

<sup>2</sup> Кравцов В.А. Философско-педагогическая теория С. И. Гессена. – Тольятти, 2001. С. 76.

считаться, и если мы говорим о воспитании человека в качестве члена человеческого общества более или менее широких размеров, то является также совершенно правомерным говорить о воспитании человека в качестве члена космоса как «гражданина вселенной»<sup>1</sup>.

Итак, в приведенной попытке классификации аксиологических подходов к воспитанию в русской философии можно выделить также *педагогика русского космизма*, берущую начало от персонализма Бердяева и метафизики всеединства Соловьева.

Один из современных исследователей и пропагандистов теории космического воспитания А. В. Хуторской дает следующую интерпретацию идей русского космизма, содержащихся в работах Н. Ф. Федорова, В. С. Соловьева, К. Э. Циолковского, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Д. Л. Андреева и др.: «Образование – это не столько “заказ” социума, сколько миссия человека во Вселенной. Человек равновелик миру, следовательно, его предназначение – вселение в свой мир... Вселение происходит через собственную продуктивную деятельность образующегося человека... Смысл творчества заключается в самой природе человека. Осуществляемое каждым индивидуально, творчество имеет общечеловеческий, космический характер... Образование – это поиск нового, свободное открытие мира. Образование является открытым, направленным на освоение неизвестного, а не только на изучение известного. Образование – суть творение, а не присвоение... Образование человека имеет смысл связи времен, создавая будущее, он “воскрешает” прошлое, изучая прошлое – создает будущее. Через личную деятельность в историческом времени человек становится участником культурно-исторического процесса человечества... Содержание образования заложено в реальной действительности... Образование начинается с “малой родины”, постепенно расширяемой вовне... Пути и методы познания отыскиваются в самой познаваемой реальности, намечаются из объектов бытия... Познание объекта происходит с помощью всего комплекса качеств человека – от физических органов чувств до духовных и душевных»<sup>2</sup>.

Интересно, что космическая педагогика, берущая начало в отрицающей примат патриархально-родовых ценностей фило-

<sup>1</sup> *Вентцель К.Н.* Проблема космического воспитания // *Вентцель К.Н.* Избр. труды. – М., 1999. С. 206–207.

<sup>2</sup> *Хуторской А.В.* Философия русского космизма как аксиологический базис отечественного образования // Труды научного семинара «Философия-образование-общество» / Под. ред. В.А. Лекторского. – М., 2005. С. 142–152.

софии Бердяева («личность есть ценность, стоящая выше государства, нации, человеческого рода, природы, и она в сущности не сходит в этот ряд»<sup>1</sup>), возвращается к ним на качественно новом, более высоком уровне в философской доктрине Федорова, который утверждает, что не любовь к детям должна иметь первостепенное значение, а любовь детей к родителям. Сынняя любовь к отцу (шире – к предкам) есть высший род любви. Любовь сына и дочери должна быть детской, достигающей своего совершеннолетия тогда, когда она приводит к делу воскрешения отцов, родителей. Такая любовь, по Федорову, есть наиболее полное воплощение догмата Св. троицы – Бога-отца, Бога-сына и Бога-Духа Святого. Она носит платонический характер, в ней «долг сынов и дочерей человеческих ко всеобщему отечеству берет окончательный перевес над обществом полового подбора»<sup>2</sup>. Долг – тот элемент, который приводит философию свободы как факта (свобода-от) к философии свободы как задачи творческого преобразования бытия (свобода-для).

Еще один аспект, который роднит идеалы патриархально семейственного воспитания с идеалами космической педагогики – утопическое по сути требование независимости от государства: в первом случае – семьи, во втором – новой школы. Ведь Вентцель в свою историческую эпоху всерьез выступает за необходимость «во что бы то ни стало добиваться полной автономии школы (от государства. – М. Д.) и ее самостоятельности»<sup>3</sup>.

Практическое освоение идей «космической педагогики» актуально в современной общественно-педагогической практике России, т.к. они ориентируют образовательный процесс на духовно-научное освоение окружающего мира, на воспитание нравственных качеств человека, отвечающих императиву выживания и устойчивого развития человеческой цивилизации, природы, космоса, на подготовку учащихся к решению глобальных проблем бытия. «Цель космического воспитания заключается в том, чтобы довести воспитанника до сознания того, что он со всем космосом составляет одно единое нераздельное целое, которое развивается в каком-то направлении, и что он, хочет ли этого или не хочет, так или иначе принимает

<sup>1</sup> *Бердяев Н.А.* О назначении человека (опыт парадоксальной этики) // *Бердяев Н.А.* Философия свободного духа. – М., 1993. С. 194.

<sup>2</sup> *Федоров Н.Ф.* Философия общего дела. Т. 2. – СПб., 1912. С. 116.

<sup>3</sup> *Вентцель К.Н.* Борьба за свободную школу // *Свободное воспитание.* Сб. избр. трудов. – М., 1993. С. 173.

то или другое участие в этом процессе развития космической жизни»<sup>1</sup>.

Возвращаясь к рассмотренным выше особенностям и недостаткам таких методологически полярных воспитательных систем, какими являются семейное воспитание (СВ) и общественное воспитание (ОВ), следует сделать вывод, что в современном мире наиболее благоприятные условия для формирования гармоничной и всесторонне развитой личности может дать только совмещение этих форм. Смешанная форма воспитания (СВ+ОВ) – наиболее распространенная. Чисто семейные формы сегодня являются исключением из правила, а чисто общественные, носителями которых выступают в основном детские сиротские учреждения, свидетельствуют о социальной дисгармонии в государстве. Следует также отметить, что «семейная составляющая» в таком совмещении традиционно имеет гораздо больший вес в России, чем на Западе.

Схематическая интерпретация соотношения аксиологического и методологического аспектов систем и идеалов воспитания в русской философской педагогике выглядит так:

<i>воспитание–как</i> (методологический аспект) <i>воспитание–</i> <i>к чему</i> (аксиологический аспект)	Семейное воспитание СВ	Смешанное воспитание СВ+ОВ	Общественное воспитание ОВ
Семья	идеалы сильно выражены	степень сформированности идеалов зависит от семьи	идеалы слабо выражены или практически отсутствуют
Государство	идеалы выражены опосредованно	степень сформированности идеалов зависит от государства и исторической ситуации	идеалы сильно выражены
Личность	идеалы слабо выражены или практически отсутствуют	степень сформированности идеалов зависит от качеств воспитуемого, его способности к самовоспитанию	идеалы слабо выражены или практически отсутствуют
Космос	идеалы сильно выражены	степень сформированности идеалов зависит от качеств воспитателя и воспитуемого	идеалы сильно выражены

Данная таблица позволяет сделать вывод о том, что смешанная форма воспитания (СВ+ОВ) – не только самая распространенная, но и наиболее гибкая и динамичная: ведь в этой области возможно формирование практически любых аксиологических элементов воспитания. Степень сформированности патриархально-родовых идеалов в ребенке зависит от семьи, гражданско-патриотических и коллективных – от государства

и сложившейся исторической ситуации. Идеал личной свободы, «персонализм» является, как мы уже рассмотрели, преимущественно продуктом самовоспитания, уровень его сформированности зависит больше всего от личных качеств воспитанника (свобода-от); а становление идеалов свободного творческого развития (свобода-для) возможно при соответствующем высоком уровне духовного потенциала личности воспитателя.

В заключение хотелось бы рассмотреть в свете данной концепции соотношения аксиологической и методологической составляющей воспитательных систем, такую крайнюю форму общественного воспитания, какой является детский дом. Во-первых, нужно принять, как факт, что в условиях детского сиротского учреждения, к сожалению, принципиально не может идти речь о гармоничном формировании личности, в связи с той невосполнимой ущербностью чисто общественного воспитания, о которой мы уже говорили, и которые отмечал в своих работах историк педагогики Каптерев.

Во-вторых, идеалы личной свободы, свободного развития в детском доме не только отсутствуют, но и не могут возникнуть, так как противоречат самой сути государственного воспитания как системы. Разумеется, практически в каждом детском доме, согласно уставу, «создаются условия, способствующие умственному, эмоциональному и физическому развитию личности», но, как правило, такому развитию, которое может служить оптимизации внешнего позиционирования детского дома в окружающей среде. Смысл функционирования кружков самодетельности и спортивных секций сводится к завоеванию призов на спортивных соревнованиях и конкурсах самодетельности, которые проводятся чаще всего между детскими сиротскими учреждениями – то есть, по-прежнему, не выходя за пределы системы. Конечно, при этом дети приобретают определенные умения и навыки, способствующие их личностному развитию, но зачастую процесс такого индивидуального становления – побочный эффект, а не внутренняя цель системы.

Таким образом, детский дом в его сегодняшней форме идеалов семейственности дать не может, идеалов личной свободы дать не хочет, так как это равносильно саморазрушению детского дома как системы, а идеалов государственности, приоритета коллективных ценностей дать уже почти не умеет в связи с особенностями современной исторической ситуации в России.

<sup>1</sup> Вентцель К.Н. Проблема космического воспитания. – С. 209–210.



Получается, что сегодня детский дом воспитывает ребенка не как самодостаточную личность, не как члена семьи, и даже не как гражданина своего государства (о чем говорит социальная дезадаптированность выпускников детских сиротских учреждений, их склонность к иждивенчеству и спекуляции на своем социальном статусе), а как элемента системы самого детского дома, оптимально ей соответствующего. Самое полезное, что может вынести воспитанник из стен детского дома – это, в лучшем случае, умение приспосабливаться к новой системе, зачастую именно это умение имеется ввиду под его «социальной адаптацией».

Против такого понимания социализации выступал Зеньковский: «Моральное воспитание есть воспитание к свободе и через свободу... не приспособление ребенка к жизни, а развитие в нем сил добра, обеспечение связи добра и свободы должно составлять цель воспитания; приспособление (функциональное, социальное и т. д.) к жизни имеет ведь чисто инструментальный характер»<sup>1</sup>. Исходной основой нашей социальной жизни Зеньковский справедливо считает семью, в которой мы вырастаем.

В то же время при отсутствии семьи общественное воспитание может и должно ставить задачу формирования в подрастающем человеке коллективных, общинных ценностей, традиционно близких русскому человеку (вспомним воспитание сирот «миром», общиной, принятое в Древней Руси). Это возможно в случае, если «мир», общество также будет включено в воспитательную систему. Во многих детских домах принято приглашать воспитанников в гости в семьи воспитателей или волонтеров (добровольных помощников). Если администрация детского дома с пониманием относится к сути данной проблемы, то не только старается налаживать контакты воспитанников с родственниками, но и помогает ребятам расширять социальные связи, заводить взрослых друзей среди волонтеров. Социальная служба и администрация могут и должны координировать такое общение.

И особенно ценно было бы, если бы идеологической базой для этого общения стали принципы космического воспитания: поиск, освоение нового, неизвестного, свободное открытие мира и осознание своей равноценности Вселенной. Космическая педагогика в плане социализации видит своей целью «не приспособление (воспитанников. – М. Д.) к существующему обще-

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Таинственное, чем мир...: О духовности личности. – М., 1991. С. 69.

ственному строю, а выработку из них творцов нового, более совершенного общественного строя»<sup>1</sup>.

Следует сделать вывод, что в критической ситуации сугубо общественного воспитания, имеющей место в детском сиротском учреждении, именно педагогические идеи философии русского космизма могут стать аксиологической и методологической базой для создания саморегулирующейся воспитательной системы и творческой образовательной среды, способной стимулировать становление самостоятельной гармонично развитой личности. Идеалы русского космизма дают широкое поле для философского осмысления и практического освоения наследия русской философской педагогической мысли.

*А. В. Горохов*

#### Н. А. БЕРДЯЕВ И Э. МУНЬЕ (ДВА ОПЫТА ПОСТРОЕНИЯ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ)

Ни для кого не секрет, что философское наследие Бердяева активно повлияло на развитие философских направлений Западной Европы XX столетия. Представители экзистенциализма, философской антропологии, неотолизма и персонализма или были лично знакомы с русским мыслителем, или использовали в своем творчестве оригинальные идеи последнего. Переведенные на многие языки произведения Бердяева, его активное участие в философской жизни Европы – все это подтверждает, что фигура русского философа была и остается влиятельной на огромном философском пространстве.

В начале 90-х гг. прошлого века труды Бердяева «возвратились» на родину и стали доступными для читателей. Появляющиеся труды, исследующие философию Бердяева, весьма разнообразны и во многом противоречивы. Так, например, П. П. Гайденко, оставаясь в рамках традиционной для советской философии критики, не лишена односторонности и в определенной мере предвзятости в оценке творчества философа: «Романтизм, сомкнувшийся с гностицизмом в отрицании всего сущего как воплощенного зла, отсутствие трезвости мышления, презрение к здравому смыслу – это те черты философии и

<sup>1</sup> Вентцель К.Н. Опыт создания самоуправляющейся общины детей как средства воспитания // Свободное воспитание. Сб. избр. трудов. – С. 144.

личности Бердяева, которые определили содержание его персонализма»<sup>1</sup>. Весьма основательно исследование О. Д. Волкогоновой «Н. А. Бердяев. Интеллектуальная биография»<sup>2</sup>, в котором автор систематически разбирает творческий путь философа, прослеживая не только его философскую, но и личностную биографию. Л. И. Новикова и И. Н. Сиземская в работе «Введение в философию свободного духа Н. А. Бердяева»<sup>3</sup> последовательно разбирают философию духа мыслителя, исходя из терминологии которой, вводят читателя в противоречивое философское наследие Бердяева. Отметим также исследования А. А. Ермичева, И. С. Вдовиной, Л. Г. Федотовой, которые были посвящены исследованиям концепции свободы русского философа.

К сожалению, до настоящего времени нет исследований, которые рассматривали бы философию Бердяева в ее целостности. Пока авторы исследований раскрывают лишь стороны философского наследия мыслителя. Кроме того, не имеется работ, в которых рассматривается влияние творчества Бердяева на современную философию.

Целью настоящей работы является выяснение влияния персоналистических идей Бердяева на французский персонализм в лице его вдохновителя и идейного лидера Э. Мунье (1905–1950).

Но прежде чем делать это, необходимо рассмотреть саму персоналистическую философию русского мыслителя. Постараемся кратко, в виде тезисов, обрисовать его христианский или, по другой терминологии, социалистический персонализм.

Проблема личности и общества, по мнению Бердяева, является основной проблемой философии. Поэтому через антиномию личности и общества, и только через нее, можно, во-первых, понять всю философскую систему мыслителя, и, во-вторых, как считал сам Бердяев, нужно строить всякое философское учение о человеке. Вследствие этого он так негативно относится ко всем философским течениям, которые или нивелируют личность, поглощая ее целиком, или доводят до крайности понимания понятия личности, за которым скрываются лишь эгоцентризм и произвол.

<sup>1</sup> Гайденок П.П. Мистический революционизм Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А. О назначении человека*. – М., 1998. С. 17.

<sup>2</sup> Волкогонова О.Д. Н. А. Бердяев. Интеллектуальная биография. [<http://www.philosophy.ru/library/volk/berd.html>]

<sup>3</sup> Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Введение в философию свободного духа Н.А. Бердяева // *Бердяев Н.А. О человеке, его свободе и духовности: Избранные труды*. – М., 1999. С. 5–20.

Личность укоренена в бытии, и только через общество может проявлять себя. Не может, по Бердяеву, в человеке отдельно существовать дух, тело, душа. Человек, и личность в нем, есть уникальный синтез духовно-душевно-телесного. С этим связана трагичность его бытия в мире. Личность никогда не может долго остаться наедине с собой. Чувство одиночества невыносимо для нее. Поэтому ей всегда приходится искать другого. Выход из одиночества возможен благодаря объективации и трансценденции. Именно процесс объективации является собой погружение личности и социальное бытие. Проявляя себя в обществе, личность может утратить свои сущностные силы, впасть в рабство перед обществом. Данное состояние общества Бердяев выявляет не только в тоталитарных государствах, но и в государствах капиталистических. Феномен «буржуа» – яркий пример человека конформистского толка. Задача персонализма, таким образом, заключается в освобождении человека, возвращении его утраченных достоинств.

Последнее возможно лишь при условии, что в социуме и в сердцах людей (прежде всего) необходимо должна произойти персоналистическая, т. е. духовно-социалистическая революция. Поэтому он справедливо отмечает те гуманистические тенденции, которые заложены в учении марксизма. Но в то же время, трезво критикует сугубо экономическое, антиличностное решение эмансипации человека (см. его работу «Персонализм и марксизм»<sup>1</sup>).

Персоналистическая революция должна произойти в духе каждого человека. А если это произойдет, то и социальная проекция революции до неузнаваемости преобразит социальное бытие. В традиционном (т. е. антиперсоналистическом) обществе человек относится к человеку лишь как к объекту для удовлетворения каких-либо потребностей. Новое общество обретет лицо (persona), и отношение человека к человеку будут только как «я» к «ты» на основе любви и самопожертвования. Таким образом, персоналистическое сообщество (communauté) есть некий новый экзистенциальный мир «Мы», в котором снимаются прежние вещные и объективированные социальные отношения.

Заметим сразу, что персоналистическое сообщество, по Бердяеву, эсхатологично. С его утверждением наступит конец истории и возникнет преображенный, просветленный Град земной, подобный Граду Божьему. Поэтому его персоналистическое учение более аксиологично, нежели прагматично. По-

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Персонализм и марксизм // *Путь*. № 48. 1935. С. 3–19.

нимания всю трагичность диалектики объективации и трансценденции, Бердяев указывает лишь духовный вектор развития будущего сообщества. Именно из-за этого факта многие исследователи замечали утопичность или трагический пессимизм его философского наследия.

Но, тем не менее, персоналистическое учение Бердяева является оптимистическим и целостно-гуманистическим по своей направленности. Французский персонализм как оригинальное философское направление сформировался вокруг журнала «Esprit», инициатором и вдохновителем которого был двадцатисемилетний Эмманюэль Мунье. По преимуществу это был союз радикально настроенной молодой интеллигенции – не только философы, но писатели, художники, публицисты участвовали в жизни журнала. Генеральной проблематикой не только журнала, но и возникшего философского направления стала проблема личности, а точнее констатация «кризиса человека» в буржуазном мире Европы первой трети двадцатого столетия. За несколько лет существования и совместных исследований в 1936 г. Мунье опубликовал работу под смелым названием «Манифест персонализма», в которой изложил отправные пункты нового философского понимания личности и построения персоналистского общества. Последующие работы «Что такое персонализм?» и «Персонализм» лишь углубляли и конкретизировали основные положения философского направления. Отметим в виде тезисов ключевые идеи французского персонализма.

По мнению Мунье, персонализм не является оформленным течением, скорее это тенденция, направленность философского дискурса, нежели система. Поэтому персонализм не является детищем современной европейской философии. Многие персоналистские проблемы поднимались задолго до начала XX столетия в трудах Сократа, Паскаля, Лейбница, Фихте, Киркьегора, Достоевского, Маркса, Бергсона и многих других мыслителей. Персонализм, считает Мунье, это учение, которое «утверждает примат человеческой личности над материальной необходимостью и коллективными механизмами, которые служат опорой в ее развитии»<sup>1</sup>.

Таким образом, понятие личности является центром всякого персоналистического учения. Личность определяется Мунье как «духовное существо, конституируемое, как таковое,

способом существования и самостоятельностью в своем бытии»<sup>1</sup>.

Главная задача личности заключается в том, чтобы совместно с другими личностями строить персоналистское сообщество, которое, по мнению Мунье, есть такое состояние общества, в котором бы личность выступала не только как наиглавнейшая ценность, но и как наипервейшая реальность. Таким образом, персоналистское сообщество есть *личность личностей*<sup>2</sup>.

Как возможно персоналистское сообщество? На поставленный вопрос Мунье предлагает целый комплекс мероприятий, в результате которых оно станет реальностью. В «Манифесте персонализма» он отмечает, что «революция, совершаемая ради личности, может пользоваться только средствами, согласующиеся с личностью»<sup>3</sup>. По преимуществу это духовные индивидуальные средства каждой личности: размышление и сосредоточенность, избавление от фантомов. Но также это могут быть и коллективные средства, а именно создание новых на основе старых окостеневших человеческих обществ сообществ персоналистических, вокруг которых будут распространяться идеалы и ценности будущей цивилизации. Каким способом новое сообщество сменит старое общество?

На такой вопрос у Мунье два противоречивых ответа. Во-первых, он утверждает, что мир личности не выносит насилия, и что персоналистическая цивилизация знаменует собой органический этап персонализации человеческих отношений. Во-вторых, тут же оговаривается, что «если в конечном итоге окажется, что мы созрели для того, чтобы сменить агонизирующее общество беспорядка, и что только насилие (и это вероятно) сможет принести окончательный успех, тогда не будет никакой значимой причины исключать его»<sup>4</sup>.

Что же касается персоналистской проекции на другие сферы социальной жизни, то Мунье и его соратники предлагают следующие механизмы его преобразования: персоналистское воспитание детей; эмансипация женщины; в политике – плюралистическое государство; в экономике – децентрализация вплоть до личности; примат труда над капиталом; свобода через институциональное принуждения и т. п. Следовательно, считает Мунье, всему этому будет предшествовать не только

<sup>1</sup> Мунье Э. Персонализм // Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999. С. 269.

<sup>1</sup> Там же. С. 301. – Ср.: Мунье Э. Манифест персонализма. – С. 57–61.

<sup>2</sup> Мунье Э. Персоналистская и общностная революция // Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999.

<sup>3</sup> Мунье Э. Манифест персонализма. – С. 407.

<sup>4</sup> Там же. С. 408.

духовная, но и экономическая революции, которые им отождествляются: «духовная революция будет экономической или ее не будет. Экономическая революция будет духовной или она не будет революцией»<sup>1</sup>.

Очевидно, что интерпретация персоналистских идей представителем французского персонализма не лишена противоречий. Попутно заметим, что именно это философское направление активно повлияло не только на социальную политику Ватикана, но и стало вдохновителем студенческих волнений в Европе<sup>2</sup>.

При прочтении работ Мунье явно раскрывается влияние философских идей Бердяева. Это, прежде всего, выражается в понятийном аппарате, которым пользуется французский философ. Все основные положения, как учение о личности, духе, свободе, призвании, о природе общества и сообщества (*communauté*) – все это было уже изложено в ряде работ Бердяева. Кроме того, Бердяев сам непосредственно участвовал в развитии журнала «Esprit», посещал заседания этого философского общества, лично был знаком не только с Мунье, но и другими сотрудниками журнала (например, с П. Ландсбергом, который часто был дома у Бердяевых в Кламаре<sup>3</sup>).

В журнале «Путь» № 49 Бердяев пишет положительную рецензию на книгу Мунье «Персоналистская и общностная революция», в которой поощряет деятельность молодой французской интеллигенции. Соглашаясь по многим пунктам с взглядами Мунье, русский философ все же отмечал неразработанность многих персоналистических идей. Так, например, он говорит о неразвитости учения о личности: «Мунье настолько связывает личность с *communauté*, что не хочет говорить “я”, а хочет говорить “мы”... Наиболее сомнительным мне представляется понимание *communauté* как личности. Это есть очень сложная проблема о применимости категории личности не к человеку, а общностям и социальным целым»<sup>4</sup>.

Что качается понимания персоналистической революции, то Мунье во многом соглашается с положениями Бердяева, но придает ее по преимуществу *социальное значение*, вырабатывая конкретные механизмы ее осуществления. У Бердяева, напротив, революция по преимуществу *духовная*, и он мыслит ее

<sup>1</sup> Мунье Э. Что такое персонализм? – М., 1994.

<sup>2</sup> Вдовина И.С. Личность в современном мире // Мунье Э. Манифест персонализма. – М., 1999. С. 3–12.

<sup>3</sup> См.: Бердяева Л.Ю. Профессия: жена философа. – М., 2002.

<sup>4</sup> Mounier E. Revolution personaliste et communautaire. Ed. Montaigne: [Рецензия] / Николай Бердяев. 1935. № 49 (октябрь-декабрь). С. 90.

больше апокалиптически, нежели верит в реальное осуществление на земле. В этом, по моему мнению, расходятся воззрения двух персоналистически мыслящих философов. Так, например, Бердяев в работе «Самопознание» описывает свое отношение к французскому персонализму: «Журнал «Esprit» и кружки вокруг него представляли направление, наиболее близкое моим идеям... Главный создатель и редактор «Esprit» Мунье, человек очень активный, был католик в социальном отношении очень левый. Ядро «Esprit» было все-таки католическим. Но журнал мало занимался вопросами чисто религиозными и философскими, он был по преимуществу посвящен вопросами социальными и политическими... Движение «Esprit» заслуживало всяческого сочувствия. Но оно ограничивалось интеллигенцией, и его социальное излучение было слабое»<sup>1</sup>.

Несмотря на некоторые разногласия и разночтения по поводу реализации персоналистического сообщества, следует отметить родственность идей Бердяева и Мунье, активное философское влияние первого на второго. Мунье, имея в виду Бердяева, писал: «тесное соединение мистики и политики, обостренное чувство свободы, прямо связанное с мятежным ощущение социального отчуждения, “объективацией человека”, деньгами и экономическим отчуждением, – все это мы находим у него». Последнее, чрезвычайно явственно иллюстрирует, что русский мыслитель сыграл не последнюю роль в формировании французского персонализма.

Н. К. Матросова

## ТИПОЛОГИЧЕСКИЕ ОБОБЩЕНИЯ В РУССКОЙ ИСТОРИОГРАФИИ НАЧАЛА XX в.

Русская историография начала прошлого столетия примечательна постановкой и определенным решением ряда интересных проблем методологического и теоретического планов. В начале XX в. в печати появляются интересные публикации П. Н. Ардашева, П. Г. Виноградова, Р. Ю. Виппера, Н. И. Кареева, М. Рубинштейна, А. К. Дживилегова и других. В числе ведущих тем оказываются вопросы свободы, права, экономических оснований социальных доктрин, различных аспектов

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Самопознание. – М., 1991. С. 278–279.

этических воззрений, идеи исторического прогресса и т. д. Одной из животрепещущих проблем оказывается проблема специфики самого исторического (со)знания и его места среди дисциплин социогуманитарного плана. Выкристаллизовывается идея возможности различных уровней прочтения исторического.

Как известно, на рубеже XIX–XX вв. утверждаются две противоположные школы исторического анализа. Одна, ярким представителем которой был Л. фон Ранке, подчеркивала уникальность истории. Констатация исторических фактов вне установления закономерностей, гипертрофия индивидуального – в этом заключалась позиция представителей данной школы. Другая школа имела позитивистскую направленность. Ее представители стремились рассматривать исторические массивы, фиксировать связи и отношения между событиями, выделять структурные уровни. В русле указанных методологических ориентиров особое прочтение приобретали проблемы индивидуального и общего, возможности индуктивно-дедуктивных приемов, значения статистических данных в анализе исторических процессов. Круг указанных проблем, соотносимых, наряду с другими, с вопросом периодизации, с неизбежностью приводил к постановке задачи усовершенствования исторического синтеза, поиску обобщающих понятий, стремлению выявлять закономерности и создавать модели исторического развития. Анализ источников позволяет отметить большую привлекательность (хотя и не единодушное признание) позитивистской школы для отечественных мыслителей.

Для историко-социальных дисциплин превращение бесконечного в своем разнообразии и неповторимо-уникального исторического процесса в организованную и познаваемую последовательность событий – это одна из насущных задач. Ее постановка относится еще к XVIII в. Своеобразным ответом на подобные запросы в середине XIX в. явилось марксово понятие общественно-экономической формации как исторического типа общества, определяемого способом производства, что вполне соответствовало требованиям позитивистского толка.

Поставленные задачи не могли не затрагивать вопросов обновления историко-понятийного аппарата, выработки обобщающих понятий, позволявших установить границы и этапы исторического развития. В историческом материале важным оказывалось не столько деление на события, сколько на состояния. Но выделить и объяснить историческое состояние можно лишь дав ему описание в наиболее общих терминах. Развивавшееся историческое познание диктовало необходимость выра-

ботки особых понятийных средств выявления сущностных аспектов истории, утверждения ее нового языка. В социально-историческом знании появляются понятия гештальта, морфологического единства, типа и прочие. Значимость понятийного аппарата никогда не вызывала сомнения. «Слово есть, очевидно, одинаково первый классификатор для всей сферы нашего познания. Как научные системы суть последний для нее классификатор»<sup>1</sup>.

Новые понятия были призваны зафиксировать зарождающееся конструктивное начало, захватывающее по сути все научные сферы. Анализ гносеологических сторон обобщения, неизбежно соотносимого с понятием, осознавался как весьма существенный. Сама процедура обобщения стала вызывать пристальный интерес. На ее возможности и специфику в историко-социологических науках стали обращать внимание на рубеже веков, особенно после работ М. Вебера. Введенное им понятие «идеального типа» стало итогом продолжительных размышлений над методологией социально-исторических наук, возможностями конструктивно-моделирующего подхода.

Как вариант обобщения рассматривалась индукция, анализировалось обобщение как отбор репрезентативных объектов и явлений, служивший «маяком» для дальнейшего упорядочения материала, констатировались так называемые ограниченные обобщения. Конечно, и на рубеже веков и после эвристические возможности исторических обобщений разделялись не всеми, но уже в начале века можно встретить сетования на то, что «недалеко еще от нас то время, когда историки с крайним предубеждением относились к сколько-нибудь широким обобщениям и построениям»<sup>2</sup>. Но и спустя десятилетия предубеждения сохранялись. Известно, что Р. Дж. Коллингвуд, например, возражал против широких исторических обобщений и общеисторических понятий.

Кроме перечисленных проблем, в начале века проблемой общеметодологического порядка, соотносимой с историческим знанием, явилась проблема классификации наук. Классификация наук с неизбежностью требует установления иерархии дисциплин, рассмотрения соотношения предмета и метода, и, в конечном счете, выступает как один из приемов систематизации знания. В свете исторического знания проблема оказа-

<sup>1</sup> Перцев П. Гносеологические недоразумения // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 96 (1). С. 33.

<sup>2</sup> Пискорский В. О предмете, методе и задачах науки всеобщей истории // Ученые записки Казанского императорского университета. Кн. 1. – Казань, 1907. С. 1.

лась эксплицированной соотношением истории и социологии. Выяснение этого вопроса становится лейтмотивом многих отечественных и зарубежных работ. Вот как об этом писал один из исследователей: «Каково соотношение между этими науками? История исследует общественные явления, их развитие в определенных условиях места и времени, социология – отвлеченно. История может быть названа конкретной социологией, если под этим термином разуметь не отвлеченную науку, а науку вообще о развитии форм и явлений человеческого бытия»<sup>1</sup>. Желание «онаучивания» исторической дисциплины рождает термин «историология», но это терминологическое новшество не получило значительного теоретического осмысления. Сравнение социологии и истории приводило, как правило, к игнорированию самостоятельности последней, что обуславливалось в том числе и отсутствием общепринятых понятий исторического знания.

Указанные проблемы получили своеобразное решение в отечественной социально-философской мысли. На рубеже XIX и XX вв. появился ряд историографических работ, в которых отмечалось значение типологических обобщений. Это, прежде всего, работы Р. Ю. Виппера и А. С. Лаппо-Данилевского, предложившего учение об исторической типологии. Отмечая значимость работ указанных авторов, я, тем не менее, оставляю их в стороне, ибо они получили достаточно полное освещение в ряде последних исследований сотрудников Санкт-Петербургского университета. Однако вне сферы анализа остались не менее интересные работы, типологическая проблематика которых весьма примечательна.

В целом, анализ трудов рубежа XIX–XX вв., посвященных вопросам типологии, позволяет разделить их на две категории. Можно указать работы, в которых проблема типологии затрагивается «по касательной», хотя предлагаются весьма интересные решения. В частности, это упомянутая статья В. Пискорского. В этой статье автор рассматривает вопросы, явившиеся лейтмотивом большинства социально-исторических работ того времени. Одним из таковых было отрицание истории в качестве науки, так как «для существования ее необходима система общих понятий и законов»<sup>2</sup>. Пискорский предлагает выход методологического порядка. Автор отмечает, что для исторической науки важно как общее, так и единич-

ное. Однако историческое знание не должно охватывать всю массу конкретных, единичных фактов. Важно умение из массы исторического материала выбирать то, что, как пишет Пискорский, можно назвать типическим. «Но в истории тождественных явлений не бывает, и в применении к общественным явлениям обобщения приводят к установлению не законов, а причинной зависимости и типичных форм общественного развития»<sup>1</sup>. (Отметим, что авторы не используют современное прочтение термина – типологическое, но, по сути, речь идет именно о типологическом понятии.) Понятие тип, как мы видим, выдвигалось им в качестве своеобразного разрешения определенных теоретико-методологических проблем исторического знания того времени.

Но если Пискорский не конкретизирует теоретико-методологической сути типологии, то статья В. М. Хвостова весьма значительна в раскрытии таковой<sup>2</sup>. Общей задачей Хвостова, как следует из названия статьи, были желание разобраться в соотношении наук, а также «выработка правильных методов собирания и обработки социальных фактов»<sup>3</sup>. Анализ статьи Хвостова дает основания расширить границы заданного, ибо речь идет не просто о классификации наук, но о систематизации научного знания в целом. Классификация наук всегда оказывалась тесно связанной с проблемами единства и разграничения знания, поисками его общих принципов и указанием, как пишет Хвостов, причинных рядов внешнего мира.

Именно в этот период в науке начинает ощущаться кризис существовавших в то время методологических стратегий познания («разделительно-констеллирующая техника»). Присущая типологическим конструкциям способность не разделять резкими границами исходный материал делает его особенно привлекательным для методологических проработок историков. (Вопросы классификации и единства наук интересовали многих. Так, тремя десятилетиями раньше рассматриваемой статьи Хвостова, а именно в 1891 г., в Киеве вышла работа И. Пачоского «Метод классификации и единство наук»).

Хвостов, как и многие российские исследователи начала XX в., находился под влиянием позитивизма, определявшим достаточно жесткую демаркацию научных дисциплин. Следствием этого явилось принципиальное разграничение наук представителями баденской школы неокантианства на номотетиче-

<sup>1</sup> Новодворский В. Несколько слов о направлениях в современной историографии // Университетские известия. Киев. 1909. № 5. С. 19.

<sup>2</sup> Пискорский В. О предмете, методе и задачах науки всеобщей истории. – С. 2.

<sup>1</sup> Там же. С. 5.

<sup>2</sup> Хвостов В.М. Классификация наук и место социологии в системе научного знания // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 139.

<sup>3</sup> Там же. С. 123.

ские и идеографические как в отношении предмета, так и метода получения знания. Суверенность дисциплин приводила к признанию их дискретности, изоляции, невозможности «наведения мостов». Но концепция неравнозначности познавательных приемов не могла не стимулировать поиск граней соприкосновения, возможности их единения без амбициозных взаимных претензий. Одну из таких попыток демонстрирует типология, явившаяся предметом анализа указанных авторов.

Рассматривая вопрос классификации наук, Хвостов выделяет науки о природе, о жизни и о духе, а по методу – науки о законах и о единичном. Движение мысли, как мы видим, идет в позитивистском русле. Он, как и многие в то время, был склонен выделить дисциплины номотетического толка, которые выявляют причинные зависимости и законы, позволяющие объединить многообразие в определенные однозначные целостности. Кроме этого, существует знание о частном, единичном. Новизны в констатации такого рода нет.

Но если и позитивизм, и неокантианство проводят лишь разграничения, то Хвостов выходит за пределы сказанного. Он выстраивает своеобразный «перекидной мостик». «Среднее место между науками о единичном и науками об общих неизменных законах природы занимают науки, которые можно назвать классифицирующими или типологическими»<sup>1</sup>. Науки о типах охватывают у Хвостова широкий круг дисциплин (это минералогия, ботаника, зоология, антропология, политическая экономия, юриспруденция и филология), демонстрируя тем самым, что предмет анализа не является камнем преткновения для типологических конструкций.

В отличие от В. Виндельбанда, который, вслед за разведением наук по предмету приходил и к их методологической противоположности, Хвостов полагает, что типологические приемы могут использоваться различными науками. Методологическая установка позитивизма выделяла общее как принадлежащее номотетике и единичное как сферу идеографических познавательных приемов. У Хвостова вопрос необходимого и случайного, общего и индивидуального получает своеобразную трактовку, суть которой состоит в констатации типологического понятия как связующего. «Тип по самому своему понятию есть нечто среднее между необходимым и случайным»<sup>2</sup>.

Идея срединного положения типологического обобщения постепенно получает признание большинства дисциплин социогуманитарного плана. Представитель психологии писал: «Значение этого последнего (типа. – Н. М.) ближайшим образом связано с тем, что в нем и выдвигаются те срединные принципы *axiomata media* (Бэкон), которые во всяком рациональном построении теории действительно приобретают связующую функцию от конкретных терминов дисциплины до конкретных принципов метода»<sup>1</sup>. Опережая всех, высказывается представитель исторического знания, указывая на типологию как на прием, близкий номотетике и в то же время не зачеркивающий индивидуальности. «Познание такого рода – номотетическое, нормативное – возможно только в том случае, если изучаются не различия между фактами и явлениями, а типическое соотношение между ними»<sup>2</sup>.

И вот уже Хвостов «дополняет» Новодворского, отмечая значимость понятия о «типах, под которые можно подвести индивидуальные продукты»<sup>3</sup>. Таким образом, типология оказывалась на нейтральной полосе, занимая особое положение между единичным и общим, номотетическим и идеографическим. «Тип есть такое обобщение, которое не претендует на необходимость, так как предполагает для своего появления известную комбинацию причин, которая в такой чистоте никогда не осуществляется. Но в то же время тип не есть нечто индивидуальное, так как до известной степени данная комбинация более или менее часто повторяется»<sup>4</sup>. В конечном счете, науки о типах, как пишет Хвостов, не принадлежат ни истории, которую традиционно относили к идеографической дисциплине, ни социологии, отвечающей многим положениям номотетике. И не случайно, отмечая приоритет социологического знания в использовании типологических приемов, Хвостов смягчает ситуацию, разделяя социологию на так называемую основную социологию и ту, что близка единичному, т. е. истории.

Раскрывая логико-методологический аспект типологических обобщений, Хвостов указывает, что они имеют качественно новый синтез, ибо носят творческий характер, связанный с отсутствием содержания следствия целиком в причине.

<sup>1</sup> *Страхов И.В.* О методе психологии в связи с проблемой типа // *Естественнознание и марксизм.* 1930. № 5. С. 118.

<sup>2</sup> *Новодворский В.* Несколько слов о направлениях в современной историографии. – С. 15.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> Там же. С. 112.

<sup>2</sup> Там же.

Принцип причинности, подробно рассмотренный еще Декартом, говорит о том, что причина никогда не может быть меньше следствия и должна содержать в себе столько же реальности, как и следствие.

Но в историко-типологических обобщениях это нарушается. Жесткая причинная связь исторических фактов – это удел хроники, но не истории и не типологических построений. Типологические обобщения ускользают от общей причинности. Законосообразности, фиксируемые типом, отличны от каузальной зависимости, они лишены ее однозначности. Типолог наделяется правом отбирать те характеристики исторической реальности, которые он считает значительными для выработки обобщающего понятия, что позволяет соотносить типологические конструкции с воображением, интуицией, «полетом мысли». Это может быть новая комбинация исторических фактов, выделение отдельных элементов действительности, акцентировка того, что в прошлом ускользало в анализе исторического процесса. Исторический тип оказывается логической конструкцией, базирующейся на выделенных и актуализированных исследователем явлениях, не имеющих прямого аналога в реальности. Вот почему исследователи признают, что понятие «тип» не является родовым понятием, т. е. понятием, которое основывалось бы на наличии общего признака. Это понятие единичное, точечное. Оно базируется на смысловом сходстве исторических событий и носит структурный характер, но и смыслы и структура зависят от исследователя.

Типологические обобщения часто соотносили с классификационными процедурами. Но на рубеже веков приходит осознание специфики упорядочения материала через процедуры, делающие классификацию «все более и более отвлеченной». Этот элемент идеализации, «вкрадывающийся» в классификационные процедуры, подготавливал гносеологическую особенность типологизации, суть которой состоит не в отражении и объяснении материала, а в его интерпретации. Хвостов – не исключение. Именно это позволило ему отметить, что типологические построения «описывают действительный мир, охватывая его с большей степенью экстенсивной полноты, чем науки об индивидуальном, т. е. включая в свое описание более широкие группы явлений, но зато с меньшей степенью интенсивного углубления, нежели науки о законах природы, т. е. не доводя своего анализа до последних простейших элементов, подчиненных неизменным и вечным законам»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Там же.

Остановливаясь на прикладной стороне типологических обобщений, Хвостов отмечает наличие двух вариантов типологии: статической и динамической. Статические типологии выполняют элементарную систематизаторскую роль. Они призваны, как пишет автор, хоть сколько-нибудь разобраться в многообразии изучаемых продуктов природы и духа. По сути, в этом случае речь идет об обычной классификации. Динамическая типология (Хвостов также склоняется к названию ее эволюционной) призвана фиксировать смену однородных состояний, форм природного и духовного мира. Динамическая типология может быть проинтерпретирована как вариант систематизации, близкий периодизации и биологической систематике.

Анализ материала столетней давности позволяет констатировать прозрения, сделанные отечественными учеными. Избегая позитивистских крайностей, они дали ответы на вопросы, поставленные социально-исторической методологией нашего времени. Следует отметить, что уже сам факт появления в социально-историческом знании типологических обобщений продемонстрировал ослабление жестких нормативов научного языка, провозглашенных позитивизмом. Прежние языковые парадигмы науки все более смягчались, демонстрируя тем самым модификацию самих моделей мира. Отечественные исследователи полагали правомерным наличие приема, располагающегося между отмеченными методологическими полюсами, что связывалось ими с типологическими обобщениями.

Эта позиция особенно важна в свете современного прочтения типологических конструкций. Развитие методологии идет, как показывает современность, не по линии демаркации познавательных приемов, а по линии признания их взаимопроникновения. Типологические конструкции, как свидетельствует практика, вырабатываются для анализа явлений, которые можно назвать «обтекаемыми». Неслучайно Хвостов, анализируя типологические обобщения, отмечал, что, не достигая логической высоты законов, они «часто бывают достаточны, если не требуется полная достоверность»<sup>1</sup>.

Различие между науками об общих и неизменных законах и типологическими науками сводится, по его мнению, к различию в степени широты и достоверности обобщений. В случае типологических конструкций достоверность не нужна. Это своеобразная форма знания о мире, не обладающая однозначностью. Типологическое понятие служит инструментом опо-

<sup>1</sup> Там же.



средованного изучения объектов действительности (исторической в том числе), оно предшествует опыту реального столкновения с предметом, помогая в освоении его содержательной стороны, но одновременно предоставляет возможность собственного видения предмета.

Исследователи начала прошлого столетия вольно или невольно склонялись к весьма распространенному в наши дни положению о том, что «лицо науки» определяет не только предмет, но и метод, который многое позволяет открыть в предмете. Введение новых методологических представлений, связанных с понятием типа и типологических процедур, очевидным образом было ответом на признание недостаточности как методологии, основывающейся на позитивистских принципах, так и классических формально-логических операций.

А спустя десятилетия В. И. Вернадский отметит, что науки все более специализируются не по предмету, а по проблемам. Проблема же состоит в полнокровном анализе познавательного приема, позволяющего рассматривать объекты и явления, не обладающие однозначностью, но способные представить исходный материал в новом, весьма интересном ракурсе.

## ЮБИЛЕЙ КОЛЛЕГИ

---

*Осипов Игорь Дмитриевич* –

доктор философских наук, профессор.



Родился 26 апреля 1948 г. во Львове. По окончании философского факультета Ленинградского государственного университета (1973 г.) в течение десяти лет работал на кафедре философии Завода-втуза при Ленинградском Металлическом заводе. В 1985 г. стал доцентом, а в 2002 г. – профессором Санкт-Петербургского государственного университета. Кандидатская диссертация была написана на тему «Критика В. И. Лениным веховской концепции культуры» (1978 г.), а докторская диссертация – на тему «Философские основания русского либерализма XIX – начала XX вв.» (1999 г.). Специализируется в области русской философии политики и права, истории политико-правовой культуры России. Читает на факультете философии и политологии основные курсы: «История русской политической мысли», «Политическая история идей в России», «История конфликтологии в России», спецкурсы: «Философия права в России», «Политико-правовая культура в России», «Культура российского предпринимательства», «Философия права», а также курс «История русской философии» на филологическом факультете СПбГУ. Автор более 200 научных публикаций. Член диссертационного Совета по защите докторских и кандидатских диссертаций по специальности «Политология» на факультете философии и политологии СПбГУ.

### Основные работы:

- Социология истории Н.И. Кареева // Российская социология. – СПб., 1993. С. 35–43.
- Проблема общественного идеала в русском либерализме // Вестник СПбГУ. Серия 6. 1993. Вып. 3 (№ 20). С. 27–30.
- Русская политология: обзор основных направлений. Учебное пособие. (Соавт.: А. Ф. Замалеев). – СПб., 1994. – 208 с.
- Философия права в России // Введение в русскую философию. Учебное пособие. – М., 1995. С. 273–285.
- Философия русского либерализма. – СПб., 1996. – 192 с.
- Философия права М. М. Ковалевского в контексте историко-сравнительного метода // М. М. Ковалевский в истории российской социологии и общественной мысли. – СПб., 1996. С. 112–118.
- Либеральная парадигма русской философии // Вестник СПбГУ. Серия 6. 1997. Вып. 1 (№ 6). С. 21–25.
- Онтологический реализм русской философии // Философия реализма: из истории русской мысли. – СПб., 1997. С. 37–49.
- Соборность и либерализм в контексте русской философии права // Вестник СПбГУ. Серия 6. 1997. Вып. 3 (№ 20). С. 49–51.
- Два взгляда на социологию: О. Конт и Б. Чичерин // О. Конт. К 200-летию со дня рождения. – СПб., 1998. С. 180–190.
- Б. Н. Чичерин. Философия права / Сост., вступ. статья, комм. – СПб., Наука, 1998. – 654 с.
- Философия права в СПбГУ // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1998. № 2. С. 183–194.
- Проблема нравственно-правового разума в русской философии // Вестник СПбГУ. Серия 6. 1999. Вып. 4 (№ 27). С. 43–51.
- Русская идея и правовой разум // Русская и европейская философия: пути схождения. – СПб., 1999. С. 270–276.
- Философия либерализма в России // Антология русской философии. В 3 т. Т. 1. – СПб., 2000. С. 252–267.
- Философия права. Конспект лекций. – СПб., 2000. – 60 с.
- Категория соборности в политической философии славянофильства // Русская философия. Новые исследования и материалы. – СПб., 2001. С. 208–214.
- Философия политики М. М. Сперанского. – СПб., 2002. – 52 с.
- М. М. Сперанский. Руководство к познанию законов / Отв. ред. – СПб., Наука, 2002. – 678 с.
- Философия права в Петербурге // Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). – СПб., 2003. С. 237–248.
- Европейское правосознание в контексте русской философии // Философский век. История философии как философия. Ч. 2. – СПб., 2003. С. 29–37.
- Правовая парадигма постсоветской идеологии // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2003. № 15. С. 23–33.
- Социальная философия В. С. Соловьева // Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева. – СПб., 2003. С. 216–231.
- Русская культурология. Часть 1. Культура российского самоуправления. Учебное пособие. (Соавт.: М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова). – СПб., 2003. – 201 с.
- Сборник свободы и права (Б. Н. Чичерин и социально-философская мысль России второй половины XIX в.). – Тамбов, 2003. (Соавт.: А.С. Кокорев, Н. М. Аверин, И. И. Булычев, В. А. Каримов, С. А. Туманова). – 160 с.
- Политическая культурология А. С. Данилевского // Историческая наука и методология истории в России XX века. – СПб., 2003. С. 247–257.
- Философия хозяйства С. Н. Булгакова // Вестник СПбГУ. Серия 6. № 2. 2004.
- Аксиология русского консерватизма // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России. – СПб., 2004. С. 106–118.
- Философия права И. А. Ильина // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2004. № 16. С. 61–71.
- Русская культурология. Ч. 2. Политическая культура России. Учебное пособие. (Соавт.: М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова, Г. В. Стельмашук). – СПб., 2004. – 202 с.
- Теоретические основания критицизма А. И. Введенского. – СПб., 2004. – 54 с.
- Историко-философские основания либерально-консервативного синтеза в России // Философия и социально-политические ценности консерватизма в общественном сознании России. – СПб., 2005. С. 88–105.
- Историология западничества: Т. Н. Грановский // Фигуры истории или «общие места» историографии. – СПб., С. 130–142.
- Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. Материалы международной научной конференции / Председатель редколлегии. – СПб., 2006. – 336 с.
- География культуры евразийства // Вече. Альманах русской философии и культуры. 2006. № 17. С. 97–114.
- Власть и предпринимательство в России: историко-культурный аспект взаимоотношений // Формирование системы цивилизованного лоббизма в России. – СПб., 2006. С. 87–100.
- Právni ideal v postsovettske politologii // Clovek. Dejiny. Hodnoty. – Ostrava, 2007. С. 210–215.
- Моральная антропология А. И. Введенского // Мир философии – мир человека. – М., 2007. С. 45–56.
- История государственно-административных идей в России // Государственная политика и управление. Учебное пособие. В 2 ч. Ч. 2. – М., 2007. С. 389–399.

- История политических и правовых учений в России. Учебное пособие. (Соавт.: М. А. Арефьев, А. Г. Давыденкова, Ю. А. Козлов). – СПб., 2007. – 190 с.
- Философия права в России. Теоретические принципы и нравственные основания. Материалы международной научной конференции / Соредактор с В. Ю. Перовым. – СПб., 2007. – 204 с.
- Парадигма хозяйства в философии российского консерватизма // Введение в проблематику российского консерватизма. – СПб., 2007. С. 316–330.
- Социологические взгляды В. П. Тугаринова // Социология в Ленинграде – Санкт-Петербурге во второй половине XX века. Российская социология. Вып. 4. 2008. С. 322–336.
- Антитеза закона и благодати в антропологии права Б. П. Выше-славцева // Вестник СПбГУ. Серия 6. Вып. 2. 2008. С. 44–50.

*И. Д. Осипов*

## ПРОБЛЕМА НАРОДНОСТИ НАУКИ В ПОЛЕМИКЕ СЛАВЯНОФИЛОВ И ЗАПАДНИКОВ<sup>1</sup>

Проблема соотношения народного, национального и общечеловеческого в познании является одной из принципиальных в русской философии XIX столетия. В ней отразились актуальные для России вопросы формирования духовной культуры и развития национального самосознания. Особую значимость эти вопросы получили в спорах западников и славянофилов, стремившихся выработать новый духовный и социокультурный идеал российского общества, преодолеть несовершенство культуры и государственности. А. И. Герцен писал: «У них и у нас запало с ранних лет одно сильное, безотчетное, физиологическое, страстное чувство, которое они принимали за воспоминание, а мы – за пророчество: чувство безграничной, обхватывающей все существование любви к русскому народу, к русскому быту, к русскому складу ума. И мы, как Янус, или как двуглавый орел, смотрели в разные стороны, в то время как сердце билось одно»<sup>2</sup>. Poleмика славянофилов и западников изучена достаточно полно, вместе с тем, в исследованиях не затронут важный вопрос о народности науки, который обсуждался видными представителями обеих партий. Данный аспект полемики имеет особое значение для понимания роли и

<sup>1</sup> Печатается при поддержке гранта РГНФ № 0703-0047 (а).

<sup>2</sup> Герцен А.И. Не наши // Герцен А.И. Избр. филос. произв. В 2 т. Т. 2. – М., 1946. С. 232.

значения методологии гуманитарного познания в контексте формирования национального самосознания российской интеллигенции.

Следует отметить, что несколько раньше, в «Философических письмах» П. Я. Чаадаева был поставлен вопрос о своеобразии религиозных оснований философских культур России и Европы. Специфика философского познания в России стала предметом статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». На основе анализа культурогенеза России и Европы – влияния античности и христианства, формирования государства и особенностей хозяйственно-правовых отношений он пришел к выводу о культурных различиях процесса познания. Согласно Киреевскому, «западный человек не понимает той живой совокупности высших умственных сил, где ни одна не движется без сочувствия другой; то равновесие внутренней жизни, которое отличает даже самые наружные движения человека, воспитанного в обычных преданиях православного мира»<sup>1</sup>. Раздвоение и цельность, рассудочность и разумность – «последние выражения западноевропейской и древнерусской образованности». Философ характеризует мышление западного человека как «отрицательное» и полагает, что в России должно быть «самостоятельное любомудрие», в котором православная вера и знание едины, то есть существует цельное знание. Идеал цельного знания станет ключевым в последующих рассуждениях славянофилов по проблеме народности в науке.

Однако отметим, что не все славянофилы безоговорочно согласились с Киреевским. Так, А. С. Хомяков выступил против идеализации Древней Руси и суждения о том, что «христианское учение выражалось в чистоте и полноте во всем объеме общественного и частного быта древнерусского». Согласно Хомякову, такая похвала «уж слишком непомерна для земли, которую князья не только беспрестанно губили своими междоусобиями, но еще без стыда и совести опустошали ее мечом, огнем, разбоем союзников, магометан и язычников»<sup>2</sup>. Критически оценил некоторые положения статьи Киреевского и И. С. Аксаков. Тем не менее, идея цельного знания была конкретизирована в статье Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии». Так что можно считать, что некоторые идейные предпосылки дискуссии о народности в науке были намечены еще до ее начала.

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Критика и эстетика. – М., 1979. С. 274.

<sup>2</sup> Хомяков А.С. Полн. собр. соч. Изд. 2. Т. 1. – М., 1978. С. 213–214.

Полемика же начинается статьей Ю. Ф. Самарина «Два слова о народности в науке» (1856). В ней развернута критика существующей и утвердившейся в науке концепции исторического и социального познания, базирующейся на парадигмах рационализма и универсальной истины. Самарин высказывает сомнение в реальности идеала беспристрастной гуманитарной науки, созданного, по его мнению, приверженцами европейской образованности, и утверждает, что история, политэкономия, логика и филология всегда имеют особую авторскую позицию. «Мнимая беспристрастность, общечеловечность и отрицательная свобода их воззрений в сущности есть бессознательность»<sup>1</sup>, – пишет он. Осознанная позиция исследователя-гуманитария обусловлена единством духовной сущности человека – мышления, воли, чувства. В этом процессе «воля придает мысли постоянство», а сочувствие «согревает мысль и вооружает ее безошибочностью духовного инстинкта, угадывающего в исторических явлениях едва проявленные движения человеческой души». Самарин замечает, что познание сродни инстинкту, усматривающему в истории нечто такое, что недоступно логической рассудочности. В истории нет логической формулы, а существуют живой быт «свежего народа» и мысль, «воспитанная в сочувствии с ним», которая возводит его в степень понятия и переносит из действительности в область науки как понятие, как закон. Только такое народное знание целостно, имеет положительный характер и является «живым».

Самарин полагает, что исследование связано с постановкой цели и формулированием идеала. При этом положительное мышление исходит из оптимизма в отношении предмета исследования, то есть общества и культуры. В ходе исследования, согласно Самарину, не следует скрывать общественные недостатки, но вместе с тем исследователю необходимо сосредоточить свое внимание на том, что может полнее раскрыть сущность народа, выявив позитивные стороны его бытия. Самарин поясняет свою мысль, конкретизируя понятие народности науки, и указывает, что она проявляется в религиозных и политических воззрениях ученого благодаря той духовной и социальной среде, в которой он воспитан. «Можно ли отрицать, что русскому, потому что он русский, и в той мере, в какой он русский, дух нашей истории, мотивы нашей поэзии, весь ход и все настроение народной жизни откроется яснее и полнее, чем французу, хотя бы последний овладел вполне рус-

<sup>1</sup> Самарин Ю.Ф. Два слова о народности в науке // Самарин Ю.Ф. Избр. произв. – М., 1996. С. 488.

ским языком и такой массой материалов, какой никогда не располагал русский ученый?»<sup>1</sup> – спрашивает он. Самарин отмечает, что ценностные ориентации ученого неизбежно влияют на выбор предмета исследования и на достоверность его результатов. В этом контексте и религиозные убеждения ученого могут стать важной предпосылкой позитивного познания: верующий разум способен глубже понять общество. Таким образом, смысл концепции народности в гуманитарной науке состоит в понимании того, что единство «мысли познающей с мыслью исторической» является существенным условием постижения внутреннего смысла и причин, вызвавших исторические и социальные события. Самостоятельность в познании позволяет ученому избежать ошибок.

К. С. Аксаков также отстаивает идею народности науки и полагает, что выдумывать особое народное сознание не нужно: «Народное воззрение есть самостоятельное воззрение народа, при котором только и возможно постижение общей всечеловеческой истины»<sup>2</sup>. Генезис народного воззрения происходит «через освобождение от чужого умственного авторитета, через убеждение в необходимости и праве своей самостоятельности»<sup>3</sup>. Аксаков заключает, что необходима интеллектуальная эмансипация отечественной науки в процессе обретения ее народности.

При этом Самарин и Аксаков стремятся избежать упреков в культурном изоляционизме и признают существование универсальной мировой науки. Однако, по их мнению, она является совокупным результатом достижений национальных наук. «Мы приходим к убеждению, что именно народность мысли, определяя как бы специальное ее назначение в области науки, наводит ее на пути к открытиям, постепенно раздвигающим пределы общечеловеческого знания»<sup>4</sup>. Тем самым народность становится важным фактором углубления и расширения научного познания в мире. И «живой» процесс усвоения чужой образованности предполагает наличие развитого народного сознания, требует «надежного закала испытующей мысли в живой струе народной жизни».

«Народность есть больше, чем объект для мысли; сама мысль должна получать от нее свое образование: ибо как в истории общечеловеческие начала проявляются не иначе как в

<sup>1</sup> Там же С. 490.

<sup>2</sup> Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении // Аксаков К.С. Литературная критика. – М., 1981. С. 204.

<sup>3</sup> Там же. С. 205.

<sup>4</sup> Там же. С. 490.

народной среде, так и в области науки мысль возводит эти начала в сознание через ту же народную среду»<sup>1</sup>. В этом процессе культурного совершенствования и научного прогресса народа идейное заимствование возможно и даже необходимо. Однако при отсутствии самостоятельного культурного мировоззрения ученого, оно может привести лишь к подражательности. Напротив, «при обилии понятий, почерпнутых из народной жизни, при богатстве внутреннего содержания, никогда пользование чужими трудами не поработит мысли»<sup>2</sup>. По существу, здесь говорится о необходимости критической позиции исследователя к общественным и историко-культурным фактам и внутренней свободе ученого, поскольку последняя тесно связана с наукой. «Когда вы согласитесь с другими самостоятельно, вы не подчиняетесь им и не перестаете быть самостоятельными»<sup>3</sup>, – пишет Аксаков.

В этом же контексте Самарин утверждает, что возможные национальные односторонности в науке можно выявить и исправить исследованиями незаинтересованной группы ученых. В частности, в спорах католиков и протестантов таким третейским судьей в научных спорах может выступить «примиряющая мысль» православного мыслителя, и он будет ближе к истине не благодаря силе ума, а потому, что воспитывался в иной духовной среде. Объективность русского ученого может способствовать решению дискуссионных проблем западной науки: об отношении личной и общественной свободы, оценки значения крупной и мелкой собственности в обществе. Тем самым народность познания выступает условием приближения к истине, что доказывает преимущество русской науки ввиду ее относительной молодости. В статьях Самарина и Аксакова аргументируется, что культурный и аксиологический контекст гуманитарного познания имеет как позитивный, так и отрицательный смысл для науки. Он позитивен, когда ученый самостоятелен в процессе познания и опирается на положительную оценку общества, в котором он живет; отрицателен же, если ученый проявляет нигилизм в отношении общества как предмету исследования: в этом случае он не способен адекватно постичь свой народ, его историю и культуру.

Ответом на позицию славянофилов была статья западника Б. Н. Чичерина «О народности в науке», опубликованная в журнале «Русский вестник» в мае 1856 г. Согласно Чичерину,

особой нужды в народном мировоззрении для науки нет. «Для уразумения исторических явлений, как бы они далеки ни были от нас, нужна только живая любовь к предмету да развитие познавательных способностей, разумеется, при достаточном количестве данных. Народы, обладающие тем и другим, глубже постигнут внутреннюю жизнь чуждых им народов, нежели те, у которых есть с последними ближайшее сродство»<sup>1</sup>. Целью науки является познание истины, а оно предполагает отсутствие заинтересованности со стороны познающего субъекта, требует отрешения от субъективных, партийных, религиозных и национальных пристрастий исследователя. «Куда бы мы не обратились, – пишет Чичерин, – везде народность в науке представится нам синонимом исключительности, односторонности, а поэтому лжи: в первом случае вследствие слишком сильного пристрастия к своему народу или к той и другой стороне современной его жизни, во втором – вследствие того, что мы становимся на точку зрения, пристрастную для того, чтобы быть беспристрастными»<sup>2</sup>. Чичерин считает правомерным обращение к изучению собственного национального быта и истории, но замечает, что это еще не означает народного воззрения. Историю своего народа необходимо разрабатывать объективно; ученый должен, если он дорожит истиной, воздерживаться от возвеличивания своей Родины за счет других народов. Вообще, без изучения всемирной истории не может быть понято никакое национальное развитие.

Вместе с тем, согласно Чичерину, в науке может выражаться субъективная позиция исследователя, но она должна базироваться на объективных законах развития общества, которые отличны от религиозных убеждений человека. И в этой связи Чичерин критикует Самарина, который «смешивает религиозные воззрения с народными». Развивая свою мысль далее, он отмечает, что для достижения истины необходим объективный судья. «Ученый должен знать, что ученая работа тогда только получит настоящую цену, когда обсудят ее посторонние люди, когда другие народы признают выработанное им воззрение за несомненную истину»<sup>3</sup>. Критерий познания – только объективное знание, основанное на умозрении и опыте без идеологических допущений и спекулятивных предпосылок. «Факт и закон – вот вся наука, вот вся ее задача. Закон уже заключается в факте; последний есть произведение перво-

<sup>1</sup> Там же. С. 493.

<sup>2</sup> Там же. С. 492.

<sup>3</sup> Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении. – С. 202.

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. О народности в науке // Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 261–262.

<sup>2</sup> Там же. С. 264.

<sup>3</sup> Там же. С. 263.

го»<sup>1</sup>. В процессе исторической критики или опыта случайное отделяется от постоянного и определяется внутренняя связь явлений. В частных законах проявляются общие законы общества и природы. Чичерин подчеркивает, что между законами существует внутренняя связь и преемство, то есть существует логический порядок, который не позволяет навязывать одной науке законы, выработанные в другой науке.

Чичерин, как и славянофилы, исходит из идеала цельного знания, однако для него оно допускает только один вид субъективности исследователя: его страсть к познанию истины. Познание целостно, поскольку основано на самостоятельной мыслительной деятельности человека, и проверяется оно индивидуальным и общечеловеческим опытом, а также достижениями мировой науки. Разум и свобода человека находятся в единстве, поэтому исключительно важна независимость ученого от всяких ложных авторитетов и предубеждений. Целью познания является открытие законов, которые имеют всемирный характер, так как добываются всем сообществом ученых: разум един, следовательно, истина также едина. Субъектом познания является все человечество, и каждый народ имеет право на научную истину.

Вместе с тем, каждый народ может внести свой вклад в общее научное достояние. Согласно Чичерину, народы различным образом развивали науку. Так, материалистическая философия создавалась в XVIII в. французами, спекулятивная же философия развивалась немецкими мыслителями, а англичане внесли свою лепту в формирование меркантилизма. Однако народ вносит в науку не особые народные начала, а только «мыслительную способность», склонность к тому или иному способу познания. «Когда наука в своем развитии вырабатывает те стороны единой истины, в познании которых может проявиться способность известного народа, тогда народ совершает свое дело и становится деятелем в истории человечества»<sup>2</sup>. Национальная специфика науки скорее случайна, нежели закономерна; только общечеловеческое в науке вечно. В целом, национальная специфика науки является некоторой границей в духовном прогрессе народа и преодолевается им в процессе достижения научных результатов, имеющих всемирное значение. Высказывая свое мнение по проблеме взаимовлияния научных культур, Чичерин полагает, что заимствование в науке неизбежно, поскольку оно способствует развитию националь-

ной науки, и настаивает на необходимости ознакомления русского общества с мировой наукой: «Если мы... хотим призвать народ к просвещению, к науке, мы не должны твердить ему: будь своеобразен, выработай свои воззрения, отличные от других, держись своих народных начал и на основании их осуждай все остальное»<sup>1</sup>.

Возражением Чичерину и развитием некоторых исходных положений была статья Самарина «Несколько слов по поводу исторических трудов г. Чичерина» (1857), в которой он уточняет суть «отрицательного» подхода в науке. Согласно Самарину, труды Чичерина базируются, главным образом, на изучении юридических источников, то есть на формальной и абстрактной истории. Для изучения же содержательной и реальной истории народа необходимо привлечь широкий круг культурных источников, к которым относятся летописи, сочинения иностранцев о России, народные песни, сказки, церковная литература, поговорки, современный быт. «Вопросы, возбуждаемые г. Чичериным, сами по себе так широки, что едва ли можно надеяться разрешить их, не захватив всех сфер народной жизни и, следовательно, всех ее проявлений»<sup>2</sup>, — пишет он. В этой связи Самарин утверждает, что специализированная наука, в защиту которой выступает Чичерин, ранее отсутствовала. В прошлом «все существовало во всем»: психология, религиозные убеждения, нормы права, экономика, быт тесно переплетались и, следовательно, исследование прошлого должно иметь комплексный характер. Народность науки состоит в том, что ее основой выступает народное самопознание, имеющее духовную и психологическую подоплеку. «Ведь убеждения, представления, даже предрассудки целых народов — такие же факты, такой же исторический материал, как и грамота, выданная одним лицом другому, или происшествие, совершившееся в таком-то году и таком-то месте»<sup>3</sup>. И Самарин на некоторых примерах раскрывает ограниченность методологии науки, не учитывающей культурные источники. Особый интерес в этой связи вызывает замечание Самарина по поводу обычного права, которое, по его мнению, в прошлом оказывало существенное воздействие на общество и продолжает оказывать это влияние. Он считает, что односторонность доводов Чичерина состоит «в неправильном обобщении частного, в принятии одной стороны за целое».

<sup>1</sup> Там же. С. 265.

<sup>2</sup> Там же. С. 268.

<sup>1</sup> Там же. С. 268.

<sup>2</sup> Самарин Ю.Ф. Указ. соч. С. 495.

<sup>3</sup> Там же. С. 597.

Согласно Самарину, во многом «отрицательное воззрение» имеет объективную предпосылку и не исходит из ангажированности ученого, его «намеренности». Данная система взглядов «определяется не столько по тем данным, которые в ней есть, сколько по тем, которых в ней нет и которым по субъективным убеждениям, изучающих ее, следовало в ней быть»<sup>1</sup>. В «отрицательном воззрении» зачастую присутствует стремление интеллигенции некритически перенести категории культуры других народов в русскую культуру, тем самым фактически отождествляя различные культуры. Так, вполне правомерное сравнительное исследование может исказиться и придти к неверным выводам. Причина эта лежит в том числе и в «неспособности угадать своеобразность народной жизни и уловить в ней те духовные побуждения, в которых сперва бессознательно обнаруживаются предрасположения народа к его историческому призванию»<sup>2</sup>, — пишет Самарин.

Дискуссия была продолжена в статьях Чичерина в «Русском вестнике» (1856. Т. 5. № 17) и в журнале «Атеней» (1858. № 5). Опубликована была также статья Самарина «О народном образовании» в «Русской беседе» (1856. Кн. 2). Однако основные концептуальные идеи были уже высказаны.

В заключение отметим, что полемика славянофилов и западников отражала некоторые реальные проблемы развития отечественной науки. Западниками и славянофилами был осознан относительно недостаточный уровень развития науки и предложены два подхода к исправлению ситуации. Славянофилы призывали преодолеть чрезмерный пиетет перед западной наукой и «страх противоречить ее авторитету»<sup>3</sup>. Славянофилы также обратили внимание на аксиологические основания научного познания, без которых было невозможно адекватное понимание истории и культуры. Резонным было и представление славянофилов о комплексных предпосылках формирования гуманитарной науки, которые включают традиционное сознание, культурные и бытовые артефакты.

Западники же, в свою очередь, исходили из универсальности научного знания. Чичерин призывал преодолеть отмеченные славянофилами психологические комплексы русской науки, стоящие на пути расширения знакомства с достижениями других народов, приобщения к мировой науке. Русским ученым надо было упорно учиться ввиду отсутствия собственной

развитой научной культуры. Идеалом научной культуры Чичерин считал сообщество ученых, независимое от власти и церкви.

Позиции сторон в тот период не могли быть сближены. В какой-то мере это сближение осуществилось через тридцать лет в концепции Н. И. Кареева, который констатировал: «Итак, господа, вы видите, что наше историческое воспитание не позволяет нам коснуться на какой-нибудь одной стороне точки зрения: оно сделало нас особенно способными к усвоению чужих идей, приучило черпать идейный материал отовсюду, заставляет нас совершать синтез разнообразных точек зрения, а вместе с тем приводит к исканию более широкого понимания общественной роли науки, которое устраняло бы занятие наукой только из-за мимолетной злобы дня или ученого любопытства, ставя ему целями жизнь и знание»<sup>1</sup>. Суждение одного из крупнейших русских историков и социологов в определенной мере преодолевает теоретические и мировоззренческие расхождения славянофилов и западников при сохранении ценных сторон их концепций.

<sup>1</sup> Там же. С. 501.

<sup>2</sup> Там же. С. 507.

<sup>3</sup> Аксаков К.С. Еще несколько слов о русском воззрении. С. 202.

<sup>1</sup> Кареев Н.И. О духе русской науки // Русская идея. — М., 1992. С. 181–182.

Jan Krasicki

### FILOZOFIA I MISTYKA: N. BIERDIAJEW I ANIOŁ ŚLĄZAK (ANGELUS SILESIUS)

*Статья Яна Красицкого «Мистика и философия» посвящена проблеме взаимоотношения взглядов немецкого мистика Ангелуса Силезиуса и Н. А. Бердяева. По мнению автора, идея богочеловечества в творчестве Бердяева отражает мотив «двойного рождения», один из главных мотивов рейнской мистики (Сузо, Таулер, Экхарт, Беме, Силезиус). Автор указывает на несомненный интерес Бердяева к фигуре Ангелуса Силезиуса, определяя в качестве центрального мотива их творчества идею взаимозависимости Бога и человека.*

*Основная дилемма, которая описывается в статье в связи с идеей о взаимозависимости Бога и человека, есть этический вопрос об истоке зла. Бог не в состоянии погубить человека, лишь только человек может погубить сам себя. Но человек не может погибнуть, поскольку Бог, онтологически, экзистенциально связанный с человеком в богочеловечестве, тоже должен был бы погибнуть в аду. Проблема заключается в том, что этот парадокс невозможно представить лишь как результат логического вывода. Здесь неминуемо диалектическое вопрошание: почему все же человек не может погибнуть – по собственному отказу от зла или потому, что его воля субстанциально причастна воле божественной. Если человек творит зло, то оно является не бытием, но лишь субъективным состоянием сознания себя. Красицкий упоминает Оригена, который разрешал проблему зла в духе итогового прощания всего сотворенного, включая дьявола, и возвращения в первоначальное состояние – апокатастасиса. В конце концов, именно об этом и пишет Бердяев, что ему противна сама идея предуготованного ада для гибели грешников. По сути, и Силезиус, и Бердяев, отрицая онтологизацию времени (проблема объективации), дьявола и зла, отрицали также и онтологизацию рая и ада. Рай и ад являются не данностями религиозной жизни человека, но тем, что человек сам творит как результат своего творческого порыва.*

### Bogoczłowieczeństwo

Nikołaj Aleksandrowicz Bierdiajew, miał tak wielkie uznanie dla śląskiej mistyki i osobno dla Anioła Ślązaka, że swoją próbę „apologii człowieka” i jedną ze swoich pierwszych książek (*Sens twórczości*, Moskwa 1916)<sup>1</sup> opatrzył wyrażającym ideę całej jego książki mottem z Anioła Ślązaka. Pochodzi ono z dystychu „Bóg nie istnieje beze mnie” (*Gott lebt nicht ohne mich*):

Ich weiss, dass ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben,  
Werd ich zu nicht, er muss von Not den Geist aufgeben<sup>2</sup>.

Przytoczony dystych wydaje się odpowiadać na pytanie o to kim był dla Bierdiajewa Anioła Ślązak. Był przede wszystkim rzecznikiem niewzruszonej i głębokiej wiary w twórczą moc człowieka, w człowieka „twórcę”, a zarazem piewą Bożej miłości i odwiecznej „teśknoty” Boga za człowiekiem. Był jednym z tych nielicznych, który – jak przed nim Johann Eckhart, Boehme, Friedrich Hegel a w XX wieku np. – dotknięty doświadczeniem Holocaustu i „śmierci Boga” austriacki poeta żydowskiego pochodzenia Paul Celan (Paul Antschel) – zrozumieli iż nie tylko „Człowiek potrzebuje Boga, ale i Bóg potrzebuje człowieka”<sup>3</sup>. Tym, który zrozumiał, że Bóg nie tylko stworzył człowieka, ale i w odpowiedzi na boski akt stworzenia oczekuje twórczej odpowiedzi człowieka. Jako taki, Anioł był zarazem głosem radosnego Bogo-Człowieczeństwa, jednoczesnej i żywej wiary w twórczą moc Boga i człowieka, w konieczność – jak pisał J. Boehme „drugich narodzin”<sup>4</sup>: Boga w człowieku i człowieka w Bogu (*Boże Narodzenie*):

Wierzysz, że się Bóg narodził w betlejemskim żłobie,  
Lecz biada ci, jeżeli nie zrodził siew tobie.<sup>5</sup>

Bogoczłowieczeństwo wyraża przejęty przez Bierdiajewa z mistyki nadreńskiej motyw „podwójnych narodzin”. Bogoczłowieczeństwo, „to – jak pisał – tajemnica podwójnych narodzin, zrodzenia Boga w człowieku i zrodzenia człowieka w Bogu”<sup>6</sup>. Tradycyjna teologia uczy, iż nie ma człowieka bez Boga. Ale mistycy „szkoły nadreńskiej” w tym tacy jej przedstawiciele jak Heinrich Suzo, Jan Tauler, Eckhart, a potem w epoce renesansu i

---

<sup>1</sup> N. A. Bierdiajew, *Smysł twórczości. Pytanie o оправданіа człowieka*, Moskwa 1916 (polski przekład: M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2001).

<sup>2</sup> Pewien jestem, że beze mnie bóg przez chwilę być nie może:

Gdybym umarł – mojej śmierci nie przeżyjesz, Panie Boże.

Cyt. [za:] J. Prokopiuk, *Posłowie*, [w:] C. G. Jung, *Psychologia i religia*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, s. 424.

<sup>3</sup> N. A. Bierdiajew, *Carstwo ducha i carstwo kiesaria*, [w:] N. A. Bierdiajew, *Duch i riealnosť*, Moskwa 2003, s. 582–583.

<sup>4</sup> J. Böhme, *Ponowne narodziny*, przeł. J. Kałężny i A. Pańta, Poznań 1993.

<sup>5</sup> Por. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, [w:] idem, *Wiersze*, Warszawa 1975, s. 44.

<sup>6</sup> M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, przeł. H. Paprocki, Kęty 2002, s. 160.



baroku Boehme i Anioł Ślżak pojęli, iż i „nie ma Boga” bez człowieka. Prawd tych nie jest jednak w stanie wyrazić operująca ontologicznymi pojęciami, statyczna racjonalna antropologia i teologia. Może je wyrazić i wyrazić od Eckharta, Boehmego przez Ślżaka po Paula Tillicha idea twórczej „egzystencjalnej dialektyki Boga i człowieka”<sup>1</sup>. Obustronnej i twórczej zależności Boga i człowieka. Idea ta stanowi zarazem rdzeń twórczości Bierdiajewa.

Zainteresowanie Aniołem Ślżakiem pojawiło się już w pracach autora *Nowego Średniowiecza* sprzed okresu rewolucyjnego, a rewerencja dla jego postaci od samego początku twórczości rosyjskiego filozofa była tak wielka, że w książce *Sens twórczości* nie wahał się napisać, iż „Jakub Boehme i Anioł Ślżak są najwyższymi osiągnięciami mistyki, jeśli chodzi o moc wizji na temat człowieka”<sup>2</sup>. Ten wielki szacunek dla autora *Pamiętnika Anielskiego* Bierdiajew zachowa na zawsze i – świadom ogromnego, wprost niewypowiedzianego długu jaki u niego zaciągnął – będzie mu dawał wyraz do końca swej twórczej drogi.

### Człowiek „maluje” Boga

W napisanej „w obronie człowieka” pracy *Sens twórczości* Bierdiajew stwierdza iż, jak dotąd napisano już wiele „teodycei”, „usprawiedliwień Boga” – „nadchodzi czas, aby napisać *usprawiedliwienie człowieka*, czyli *antropodyceę*”<sup>3</sup>. Największym i – u Bierdiajewa – w istocie, jedynym *usprawiedliwieniem człowieka* jest twórczość.

Jest ona najwspanialszą „antropodyceą człowieka” i nie wymaga „usprawiedliwienia”. To ona „usprawiedliwia” człowieka. Twórczość to akt, który zaczyna się tu na Ziemi, w historii, w wymiarze horyzontalnym, ale jest jednoczesnym wykroczeniem poza wymiar horyzontalny i wymiar historii. Jest aktem eschatologicznym, kreacją eschatologicznego Królestwa Bożego. Każdy akt twórczy oznacza właściwie „koniec świata”. Jest końcem „tego świata”, czyli świata poddanego prawu „obiektywacji”, świata konieczności i skończoności.

Twórczość w rozumieniu Bierdiajewa ma niewiele wspólnego z „estetyką”, a nawet jest jej zaprzeczeniem stanowiąc odrzucenie estetyzmu jako „zniewolenia” przez sztukę<sup>4</sup>. Ma także niewiele wspólnego ze nowożytnym antropocentrycznym pojmowaniem humanizmu. Prawdziwa twórczość czerpie z nieznanego antropocentrycznemu humanizmowi transcendentnych Źródeł i jako taka jest nie tylko działaniem w sferze „obiektywacji”, tj. „te-

go świata”, ale i „tamtego” świata, a każdy jej „akt” jest wtargnięciem w Eon Ducha i ustanowieniem nowej rzeczywistości. Twórczość to przerwanie potoku zmiennej i historycznej ciągłości dziejów i wyjście aktem ducha w rzeczywistość duchową, noumenalną, wykroczenie od bezsensu tego, co zjawiskowe, zmienne i przemijające (porządek „obiektywacji”) ku Sensowi wiecznemu.

Źródła twórczości biją w Bogoczłowieczeństwie. Nie można rozłączać dwu zasad: boskiej ludzkiej (boskie „und” Boehme), wówczas bowiem na drogach nowożytnego humanizmu – co ukazał Dostojewski<sup>1</sup> – zamiast prawdziwego, czyli „boskiego” człowieka rodzi się „Człowiek-Bóg”, a miast Boga-Człowieka, rodzą się „bezcłowieczy” bogowie: deizmu, mistyki Indii, czy „bezcłowieczy” ... Bóg islamu. Kiedy – jak pisze Bierdiajew – „nie ma prawdziwego Boga”, nie ma Bogo-Człowieka, człowiek „tworzy sobie bogów fałszywych”<sup>2</sup>.

Tak Anioł Ślżak, jak Bierdiajew uważają, iż nie sposób mówić o Bogu nie mówiąc o człowieku (i odwrotnie). Mowa o Bogu i człowieku jest jedna i ta sama. Nie sposób mówić o Bogu i człowieku poza prawdą Bogoczłowieczeństwa. Zachód tymczasem „zapomniał”<sup>3</sup> o „prawdzie Chalcedonu” i prawdzie Bogoczłowieczeństwa, i tym samym „zdradził” jednocześnie i Boga, i człowieka. Rozerwanie zasad boskiej i ludzkiej, filozoficzny i kulturowy „monofizytyzm” (np. immanentyzm Hegla, Feuerbacha czy teologii liberalnej lub – jako reakcja na te koncepcje – transcendentyzm np. K. Bartha)<sup>4</sup> podniesione do rangi dogmatu, okazało się być może największą tragedią nowożytnego człowieka. Teza Bierdiajewa: *Tam gdzie nie ma Boga, nie ma człowieka*<sup>5</sup> równa się tezie: Tam gdzie nie ma Bogoczłowieka, tj. Chrystusa,

<sup>1</sup> Jak w słynnym dialogu Kirillowa ze Stawroginem z *Biesów*:

– Przyjdzie, a imię jego będzie Człowiek-bóg.

– Bóg-człowiek?

– Nie. Człowiek-bóg, w tym cała różnica”.

F. Dostojewski, *Biesy*, przeł. T. Zagórski i Z. Podgórzec, Warszawa 1977, s. 233. Także: A. Walicki, *Osobowość a historia*, Warszawa 1959, s. 370–371.

<sup>2</sup> M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, op. cit. s. 109.

<sup>3</sup> „Na Zachodzie – pisał O. Clement, uczeń Bierdiajewa – zapomniano o dogmacie ogłoszonym w Chalcedonie. Feuerbach, którego pogląd Marks w tym miejscu podziela, orzekł, że „bóg” to po prostu najlepsza część człowieka, przez słabość projektowana przezeń w niebie własnej wyobraźni. Feuerbach poświadcza w ten sposób stwierdzenie, że we współczesnym mu chrześcijaństwie zabrakło idei powołania człowieka do przeobstwienia. Dwie formuły patrystycznego *adaqium*, jakże głębokie „chalcedońskie”: że Bóg staje się człowiekiem, a człowiek stał się Bogiem (to znaczy pełnym człowiekiem, w pełni zjednoczonym z Bogiem), stają się odtąd naprzeciw siebie we wzajemnej opozycji. Ta właśnie dwoistość człowieka-boga-anty-chrysta przeciwko Bogu – człowiekowi w Chrystusie została opisana przez Dostojewskiego. Chalcedon został zapomniany, Chrystus – ukrzyżowany po raz wtóry”. Por. O. Clement, *Chrystus ukrzyżowany po raz wtóry*, tłum. E. Wolicka, „W Drodze” 1989, nr 8, s. 30. Por. także: E. Wolicka, *O. Clement o źródłach kryzysu cywilizacji europejskiej*, „W Drodze”, op. cit.

<sup>4</sup> N. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka bożestwiennego i czelowieczeskogo*, s. 35–66.

<sup>5</sup> M. Bierdiajew, *Nowe Średniowiecze*, op. cit. s. 99.

<sup>1</sup>N. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka bożestwiennego i czelowieczeskogo*, Paryż 1952.

<sup>2</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, s. 249.

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Por. N. Bierdiajew, *O rabstwie i swobodie czelowieka*, [w:] idem, *Opyt paradoksalnoj etiki*, Moskwa 2003. (поскольку транслитерируется русское название)

nie ma ani Boga, ani nie ma człowieka, wydaje się niezbita. Stanowi także rdzeń mistyki Ślązaka<sup>1</sup>. Przed nim wypowiedział ją J. Boehme: „*Gott ist keine Person als nur in Christo*”<sup>2</sup>. Sołowjow z kolei pisał: „Bóg nie ma dla nas rzeczywistości poza Bogoczłowiekiem Chrystusem”<sup>3</sup>. „Obraz Boży” *Imago Dei*, Druga Hipostaza Trójcy, Absolutny Człowiek, Syn Boży jest w człowieku odwiecznie i ten rzeczywisty „Obraz” Boga jest niewymazywalny. Człowiek jest „boski” ze swej natury<sup>4</sup>. Chrystus duchowe „Słońce” świeci zawsze w sercu człowieka i rozprasza jego mroki. Cytowany przez Bierdiajewa Anioł Ślązak w *Pątniku Anielskim* (*Cherubinischer Wandersmann*) pisze:

Ich selbst muß Sonne seyn, ich muß mit meinen Strahlen,  
Daß farbenlose Meer der gantzen Gottheit mahlen<sup>6</sup>.

Człowiek, czy chce tego czy nie chce, czy wie o tym, czy nie – zawsze „maluje” Boga. Bóstwo (*Gottheit*) samo w sobie jest „bezbarwne” (*farbenlose*) i bezpostaciowe. Człowiek nie tylko modli się do Boga, czci Go, ale i zawsze „buduje” Boga. Rosyjscy myśliciele i to wcale nie o orientacji religijnej z początku XX wieku z Aleksandrem A. Bogdanowem i Anatolijem W. Łunaczarskim na czele pisali wręcz o *bogostroicielstwie*, o konieczności zbudowania nowego Boga, Boga na miarę człowieka Rewolucji (czego już nie mógł znieść Lenin)<sup>5</sup>. Człowiek na mocy swej natury jest skazany na „bogotwórstwo”. Człowiek – powiada Bierdiajew – mocą swej niestworzonej wolności jest jednocześnie „skazany na wolność” (Jean Paul Sartre) i na „bogo- twórczość”.

Ślązak pisze, iż „Bóg” jest „Pustynią”, „Nicością”, i im bardziej staramy się Go „uchwycić, tym bardziej nam się wymyka”<sup>8</sup>. Bóg Sam w sobie, jako Absolut i bezczłowiecze Bóstwo (*Gottheit*), jest Nicością, jest Niczym i to my – sami wyprowadzeni z nicości – czy chcemy tego czy nie (i czynimy to zawsze) Jego obraz wyprowadzamy z nicości. Nie można bowiem „namalować” Nicości. Człowiek kiedy „maluje” Boga, bezczłowiecze Bóstwo (*Gottheit*), Ocean „Boskości”, „bezbarwne morze” (*das farbenlose Meer*) obleka w ludzkie „barwy”, maluje Go ludzkimi „kolorami”. Oznacza to zarazem, że – sam wyprowadzony z nicości – na swój sposób wywołuje z ni-

<sup>1</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, s. 65.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> W. Sołowjow, *Duchowe podstawy życia*, tłum. J. Zychowicz [w:] idem, *Wybór pism*, Poznań 1988, t.1. s. 12.

<sup>4</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości*, s. 65.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 12

<sup>6</sup> Ibidem, s. 65.

<sup>7</sup> Por. A. Walicki, *Marxizm i skok do królestwa wolności*, Warszawa 1996, s. 302–303.

<sup>8</sup> Por. L. Kołakowski, *Świadomość religijna i więź kościelna. Studia nad chrześcijaństwem bezwyznaniowym siedemnastego wieku*, Warszawa 1963, passim.

cości także i „Boga”. Akt budowania Boga i człowieka jest jednoczesnym aktem. Jest jednoczesną chrystologią, antropologią i teologią.

### Dogmat i tajemnica

Zarówno pogrążona w zgłębianie otchłani Bóstwa mistyczna kontemplacja Ślązaka, jak i refleksja Bierdiajewa, zdają się wskazywać na istnienie jakiejś jednej żywej i wspólnej różnym myślicielom chrześcijańskim dynamicznej religii *Bogoczłowieczeństwa*. Świadczą, iż prawdy *Bogoczłowieczeństwa*, nie da się sprowadzić jedynie do „abstrakcyjnego dogmatu”<sup>1</sup>, iż nie jest ona zakładniczką ani też własnością ani wschodniego chrześcijaństwa, ani też zachodniego chrześcijaństwa, że, stanowi ona z jednej strony dziedzictwo wschodniego świata chrześcijańskiego, ale z drugiej, jej „ziarna” są rozsiane daleko poza jego granicami, tak daleko, że spotkać je można na Zachodzie nawet u myślicieli „ateistycznych” (przykład August Comte’a<sup>2</sup>). Jej zaś „znaczenie hermeneutyczne”<sup>3</sup> – jeśli odwołać się do współczesnego teologa – tak pojemne, że pozostaje ona ciągle niewyczerpanym źródłem *samozrozumienia* kondycji człowieka i jego relacji do świata i Boga, tak na Wschodzie, jak na Zachodzie.

Głębia prawdy o *Bogoczłowieczeństwie* jest niezmiernie, jak niezmiernie jest głębia tajemnicy Wcielenia. Prawda ta – podniesiona do rangi dogmatu na Soborze Chalcedońskim (451), rozwijana w teologii Kościoła Wschodniego, w nurtach rosyjskiej myśli religijno-filozoficznej XIX-XX, np. w antropologii i teologii Wiktora I. Niesmielowa<sup>4</sup>, w teologii Sergiusza N. Bułgakowa<sup>5</sup>) była rozwijana nie tylko na chrześcijańskim Wschodzie, ale także w nurtach mistyki, teozofii i filozofii Zachodu, a jej oddziaływanie w tradycji zachodniej – choć ukryte – było trwałe i wyraźne.

Jej elementy można odnaleźć u Mistra Eckharta<sup>6</sup> i „jego szkoły”<sup>7</sup>, wśród teozofów i panteistów doby Renesansu np. u Behmego – naszego Angelusa Silesiusa – a także u mistyków i wizjonerów epoki Oświecenia

<sup>1</sup> W. Sołowjow, *O falsyfikatach*, tłum. J. Zychowicz, [w:] idem, *Wybór pism*, op. cit. t. 1. s. 168.

<sup>2</sup> Por. W. S. Sołowjow, *Ideja czelowieczestwa u Awguista Konta*, [w:] idem, *Sobranije sozwmienij*, op. cit. t. 9. Także: A. Walicki, *Rosyjska filozofia od Oświecenia do marksizmu*, op. cit. s. 552–553

<sup>3</sup> Por. W. Hryniewicz, *Hermeneutyczne znaczenie idei bogoczłowieczeństwa w świetle antropologii prawosławnej*, [w:] idem, *Bóg naszej nadziei*, Opole 1989.

<sup>4</sup> Por. W. I. Niesmielow, *Nauka o czelowiekie*, Kazań 1898–1903, t. 1–2. Także: S. Janusz, *Człowiek ocalony. Tajemnica odkupienia w antropologicznej interpretacji Wiktora Iwanowicza Niesmielowa*, Lublin 1990.

<sup>5</sup> Por. S. Bułgakow, *O bogoczelowieczestwie*, Paris 1933–1945.

<sup>6</sup> I tak np. – wedle Eckharta – w Bogu jest odwieczny „brak”, „tęsknota” za człowiekiem, który tylko człowiek może wypełnić. Bóg jest tak samo potrzebny człowiekowi jak człowiek Bogu. „On tak samo – mówił Eckhart w *Kazaniu 26* – nie może się bez nas obejść, jak my bez niego. Bo nawet gdybyśmy mu mogli się od Niego odwrócić, On nigdy by nie mógł się odwrócić od nas”. Por. Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona, Poznań 1986, s. 212.

<sup>7</sup> S. Bułgakow, *Świet niewieczernyj*, Moskwa 1994, s. 123–125.

Emmuela Swedenborga, Williama Blake'a, u Adama Mickiewicza, wśród niemieckich teozofów i filozofów epoki Romantyzmu u Franza von Baadera, Friedricha Schellinga, a nawet – w swoisty sposób zreinterpretowane – u Friedrich Hegla<sup>1</sup>. We współczesnej literaturze można wytropić jej ślady w poezji Rainera M. Rilke oraz Paul Celana. Dla P. Celana najgłębszy sens Wcielenia polega na tym, że i On – samotny, „opuszczony”, „na krzyżu”<sup>2</sup> – powinien się modlić „do nas”, bo tylko my umieramy ludzka śmiercią i tylko my możemy mu „pomoc”, tylko my „jesteśmy blisko” – *Bete, Herr./ bete zu uns./ wir sind nah*).

Czyż może być większy paradoks: Ten, który wybawia od śmierci, Nieśmiertelny, potrzebuje tego który podlega śmierci, który – jak mówili starożytni Grecy – jest „śmiertelny”? „Na tym polega ostateczna wspólnota między Synem Człowieczym i ludźmi” – pisze Hans-Georg Gadamer – że „ich udziałem jest śmierć”<sup>3</sup>. Czy trudno o większy paradoks? Czy jedność Boga i człowieka nie wyraża się w tym, że Bóg umiłował „do końca”, że znał czegoś co jest mu obce? Teologia zadośćuczynienia podkreśla nieskończoność winy i Ofiary, „ale – pyta Gadamer – czy to ostateczne opuszczenie nie jest istotnym momentem chrześcijańskiej idei wcielenia”<sup>4</sup> Ostatnim „tchnieniem” *Bogo- Człowieczeństwa*?

### „Napój” i „rzemiosło” czyli czy Bóg może przeżyć „śmierć człowieka”?

Człowiek nie istnieje bez Boga, tak jak Bóg nie istnieje bez człowieka. Bóg (*Gott, Deus*) i człowiek w samym akcie swego zaistnienia są ze sobą nierozzerwalnie złączeni, obaj – jak pisze mistyk – „wylaniają się” z pierwotnej nie uprzycynowanej „Boskości” (*Gottheit, Deitas*). Eckhart w jednym z kazań mówił to samo, co Anioł Ślżak i Bierdiajew: „Albowiem za prawdę człowiek jest bogiem, a bóg za prawdę jest człowiekiem”.

Kiedy Anioł Ślżak pisze:

Pewien jestem, że beze mnie bóg przez chwilę być nie może:  
Gdybym umarł – mojej śmierci nie przeżyjesz, Panie Boże.

Wtórjuje mu R. M. Rilke:

Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie?  
Jam dzban twój (kiedy zbiję się kawały?)  
Jam napój twój (kiedy kwaśny się stanie?)

<sup>1</sup> Por. A. Kojève, *Wstęp do wykładów o Heglu*, przeł. Ś. F. Nowicki, Warszawa 1999, s. 212–215 i n.

<sup>2</sup> W wierszu pt. *Tenebrae*, poeta zwraca się do Boga ze słowami: „<<Módl się do nas Panie>>. To aluzja do ostatnich słów Jezusa na krzyżu; <<Panie, Panie, czemuś mnie opuścił?>>”. Por. H.-G. Gadamer, *Sens i zasłanianie sensu w poezji Paula Celana*, [w:] idem, *Czy poeci umilkną?* przeł. M. Łukasiewicz, Bydgoszcz 1998, s. 171.

<sup>3</sup> Por. ibidem.

<sup>4</sup> Por. ibidem.

Jam twe rzemiosło, twe ubranie,  
Beze mnie stracisz sens twój cały.

„Sens” Boga i „sens” człowiek są nierozłączne („sens”, a nie „znaczenie” terminu!). Bóg nie da się pojąć bez człowieka (i odwrotnie). Wydarzenie „Boga” jest każdorazowo moim. W wydarzenie „Boga” jestem „zaangażowany” nie tylko poznawczo, ale i egzystencjalnie, jeśli umiera jakaś część Boga, umiera tyle samo samego mnie. Te dwa akty: akt „narodzin” i akt „zgonu”, te dwie śmierci i dwoje narodzin: emergencja i zejście Boga i człowieka są nierozzerwalne. Jedno implikuje drugie. Dlatego R. M. Rilke w nie pyta o to czy człowiek może przeżyć „śmierć Boga”, ale, o to czy Bóg może przeżyć „śmierć człowieka”<sup>1</sup>.

Pytając w ten sposób jednocześnie – czy zdajemy sobie z tego sprawę czy też nie – pytamy i „trwożymy się” dzisiaj nie tylko o to „Co będzie” z Bogiem<sup>2</sup>, ale i z człowiekiem. Pytamy o to czy byt, która nazywamy człowiekiem, który „przeżył” swego „Boga” będzie nim nadal i w jakim znaczeniu? Kim jest ów byt człowiek po „śmierci Boga”? Czy jest nadal człowiekiem, czy raczej – choć tego nie zauważył – już dawno przestał nim być? (Podobnie jak było to wypadku „zabójstwa” Boga, kiedy to – jak pisze Friedrich Nietzsche w słynnym 125 paragrafie *Wiedzy radosnej* – dokonał tego aktu i nie zauważył tego, „największego z wydarzeń”?)<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie?  
Jam dzban twój (kiedy zbiję się kawały?)  
Jam napój twój (kiedy kwaśny się stanie?)  
Jam twe rzemiosło, twe ubranie,  
Beze mnie stracisz sens twój cały.

Beze mnie, po mnie, dom postradasz,  
w którym cię bliskie słowa grzały,  
Spadną z twych ciężkich stóp, jak spada  
ten, którym jest twój aksamitny sandał.

Twój płaszcz nie będzie ci osłoną.  
Twój wzrok, który jak ciepłym łóżem  
wdycham policzkiem moim, Boże,  
szukać mnie będzie w każdej porze,  
aż go utuli o wieczorze  
obcych kamieni zimne łono.

Co będzie z Tobą? Ja się trwożę.

Por. R. M. Rilke: („Co zrobisz, gdy ja umrę, Panie? *Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe?*”), [w:] idem, *Poezje*, przeł. M. Jastrun, Kraków 1987, s. 11. Także: J. Kosian, *Mistyka śląska*, op. cit. s. 175.

<sup>2</sup> Ibidem.

<sup>3</sup> Por. F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Warszawa 1906–1907, s. 168. Także: M. Heidegger, *Powiedzenie Nietzschego „Bóg umarł”*, [w:] idem, *Drogi lasu*, przeł. J. Gierasiemiuk, Warszawa 1997; idem, M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski (i inni), Warszawa 1998; J. Krasicki, *Od „śmierci Boga” do „śmierci człowieka”*. *Z genealogii i recepcji post-*

### Duch narzeka czy tworzy?

Z problemem ludzkiej wolności i twórczości łączy się sposób nierozważny problem zła. Ulubiony mistyk Bierdiajewa Angelus Silesius pisał:

Bóg jest dobrem: więc wszystko, na co duch narzeka,  
Zło, śmierć i potępienie, pochodzi z człowieka<sup>1</sup>

Grzech to – jak pisał Anioł Ślżak – jedyna „własność osobista” człowieka<sup>2</sup>. Grzech jest porodem ludzkich czynów. Już Orygenes przyrównywał grzech do „materiału palnego”. Ogień „pali” tylko to, co ma materią podatną na spalanie, czyli zło, grzech, egoizm. Człowieka bez grzechu ogień się nie „ima”. Stan potępienia – wedle Orygenes, Anioła i Bierdiajewa – jest subiektywnym stanem świadomości, a nie bytem. Jest oczyszczeniem w ogniu własnego sumienia. W piekle jedynym oskarżającym jest sam człowiek. Bóg to Lekarz i Terapeuta, a nie Sędzia i nie chce on wiecznej zatury człowieka poza Jego Królestwem. W pewnym sensie, Bóg nie jest w mocy „potępić” człowieka. Nie może tego uczynić ze względu na swoją odwieczną miłość i odwieczne *Bogoczłowieczeństwo*. Potępić się może tylko – i nieustannie to czyni potępiając siebie, jak i bliźnich, innych – sam człowiek.

Zarówno ślżski mistyk, jak rosyjski myśliciel byłiby tu bliscy myśli Józefa Tischnera, który pisał iż nikt nie może potępić człowieka jeżeli on sam siebie nie potępi. Nikt nie zostaje potępiony jak tylko z własnej woli. Zło i potępienie chodzą tymi samymi drogami i są wyłącznie sprawą wewnętrznej świadomości moralnej człowieka, stanu jego egzystencji. „Zło tym różni się od nieszczęścia – pisał Tischner – że nie może szkodzić człowiekowi, jeśli człowiek sam sobie nie zaszkodzi. Nikt nie może stać się człowiekiem zniewolonym, jeśli sam nie uzna przed samym sobą, że jest zniewolony. Z potępieniem sprawa ma się podobnie. Nikt nie może wtrącić człowieka w stan potępienia, jeśli człowiek sam nie przyzna, że zasługuje na potępienie”<sup>3</sup>.

Na potwierdzenie tego poglądu, w słynnym – cytowanym już dystychu (*Gott lebt nicht ohne mich*) z *Pamiętnika Anielskiego (Cherubinischer Wandersmann* 1, 8) – Anioł dochodzi do stwierdzenia, iż – jak pisze badaczka – „byt człowieczy warunkuje istnienie bytu Bożego. Bogu tak samo zależy na człowieku, jak człowiekowi na Bogu. Człowiek czuje się tak równy Bogu, że wydaje się niemożliwym istnienie Boga bez człowieka. To

---

humanizmu Fryderyka Nietzschego [w:] *Rodowody, konteksty, destrukcje we współczesnej myśli filozoficznej*, red. J. Krasicki, S. Kijaczk. Opole 2001; idem, *Nietzsche i „śmierć Boga”* [w:] idem, *Przeciw nicości. Eseje*. Kraków 2002.

<sup>1</sup> Por. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślżaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, [w:] idem, *Wiersze*, Warszawa 1975, s. 347.

<sup>2</sup> Por. Ibidem (dystych *Własność osobista*), s. 353.

<sup>3</sup> Ibidem.

człowiek utrzymuje go przy życiu, a gdy ginie on, ginie i Bóg”<sup>1</sup>. Ale jeśli tak jest w istocie, to, czytamy dalej: „Człowiek nie może być potępiony, bo wówczas Bóg, tak ściśle z nim zjednoczony, musiałby się razem z nim rzucić w otchłań piekła”<sup>2</sup>.

Cena daru wolności jest ogromna, jest to jednocześnie cena zła i piekła, dobra i miłości. Dzięki wolności człowiek – cokolwiek miałoby to oznaczać – „tworzy” i dla siebie i dla innych- jedno i drugie. Bóg nie jest winien zła, Bóg nie może czynić zła, Bóg nie „zna” inaczej zła jak przez Dobro i tworzy tylko Dobro. To człowiek tworzy zło.

Dialektyczna „bogo-człowiecza” mistyka Anioła Ślżaka i egzystencjalna myśl Bierdiajewa zdają się ukazywać, iż w dążeniu do Boga zło i cierpienie ma nie tylko aspekt negatywny, lecz i pozytywny. Pobudza do działania, ukazuje prawdziwy kierunek. To brak działania, brak wyboru, zniechęcenie i duchowy bezwład jest – jakby powiedział Kant – prawdziwym, wrodzonym w swej naturze ludzkiej tkwiącym „radikalnym złem”<sup>3</sup>. Zło, w swej istocie, jest kłamstwem oraz pozbawione jest prawdziwego bytu i dlatego „dobija się” swego istnienia w świecie, które może je „otrzymać” jedynie za sprawą człowieka. Dlatego – powiada Bierdiajew – największym złem dla człowieka nie jest ono samo, jako potencja niezdolna sama z siebie do aktualizacji, lecz duchowa ospałość i bierność człowieka, dlatego że to przez nie fenomenalizuje się zło. To brak walki, neutralność, bezwład duchowy, obojętność, brak twórczości pustoszy dusze i utrwała władzę zła. Największym złem nie jest ono samo, ale brak duchowego zaangażowania, brak „twórczości”<sup>4</sup>.

Bez wolności jednak, jak wiemy, człowiek nie stałby się człowiekiem. Jedynie w wolności, także w wolności do zła, człowiek staje się istotą wolną. Słabość etyki ST, etyki normatywnej polega na tym, że zniewala ona przy pomocy normy. Ale taka etyka ma jedynie sens penitencjarny. Etyka wolnego wyboru, z kolei zapoznaje naturę ludzkiej ugruntowanej w nicości niestworzonej wolności. „To, co można nazywać niebytem (*niczto*), może posiadać sens egzystencjalny. Nic – pisze Bierdiajew – posiada ogromne znaczenie egzystencjalne, chociaż było by błędem powiedzieć, że ono istnieje”<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> K. J. Wiśniewska, *Teologia Angelusa Silesiusa (Jana Schefflera)*, Warszawa 1984, s. 92.

<sup>2</sup> Ibidem, s. 93.

<sup>3</sup> Por. I. Kant, *O obecności złego pryncypium obok dobrego albo o radykalnym złu w naturze ludzkiej* [w:] idem, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków 1993; Także: Ch. Schulte, *Radikal Böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München 1988.

<sup>4</sup> Por. N. Bierdiajew, *Opyt eschatologicznej metafizyki. Twórczość i obiektywacja*, Paříż 1947.

<sup>5</sup> N. Bierdiajew, *Egzystencjalna dialektyka bożiestwiennego i człowieczego*, op. cit. s. 109. W przypisie: „Bergson w *Evolution créatrice* odrzuca nicość, niebyt (*néant*), ale jego argumenty nie są przekonujące. Heidegger, Sartre uznają większe znaczenie nie-bytu, nicości”.

Od kiedy Chrystus „przyszedł rzucić ogień na ziemię”, zgoda na to co jest, duchowa „neutralność”, jest poddaniem się władzy świata „obiektywacji”<sup>1</sup>, czyli Upadku. Jest kapitulacją przed złem, albowiem jest oddaleniem *Eschatonu*, niechęcią do egzystencjalnego zaangażowania się osoby ludzkiej, czyli tego, co jednostkowe i niepowtarzalne, egzystencji, w zmaganie się z tym, co „ogólne”, czyli – w ewangelicznym rozumieniu – z „tym światem”. Jest zgodą na trwanie „tego świata”, aż po jego swoiste uwiecznienie. Jest odmową walki, aby ostatecznie pokonać „ten świat”, jego władze i porządek, aby pokonać zasadę bierności i duchowego bezwładu, która panuje w świecie.

Zło nie pochodzi od Boga. Zło jest niczym i pochodzi z nicości. Zło jest czymś nierzeczywistym, widmowym, ale ta „widmowość” ma – jakże często – dla człowieka zniewalającą i urzekającą moc.

### Raj i wezwanie do twórczości

W pracy *Sens historii* Bierdiajew zapisał słowa: „historia świata rozpoczęła się od wolności do zła”<sup>2</sup>. Zaznaczał jednak, iż zmierza do „wolności od zła”. Wychodząc naprzeciw tej idei, rozdział na temat „raju” w swojej pracy o powołaniu człowieka Bierdiajew zatytułował dość przekornie: *Raj. Poza dobrem i złem (Raj. Po tu storonu dobra i zła)*<sup>3</sup>. „W raju – pisał Bierdiajew – jakby nie było wolności”<sup>4</sup>. To szokujące stwierdzenie, wyraża istotę wolności w Dobru, czyli „poza dobrem i złem”. Bierdiajew pisze: „Całe życie wierzyłem, że boskie życie, życie w Bogu, jest wolnością, swobodą, wolnym lotem, brakiem władzy (*biez-własti*), an-archią. Krańcowy problem stanowi tutaj nie kwestia moralno-psychologiczna lecz metafizyczna, problem Boga i wolności, wolności i zła, wolności i twórczej nowości. Wolność niesie ze sobą nowość”<sup>5</sup>.

Podobnie jak Anioł Ślżak, filozof odrzucał ontologizację czasu, diabła i zła, ale odrzucał i ontologizację raju. Ani piekło, ani raj nie są stanami ontologicznymi, lecz egzystencjalnymi. Anioł Ślżak:

Zu wenn du dich gesellst, des Wesen saufst du ein;  
Bei Gotte wirst du Gott, beim Teufel Teufel sein.

Do kogo się przyłączysz, tego istotę wchłoniesz;  
Do Boga – staniesz się Bogiem, do diabła – diabłem będziesz.<sup>6</sup>

Człowiek tworzy sam siebie – może „*Bogiem albo diabłem być*”<sup>7</sup>, to sam człowiek tworzy i piekło i raj. Bóg nikogo nie wysyła do Piekła, po-

wiada Bierdiajew, albowiem na mocy niestworzonej „meonicznej” (gr. *me-on*, „niebyt”) wolności nie ma takiej mocy. „Strach człowieka przed Bogiem – pisał autor *Nowego Średniowiecza* – jest strachem przed samym sobą, przed odsłaniającą się w nim otchłanią niebytu”<sup>1</sup>. Bóg jest rzeczywistością dynamiczną, jest tworzącym życie Duchem (*żiwotworiaszczim Duchom*), a nie martwym bytem-pojęciem metafizyki. Boga, jak swoją Wieczność, trzeba zdobywać *tu i teraz*, w każdej chwili życia. Aby Boga „zdobyć”, potrzebna jest odwaga. I Piekło i Niebo buduje sam człowiek<sup>2</sup>.

„Człowiek – pisze autor *Nowego Średniowiecza* – w sposób czynny tworzy i piekło i raj. Piekło i raj są duchowym życiem człowieka i objawiają się one w głębi ducha. Tylko słabość poznania, skażonego grzechem umieszcza (*wybrasywajet*) raj i piekło poza człowiekiem, przenosi je w porządek obiektywny, podobny do porządku przyrody. Świadomość bardziej pogłębiona i integralna umieszcza raj i piekło w wnętrzu ducha, tj. przestaje pasywnie marzyć o raju i doświadczać biernego lęku przed piekłem”<sup>3</sup>.

W obliczu ostatecznego przeznaczenia człowieka ukazują to ograniczoność i niewystarczalność normatywnych pojęć moralnych<sup>4</sup>. Etyka zakazów i nakazów, etyka absolutnej winy i absolutnej odpłaty prowadzi, zdaniem rosyjskiego apologety twórczości do eschatologicznego moralnego sadyzmu i wiecznej „mściwości”<sup>5</sup> tzw. „dobrych” nad „złymi”. Do przenoszenia naszych względnych pojęć moralnych na kategorie transcendentne, eschatologiczne<sup>6</sup>. Skutkiem tego rodzi się pojmowanie stanu raju, jako stanu „zasługi” dla „dobrych” i wiecznej odpłaty i piekła dla „złych”<sup>7</sup>. Piekło budują „dobrzy” dla „złych”. Dla ludzi „twórczych” jednak, tak jak nie ma przymusu do Piekła, tak nie ma także przymusu do zbawienia. Człowiek sam, w każdej chwili, tworzy swoją wolność i swoją Wieczność.

Czas, aby zajęci budowaniem „piekieł” dla innych – zajęli się budowaniem Nieba. Dla siebie i innych. Tego nas uczą nasi mistrzowie ludzkiej twórczości – Anioł Ślżak i Mikołaj Bierdiajew.

<sup>1</sup> M. Bierdiajew, *Autobiografia filozoficzna*, op. cit. s. 133.

<sup>2</sup> Jak napisał w dystychu *Kierunek* Anioł Ślżak  
Gdzie kto będzie po śmierci, za życia odgadnie:  
Gdzie chylił się za życia, tam po śmierci wpadnie.  
Por. A. Mickiewicz, *Zdania i uwagi dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślżaka (Angelus Silesius) i Sę-Martena*, op. cit. s. 342.

<sup>3</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 413.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 151–160.

<sup>5</sup> Ibidem, s. 403.

<sup>6</sup> Ibidem, s. 166–174.

<sup>7</sup> Ibidem, s. 403–404.

<sup>1</sup> Ibidem.

<sup>2</sup> N. Bierdiajew, *Smysł historii*, s. 40.

<sup>3</sup> N. Bierdiajew, *O naznaczeniu człowieka*, s. 404.

<sup>4</sup> Ibidem, s. 410.

<sup>5</sup> N. Bierdiajew, *Samoznanie. Opyt filozofskoj awtobiografii*, Paryż 1949, s. 65.

<sup>6</sup> Cyt. [za:] J. Tomkowski, *Mistyka i herezja*, Wrocław 1993, s. 166.

<sup>7</sup> Ibidem.

### К 175-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ АКАДЕМИКА ВЛАДИМИРА ИВАНОВИЧА ЛАМАНСКОГО

#### ПРЕ ДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Научное и философское наследие академика Владимира Ивановича Ламанского (1833–1914) нельзя отнести к востребованным современной наукой. Его имя редко упоминается в исторических, историко-философских и политологических исследованиях. Нечасто вспоминают его и филологи. Произведения ученого не переиздаются. Однако Ламанский был крупнейшим славистом своего времени, и его ученики до революции занимали практически все кафедры славянских языков в российских университетах, а школа Ламанского считалась ведущей школой славистики. Более того, Ламанский не ограничивался только филологическими занятиями, а в большей степени сознавал себя историком и политическим мыслителем.

Родился Владимир Иванович 26 июня (ст. ст.) 1833 г. в семье директора Кредитной канцелярии министерства финансов, а впоследствии сенатора Ивана Ивановича Ламанского (ок. 1790–1879) и Веры Ивановны (урожд. Малоземовой) (1800–1876). Отец происходил из бедной дворянской семьи, проживавшей совершенно по-крестьянски в деревне Ламаниха Вологодской губернии. В возрасте 8–10 лет вместе со старшим братом Ильей он пешком пришел в Петербург, отчего впоследствии ни он сам, ни его дети не могли даже точно определить год его рождения. В автобиографических записках Владимир Иванович указывает различные даты рождения своего отца (1787, 1788, 1790, 1791). В семье Ламанских было двенадцать детей. В живых осталось девять братьев и одна сестра. Владимир Иванович был пятым ребенком. До 8–9 лет он воспитывался дома, затем до 11 лет – в част-



ном пансионе госпожи Шлейстер, откуда перешел во второй класс Первой петербургской гимназии. С 1850 по 1854 гг. Ламанский учился на историко-филологическом факультете Петербургского университета, избрав специализацию по славянским наречиям у И. И. Срезневского. Его кандидатское сочинение «Рассуждение о языке “Русской Правды”» было удостоено серебряной медали. В 1855 г. около десяти месяцев Ламанский прослужил в Санкт-Петербургском губернском правлении, откуда перешел на должность канцелярского чиновника в Публичную библиотеку, но из-за конфликта с директором библиотеки бароном М. А. Коршем в конце октября 1857 г. оставил ее. Через год Ламанский поступил на службу в Государственный архив министерства иностранных дел старшим архивариусом. Работа в библиотеке и архиве дала ему возможность собрать материалы для первого крупного исследования по истории славян «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании», которое было удостоено Академией наук Демидовской премии и опубликовано отдельным изданием в 1859 г., а 31 января 1860 г. в качестве магистерской диссертации защищено в Петербургском университете. Это позволило Ламанскому выхлопотать заграничную командировку для занятий славянской филологией и историей, продолжавшуюся три с половиной года (1862–1864). Молодой ученый побывал в славянских землях Пруссии, Саксонии, Австро-Венгрии, а также в Италии, Греции, Турции, на Балканах. Впоследствии он еще несколько раз посещал славянские земли для продолжения научных изысканий (1868–1869, 1884, 1886). Особенно плодотворной была вторая поездка Ламанского. Больше года он проработал в венецианских архивах, опубликовав в 1884 г. значительную часть скопированных материалов в издании «Государственные секреты Венеции».

С весны 1865 г. в должности доцента Ламанский начал преподавать в Петербургском университете. Уже во вступительной лекции он прямо заявлял о своей принадлежности к славянофильскому движению. Основные курсы Ламанского были посвящены истории славянских народов и славянской филологии. Заметным научным явлением стал цикл его статей «Непорешенный вопрос», который И. И. Срезневский советовал представить в историко-филологический факультет в качестве докторской диссертации. В 1870 г. в журнале «Заря» Ламанский опубликовал цикл статей под общим заглавием «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», который в следующем году вышел отдельным изданием и тогда же (21 февраля 1871 г.) был защищен в качестве докторской диссертации. Ряд положений диссертационного исследования Ламанского были близки идеям Н. Я. Данилевского, высказанных в опубликованной в то же время книге «Россия и Европа». Сходство взглядов не позволяет в данном случае говорить об одностороннем заимствовании. Личное знакомство и общение делало такое влияние обоюдным. 12 апреля 1871 г. Ламанский был утвержден экстраординарным, а 5 марта 1873 г. ординарным профессором по кафедре славянской филологии. В 1888 г. по выслуге лет он был отчислен из университета, а в 1890 г. утвержден преподавателем университета в звании заслуженного ор-

динарного профессора. Как и большинство профессоров историко-филологического факультета, Ламанский читал 5–6 лекций в неделю.

С 1883 по 1885 гг. Ламанский был деканом историко-филологического факультета, позднее также неоднократно исполнял обязанности декана во время отсутствия последнего, согласно университетскому уставу, как старший по званию член факультета. В эти годы на историко-филологическом факультете имелась специализация и по философии. В бумагах Ламанского сохранилась учебная программа, позволяющая восстановить содержание тогдашнего философского образования. В первом семестре студенты историко-филологического факультета изучали логику, греческий и латинский языки, общее языкознание, русскую историю. Во втором семестре, помимо продолжения занятий по латинскому и греческому языкам, русской истории, они постигали церковно-славянский язык, а также историю русской словесности и психологию. В третьем семестре слушали лекции по истории философии, русской истории, истории русской словесности, обзору западноевропейских народностей и наречий, а также продолжали освоение греческого и латинского языков, к которым добавлялись занятия по русскому языку. С четвертого семестра начиналась специализация. Специализация по философии состояла из двух групп. Одна примыкала к классической филологии. Выбравшие ее студенты продолжали изучать историю философии, латинский и греческий языки, к которым добавлялись новые дисциплины: история греческой литературы и история римской литературы. Вторая специализация примыкала к славяно-русской филологии. Выбравшие ее студенты слушали лекции по истории философии, истории церкви, истории славянских литератур, истории германской и романской литератур, а также занимались славянскими языками. В пятом и последующих семестрах первая (классическая) группа специализирующихся по философии слушала спецкурсы по философии, историю греческой литературы, историю римской литературы, историю древнего искусства, древнюю историю, а также латинский и греческий языки. Вторая группа (славяно-русская), помимо спецкурсов по философии, изучала санскритский язык, славянские языки, историю церкви, историю славянских литератур, историю русской литературы.

Помимо Петербургского университета, Ламанский преподавал в Петербургской духовной академии (1872–1897) и Академии генерального штаба (1890–1900). Однако сам Владимир Иванович был более склонен, пожалуй, к научно-исследовательской и публицистической, нежели к педагогической работе. Он не был эффективным лектором, и его манера чтения лекций скорее отпугивала первокурсников. «Перед нами был всегда скучавший, сонный и рассеянный человек, – вспоминал С. Ф. Платонов, – очевидно тяготившийся преподаванием, охотно пропускавший свои лекции и легко терявший нить изложения не только от лекции до лекции, но и на одной и той же лекции. Лишь изредка, в счастливые минуты, Ламанский оживал и воодушевлялся, иногда по поводу ничтожной мелочи, случайно попавшей ему на язык, тогда он вырастал до своей настоящей величи-

ны, и мы с удивлением зрели его преображение. Но проходила краткая минута, и пламень гас, оставляя нас в привычных потемках скуки и недоумения»<sup>1</sup>.

С 1854 г. Ламанский сотрудничал с Географическим обществом сначала в качестве секретаря отделения этнографии, а затем председателя этого отделения (1865–1871, 1887–1910), принимал самое активное участие в деятельности Петербургского славянского благотворительного комитета с его основания (1868), был его председателем и редактором «Известий» общества (1887–1888). С 1880 г. Он возглавлял Историко-филологическое общество при Петербургском университете, основал и редактировал этнографический журнал «Живая старина» (1890–1912), был одним из организаторов Этнографического музея. Интересы Ламанского далеко выходили за пределы славянской филологии и истории. Его можно назвать создателем геополитической теории славянофильства, которая предвосхищает многие построения евразийцев и указывает на связь этих двух течений русской мысли. Ламанский, хотя и был знаком с некоторыми деятелями раннеславянофильского движения, принадлежал уже другому поколению. В то же время его трудно однозначно приписать к поздним славянофилам или почвенникам. Вместе с такими мыслителями, как К. Н. Бестужев-Рюмин, А. С. Будилович, М. О. Коялович, О. Ф. Миллер и др., его можно отнести к академическому славянофильству – направлению, охватывавшему университетскую и академическую среду. Представители этого направления не только популяризировали славянофильские взгляды, но и существенно развивали их в предметном поле конкретных научных дисциплин. Это привело к появлению оригинальных учений в области филологии, математики, политической географии, историографии, оказало воздействие на общественно-политическую мысль России.

В своем творчестве Ламанский затрагивал темы, характерные для философии всего академического славянофильства в целом.

Во-первых, это так называемый *восточный вопрос*, или вопрос о границах славянского и романо-германского мира. Он включал в себя и проблему освобождения южных славян от турецкого владычества, и сильно политизированный польский вопрос. Историософское истолкование польского вопроса приводило к анализу конфликта православной и католической культур, их взаимных отношений и исторических претензий (униатский вопрос и т. п.).

Во-вторых, это обсуждение *возможности славянской (общеславянской) цивилизации*, проблем славянской взаимности и общения, исторического своеобразия славянских культур. Уверенность в культурно-исторической самобытности славянства, отличной от культур романских и германских народов Европы, вызывала к жизни идею *панславизма*, или единства общеславянской культуры. Признать реальность панславизма означало положительно ответить на вопрос о преобладании в славянском мире начала единства над началом пар-

<sup>1</sup> Платонов С.Ф. Несколько воспоминаний о студенческих годах // Дела и дни. Исторический журнал. 1921. Кн. вторая. – Пг., 1921. С. 109.

тикуляризма, центростремительных сил над центробежными. При таком подходе носителем начала единства, воплощением центростремительной силы выступала Россия, что требовало критики иных вариантов панславизма: австрийского, иллирийской идеи и т. п. Панславизм и идея славянской цивилизации включали в себя и *вопрос об отношении к инородцам*, т. е. неславянским племенам, входящим в славянскую культурно-историческую общность. Признание культурной самобытности славян и уважение к национальным и культурным особенностям других народов приводило представителей академического славянофильства к отстаиванию *принципа цивилизационного многообразия и культурного равенства народов*.

В-третьих, в качестве насущного вопроса представителями академического славянофильства воспринималась так называемая *кирилло-мефодиевская идея*, т. е. восстановление славянских церквей, возможность богослужения на славянских языках не только у православных славян, но и у славян-католиков и славян-протестантов.

В-четвертых, продолжением кирилло-мефодиевской идеи стал *вопрос об общеславянском литературном, научном и дипломатическом языке*. Этот вопрос приобрел самостоятельное значение в силу его практической важности. Фактически, здесь шла речь о приоритете культурного, а не политического сближения славян. Принятие общеславянского литературного языка сделало бы панславизм реальным историческим явлением. Со времени Юрия Крижанича (1617–1683) предлагались различные варианты общеславянского языка. Представители академического славянофильства активно отстаивали право русского языка быть общеславянским литературным, научным и дипломатическим языком. Русский язык в качестве общеславянского был предложен словацкими учеными и лишь поддержан академическим славянофильством, представители которого, пожалуй, впервые осознали, какую геополитическую силу представляет собой русский язык.

В философских, политических и культурно-исторических исследованиях представителей академического славянофильства в полной мере реализовался цивилизационный подход. Нельзя отрицать влияние на них концепции Н. Я. Данилевского, публицистики И. С. Аксакова, творчества Ф. И. Тютчева и Ф. М. Достоевского. Академическое славянофильство просуществовало менее полувека. Балканские войны, Первая мировая война, политические процессы во вновь образованных славянских государствах, идеология интернационализма в России положили конец этому своеобразному направлению русской мысли и науки. Жизнь развеяла панславистские иллюзии, и практика показала, что в славянстве преобладают партикуляризм и центробежные силы. Ламанский почувствовал это раньше других. Сомнение в панславизме и разочарование в направлении политического развития славянских народов привели его в конце 1880-х гг. сначала к конфликту в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе, а потом и к созданию цивилизационной концепции «среднего мира», хотя и сопоставляемого им с миром «Греко-славянским»,

но уже в значительно большей степени отождествляемом с Россией (как европейской, так и азиатской).

Отдельной темой научных изысканий Ламанского следует назвать его исследования русской истории XVIII в., в особенности периода царствования императрицы Елизаветы Петровны. Ламанский опубликовал большое количество ценных исторических документов, относящихся к этой эпохе. Особый интерес вызывала у него деятельность и личность М. В. Ломоносова, которому он посвятил ряд работ. Ламанский редактировал также академическое издание сочинений первого русского академика. Исследования о Ломоносове постепенно разрастались до истории Петербургской академии наук XVIII в. Однако Ламанский сосредоточился в основном на одном аспекте истории академии – преобладании немецкого элемента. Такой акцент был важен для Ламанского потому, что он неоднократно выступал с критикой современного ему положения дел в Академии наук. Эта критика не прошла даром: она во многом способствовала реформированию Академии.

Наиболее полное выражение историософская и геополитическая концепция Ламанского получила в его поздней работе «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892), хотя основные положения его доктрины сложились еще в середине 1860-х гг. Для понимания учения Ламанского также важны статьи «Непорешенный вопрос» (1869), «Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках» (1875), его докторская диссертация «Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе» (1871), курсы «Лекции по славянским наречиям» (1880–1881), «Введение в славяноведение» (1891) и отчасти его магистерская диссертация «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» (1859).

С этнографической и историко-культурной точек зрения Ламанский различал три части, или «особых самобытных мира», Азийско-Европейского материка: собственно Европу, собственно Азию, Средний мир. В большинстве своих работ Ламанский называл Средний мир «Греко-славянским» или «Русским космосом». «Греческим» – в силу наибольшего распространения в нем восточного христианства (греческой веры), «славянским» – из-за численного преобладания славянского населения. Славянская стихия более обеспечивает широкое распространение восточного христианства, чем других религий в Среднем мире. Греческий элемент, с одной стороны, связывает Средний мир с наследием Античности, а с другой, делает его преемником имперской идеи. Идея христианской империи трактовалась Ламанским как «чисто нравственное», «внутреннее убеждение народов восточно-христианских, без различия племен, в необходимости и вечности на земле до кончины мира, до явления Антихриста, единого христианского царства, обнимающего в себе самые различные страны и племена с их частными, местными правительствами и государями, жупанами, князьями, воеводами, королями и царями. Как несходство языков в богослужении, обрядов и обычаев поместных церквей несколько не противоречило, а вполне уживалось с единством вселенской церкви, так же точно разнообразие и смесь племен, стран и



правлений нимало не мешало им всем составлять одно христианское царство, единую империю»<sup>1</sup>. Идея единой христианской империи была «узурпирована» на Западе при Карле Великом и искажена принципами насильственности и нетерпимости. Россия же унаследовала от Византии идею империи в «более чистом» виде и сохранила ее для всего Среднего мира.

В географическом отношении Средний мир отличается от Европы и Азии «скудостью берегового развития», т. е. материковым характером, преобладанием равнинных территорий, ограниченных горами, умеренными или даже суровыми климатическими условиями<sup>2</sup>. В этнографическом отношении Средний мир включает в себя множество разнообразных народов при преобладании славянского населения, связующего этот мир в единое целое. «Этнографические стихии» Среднего мира представлены греками, албанцами, романцами (румыны, волохи), немцами, литами (литовцы, латыши), иранскими народами (армяне, гатузины, осетины, курды), финскими, монгольскими, турецкими и татарскими племенами<sup>3</sup>. Границы Среднего мира на юге, востоке и северо-западе в основном совпадают с границами Российской империи. Западная же граница этого «особого исторического мира» проходит по тем территориям восточной Европы, в которых численно преобладает славянство<sup>4</sup>. Принципиальным для концепции Ламанского является единство азиатской и европейской России: «Азиатские владения России резко отличаются от азиатских владений собственно Европы. Они непосредственно примыкают к так называемой европейской России, составляя с нею одно непрерывное территориальное целое. Между восточными и южными окраинами европейской России и западными и северо-западными окраинами русской Азии, собственно говоря, не существует никаких строгих и резких различий и противоположностей ни в географическом, ни в этнологическом, ни в историко-культурном отношении»<sup>5</sup>. Единство Греко-славянского мира обнаруживается в том, что в европейской России и «на нашем востоке преобладает и господствует материк над берегом, охранительный, консервативный характер его обитателей над жадным к новому, подвижным, беспокойным и неугомонным духом прибрежных жителей»<sup>6</sup>.

Как и у большинства славянофилов, критическая сторона учения Ламанского преобладала над положительной, над догматическим из-

ложением теории. Критическому разбору европейских воззрений на Греко-славянский мир была посвящена его докторская диссертация. В ней Ламанский, в частности, опровергал мнения французских историков и антропологов о «туранстве москвитов», «туранизме великороссов», популяризатором которого выступил польский историк Ф. Духинский<sup>1</sup>. «Для большинства французских писателей прошлого столетия и вообще европейцев того времени, – констатировал ученый, утверждая общность восприятия жителей Среднего мира представителями иного суперэтнуса, – русские, москвиты, казаки, татары, монголы в общем смутном представлении казались тождественными или по крайней мере внутренне и наружно сходными и единомысленными»<sup>2</sup>. Под туранством в данном случае подразумевалась не принадлежность южно-сибирской расе, а господство монголоидных черт в русской среде. Однако язык, религия и самосознание народа позволяет говорить о преобладании в великороссах славянских элементов над туранскими. В то же время все крупные этносы, в том числе европейские народы и русские, за свою историю включили в себя путем ассимиляции и иные этнические группы. Ламанский признавал, что на севере русские смешивались с финнами, а на юге – с монголами и турками. «Нет никакого разумного основания полагать, – писал он, – что финны, монголы, турки, с которыми мы так давно смешиваемся и еще Бог даст многие века будем смешиваться, ниже, малоспособнее, слабее физически и нравственно всех не-арийских первобытных обитателей Европы и Америки, с которыми смешались европейцы у себя дома и продолжают смешиваться в Америке»<sup>3</sup>.

Русская история дает много примеров взаимного влияния русских и половцев<sup>4</sup>, русских и монголов<sup>5</sup>. Ламанский приводил многочисленные факты смешанных браков, переселения славян и монголов, крещения монголов и т. п., указывал на влияние «монголов на наше зодчество»<sup>6</sup>. «Мы убеждены, – отмечал он, – что читателю не покажется парадоксом, если мы скажем, что неволя татарская, вредная для русских во многих отношениях, не стеснила, однако, их международных сношений, по крайности с Азией, и даже расширила их»<sup>7</sup>. «Если Русь восточная зависела от Орды и Великих Ханов, то не больше, чем чехи X–XIII в. от немецких императоров или болгары и сербы от византийских», – утверждал ученый<sup>8</sup>. Обращаясь к более

<sup>1</sup> Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. Вып. I. – СПб., 1875. С. 465.

<sup>2</sup> Ламанский В.И. Лекции по славянским наречиям, читанные профессором С.-Петербургского университета В. И. Ламанским за 1880–1881 академический год. С. 43–44; Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. – СПб., 1892. С. 15, 45–46.

<sup>3</sup> Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. – СПб., 1871. С. 34.

<sup>4</sup> Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. – С. 24, 42.

<sup>5</sup> Там же. С. 8.

<sup>6</sup> Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. – С. 35.

<sup>1</sup> Там же. С. 212–213, 283–285; Ламанский В.И. Введение в славяноведение. [СПб., 1891]. С. 51–53.

<sup>2</sup> Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. – С. 284.

<sup>3</sup> Там же. С. 314–315.

<sup>4</sup> Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. – СПб., 1859. С. 60, 64–66, 73–74.

<sup>5</sup> Там же. С. 46–53.

<sup>6</sup> Ламанский В.И. Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» // Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. – С. 94.

<sup>7</sup> Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. – С. 53.

<sup>8</sup> Ламанский В.И. «Белая Русь» // Живая старина. 1891. Вып. III. С. 246.

раннему историческому периоду (II–III вв.), Ламанский указывал на участие славянских племен в походах гуннов: «Грубость и жестокость гуннов не могут ни в каком случае служить опровержением верности предположения, что в рядах их принимали значительное участие славяне»<sup>1</sup>. При помощи гуннов славяне освободились от владычества готов и смогли расселиться на большей части восточной Европы и в Прибалтике<sup>2</sup>.

В своем историческом развитии Средний мир испытывал влияние со стороны византийской образованности и восточного христианства, затем монголов и ново-европейской цивилизации. «Недаром мы прожили Петровский период, – признавал Ламанский в письме И. С. Аксакову от 1 ноября 1859 г., – мы закалили себя, мы подчинились и шли в немецкую неволю не даром, как недаром принимали в себя татарщину и византийщину. Голова кружится, как подумаешь о будущем влиянии нашем на азиатском Востоке»<sup>3</sup>. Более того, реакцией на политику европеизации стало обращение к восточным корням. «Россия, желая объевропеиться, во многом обазиятилась», – писал он тому же адресату 9 октября 1861 г.<sup>4</sup>

Специально Ламанский касался «иностранческого вопроса», т. е. вопроса о взаимных отношениях населяющих Средний мир, в частности Россию, племен. Как ученый, он видел в изучении быта, языка и культуры этих народов одну из главных задач современной этнографии. Давая определение этнографии как науки, Ламанский утверждал, что она имеет «своим предметом систематическое описание всех обитающих в России племен и народностей в их физических, лингвистических и религиозно-бытовых особенностях и сравнительно-генетическое изложение с помощью возможно точных статистических данных как взаимных отношений инородцев между собою, так и отношений их к господствующей славяно-русской народности, изучение способов и мер, облегчающих или задерживающих процесс поглощения инородческих элементов народностью господствующей»<sup>5</sup>. Таким пониманием этнографии Ламанский руководствовался и как председатель отдела этнографии Географического общества, и как редактор-издатель журнала «Живая старина». Знакомство с национальными культурами, согласно Ламанскому, ценно не только с научной точки зрения, оно способно обогатить современную культуру Греко-славянского мира, наделив ее большим творческим потенциалом: «В языках, народных преданиях, песнях, обычаях всех наших инородцев содержится великое богатство данных, важных не только для одной, а для нескольких наук. Собранные с

любовью и знанием дела (тут преимущественно нужны развитые, любящие свою народность туземцы из священников и народных учителей), эти данные выяснят много теперь темного, раскроют много тайн, обогатят, раздвинут человеческое знание. В этих уцелевших остатках больших некогда племен имеется столько разнообразных тем, мотивов поэтических, художественных (орнаменты), музыкальных. Они могут, должны впоследствии придать много новых элементов свежести, сочности, разнообразия нашей поэзии, живописи, архитектуре, скульптуре, музыке»<sup>1</sup>. Ламанский неоднократно указывал на необходимость нравственного, гуманного отношения к населяющим Россию инородцам<sup>2</sup>, выступал против политики русификации, настаивал на важности открытия национальных школ и возможности получения образования на родном языке<sup>3</sup>, предлагал преподавать инородческие языки не только в духовных школах (для миссионерских целей), но и в светских учебных заведениях<sup>4</sup>.

Публикуемая из Санкт-Петербургского филиала архива РАН статья Ламанского «Россия – мир славянский» и его письма относятся к различным периодам творчества ученого. Чистовая рукопись незаконченной статьи «Россия – мир славянский» содержит несколько лакун, которые, вероятно, восполняли несохранившиеся вставки и дополнения. Письма Ламанского К. С. Аксакову, А. В. Головнину, О. Ф. Миллеру, Л. Н. Майкову и В. М. Владиславлеву хранятся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. При публикации письма размещены в хронологическом порядке. Письма позволяют более полно представить, как формировалась позиция Ламанского в 1860-е гг., когда в основных чертах сложилась его историческая концепция. Написанные в поздний период письма В. М. Владиславлеву и Л. Н. Майкову уточняют позицию Ламанского относительно инородцев, входящих в состав Российского государства, а также служат своеобразным подведением итогов, содержат оценку деятельности Ламанского, данную им самим.

Июль 2008 г.

А. В. Малинов

<sup>1</sup> Ламанский В.И. О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании. С. 149.

<sup>2</sup> Ламанский В.И. Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. – С. 450.

<sup>3</sup> Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1916. Кн. IX. С. 15.

<sup>4</sup> Там же. Кн. XII. С. 93.

<sup>5</sup> Ламанский В.И. Речь при вступлении в звание председательствующего в отделение этнографии – в заседании 29-го января 1865 г. // Известия Императорского географического общества. 1865. Т. I Отд. I. С. 152–153.

<sup>1</sup> Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. – С. 123.

<sup>2</sup> Ламанский В.И. Об историческом изучении Греко-славянского мира в Европе. – С. 151–156.

<sup>3</sup> Ламанский В.И. Три мира Азийско-Европейского материка. – С. 122.

<sup>4</sup> Там же. С. 126.

РОССИЯ – МИР СЛАВЯНСКИЙ<sup>1</sup>

## 1.

Замечательное явление представляет нам современная европейская действительность. Недалеко то время, когда князь Меттерних<sup>2</sup> в одной из неизданных своих заметок 30-х годов, указывая с своей точки зрения на опасности современного состояния умов Европы, с ужасом замечал исчезновение чувства патриотизма, привязанности к своей родине и ее прошедшему, распространении космополитизма, безразличного равнодушия общества ко внешней политике правительств, полного их нежелания охранять или оберегать единство и целостность своих государств. Современный Меттерних сказал бы теперь совершенно другое. Нынешний европейский либерализм кажется враждебнее самого Меттерниха относится к космополитическим идеям и опирается на самые тонкие исторические и этнографические изыскания. Правительства умеряют воинственный пыл своих подданных к расширению своих территорий, к усилению войска и флота. Пламенные желания либералов в Италии, ускорение похода на Рим и Венецию, в Германии усиление флота, приобретение Шлезвига, Килья и вообще увеличение береговой линии не только на западе, но и на востоке, в королевстве Греческом приобретение Ионических островов, Фессалии, даже Константинополя. Есть патриоты в Бельгии, Италии, Швеции, Венгрии и т. д., которые предлагают более или менее любопытные проекты о необходимости новых территориальных приобретений, о расширении нынешних или восстановлении прежних пределов, названия *народа* и *нации*. Не каждый народ может быть нацией<sup>3</sup>. *Самоеды, лопари,*

<sup>1</sup> ПФА РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 118.

<sup>2</sup> Меттерних Клемент Венцель Лотар фон (1773–1859) – австрийский государственный деятель, дипломат, министр.

<sup>3</sup> В архиве РАН хранится еще одна рукопись В.И. Ламанского «Проекты славянских федераций» местами совпадающая со статьей «Россия – мир славянский». Ряд фрагментов этой статьи дополняет точку зрения В.И. Ламанского. В частности, он пишет следующее: «Собственно говоря, теперь только три державы в Европе, в которых общество и народ наименее мечтает о завоеваниях и наиболее доволен своим географическими пределами. Это три перво-классные державы, справедливо также называемые всемирными (Universal), ибо их поприще деятельности не ограничивается одною Европою, служит представителям трех господствующих исторических племен Европы – Франция Романского, Англия Германского и Россия – Славянского. Действительно, эти три нации, при всех недостатках и пороках их государственного уст-

*мордва, зыряне* не могут быть названы нациями, ибо собственно только при двух условиях народ может быть нацией – общим литературным языке, органом общей образованности и своим самостоятельным государством. При одном из этих условий не трудно приобрести и другое. Так, достигши государственного единства, Франция, Англия, Россия образовали себе общий литературный язык, так образовавши себе последний, итальянцы, немцы стремятся к единству государственному<sup>1</sup>.

---

ройства, общественного быта, духовного просвещения, все же по всей справедливости могут быть названы наиболее счастливыми между своими соплеменниками. Два великие народа, Романский и Германский, итальянцы и немцы, находятся сравнительно в положении довольно несчастливом, ибо лишены одного из главнейших условий, необходимых в жизни каждой нации. В нашем языке не довольно строго различаются понятия народности и собственно народа, нации. В избежание недоразумений принимаем названия народа и нации. Не каждая народность есть или может быть нацией. Никто не станет отрицать народностей *Самоедов, Лопарей, Карелов, Зырян, Бурят, Черемис, Мордвы* и т. д., но все эти народы не составляют самостоятельных наций, а принадлежат к нации Русской, точно также как Баски во Франции или остатки Кельтов в Англии, по народности не Французы и не Англичане, принадлежат к Французской и Английской нациям». (*Ламанский В.И.* Проекты славянских федераций. СПбФА РАН. Ф. 35. Оп. 2. Ед. хр. 110. Л. 2 об.).

<sup>1</sup> «С обработанным и общим литературным языком, с богатою всемирною образованностью, сильные числом и географическим положением, итальянцы без Рима и Венеции, немцы с своим нынешним союзным устройством, связаны по рукам и ногам, лишены всех средств принимать живое, деятельное участие в мировых событиях. Немцы беспрестанно с завистью указывают на пример России, которая при своей скудной образованности, при своей сравнительно ничтожной литературе, ничем гораздо более, нежели ученая, развитая Германия, и голосу и значения во всех обще-Европейских и даже всемирных вопросах практической важности. Как относительно не бедна наша Русская литература, однако ее существование уже обеспечено и ее дальнейшее блестящее развитие не подлежит ни малейшему сомнению, следовательно, Россия находится в положении гораздо более выгодном, нежели Италия, Германия, ибо она все-таки обладает обоими условиями необходимыми для свободного развития каждой могучей национальности. Но в сравнении с Францией и Англией положение России далеко не так благоприятно; это обстоятельство особенно заставляет нас, русских, еще гораздо более, чем французов и англичан, обращать преимущественное, почти исключительное внимание на наше внутреннее развитие, духовное и материальное, и удаляться от всяких воинственных соблазнов. Тихий, миролюбивый, всего менее военный, хотя сильный и отважный характер русского народа, голос которого отныне все более будет слышаться в нашей истории и громадность предстоящих наших внутренних завоеваний всего лучше доказывают, что мысль о каких-нибудь внешних завоеваниях не только не может в России найти никакого сочувствия, но и встретит решительное сопротивление.

Мы уже видели на примере России сравнительно с Францией и Англией, что положение славянского племени гораздо не благоприятнее положения романского и германского племен, но оно еще тяжелее, печальнее и жалостнее, если сравнить положение славянского племени вне России с положением романского и германского племен вне Франции и Англии. Правда их 23 миллиона душ, занимают они огромное пространство, почти от Данцига до Солуна и Константинополя, по большей части населяют земли плодородные и богатые, весьма выгодные в географическом положении, им равно доступны три моря, Черное, Архипелаг и Адриатика, открывающие им свободный путь в Малую Азию и Африку, но не смотря на это положение этих 23 миллиона славян ниже всякого сравнения с положением какой бы то ни было народности

Мелкие политические организмы обречены на вечное бессилие, на безучастие в общей мировой жизни человечества, всегда подвержены опасности быть поглощенными сильным соседним государственным организмом, которому они служат как бы прихвостнем. Народности единоплеменные, довольствующиеся своими местными, провинциальными литературами, обличают свою юность до строго мышления, до мужественного сознания необходимости подчинять своей мысли все окружающее, вырабатывать свои собственные понятия и распространять их между другими народами. Когда единоплеменные народности лишены общего литературного языка, то в них нет ни школы, ни науки, ни философии, а без них самая даровитая народность не может приобрести всемирно-исторического значения. Без общего литературного языка само существование народностей очень шатко, особенно таких как славянские, которые даже внешним образом подчинены чужим образованным народностям, следовательно, с богатою литературою и общим языком, например, греческой, итальянской и особенно немецкой. Пока славянские народности не выработают себе или не примут общего литературного языка, до тех пор они вечно будут в умственной опеке немцев. Представьте себе микроскопический народец в 100 тысяч душ – серболужицан, имеющий свою народную словесность. Понятно, что на своем языке сербо-лужицкие писатели могут издавать календари, словари, народные песни, стихи, но не могут печатать чисто-ученых изысканий. По отсутствию общего литературного славянского языка свои ученые труды, заслуживающие всеобщей известности, они принуждены теперь писать по-немецки. Так для славянства пропадают частные силы и дарования. Представьте себе, какой страшный шаг назад сделала бы теперь русская национальность, если бы, например, новго-

---

романской или германской. Все они разделены между четырьмя чужими государствами, Пруссиею, Саксониею, Австриею и Турциею, только один миллион из них в княжестве Сербии обладает внутреннею независимостью, семь миллионов их в Турции подвержено самому постыдному рабству, остальные 15 миллионов пользуются личными правами, как поданные трех немецких государств, но в своей народной индивидуальности или вовсе не обеспечены или так мало, что вся их общественная жизнь, все силы их передовых деятелей можно сказать истощаются в ежедневной и далеко не совсем успешной борьбе за народность против германизма, итальянизма в Истрии и Далмации и даже мадьяризма в Венгрии. Кажущаяся сила этих 23 миллионов способного, даровитого племени при ближайшем рассмотрении теряет всякую значимость, ибо они составляют не один народ, а целых восемь отдельных народностей, из которых каждая исповедует разные веры, имеет свою особую словесность, гордится чрезмерно своею местною историею и мало уважает, чтобы не сказать более, другую ближайшую, родственную народность». (Там же. Л. 2 об., 3, 3 об.).

родцы, пермяки, рязанцы захотели бы иметь свою литературу, обрабатывать свое местное наречие. Зачем нам, сказали бы они, употреблять чужое московское наречие, у нас есть свой прекрасный язык новгородский, пермский, рязанский, имеющий свои особенности, существующий очень давно. Москва нас обижала в период уделов, мы не хотим подчиняться ей. Предположим, например, что наши малороссы в один прекрасный день объявили, что не хотят писать по-московски, а желают писать *по-украински*. У нас есть Артемовский<sup>1</sup>, Осполнененко, Шевченко<sup>2</sup> и Марко Вовчок<sup>3</sup>, будут и свои украинские Ньютоны, Канты, Лапласы. Как ни одна порядочная литература не может, например, обходиться без переводов ученых иностранных сочинений, то, преследуя мысль об украинской литературе, жители губерний Киевской, Полтавы, Черниговской, Волынской, Подольской начинают теперь трудиться над переводами на украинский язык многотомных сочинений Гумбольдта<sup>4</sup>, Риттера<sup>5</sup>, Шлоссера<sup>6</sup>, Ранке<sup>7</sup>, Маколея<sup>8</sup> и т. д. Все это без сомнения и смешно и нелепо, также как если бы шотландец, неаполетанец, шваб, северный немец стали бы переводить на *свои украинские языки* иностранные сочинения, уже переведенные на их общий литературный язык. А разве не также, например, смешно и нелепо, если бы тоже самое стали делать сербы и болгары. Правда, в настоящее время они еще не сознают потребности в переводах таких авторов, как Гумбольдт, Риттер и др., но ведь если сербам и болгарам суждено жить и развиваться, то не могут же они обойтись без подобных переводов. Попытайтесь, однако, заявить такую мысль образованному болгарину или сербу и вы узнаете, что такое местный славянский патриотизм. Как, скажут они вам, нам принять ваш литературный язык, да ведь это в высшей степени обидно и оскорбительно! Действительно, еще кажется много лет прой-

---

<sup>1</sup> Гулак-Артемовский Петр Петрович (1790–1865) – украинский поэт.

<sup>2</sup> Шевченко Тарас Григорьевич (1814–1861) – выдающийся украинский поэт и художник.

<sup>3</sup> Марко Вовчок (литер. псевд. Марии Александровны Вилинской, по первому мужу – Маркович, по второму – Лобач-Жученко; 1833–1907) – украинская и русская писательница и поэтесса, переводчица.

<sup>4</sup> Гумбольдт Александр фон (1769–1859) – немецкий ученый-энциклопедист, физик, метеоролог, географ, ботаник, зоолог.

<sup>5</sup> Риттер Карл (1779–1859) – немецкий географ, один из основоположников современной западной географии.

<sup>6</sup> Шлоссер Фридрих Кристоф (1776–1861) – немецкий историк, профессор Гейдельбергского университета (с 1817).

<sup>7</sup> Ранке Леопольд фон (1795–1886) – немецкий историк, представитель историзма, разработал методологию современно историографии.

<sup>8</sup> Маколей Томас Бабингтон (1800–1859) – лорд, английский писатель, историк, политический деятель.

дет, пока образованные сербы и болгары сознают, что для их народности писать по-русски сочинения, заслуживающие всеобщей известности, также оскорбительно, как оскорбительно для северных немцев или для швабов, что Кант и Гегель писали не на platt-deutsch и не по-швабски.

Нет, итальянцы и немцы гораздо скорее нас, славян, достигнут единства и самобытности. Как одно из ярких доказательств нашей незрелости – непонимание тех опасностей, которые предстоят ученому развитию славянского племени с утверждением единства итальянского и немецкого. Национальные силы их удесятерятся, материальная и умственная производительность возрастет в необычайных размерах. Что тогда представят им в отпор различные народы и народцы славянские с одними своими *украинскими* литературами, лишённые войска, флота, финансов? Славянская история могла бы, кажется, научить, что единая сильная Италия и единая сильная Германия не станут заботиться, не имеют в том никакого интереса, о том, как бы сплотить славян южных и западных, даровать им полную независимость. Независимость славян? От кого? От северного колосса! Но что в нем и смущает их, т. е. Италию и Германию и вообще романо-германские племена, как не то обстоятельство, что русский народ – единственный народ славянский, смогший и сумевший создать сильное государство. Слова Кавура<sup>1</sup> о значении Дунайских княжеств позволяют догадываться о будущих отношениях единой сильной Италии к народностям славянским. Где ваше ручательство, что с приобретением Венеции откажется Италия от ее прежних прав и видов на Далмацию, где и теперь не бессильна слабая числом стихия итальянская, а тогда будет покровительствуема сильною державою? На Италии лежит прямой долг и священная обязанность всячески помогать и содействовать итальянскому элементу в Истрии и Далмации. Чем отбиваться славянам, как им избежать неминуемой зависимости от Италии, которая уже прежде царила на Леванте? Обратятся ли хорваты за помощью к мадьярам? Но разве мадьярские цели и стремления совершенно совпадают со славянскими? Трудно разве предвидеть, что по вопросу славянскому обоюдные выгоды заставят сойтись мадьяр и итальянцев? Обратятся ли хорваты за помощью к Франции и ценою дорогих уступок ку-

<sup>1</sup> Кавур Камилло Бенсо (1810–1861) – граф, итальянский государственный деятель и дипломат. Премьер-министр Сардинского королевства (1852–1861, кроме 1859). Глава правительства объединенного Итальянского королевства (1861). Сыграл важную роль в процессе объединения Италии путем династических и дипломатических сделок.

пят ее участие? Но в состоянии ли она вытеснить итальянское влияние? Из-за чего, как не из собственных выгод, станет она хлопотать за славян? Что приобретут они, подпавши новому влиянию французскому? Обратятся ли хорваты за помощью к немцам? Единая, сильная Германия, без сомнения, не будет равнодушно относиться к ним, но только потому, что еще долго не откажется от своих смелых замыслов и притязаний, высказанных еще Меттернихом и полнее развитых Бруком<sup>1</sup>, замыслов о соединении Австрии с Германиею, Бельгией, Голландиею в одном союзе.

[...]

Сербского княжества мы нисколько не жалели, ибо оно не только законно, необходимо, но даже и в высшей степени полезно, пока миллионы турецких славян находятся в самом постыдном рабстве. Положение же сербов в Австрии до последнего времени было слишком печально для того, чтобы и у них могла явиться богатая умственная и литературная деятельность. Итак, болгарские патриоты, в свою очередь, совершенно правы, всячески отвергая предложения о принятии сербского языка орудием своей образованности.

[...]

некоторая любовь к свободе. Все наоборот у этих полуазиатов москалей, безнравственность жизни семейной, коммунистический быт, направление эмпирико-скептическое и материальное, тупое азиатское послушание и полная апатия к идее свободы. Москали, по своей азиатской натуре, мечтают только о захватах, о завоеваниях, о всемирном господстве. Так, избегайте с ними сближения и общения, оно несет вам смерть. Москва – коренной враг славянства, надежды на Москву грозят ему верною гибелью. Таковы все подобные мнения, распространяемые у южных славян врагами русского народа и поборниками католицизма.

Нисколько не сочувствуя таким мнениям, мы радуемся, однако, такой разработке самосознания южного славянства, хотя и сознаем если не опасности, то все трудности предстоящей ему умственной работы и борьбы. Едва оно вышло из состояния непосредственности, как целый мир новых представ-

<sup>1</sup> Возможно, речь идет об английском политическом деятеле, основателем династии Белых Раджей в Сараваке Джеймсе Бруке (1803–1868).

Письмо К. С. Аксакову<sup>1</sup>

лений и понятий, вопросов теснится перед юным самосознанием. Мы, русские, или, если угодно, москали, могли бы предаваться печали и отчаянию. Отчуждение южных славян от русских или, если угодно, москалей, нанесло бы нам глубокие раны. В том нет никакого сомнения. Но мы, как заметили, не предаемся печали и отчаянию, потому что верим в народные силы южных славян. Им советуют и внушают удалиться [от] нас, избегать общения, не завязывать с нами никаких близких сношений и в то же время им налагают, им предписывают глядеть на нас, думать [о] нас так, а не иначе. Им обещают внешнюю независимость и в то же время куют для них новые цепи умственного рабства. Глядите на этот предмет, думайте о нем, как мы велим, но не старайтесь, не смейте изучать его сами, не дерзайте проверять нас, сомневаться в наших словах, относиться к ним критически. Если южному славянству суждено развитие, будущее, если оно богато силами, то мы, русские, не только не можем не радоваться при виде подобных посторонних о нас внушений, но, напротив того, должны желать, чтобы неотвязчиво носились перед пробуждаемым сознанием южных славян. Пусть подобные мнения о нашем народе не остаются только достоянием отдельных кружков южно-славянских патриотов, пусть, напротив того, проникают они все глубже и шире в народные массы. Они, слава Богу, не страдают истощением сил, не вымирают, а, напротив, полные жизни, готовы выступить на историческое поприще. Выбившись из внешнего рабства, они не преклонят головы под умственное иго, после долгих потемок невежества они жаждут света истины, томятся желанием все знать, все испытать, все проверить. Итак, первым поводом пробуждения самосознания южных славян будет не отчуждение от России, а сближение и общение с нею с целью узнать побольше наш народ, сличить и проверить все эти толки и мнения, распускаемые о нем некоторыми лицами из западных славян и большинством деятелей Романо-германского мира. Россия становится для южных славян запрещенным плодом знания. Им представляется выбор одного из двух путей – умственного рабства и отчуждения от России, свободного духовного развития и общения с Россией, знакомства с нашим языком и народом. Мы, русские, или москали, не говорим южным славянам бежать Запада, избегать с ним общения.

Многоуважаемый Константин Сергеевич. Весьма благодарен Вам за письмо Ваше, рад, что статья будет помещена в «Беседе»<sup>2</sup>. Будет Вам досуг, пожалуйста, сообщите мне Ваши замечания. Вы пишете мне, что думали поговорить со мною о некоторых серьезных вопросах, но вместо того браните Петербургскую публику. Будьте спокойны, Константин Сергеевич, я не стану Вам защищать ее. Я был на обоих этих несчастных диспутах и у Перозии<sup>3</sup> и у Погодина<sup>4</sup>. Брата моего ругали не в меру. По глубокому нашему убеждению, он сделал ошибку, взявшись за это дело. Читая их программу, нельзя было ожидать никакого толку. Но если бы Вы знали, Константин Сергеевич, как держала себя публика, какие нелепые выходки, какие грубые замечания раздавались со всех сторон! Брат вел диспут слабо, но он был на стороне более правой. Герой тогдашнего дня, Полетика<sup>5</sup>, человек очень способный ловкий, но далеко не честный. Он старый, давний товарищ старшего моего брата<sup>6</sup>, горного. Чтобы разом обрисовать его и наше общество, я Вам расскажу случай, который был у нас недавно. Этот Полетика служил на Алтае и нажил себе там состояние, о

<sup>1</sup> Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) – философ, поэт, историк, лингвист, один из лидеров славянофилов. С К. С. Аксаковым Ламанский познакомился в 1858 г. в Москве.

<sup>2</sup> «Русская беседа» – славянофильский журнал, издававшийся в Москве с 1856 по 1860 гг. А. И. Кошелевым. Соредакторами в разное время выступали Т. И. Филиппов, П. И. Бартнев, М. А. Максимович, И. С. Аксаков. В журнале принимали участие К. С. Аксаков, И. В. Киреевский, Ю. Ф. Самарин, А. С. Хомяков и др.

<sup>3</sup> Перозии Николай Павлович (1819–1877) – писатель по экономическим вопросам. Сын итальянского эмигранта из Генуи. В конце 1859 г. Перозии выступил обличителем Русского Общества пароходства и торговли, обвиняя в своих статьях его правление в различных злоупотреблениях. По предложению Перозии для разрешения полемики в декабре 1859 г. в Пассаже был устроен публичный диспут с представителем Общества Смирновым. Диспут собрал многочисленных слушателей, а ряд изданий («Современник», «Русское слово», «Искра» и др.) посвятил прошедшему диспуту свои публикации. В 1872 г. Перозии переселился в Геную.

<sup>4</sup> Погодин Михаил Петрович (1800–1875) – историк, археолог и журналист, сын крепостного графа Строганова. Профессор Московского университета (1826–1844), академик (1841). Издавал журналы «Москвитянин» и «Московский вестник».

<sup>5</sup> Полетика Василий Апполонович (1823–1888) – горный инженер, заводчик. Более 25 лет служил в Западной Сибири управляющим рудниками Алтайского округа. В Петербурге занимался журналистикой, издавал газеты «Биржевые ведомости» и «Молву».

<sup>6</sup> Ламанский Яков Иванович (1822–1872) – горный инженер, командир горной школы при Технологическом институте, а затем директор Технологического института.

чем он говорил громко, приехав в Петербург. Теперь он заводчик и занимается частными делами, носит, однако, горный мундир. Не очень давно читал он в Пассаже лекцию – о поплинах на машины. Как Вы думаете, вся эта лекция состояла в подробных рассказах о мошенничествах горных наших инженеров на Алтае, где он сам служил и брал взятки. Перозию – еще грязнее.

Диспут Погодина Вам известен из «Современника». Признаюсь Вам откровенно, я шел туда, как в балаган, я не ожидал и нельзя было ожидать ничего порядочного. Я знал наперед, что Погодин раскается, что Костомарову<sup>1</sup> стоит только открыть рот и ему будут аплодировать; накануне диспута я даже говорил Костомарову, что ему не мешало бы предварительно попросить студентов придерживать свои восторги; он сам наконец говорил, что прежде всего укажет на все неприличие выходки «Современника» в рецензии на книгу Погодина «Нормандский период». Ничего он этого не сделал. Сказать Вам по правде, я Погодина не жалею. Он также вел себя крайне неприлично. Не нужно было ему и затевать этого диспута. Я очень хорошо понимаю, что Погодин лицо замечательное, но вместе с тем как ученую, так и общественную его деятельность

---

<sup>1</sup> Костомаров Николай Иванович (1817–1885) – историк, украинский поэт, один из деятелей украинофильского движения. С 1859 по 1862 гг. профессор Петербургского университета. Вот как описывал диспут с М. П. Погодиным сам Костомаров: «В 1860 году напечатанная в первом номере “Современника” моя статья “Начало Руси” вооружила против меня Михаила Петровича Погодина. Старый ветеран истории никак не мог переварить смелости, с какою я отважился на развитие системы происхождения Руси из норманнского мира. Он прибыл в Петербург и, встретив меня в Публичной библиотеке, предложил мне вступить в ним в публичный диспут по этому вопросу. Я, погорячившись, тотчас согласился, хотя впоследствии и не вполне был доволен тем, что позволил себе выставить такой специальный предмет на праздную потеху публики. Некоторые приятели тогда уже говорили мне об этом, но, давши слово и допустивши огласить в печати наше намерение, я не мог выдумать какие-нибудь предлоги к тому, чтобы это намерение не исполнилось; притом же доход с билетов, которые будут братья на этот диспут, предназначался в кассу для бедных студентов: самое наше намерение представлялось полезным делом в благотворительном отношении. Диспут наш состоялся 19 марта. Как и следовало ожидать, он кончился ничем: каждый из нас остался при своем мнении; впрочем, как я имел случай слышать мнение публики, большинство ее склонялось на мою сторону, тем более, что покойный Добролюбов напечатал в «Свистке», составлявшем приложение к “Современнику”, очень остроумное и едкое описание нашего диспута, выставляя на вид несостоятельность норманнской системы и стараясь представить самого Погодина в комическом виде. М. П. Погодин был очень недоволен этим и даже винил меня, подозревая, как будто бы у меня была какая-нибудь солидарность с тем, что печаталось о нем в “Свистке”, которого сотрудникам он дал тогда печатно кличку «рыцарей вистопляски». Собственно говоря, ни Погодин, ни я не были абсолютно правы, на моей стороне было по крайней мере то преимущество, что я понимал чтение летописей в более прямом смысле и притом таком, какой, вероятно, имелся у самих летописцев» (Костомаров Н. И. Автобиография. – Киев, 2007. С. 154–155).

я считаю далеко не безупречною. Кроме непомерного его корыстолюбия, ему сильно всегда вредили желание выскочить вперед, подделаться, нелюбовь к постоянному и тихому труду, он никогда не исследовал, не пахал, а кое-как всковыривал. Это тем более досадно, что у него дарование не малое. Я долго думал и решительно теперь убежден, что в строгом смысле Погодин не ученый. Он любит хвастаться своим норманизмом, но ведь он не знает ни одного скандинавского наречия, славянские ему знакомы очень мало. Я никогда не скажу, что он не принес никакой пользы русск[ой] истории; он оказал услуги потому, что он человек даровитый. Впрочем, его мелкие статьи, заметки, письма гораздо выше его исследований. О теперешнем времени и говорить нечего, особенно в древнем периоде он вовсе не авторитет, тут он отстал страшно. Занимающиеся студенты на филологическом факультете IV курса имеют о многом лучшие сведения и я искренно хохотал про себя, когда Погодин сказал, что он устроил этот диспут для поучения молодежи. Погодин вышел из залы облизанный, поджав хвост, Костомаров при нем просил студентов, чтобы они его взяли на руки. Для чего он подделывался публике, подличал перед нею, уверяя, что она созрела и т. п.? Не думайте, Константин Сергеевич, чтобы я был за Костомарова. Он только наружно вел себя приличнее, тоньше, но он также позволял себе нелепые выходки, напр[имер], «ссылаюсь на всех здесь присутствующих, можно ли производить *Синеус* от Скандинавск[ого]...» и всеобщий хохот. К[остомаров] избалован страшно, его подкупили эти похвалы толпы, которые губят всякий талант. Он далеко не свободен от шарлатанства, он не прочь заискать расположения во что бы то ни стало. Расскажу Вам два случая, бывшие на моем диспуте<sup>1</sup>. В последнем моем тезисе сказано между прочим – воздействие России на Запад пойдет, хотя и другими способами, видоизмененными согласно народному духу и современной науке, теми же однако путями, какими протекало влияние Романо[-]Герм[анцев] на нас. Он знал, что я разумел здесь пути литературы, торговли, промышленности и т. д., но ему надо было кончить свои замечания какую-нибудь фразою поэффектнее. И вот он говорит: от души желаю, чтобы Россия не влияла на других так, как немцы влияли на славян. И тут гром рукоплесканий, продолжавшийся минут десять, если не более. По окончании диспута,

---

<sup>1</sup> Защита магистерской диссертации В. И. Ламанского на основе опубликованной в 1859 г. книги «О славянах в Малой Азии, Африке и Испании» состоялась в Санкт-Петербургском университете 31 января 1860 г. Книга Ламанского была удостоена Демидовской премии Академии наук.

напали на меня мои знакомые и незнакомые поляки – зачем, дескать, я говорю, что русск[ий] народ один из всех славян создал могучее государство, а Польша... Стали тут мы спорить. Подходит Костомаров и говорит: «Да что, господа, ведь эти славянофилы *всех нас* хотят обратить в греческую веру и в москалей», – и ушел, а перед тем только что целовался со мною. Его статья о Руси особенно рады поляки. Его филологические доказательства большею частью крайне нелепы, по моему мнению. Кстати, Константин Сергеевич, согласитесь ли Вы со мною, что имя *Утин* есть *Ант*, как были имена собственные Русин, Славко и пр. Варягов князей я признаю за Норманнов, хотя никак не могу согласиться с мнением Шлецера<sup>1</sup>, Шафарика<sup>2</sup>, Куника<sup>3</sup>, что *Русь* есть *Родзин*. У меня собрано из грамот Посольских XII, XIII в. много имен местных. Ruzsowo, Ruscow, Ruzsinowo в Моравии. Ruzsinowe у Сербов имена собственные – Руско, Русин (в грам[отах] XII в.), у Болгар *Русмир* и пр. Корень наш – русло, русалка, р. Ресь. Для меня словоупотребление *на Руси* очень любопытно, как *на Москве*, *на Лопасне*. В этом очень много темного. Костомарова статья может принести пользу тем, что заставит нашу молодежь заняться Литвою, что очень нужно для языка и для быта.

Я Соловьева<sup>4</sup> считаю гораздо дельнее Костомарова. Но тому сильно вредит какая-то ремесленность занятий. Он теперь ежедневно бывает у нас в Государственном Архиве. Ему сильно также вредит посильность [?] работы, хотя он и говорил как-то мне, что обдумывает каждое свое слово. Не писал бы он тогда так скоро.

Теперь, Константин Сергеевич, позвольте мне сказать слова два об «Обществе вспомож[ения] бедн[ым] литер[аторам]»<sup>5</sup>. Вы говорите, ему печально сочувствуют некрещенные жида. Я

<sup>1</sup> Шлецер Август Людвиг (1735–1809) – немецкий историк, статистик и публицист. В 1761–1767 гг. работал в Петербургской академии наук. Профессор Геттингенского университета.

<sup>2</sup> Шафарик Павел Йозеф (1795–1861) – словацкий и чешский славист, деятель чешского национального возрождения. Хранитель (1841) и директор (1848) библиотеки Пражского университета. Оказал влияние на развитие славяноведения в других странах, в том числе в России, под его руководством овладевали славяноведением И. И. Срезневский, О. М. Бодянский и др.

<sup>3</sup> Куник Арист Аристович (1814–1899) – российский историк немецкого происхождения, академик, сторонник норманской теории происхождения Руси.

<sup>4</sup> Соловьев Сергей Михайлович (1820–1879) – историк, ректор Московского университета, академик.

<sup>5</sup> «Общество для пособия нуждающимся литераторам и ученым» (Литературный фонд) было основано в 1859 г. в Петербурге. Учредителями, помимо Ламанского, были А. В. Дружинин, И. С. Тургенев, К. Д. Кавелин, П. А. Анненков, Н. Г. Чернышевский, А. В. Никитенко, А. А. Краевский, С. С. Дудышкин, А. Д. Галахов, А. П. Заболоцкий-Десятовский, Е. П. Ковалевский.

пошел добровольно в члены это общества и его действия не могу считать презренными, – тогда бы я сейчас же из него вышел. Об адресе Жидов я думаю таким образом – или они пожертвовали деньги из тщеславия, или, действительно, из желания помочь бедным. Конечно, любовь истинно возвышенна и неисчерпаема в одном Христианстве, но не думайте же ведь Вы, Константин Сергеевич, что чувство любви не врожденно человеку, что ее не чужды все народы в мире, между прочим, и некрещенные Жида. Их, действительно, могли тронуть известные протесты, печатавшиеся в «Вестнике» и пр. Я не стану никогда считать подлостью просить Общество помочь какому-нибудь бедняку, я буду только ругать себя, если я стану хвастаться этим и видеть в этом какой-нибудь особенный подвиг. Общество вспоможения нужно, потому что частная благотворительность недостаточна. Если не совестно собирать подписку в пользу какого-нибудь бедного семейства, то не вижу стыдного и в устройстве постоянного Общества для вспоможения по подписке. Дурно, конечно, если члены общества будут считать себя благотворителями и т. д. Этим частная благотворительность (нелепое слово) не исключается никоим образом. Тогда и Библейское Общество нелепость, ведь каждый Христианин обязан словом и примером проповедовать слово Божье. Если Вы, Константин Сергеевич, убедите меня, что этому Обществу принадлежать стыдно, то я из него выйду. Ведь, конечно, Петербург лишен всей народной почвы – но могут же и в нем жить честные и благородные люди. Я много знаю здесь людей в высшей степени нравственных, жизнь которых достойна уважения. Если Вам только досуг и есть охота писать, то ради Бога не смущайтесь моим Петербургским происхождением и толкуйте о серьезных вопросах. Я давно уже стал приучать себя строго и серьезно глядеть на жизнь, и никакие подобные рассуждения меня не утомят.

Мой адрес: Торговая улица, дом Гейдепрейха.

Душевно Вам преданный  
В. Ламанский

23 апреля [1860]

(РО ИРЛИ. Ф. 3. Оп. 9. № 50. Л. 1, 1 об, 2, 2 об.)



## Письмо А. В. Головнину<sup>1</sup>

Милостивый Государь  
Александр Васильевич.

В исполнение данной мне инструкции честь имею представить Вашему Превосходительству отчет о моих занятиях за границу<sup>2</sup>.

При всем моем желании начать путешествие еще в конце апреля, различные внешние обстоятельства не позволили мне выехать из Петербурга раньше 5/17 мая<sup>3</sup>. Первые две недели моего путешествия я провел в Кенигсберге, Берлине, Дрездене и Будишине, 19/31 мая я приехал в Прагу и оставался в Чехии до 1 июля нов[ого] стиля, затем 2 ½ дня прожил в Брне, столице Моравии и в пятницу, 4 июля н[ового] с[тиля] в 4 часа полудни прибыл в Вену, из которой на будущей неделе наме-

<sup>1</sup> Головнин Александр Васильевич (1821–1886) — государственный деятель, почетный член Петербургской Академии наук (1861). Сын адмирала В. М. Головнина. Принадлежал к группе “либеральных бюрократов”. В 1861–1866 гг. — министр народного просвещения, провел университетскую, гимназическую, цензурную реформы.

<sup>2</sup> В письме И. С. Аксакову Ламанский признавался: «Головнин *приказывал* мне писать ему в частных письмах о политических партиях, о народных движениях, симпатиях, поручал мне обращать внимание на народное образование, народные школы» (Переписка двух славянофилов // Русская мысль. 1917. Кн. III – IV. С. 66.).

<sup>3</sup> В дневнике Ламанский следующим образом описывал свой отъезд: « 5/17 мая выехал из Петербурга по Варшавской железной дороге, в 3 часа по полудни. Провожали все наши, кроме Евгения (старший брат В. И. Ламанского. — А.М.), папенька, маменька, Лина, Яша с Глафирой, Нестор и Сережа (сестра и братья Владимира Ивановича, Глафира, вероятно, жена Якова Ивановича Ламанского. — А.М.). Приехали проводить М. П. Анненков, Дм. Бер, вместе с ними из дому приехал Кругликов, Никитин (гимназические друзья Владимира Ивановича. — А.М.). Миша приехал прямо из деп., за ним я уже послал из дома и хорошо сделал, ибо он решительно не знал, когда я уезжаю. А. В. Гаркаев явился уже поздно, я заметил его только, когда уже был в вагоне и наш поезд тронулся. Чудесный Кругликов занял для меня место в новом вагоне, уложил туда мои вещи, уговорил наконец Мишу проводить меня до Гатчины, а потом до Луги. Как прежде, особенно за несколько дней до отъезда, меня точила странная тоска. Едва удерживался от слез при одной мысли о предстоящей разлуке на 2 года. Утром в субботу, горячо помолившись Богу, испросив себе Божье благословения на путь на дорогу, я не чувствовал уже прежней тоски. Получив благословение папеньки и маменьки, и наплакавшись на прощанье с нею и с Линою, дай Бог увидеть мне всех наших живыми. Боже мой! Как только это долго — 2 года. Теперь я еще не опомнился и не могу прийти в себя, слишком многочисленны и разнообразны новые впечатления. Из них в дороге конечно самым первым и сильным было для меня видеть лето через день после отъезда из Питера, где еще в четверг или в пятницу шел ледоходский лед во всю Неву. Это особенно стало заметно, когда мы подъезжали к Вильну и Ковну. Тут уже прекрасные окрестности, особенно под Вильном. Но в народе наружность уже совсем не Русская. Что за огромная разница с нашим Великороссийским крестьянином». (СПб. филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 2. Л. 73 об. — 73)

рен отправиться в южно-славянские земли с целью пробыть в них до конца октября или начала ноября нынешнего года.

В Кенигсберге, старом Кролевце, основанном чешским королем Оттокар<sup>1</sup>, я пробыл только 1 ½ дня. Я был чрезвычайно доволен посещением этого старинного города, этой прусской Москвы. Старые достопримечательности, наружность, наличие и говор жителей, особенно простого народа служат превосходною иллюстрацией для исторической и этнографической характеристики северной, ниже-немецкой народности. Миниатюрные улицы и переулки, старинная постройка зданий, наряд и типы простого народа, особенно уличных торговцев-старух совершенно иногда переносят посетителя в старинный немецкий город XVI, XV в., живо напоминают картины и портреты старых немецких мастеров Кранаха<sup>2</sup>, Гольбейна<sup>3</sup>. В понедельник, по случаю празднества в память Фихте<sup>4</sup>, лекций в университете не было, а профессор философии, известный Гегельянец Розенкранц<sup>5</sup> читал о Фихте торжественную речь, в присутствии довольно многочисленного собрания. При этом Розенкранц имел старую немецкую мантию, что для постороннего наблюдателя было несколько забавно, также как и заключение этого Fichte-Fest'a пением известной патриотической немецкой песни, начинающейся вопросом: «Was ist des Deutschen Vaterland?» На другой день я был в университете на 3 лекциях, на одной у проф. Фридендера<sup>6</sup> и на двух у Розенкранца. Фридендер читает курс римских древностей и в мое присутствие говорил о римских надписях, причем главнейше распространялся о множестве подделок их и лучших их изданиях. Розенкранц не отличается самобытностью воззрений и строго держится своего учителя, разделяя его ошибочный взгляд, по которому формула, закон стоят прежде и выше явления, жизни. Так, Розенкранц говорил: «Was wir mit Notwendigkeit denken, das existiert auch». Этот несчастный предрассудок новой немецкой образованности, это своего

<sup>1</sup> Пржемысл Оттокар II (1230–1278) — чешский король с 1253 г. В 1255 г. во время крестового похода против пруссов заложил крепость Кенигсберг для Тевтонского ордена.

<sup>2</sup> Лукас Крапах Старший (1472–1553) — немецкий художник эпохи Возрождения.

<sup>3</sup> Гольбейн Ганс Младший (1497–1543) — немецкий живописец и график эпохи Возрождения, иллюстратор Библии.

<sup>4</sup> Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814) — философ, представитель немецкой классической философии.

<sup>5</sup> Розенкранц Иоганн Карл Фридрих (1805–1879) — немецкий философ-гегельянец, профессор философии в Кенигсберге.

<sup>6</sup> Возможно, речь идет об уроженце Кенигсберга, докторе философии и ординарном профессоре Дерптского университета Эбергарде Давиде Фридендере (1799–1869).

рода логический мистицизм и суеверное обожание отвлеченного, абстрактного мышления есть, кажется, одна из главных причин печального политического состояния Германии, впрочем очень благоприятного для мира славянского. С каждым месяцем страшно обогащается и без того уже громадная литература немецкая о несчастном вопросе германского единства, на самом деле нисколько не подвигается вперед. Большинство немецкого общества продолжает твердо верить в *тождество мышления и бытия*, между тем как самые эти бесплодные философствования в необходимости единства Германии всего лучше доказывают, что не все существует, что необходимо мыслиться. На лекции своей по предмету психологии Розенкранц читал о различии возрастов и полов. Меня особенно поразило в этой лекции то, что свою отвлеченную речь Розенкранц часто уснащал самыми пошлыми и грязными остроумиями и что эти последние очень нравились слушателям, юным филистерам. Характеристика полов стояла у него в развитии след[ующих] 2 положений: «Die vierwöchentliche Menstruation fasset das Weib an die Natur, das Weib ist durch die Natur gebunden und der Mann von der Natur frei gelassen». «Возрасты (Altersstufe) суть, – по словам Розенкранца, – необходимые последовательные понятия родовой метаморфозы». Я расспрашивал моих студентов и получил от них почти единогласное удостоверение, что Розенкранц есть лучший профессор в Кенигсбергском университете. Он помещается пока еще в старом здании, в котором еще читал великий уроженец Кенигсберга, Кант<sup>1</sup>. Но в городе уже строится новое и обширное здание для университета, который впрочем считает слушателей около 400 человек. Большинство поляков-студентов, как я слышал, находится в медицинском факультете. Время не позволило мне ознакомиться с польскою молодежью или собрать более подробные сведения о состоянии этого университета, в который собственно поступают юноши ближайших только местностей. Вообще при нынешнем все возрастающем разветвлении наук и необходимом от этого умножении кафедр, при развитии многих литератур, прежде всего неизвестных, содержание университетов и необходимых при них библиотек, лабораторий, музеев стоит так дорого, что едва ли Кенигсбергский университет может надеяться на великую будущность и по всей вероятности никогда не сравняет-

<sup>1</sup> Кант Иммануил (1724–1804) – немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии; профессор университета в Кенигсберге, иностранный почетный член Петербургской Академии наук (1794).

ся не только с Берлинским, но и с другими гораздо менее замечательными немецкими университетами.

В Берлин я приехал утром 9/21 мая, в среду и оставался в нем до субботы. Пользуясь этим временем, я осмотрел новый и старый музей, причем обращал особенное внимание на собрания древностей, преимущественно вырытых из могил в землях Прусского королевства. В этом собрании, столь тщательно составленном и достойном с нашей стороны полного подражания, я нашел множество вещей совершенно сходных с теми, которые вырыты у нас в России и хранятся в музеях Географического, Археологического обществ и Петербургской Академии наук. Точно такие же вещи я видел и в прекрасном собрании древностей Чешского музея в Праге. Хотя эти древности Берлинского музея и отрыты по большей части в землях древне-славянских, однако сходство их с русскими и чешскими едва ли должно быть приписываемо общему их, славянскому происхождению, ибо несомненно они принадлежат совершенно иным, неславянским народам, которые уже задолго до славян населяли эти земли. Прежние археологи все, напр[имер], бронзовые вещи приписывали кельтам, между тем новейшие открытия доказали неосновательность этого предположения, ибо совершенно такие же *кельтские* вещи найдены в таких местах, в которых кельтов никогда не было, между прочим, у нас, на севере.

Собрание слепков с памятников древнего искусства, не только классического, но и египетского и ассирийского, точно так же заслуживает нашего подражания, ибо оно живо, наглядно знакомит с образованностью древних народов и служит замечательным пособием для изучения их истории. Мне кажется, что в России такое собрание могло бы легко устроиться без особенно больших пожертвований со стороны правительства и частных лиц, если бы только Эрмитаж, Академии художеств и наук и некоторые другие общества согласились с образованием такого музея. Можно даже надеяться, что наше собрание не только не уступило бы Берлинскому, но еще бы превзошло его. Тоже самое еще с большим правом можно сказать об этнографическом собрании Берлинского музея. Когда этнографические музеи Географического общества и Академии наук будут соединены вместе, то смело можно утверждать, что после некоторых новых приобретений наш музей будут богаче Берлинского во многих отношениях. При этом нельзя не пожелать, чтобы этот будущий музей не находился в исключительном заведении Петербургской Академии, ибо тем была бы закрыта дорога для новых обогащений. По своему почти ис-

ключительно немецкому направлению, мало популярная у нас, она пользуется в славянских землях, между тамошними учеными, самую дурную репутацию, как я убедился из личных бесед со многими знаменитыми в Европе чешскими учеными в Праге. Меря все на свой аршин, Чешские ученые почти уверены, что у нас, кроме государя и вел. князя Константина, все наше правительство чисто немецкое и слабое развитие в нашем обществе чувства народности они приписывают насильственным мерам, как они говорят, петербургской *влады*, которая хочет, подобно венской, немечить Россию и для того содержит немецкую академию. Таким образом, славяне ни за что не станут посылать нам своих вещей в Этнографический музей, зависящий от Петербургской академии, а между тем Русский этнографический музей был бы страшно не полон без славянских этнографических предметов.

Откровенно признаюсь Вашему Превосходительству, что знаменитые картоны Каульбаха<sup>1</sup> не произвели на меня того впечатления, которое я ожидал, судя по чужим отзывам. Рисунки, фигуры чрезвычайно правильны, часто очень красивы, но им сильно вредит преобладание в них символики и учености. Каждая картина требует долгих комментариев, которые нарушают целостность и художественность впечатления. Картон же «Hunnenschlacht» решительно поразил меня странностью замысла – изобразить на картине древнее немецкое предание, по которому римляне еще по смерти своей, уже падшие, с ожесточением дрались на воздухе с падшими также гуннами. Огромные фигуры воинов, висящие или летящие по воздуху, производят самое дикое впечатление и заставляют серьезно задуматься, как могла такая нелепая мысль понравиться художнику, бесспорно умному и талантливому. В «Разрушении Иерусалима» одна группа должна, по мысли Каульбаха, представлять торжество христианства, и вот впереди одной толпы людей, уходящих от разрушающего Иерусалима, идет юноша с книгой (Новым Заветом) в руках, идет и читает ее. Не говоря уже о неуместности чтения при такой катастрофе, нельзя не заметить черты чисто лютеранской в мысли изобразить силу веры внимательностью чтения или учения. Черта глубоко характеристическая! В чем ином, как не в *учении*, состоит христианская вера, по мнению протестантизма, для которого нет места церкви в смысле православном, в смысле общины христиан, связанных узами братства и любви. В этом отношении

<sup>1</sup> Каульбах Вильгельм фон (1805–1874) – немецкий живописец и график, с 1849 г. – директор мюнхенской Академии художеств.

очень любопытен пример качества или интенсивности, который приводил Розенкранц на своей лекции логики. «Die Kirche ist am wenigsten besucht, also der Prediger ist schlecht. Die Kirche ist voll, also der Prediger ist gut». Церковь у лютеран есть храм, место, в котором читаются лекции. Хорош профессор – слушателей много, дурен – мало. Каульбах еще не кончил картона, имеющего изобразить новое время. Много было споров за сюжет. Каульбах хотел, и кажется покойный король одобрял, изобразить торжество протестантизма, но директор музея – католик и ни за что не позволял такого сюжета. Кажется остановились на том, чтобы представить на одном картоне, с одной стороны, Лютеранство, с другой, католицизм в одинаково светлом виде и таким образом тот картон назначен удовлетворить обе Пруссии, католическую и протестантскую.

Кроме музея, я осматривал еще Публичную библиотеку. Русское отделение чрезвычайно бедно, славянское тем более. Таким образом, Берлинская библиотека, при своих сравнительно не великих средствах, едва ли когда будет в состоянии иметь сколько-нибудь полное собрание славянских литератур, ибо они растут с каждым десятилетием, а старые издания все более и более дорожают. Не так поступает Британский музей, который ежегодно отпускает большие деньги на покупку русских и других славянских книг. Я очень сожалел потом, что обратился к директору библиотеки г. Перицу, прося его позволения осмотреть бумаги *Формея*<sup>1</sup>, бывшего секретарем Берлинской Академии наук, с которым Ломоносов<sup>2</sup> находился в переписке. Вместо того, чтобы отказать мне прямо, меня просили подождать. Я просидел два часа, а потом получил ответ с извинениями и сожалениями, что бумаги *Формея* не описаны и нет возможности отыскать в них писем Ломоносова. Я тем более сожалел о потере этих двух часов дообеденного времени, что на другой день попусту потерял слишком четыре часа из-за лакейского парада, в следствие которого все главные улицы Берлина были закрыты для пешеходов и экипажей. Публика сильно негодовала на такие распоряжения, в разных журналах

<sup>1</sup> *Формей Жан Анри Самюэль* (1711–1797) – писатель, сын французского протестанта, бежавшего в Германию, был пастором в Берлине, профессором философии в Берлинской французской коллегии и непременным секретарем Берлинской академии наук.

<sup>2</sup> Интерес Ламанского к М. В. Ломоносову не был случайным. В 1861 г. отмечалось столетие со дня рождения русского ученого, а в 1865 г. столетие со дня его смерти. Ламанский принимал деятельное участие в подготовке этих торжеств, опубликовал несколько работ, посвященных деятельности Ломоносова в Петербургской академии наук, а также ряд архивных материалов. Ламанский же предложил установить памятник Ломоносову в Петербурге между зданиями Академии наук и Университетом.

появились потом резкие о том статьи. Вообще в пребывание мое в Пруссии я успел заметить, что общество очень недовольно правительством, постоянно упрекало короля в его анти-конституционных замашках, но больше всего обвиняло двор, который совершенно почти против конституции. Тогда только что окончились новые выборы в палату, которые еще более заключили в себе либеральных элементов, нежели прежняя палата, распущенная королем за либерализм. Правительство с своей стороны нисколько этим не стеснялось и продолжало задерживать отдельные №№ газет, запрещать целые брошюры. Вообще, по признанию самых беспристрастных пруссаков, настоящая свобода печати в Пруссии еще не существует. После этих мер, войско и его умеренный состав всего более возбуждает неудовольствия на правительство. Я сам слышал жалобы купцов, фабрикантов, помещиков на излишние расходы на войско, тяжелые для страны. Из разговоров моих с пруссаками я заметил, что они вообще очень интересуются современным состоянием России, и в некоторых образованных людях я нашел замечательное понимание наших обстоятельств. Много при этом слышал я жалоб на нас, из коих некоторые совершенно неосновательны и слишком логичны. Так, фабриканты и помещики (Gutsbesitzer) в Пруссии особенно недовольны частыми вызовами работников в Россию. В своих жалобах на это руководятся они не заботами о благе своих соотечественников, переселяющихся в Россию, а собственно о своих личных или сословных интересах, ибо они сами мне признавались, что с эмиграцией работников в Россию поденная плата уже начала у них и должна все более возвышаться. Сверх того привилегированные классы Германии, и вообще Западной Европы с величайшим несочувствием и опасением взирают на особенности наших поземельных отношений, замечая, что Россия таким образом может служить приманкою для их безземельных пролетариев, которым наши порядки не могут не нравиться. В самом деле, с течением времени все более и более обнаруживается это раздвоение Западной Европы в отношении к России; все больше и больше будет раскрываться сочувствие к ней низших классов Запада, страх и недоверие высших, достаточных, обеспеченных классов. Знаков этого сочувствия нельзя искать еще в литературе, но они высказывались уже в жизни. Один очень умный и практически образованный инженер, мой хороший знакомый, прожил почти целый год на чугунных и железных заводах в Англии. Проводя целые дни с утра до вечера на заводе с работниками, прекрасно владея английским языком, он приобрел у них такое доверие, что они откровенно

высказывали свои жалобы не только на своих приказчиков и управителей (в присутствии которых они боялись разговаривать с нашим русским), но и вообще на фабрикантов и капиталистов, прижимающих их, и на правительство, покровительствующее последним. Прочтя в журналах об освобождении наших крестьян с землею, английские работники приставали к нашему инженеру с вопросами: правда ли, что каждый крестьянин имеет у нас свой дом, свою землю, правда ли, что царь освободил народ? Надо было видеть, передавал мне наш инженер, с каким благоговением и восторгом говорили они об Александре II, шепотом прибавляя: «У вас лучше, нежели у нас. Узнайте, пожалуйста, как бы нам можно было переселиться в вам». Я должен прибавить, что этот инженер – прекрасный специалист, никогда в подробности не изучал экономические вопросы на Западе, не имеет ни малейшего пристрастия к социалистам, след[овательно], человек непредубежденный. Он сам помещик и терпел в последнее время значительные убытки. Другой помещик рассказывал мне, как путешествуя по Баварии с одним своим приятелем немцем, известным Бодесидетом, долго жившим в России и знающим хорошо наши деревни, стали они за ужином у одного баварского крестьянина, владетеля Hof'a, по его же просьбе, рассказывать ему о нашем деревенском быте и об освобождении наших крестьян. Бодесидетт живо, наглядно представил ему нашу общину, наши поземельные отношения. Надо было видеть при этом восторг Hausknecht'тов, которые были тут же за ужином. Хозяин же крестьянин все более хмурился и наконец просил Бодесидетта и нашего русского перестать вовсе говорить об этом. Но безземельные Hausknecht'ты этим не удовлетворились. Они еще после потихоньку от хозяина расспрашивали наших путешественников о наших порядках и нашем освобождении крестьян. Наконец, я сам, прожив в чешской деревне, лично убедился, какую страшную силу, какое сочувствие, каких новых, неожиданных союзников в Западной Европе приобретает Россия мирным разрешением нашего крестьянского вопроса.

В Берлине я хотел навестить замечательного филолога Як. Грима<sup>1</sup>, но к сожалению не застал его дома. В университете мне удалось только быть на 2 лекциях Дройзена<sup>2</sup>, на одной

<sup>1</sup> Гримм Яков (1785–1863) – немецкий филолог, основатель исторического языкознания и философской грамматики. С 1840 г. – профессор Берлинского университета.

<sup>2</sup> Дройзен Иоганн Густав (1808–1884), немецкий историк. С 1859 г. – профессор Берлинского университета.

из древней истории о мифологии арийцев, причем он почти буквально следовал новейшим изысканиям Куна, а на другой из новой истории об образовании Испанской монархии при Фердинанде Католике<sup>1</sup> и Изабелле<sup>2</sup>. Последняя лекция была очень жива, но при этом я не мог не заметить одного преимущества, которое нам дала наша история перед немцами. Вся та лекция была исполнена намеков на современное состояние Германии, объединить которую, по мысли Дройзена, обязана Пруссия. Говоря об XV в., Дройзен прибегал к разным колким замечаниям об австрийской династии, о разных немецких государяках. Из слов профессора, из выражений лиц слушателей легко было понять, сколько мысленного труда, сколько чувства и желчи тратит современное немецкое общество на вопрос, слава Богу разрешенный у нас еще в XV, XVI в. московскими собирателями русской земли. В Берлине я видел несколько сот студентов, разговаривал с некоторыми, и меня, признаюсь, неприятно поразило то замечание, которое я еще сделал в Кенигсберге о прусской молодежи. Вы видели молодых людей, юношей, свежих, здоровых на вид, но с каким-то старческим, утомленным выражением лиц; вас поражает в них эта сухость и расчетливость, их ограниченность и самодовольство, нет в них ни идеальных стремлений, ни дерзких и отважных планов, всегда непрактических, но необходимых для молодежи. Так отражается на наружности прусской молодежи влияние двух господствующих в ней философских школ, одинаково односторонних и узких в нравственном отношении, пантеистической школы гегелевской умеренной, отождествляющей Божество с чистым, отвлеченным мышлением, и другой школы левой, хотя ей противоположной, но необходимого ее постулата, отвергающей все духовное, признающей одну материю. Так эти учения, законные результаты немецкого протестантства, уже проникли в плоть и кровь молодых поколений Пруссии. У нас молодежь отдалась материализму в следствие долгого гонения у нас в литературе и университетах философии и в следствие можно сказать чисто католической и иезуитской, глубоко противной духу нашей церкви, системы воспитания в наших семинариях и духовных академиях. Эта система, как известно, перенесена к нам, великорусам, из

---

<sup>1</sup> Фердинанд Арагонский, Фердинанд Католик (1452–1516) – король Кастилии, Арагона, Сицилии и Неаполя. Супруг и соправитель королевы Изабеллы Кастильской.

<sup>2</sup> Изабелла I Кастильская (1451–1504) – королева Кастилии и Леона. Супруга Фердинанда II Арагонского, династический брак с которым положил начало объединению Испании в единое государство.

Польшы учеными, но сильно окатоличенными, белорусскими и малорусскими монахами, которые до второй половины XVIII в. исключительно господствовали в нашей высшей иерархии. Нынешние наши семинарии и духовные академии проникнуты тем же самым духом, находятся в исключительно заведывании монахов, сословия столь порочного, низкого и безнравственного, говоря вообще, как и католическое духовенство. Не случайно, что самые отчаянные атеисты выходят из семинарий. Покойный Введенский, известный писатель, питал просто ненависть к Христу и говорил: этого Жиденка надо было не распять, а колесовать. Но смею уверить Ваше Превосходительство, что Введенский<sup>1</sup> и множество других наших атеистов были в жизни гораздо более христиане, нежели их порочные, лицемерные учителя, которые внушали им эту ненависть к Евангелию. Многие наши монахи, ректоры семинарий и академий, архиереи гораздо более атеисты и материалисты на самом деле, нежели наши юноши, проповедующие атеизм. Только отстранив совершенно влияние монахов на духовные заведения и поручив их исключительно белому духовенству, только с доступом последнего на высшие места церковной иерархии может последовать в России нравственное очищение общества, только этими мерами и признанием полной свободы совести и слова истребится в России та зараза диких, безнравственных учений, которые разъедают наш общественный организм. Внешняя сила, политические строгости только усиливают их торжество. Юношеству, молодежи нравится все гонимое; страх и опасности, соединенные с исповеданием таких учений, послужат молодежи самую лучшую приманку. Эти меры, эта свобода совести суть необходимые, неперемennые требования православия. Русское государство не может действовать вопреки интересам и требованиям веры русского народа, для которого, как впрочем и для всех народов, исключая может быть римлян, интересы веры, т. е. вопросы духовные, нравственные всегда были выше случайных интересов политических. Не подчиняясь этим высшим требованиям народа, государство само себя подкапывает, губит себя с двух сторон, с одной, усиливая и распространяя, против воли, дикие учения, с другой, в нравственной, здоровой части общества уничтожая к себе всякое сочувствие, всякую возможность помогать ему и поддерживать его.

---

<sup>1</sup> Введенский Иринарх Иванович (1813– 1855) – русский переводчик, литературный критик, педагог.

В Дрездене я пробыл два дня, причем проводил целые часы в галереи, ознакомиться с сокровищами которой считал необходимым для своего общего образования. В церкви я встретился с гр. Блудовым<sup>1</sup> и его дочерью и провел потом у них несколько приятных часов. Графиня мне дала рекомендации в Сербию и сообщила о тамошних политических деятелях несколько полезных мне сведений. В Дрездене я виделся также с Вальфзоном<sup>2</sup>, редактором «Russische Revue». Он мне дал первый выпуск своего журнала и просил меня написать о нем в наших журналах. Я хотел написать о нем в «День» и при этом деликатно заметить редактору, что он мог бы действовать гораздо полезнее и для России и для Германии, если бы собственно старался знакомить свое отечество с нашим и избегал бы впрочем общенемецкой привычки учить нас, русских, в наших собственных делах, что очень трудно и даже бесполезно делать из Дрездена. Чувствуя себя не совсем здоровым после частых переездов и надеясь еще не раз побывать в Дрездене, я не был там нигде, кроме галереи, а на третий день своего пребывания в нем решил отправиться за город подышать свежим воздухом. В тот же вторник вечером я воротился на пароходе по Эльбе из саксонской Швейцарии, в которой я доходил до Бастея. Я был очень доволен этою прогулкою между прочим и потому, что имел случай видеть саксонские деревни и разговаривать с саксонскими крестьянами. Нельзя не заключить о саксонских немцах всех классов общества, что они гораздо приятнее в обращении прусских немцев; они приветливы и ласковы, гораздо более развиты художественно и эстетически, веселее, живее и изящнее пруссаков, которых простой народ в Саксонии очень не любит. Вообще без кровопролития Пруссия никогда не присоединит к себе Саксонию, и Саксонская династия в личных своих интересах ловко умеет разрабатывать эту антипатию своих подданных к Пруссии. С тою же целью оно покровительствует маленькому славянскому народцу сербо-лужичанам, живущим в Пруссии и Саксонии. Между прочим, как Пруссия гонит своих лужичан, так называемых дальних (чистом до 70 тысяч), и притесняет их народность, Саксония, напротив того, сама поддерживает и питает народные стремления своих лужичан, горных, т. е. верхних (числом до 80 ты-

<sup>1</sup> Блудов Андрей Дмитриевич (1817–1886) – граф, тайный советник, камергер, дипломат.

<sup>2</sup> Вольфзон Вильгельм (1820–1865) – драматург и журналист. Родился в Одессе. С 1850 г. жил в Дрездене, где издавал вместе с Прудом «Deutsches Museum», а с 1862 г. основал «Russische Revue» (с 1864 г. под названием «Nordische Revue»).

сяч). Ни один быть может славянский народ не пользуется такою свободою, как эти последние. На другой день, в среду, я отправился из Дрездена в Будишин и пробыл там 2 дня. В Смоляре<sup>1</sup>, бывшем у нас в России и редактором «Sklavische Zeitschrift», я имел уже старого знакомого, который меня свел с другими тамошними учеными и литераторами. Из Будишина я ездил в одну деревню, к пастору Имишу, прекрасному человеку и горячему славянину. Сербо-лужичане будут, конечно, одними из первых славян, которые примут наш язык для своих общих литературных произведений, сохранив, конечно, свое народное наречие для своих местных целей и потребностей. Нет сомнения, что наш язык был бы принят ими скорее, если бы было больше связей между ими и нами, если бы, напр[имер], те сотни русских которые живут в Дрездене, были бы несколько развитее, заботились бы о том, часто бы навещали сербо-лужичан и если бы, наконец, между саксонскими лужичанами были бы одни протестанты, но между ними есть и католики. Один из даровитейших нынешних их литераторов есть патер Мих. Горник. Он был со мною очень мил и ласков, кажется искренен. Он говорит довольно свободно по-русски. Правда, о России он со мною не говорил ни слова, но об его взглядах на Россию хорошо свидетельствовали портреты, которые висят в его кабинете. Кто это? Редактор краковской «Часа», самого нелепого и подлого органа польской католической журналистики, отличающегося самою тупою ненавистью к нам, русским, или, как он обыкновенно говорит, москалям. Горник заметил кажется мое удивление и сейчас завел речь о других предметах. Я хотел этим примером указать Вашему Превосходительству на отношения к нам католической партии во всех землях славянских. Молодые люди сербо-лужичане католического вероисповедания воспитываются всегда в Праге, где издавна на счет Саксонского правительства существует для них особое сербо-лужицкое отделение в семинарии (по нашему духовной академии), а протестантского вероисповедания – в Лейпцигском университете, где они немечатся, тогда как католики в Праге бывают обыкновенно горячими славянами. Лужицкая земля составляла в течении веков принадлежность чешской короны и существует договор, по которому снова она может достаться чешскому королю. Нынешняя на-

<sup>1</sup> Смоляр Ян-Эрнест (1817–1886) – писатель, журналист, фольклорист, крупнейший представитель лужицкого возрождения. Составил лужицкую грамматику и словарь сербо-лужицкого языка.

родная чешская партия, в числе которой состоит Палацкий<sup>1</sup>, Ригер<sup>2</sup> и другие, требует постоянно австрийского императора короноваться в Праге и объявляет всегда, что она верна *своему королю*. Чехи сверх того сильно желают распространить у лужичан свою литературную роль, и в самом деле каждый воспитанник сербо-лужицкой семинарии в Праге прекрасно владеет чешским языком. О связях, о тесных сношениях с лужичанами очень стараются поляки, вообще очень мало знакомые с славянскими племенами. Поляки постоянно теперь пишут, что самая лучшая пора лужичан была в эпоху их соединения с Польским королевством. Вообще они думают, что лужичане должны быть снова соединены с ними. Того же хотят и чехи, которые в настоящее время страшно ухаживают за поляками. Все эти притязания на Лужицы очень хорошо должны быть известны Саксонии, которая не только не глядит недоверчиво, но всячески покровительствует славянам. Меня давно стал занимать этот вопрос и тем более, когда узнал, что в нашей Польше есть или была, не скажу партия, а мысль об избрании вновь саксонской династии, которая бы в замен Познани и Нижних Лужиц отдала Пруссии свои немецкие земли. Об этой мысли польской я слышал в прошлом году. Она может нравиться, конечно, духовенству, ибо саксонский двор – католический и той польской нереспубликанской партии, которая не желает русской династии. Как сильна эта партия в нашей Польше, я решительно не знаю, точно так же, как не имею никаких положительных сведений об отношениях чехов к Саксонии, знаю только, что чехи хотя и толкуют публично о необходимости для них самих сохранять цельность Австрии, сами, однако, не верят в возможность сохранить, напр[имер], Венецию, знают очень хорошо, что австрийские поляки, их друзья и союзники в рейхсрате, решительно думают об отлучении от Австрии. Если бы они, т. е. Краков и Западная Галиция, желали присоединения к русской Польше, то чехи не стали бы так систематически разрабатывать общественное мнение свое против России, как они это делают ныне. В про-

<sup>1</sup> Палацкий Франтишек (1798–1876) – чешский историк, просветитель и политик, лидер чешского национального движения середины XIX в. Автор обширной «Истории чешского народа в Богемии и Моравии» и ряда других произведений, в том числе трактата «Идея государства Австрийского» (1865), в котором обосновал доктрину *австрославизма*. В 1860–1870-х гг. Палацкий пользовался среди чехов огромной популярностью, его часто называли «отцом нации».

<sup>2</sup> Ригер Франтишек (1818–1903) – один из лидеров (с 1874) партии старочехов, барон (1897), доктор права. Участник чешского национального движения 30–40-х гг. XIX в.

шлом году, зимою Ригер в рейхсрате в одной из своих блестящих речей высказал ту мысль, что западные славяне должны создать такую сильную федерацию, которая бы служила оплотом против Германии, с одной, и против России, с другой стороны. Эта мысль постоянно повторяется и поляками. По Венскому трактату, Чехия с Моравиею принадлежит немецкому Бунду, следовательно, в случае распада Австрии, которого желают и Венгерцы и большинство славян, не принадлежащих к так называемым немецко-славянским землям, частям немецкого Бунда, в случае, говорю, распада Австрии, которого желают и Италия и Германия и огромная германская партия Nationalverein'a (хотя все из разных видов), Чехия должна будет отпасть к Германии. Очень возможно, таким образом, что народной Чешской партии пришла мысль о Саксонской династии, о которой мечтали или мечтают и некоторые поляки. В одном разговоре со мною Ригер заметил мне раз: «Политический человек должен рассчитывать вперед на сто лет и более». В самом деле, в высшей степени странно бы было, если бы чехам не представлялось о возможности распада Австрии в то время, когда об этом все говорят и пишут. Габсбургов, создавшим им столько зла, они терпеть не могут. Мне Палацкий раз сказал: «Главное наше несчастье состоит в том, что судьба связала нас с династиею самою бездарною и ретроградною, наш *cisar* – личный враг славянства, он ненавидит нас». Если бы чехам приходила мысль о федерации под русским покровительством или о чешском короле – одном из русских вел. князей, то конечно, повторяю, нынешние политические вожди не действовали теперь против России. Что эта польско-чешская мысль может нравиться саксонскому королю и Бейсту, в этом, кажется, нельзя сомневаться, ибо вообще Саксония – создание искусственное, в котором много участвовал Наполеон I. Нынешний повелитель Франции, конечно, не был бы против этой мысли, ибо такая комбинация совершенно соответствует плану Франции относительно Германии. Наконец, эта мысль улыбается всем католикам в Европе. Нет сомнения, что она не может осуществиться, но тем не менее может долго занимать политических мечтателей и мешать успокоению Польши. Из разговоров здесь в Вене с одним чешским представителем я мог заметить, что поляки не думают и теперь отказываются от несчастной мечты восстановления Польши в исторических пределах. Мне этот представитель сказал между прочим, когда я ему доказывал безвыходность их положения в нынешней, цельной Австрии, «мы это знаем и потому всего надеемся от разрешения польского вопроса». «Скажите, при-

бавил он, как сильна в Малороссии партия, которая желает независимости? Могут ли поляки рассчитывать на Малороссию?» Этот депутат чешский принадлежит к партии Ригра и находится с польскими депутатами в самой тесной дружбе. Талантливейший из последних, Смолка<sup>1</sup>, еще недавно говорил и писал, что Польша должна быть свободна от Варны до Днепра.

В Прагу я приехал 31 мая н.с. и выехал из нее 1 июля н.с., но всего в Праге я прожил две недели, остальные две провел в одной чешской деревне. В Праге я осматривал старые достопримечательности, музей чешский, библиотеки, купил по случаю небольшое собрание книг по аукциону, по смерти одного чешского ученого Крольнуса, причем приобрел несколько брошюр, не важных по содержанию, но составляющих библиографическую редкость. Я намерен их пожертвовать в Публ[ичную] б[иблиоте]ку в Отделение иностр[анных] писателей о России. В Праге я старался ознакомиться с новейшими явлениями Чешской литературы, осмотрел некоторые рукописи и исторические памятники и составил себе план занятий ими будущей зимою. Но теперь в Чехии преобладает политическое направление, и потому я обратил на него особенное внимание, следил за журналистикою, бывал на всех праздниках и демонстрациях. В этом отношении мне особенно были полезны многочисленные знакомства. В Праге меня уже знали. Чехам особенно польстило то, что я посвятил свою магистерскую диссертацию Палацкому. О моем приезде в Прагу было напечатано в журн[але]: «милый гость живет теперь у нас» и т. д. Я был у Палацкого 2 раза, однажды вечером, другой раз на обеде, но больше видался в чешском клубе или беседе. Он приехал в Прагу через несколько дней после меня и уехал из нее за две недели еще перед моим отъездом в деревню. Итак, я виделся с ним раз пять или шесть. Не больше виделся и с Ригром, его зятем. Палацкий, можно смело сказать, человек гениальный. Все, что есть теперь в Чехии образованного, или, как здесь в Австрии говорят, вся интеллигенция справедливо глядит на Палацкого, как на своего родоначальника. Необыкновенно светлый ум, прекрасное образование, энергический и скрытый характер составляют, кажется, его главнейшие черты. Он заправляет всем чешским движением еще с 30-х годов, сначала незаметно, тайно, до 1848 г., по-видимому, только в литературе, а когда в 1848 г. он получил от немецких депутатов во

<sup>1</sup> Смолка Франц (1810–1899) — австрийский политический деятель польского происхождения. Неоднократно выступал с антирусскими лозунгами.

Франкфурте приглашение приехать на сейм, то он обнаружил свою, чешскую программу. «Чехия желает всякого успеха свободе Германии, но послать своих депутатов на сейм немецкий не может, ибо она земля славянская и к Германии не принадлежит. Чехи, как и все австрийские славяне, должны желать сохранения Австрии, чтобы не подпасть одинаково опасному для них владычеству Германии, с одной, и России, с другой стороны. Австрия должна быть федерациею, одним из членов которой должна быть чешская земля или коруна с Моравиею и Силезиею». На славянском сейме в Праге 1848 г. был Палацкий выбран председателем. В период Баха Палацкий снова стал предводителем. В настоящее время он член так называемой панской рады в Вене и заседает вместе с первыми магнатами Австрии. В Чехии он пользуется величайшей популярностью, как и талантливый его зять. Редкая чешская деревня или община не выбрала их своими почетными членами. Они имеют тысячи три адресов благодарственных и проч. из всех краев Чехии. Вся чешская журналистика (в Праге издается до 6 журналов политических) направляется Палацким. При первом же моем свидании с ним, я завел речь о Польше, желая выведать его мнения. Он мне стал говорить к моему удивлению за нас против поляков. «Поляки соу без розуму». Как можно отдать Киев, колыбель Руси? Но признаюсь, я не верю искренности его замечаний. За обедом услышав, что я в разговоре с знаменитым медиком Гаммерником упомянул имя Лелевеля<sup>1</sup>, Палацкий отозвался о нем с полупрезрением. Он мне говорил также: «Мы были против вашей влады, никогда против русского народа. Мы столько уже терпели от немцев из-за подозрения их, за сочувствие наше к России, что вы уже поэтому должны нам помочь». Впрочем, при своем здравом, светлом уме и при своем протестантстве, Палацкий не может особенно уважать и польской партии, состоящей преимущественно из фантазеров и завзятых католиков. Мне кажется, что Палацкий мог бы быть несколько более расположен в пользу России. Это было бы очень важно, ибо он держит в своих руках все чешское движение. Впрочем, в последнее время его боязнь России несколько уменьшилась. Позволю себе привести один случай, совершенно достоверный и который я узнал стороною. В к[онце] прошлого года один из молодых редакторов «Народные листы» проф. Топпер ездил в Варшаву. Вернувшись отту-

<sup>1</sup> Лелевель Иоахим (1786–1861), польский историк и идеолог польского национально-освободительного движения. Во время польского восстания (1830–1831) — председатель Патриотического общества и член Временного правительства. В эмиграции возглавлял организацию «Молодая Польша».



да, он написал несколько статей, в которых чрезвычайно резко, оскорбительно отзывался не о правительстве нашем, а о самих нас, русских, называл нас дикарями, варварами и пр. Один из русских, бывших в то время в Праге, послал И. С. Аксакову<sup>1</sup> в «День» очень сильный ответ. Аксаков, с своей стороны, прибавил несколько замечаний в том смысле, что чехи теперь очень зазнались, воображая себя первым славянским народом и очень ясно им намекнул, что без нашей помощи им никогда не освободиться от немцев. Когда «День» пришел в Прагу, то Топпер и вся молодая партия, преимущественно сочувствующая полякам, хотела уже изготовить Аксакову ответ *громовой*, но Палацкий и Ригер, узнав об этом, решительно воспротивились и дали сильный нагоняй Топперу за его статьи о Варшаве. Аксаков, хорошо знакомый со всеми политическими деятелями славянскими умел очень ловко задеть их, не называя имен. Вообще я при том вынужден заметить Вашему Превосходительству, что запрещение газеты «День» будет иметь самые печальные последствия в землях славянских, для нашего на них влияния. Я говорил об этом с В. П. Балабиным<sup>2</sup>, и он совершенно того же мнения. Вашему Превосходительству угодно было, чтобы я сообщал Вам сведения о партиях у славян, об их симпатиях к России. Император Александр II<sup>3</sup> пользуется у них большим уважением, точно также и вел. князь Константин<sup>4</sup>, но вообще русского правительства они не любят и считают его совершенно немецким. Но и они понимают или лучше чувствуют силы и будущность русского народа. Наши партии, западнические, всех толков пользуются у них малым сочувствием. Бакунина<sup>5</sup> они знают, но большинство понимает его сумасбродство, гораздо больше любят Герцена<sup>6</sup>, но лично знакомы с большею частью нашей партии так называемых славянофилов. Только побывав в славянских землях, можно вполне оценить те громадные услуги, которые оказали Хомяков<sup>7</sup>, Киреевские<sup>1</sup>, Аксаковы. Славяне сочувствуют в

<sup>1</sup> Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) – публицист, поэт, общественный деятель, славянофил. В 1861–1865 гг. издавал газету «День».

<sup>2</sup> Балабин Виктор Петрович (1811–1864) – тайный советник, посол в Вене.

<sup>3</sup> Александр II (1818–1881) – российский император (1855–1881).

<sup>4</sup> Константин Николаевич (1827–1892) – великий князь, второй сын российского императора Николая I.

<sup>5</sup> Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – философ, революционер, один из идеологов народничества и анархизма. Разделял идеалы панславизма.

<sup>6</sup> Герцен Александр Иванович (1812–1870) – философ, писатель, публицист, деятель революционного движения.

<sup>7</sup> Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – философ, поэт, публицист, богослов, один из лидеров славянофилов.

России только русскому, славянскому элементу, разумеется самому многочисленному, создавшему Россию, как она есть. Они справедливо видят в нашей партии, к которой я за честь считаю принадлежать, наивернейших представителей этого элемента. Точно так же смотрят на нас и немцы прусские, германские, австрийские и русские, петербургские и остзейские<sup>2</sup>, которые нас не терпят. Петербург славянам не внушает ни малейшего сочувствия. На всякую другую русскую партию смотрят они с недоверием. Только орган славянофилов может иметь у славян сильное значение и влияние. Образ мыслей, характеры главнейших представителей славянофильства, их труды, соединенные с самопожертвованием, для распространения идеи славянства в России очень хорошо известны в землях славянских. Ни одна даже польская партия, всегда неразборчивая в нападениях, не осмеливалась заподозрить славянофилов в искренности их убеждений, в благородстве и независимости характера. На всякий другой орган, который бы захотел теперь заменить «День», орган не славянофильский, славяне стали бы глядеть с недоверием. «Колокол»<sup>3</sup> и бакунинские прокламации будут теперь наиболее читаться в землях славянских. Поляки с удовольствием могут теперь взирать на русскую журналистику, ни один орган не соберет себе таких с ними бойцов, каких имел «День». Ни одни из славянистов, знакомых с славянским вопросом, не решиться посылать своих статей к редакторам, которых надо учить азбуке в этом деле. Запрещение «Дня» в высшей степени пагубно и в другом отношении. В Чехии особенно, также и в других славянских католических землях есть одна партия, которая питает глубокое сочувствие к нашей церкви. Эта партия немногочисленна, но она может иметь великое будущее, в чехах, напр[имер], к ней принадлежал Ганка<sup>4</sup>. Я знаю таких православно-мыслящих между молодежью и стариками, даже к удивлению встретил тоже сочувствие в некоторых сельских священниках. Эти

<sup>1</sup> Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – философ, литературный критик, публицист, один из лидеров славянофилов. Киреевский Петр Васильевич (1808–1856) – фольклорист, славянофил.

<sup>2</sup> Один из наших Немцев, очень хороший человек и мой приятель, ныне живущий в Риге, сказал мне 2 года тому назад: «В. И., я Вас очень люблю, но если Вы будете славянофилом, я Вас стану ненавидеть». Он сказал это сгоряча, но искренно. (Прим. В. И. Ламанского). – Речь в примечании Ламанского, вероятно, идет о Егоре Егоровиче Беркгольце, редакторе «Baltische Monatschrift».

<sup>3</sup> «Колокол» – русская эмигрантская газета, издававшаяся на русском и французском языках А. И. Герценом и Н. П. Огаревым в Лондоне и Женеве с 1857 по 1867 гг.

<sup>4</sup> Ганка Вацлав (1791–1861) – чешский филолог и поэт, деятель национального возрождения.

люди не только уважают славянофилов, но и преданы им всею душою. Имя Хомякова для них просто священо. Запрещение «Дня» наносит удар этой партии или школе и в то же время чрезвычайно приятен ультрамонтанской партии в чехах, которая с боязною следила за успехами «Дня». Я в Праге разговаривал с одним их главных деятелей этой партии, ультра-католиком Штульцем, редактором журнала «Розог», в котором он постоянно пишет о русской церкви, разумеется, с своей точки зрения, вызывает чехов ходить в Россию и проповедовать в ней католицизм. Эта партия, к которой принадлежит глава чешской аристократии граф Клем-Мартинец, главнейше блюдет союз чехов с поляками, находится в тесной связи с русскими иезуитами кн. Гагариным<sup>1</sup> и Голицыными<sup>2</sup>, Мартыновым<sup>3</sup> и др., а также и с другою сильною католическою партией в Хорватии. В главе последней стоит епископ Штрессмайер<sup>4</sup>. Как ни богат он, но капиталы, которыми он располагает, заставляют думать, что он тесно связан с римским обществом пропаганды в землях славянских. Его агенты рассеяны ныне по всей Турции, в его епархии печатаются десятки болгарских, сербских книг и брошюр, проповедующих унию в православных славянских землях Турции, на его счет воспитываются молодые люди в Пражском унив[ерситете], основывается ныне в Загребе (Аграме) Южно-славянская академия или университет. Некоторые профессора будут чехи из партии ультрамонтанской. Он хочет в этот университет притянуть всю православную молодежь южно-славянскую, сербов и болгар. Должна ли, может ли Россия взирать равнодушно на такую пропаганду? Что может тут сделать дипломатия и правительство? Последнее, мне кажется, должно не мешать, а содействовать славянофилам и их бывшему органу «День», который один из всех наших журналов мог с успехом бороться против этой сла-

<sup>1</sup> Гагарин Иван Сергеевич (1814–1882) – князь, российский дипломат. В 1843 г. поселился в Париже, перешел в католичество и вступил в орден иезуитов. Основал в Париже Славянскую библиотеку (ныне – в Медоне).

<sup>2</sup> Голицын Дмитрий Дмитриевич (1770–1840) – католический миссионер в Америке. Голицын Николай Борисович (1794–1866) – автор сочинения «О возможном соединении Российской Церкви с Западною без изменения обрядов православного богослужения» (1858). Голицына Елизавета (1797–?) – католическая монахиня, занималась миссионерской деятельностью в Америке с 1840 г.

<sup>3</sup> Мартынов Иван Михайлович (1821–1894) – русский католический деятель, член ордена иезуитов, археолог.

<sup>4</sup> Штрессмайер Иосип Юрай (1815–1905) – епископ Боснии и Сирмии, хорватский политический деятель, глава национально-либеральной партии Хорватии.

вянской католической партии. Конечно, Илье Арсеньеву<sup>1</sup> или Н. Ф. Павлову<sup>2</sup> можно приказать, и они также станут писать против католицизма и за православие. Но я убежден, что наше правительство никогда не решится на такие меры. Наши духовные журналы неизвестны вовсе в славянских землях и мало могут возбуждать интереса, ибо, по нелепому устройству наших семинарий, в них не преподаются поныне даже древне-славянский язык, не только что новые славянские наречия, литературы, политическая и церковная история славян. Кроме двух наших священников – Раевского<sup>3</sup> в Вене и Войтковского<sup>4</sup> в Будине, все наши ученые духовные суть совершенные невежи в деле славянском, а эти два священника были сотрудниками «Русской беседы» и «Дня». Из разговоров с католиком Штульцем я убедился, как эта партия опасалась «Дня». Он следит, как видно, за каждым замечанием, каждою статьею, имеющею какое-либо отношение к ним. Вот, Ваше Превосходительство, те глубоко негативные последствия запрещения «Дня», на которые указать повелевает мне долг совести.

Чтение газет и журналов, посещение различных публичных собраний, особенно так называемой Чешской беседы и знакомство с Палацким, Ригром, Браунером, Клаудии, Зеленын, Чешскими депутатами в Венском рейсрате, учеными Эрбенем<sup>5</sup>, Томком, Запом<sup>6</sup>, Гаммерником, Шмидтом, Венцигом<sup>7</sup>, Коубою, Вртятком<sup>8</sup>, со многими другими литераторами и множеством молодежи было мне в высшей степени полезно в том отношении, что в самое короткое время позволило мне довольно близко ознакомиться с политическим и социальным со-

<sup>1</sup> Арсеньев Илья Александрович (1820–1887) – публицист, сотрудник газет «Санкт-Петербургские ведомости» и «Северная пчела».

<sup>2</sup> Павлов Николай Филиппович (1803–1864) – публицист, прозаик, поэт, критик.

<sup>3</sup> Раевский Михаил Федорович (1811–1884) – протоиерей, настоятель русской посольской церкви в Вене, писатель, деятель славянского движения.

<sup>4</sup> Войтковский Василий Миронович (ум. 1904) – профессор церковной истории и богословия в Новороссийском университете (с 1869). Автор работ: «О православной церкви в австрийских владениях», «Об униатской церкви в Австрии», «О церковном положении глаголитов», «О богослужении протестантской церкви», «О религиозном движении в Галиции», «О сверхъестественном в религии», «Обрядовой вопрос в Галиции»; «Отношения между католичеством и протестантством», «Об упадке богослужения в протестантской церкви»; «О церковном соединении Германии», «Платон Атанацкевич, заслуженный сербский епископ в Австрии», «Начатки христианства между мадьярами».

<sup>5</sup> Эрбен Карл Яромир (1810–1870) – чешский поэт и историк.

<sup>6</sup> Зап Карел Владислав (1812–1871) – чешский писатель, автор работ по чешской истории, географии и археологии.

<sup>7</sup> Венциг Йозеф (1807–1876) – видный деятель чешской культуры немецкого происхождения.

<sup>8</sup> Вртятко Антонин (род. 1815) – чешский писатель и ученый, переводчик «Категорий» Аристотеля на чешский язык.

стоянием Чехии, с ее современными насущными потребностями и со всеми волнующими ее вопросами. Всегда, когда мог, я старался в свою очередь распространять между чехами более ясные понятия о России, особенно много говорил я с ними о наших отношениях к полякам, на которые они глядели с самой крайней польской точки зрения.

В две недели пребывания моего в деревне, в избе одного крестьянина, отца одного молодого чеха, моего приятеля и хорошего славяниста, я сделал очень большие успехи в чешском языке и уже мог довольно свободно, хотя и не без ошибок, разговаривать с крестьянами. Тут знакомств я сделал пропасть. Каждая пустая беседа возбуждала во мне множество новых вопросов, расширяла мой горизонт. Вторая половина июня была в чехах очень дождлива и, пользуясь ненастьем, я занимался чтением новейших чешских исследований о славянском праве в Чехии и духовного протестантского журнала «Гус», в котором много исторических статей о чешских религиозных сектах, очень сходных с нашим расколом. Об этом сходстве я говорил с Палацким, который был сам поражен этою мыслью, читая сочинения Свегина и Щапова<sup>1</sup> о нашем расколе. Зимой в Праге я буду заниматься рукописями этих чешских реформаторов, ибо в Чехии католическая партия, ныне очень сильная, никогда не позволит их издать в свет.

Из Праги я отправился в Брно, главный город Моравии, где прожил 2 ½ дня, закупил несколько книг и ознакомился с патером Сумилою, хорошим патриотом, но ревностным католиком, с хранителем Музея Траппом и историком Брандлем<sup>2</sup>. С этим последним я проводил целые часы. Мои беседы с ним были мне в высшей степени полезны.

В Вене я был у В. П. Балабина, вручил ему письмо Вашего Превосходительства. Не могу при этом не выразить своей признательности за рекомендацию, ибо г. Балабин меня чрезвычайно обласкал, пригласил меня на другой день к себе обедать, познакомил меня с двумя Сербами, служащими при посольстве, которые сообщили мне много важных сведений.

Желая приготовиться к предстоящему путешествию в Пешт и юго-славянские земли, я приобрел здесь несколько новых и старых сочинений о Венгрии и целые дни провожу дома за чтением их. В остальное время я выдаюсь с некоторыми живущими здесь славянами, как депутатами в здешнем рейсрате,

<sup>1</sup> Щапов Афанасий Прокофьевич (1831–1876) – сибирский историк, этнограф, публицист, один из деятелей областнического движения.

<sup>2</sup> Брандль Викентий (1834–1901) – чешский историк и политический деятель, член Чешской академии.

так и с другими, напр[имер], Словаком Кузмани<sup>1</sup>, одним из вождей современного словацкого движения в Венгрии, он суперинтендант протестантской словацкой церкви, проф. и декан здешнего университета. Этот один из умнейших славян, друг Хомякова и других славянофилов. Я к нему явился без всякой рекомендации. Он меня чрезвычайно обласкал, как приятеля Аксакова и сотрудника «Дня». На Кузмани запрещение «Дня» произвело самое тяжелое впечатление. Вообще здешние славяне думают, что настоящим тому поводом была статья 34 № «Дня» об остзейских немцах. Я не стану, Ваше Превосходительство, указывать, как вредно действуют все такие предположения на отношения славян к России, как колеблют они то уважение к ней, которое снова стало в них усиливаться по освобождении крестьян и проч. Кроме Кузмани, я часто выдаюсь здесь с Хорватом Ткалцом, редактором журнала «Ost und West», с Я. Ф. Головацким<sup>2</sup> из Галиции и с молодыми русскими, здесь воспитывающимися. В субботу у меня были в гостях более 20 этих молодых людей с Головацким. Из них были представители всего русского народа в Австрии – несколько человек из Галиции, несколько из Венгрии, один из Буковины, все Малорусы, но глубоко привязанные к России, желающие иметь с нами одну литературную речь и совершенно несочувствующие попыткам Кулиша<sup>3</sup> образовать особую Малорусскую литературу. Кстати, замечу, что запрещение «Дня» и в этом отношении пагубно, ибо заставило молчать лучших и способнейших противников Кулиша, имеющих большое сочувствие в Малороссии, в Галиции и Венгрии.

По множеству занятий я не имел возможности посетить лекции некоторых здешних профессоров, о чем не сожалею, ибо теперь они не идут в порядке, по случаю экзаменов. Я надеюсь еще быть в Вене не раз. Здесь я посетил превосходное заведение Билки (чеха), краткое описание которого при сем прилагаю.

В четверг 5/17 июля я уезжаю из Вены в Пешт, а в первых числах августа надеюсь быть в Белграде.

Позвольте мне Ваше Превосходительство заключить мой отчет изъявлением благодарности за отправление меня за гра-

<sup>1</sup> Кузмани Карл (1806–1866) – литератор-патриот, журналист, профессор богословия в Венском университете.

<sup>2</sup> Головацкий Яков Федорович (1814–1888) – один из выдающихся деятелей галицко-русского возрождения, профессор кафедры русского языка и литературы и ректор Львовского университета (1848–1867). Униатский священник. С 1867 г. жил в России.

<sup>3</sup> Кулиш Пантелеймон Александрович (1819–1897) – малорусский поэт, публицист, переводчик и историк, деятель украинофильского движения.

ницу, ибо польза этого путешествия для меня истинно громадна, ибо в течение этих 2 месяцев я обогатился массой новых сведений, которые бы в кабинете не приобрел и в течение нескольких лет. Каждая новая мысль ложится в голове твердо, ибо основана на собственном опыте, на личных наблюдениях. Кроме разных заметок, я написал в чернее одну статью о польском вопросе в форме рецензии одного польского журнала «Prawda», выходящего за границу. Здесь я изложил те мысли и замечания, которые проводил всегда в разговорах своих и спорах с Чешскими депутатами, совершенно настроенными в этом отношении поляками. Статью эту, как и письма о своем путешествии я желал посылать единственно Аксакову.

Вена 2/14 июля 1862 г.

Владимир Ламанский

(РО ИРЛИ. Ф. 93. Оп. 3. № 706. Л. 1, 1 об., 2, 2 об, 3, 3 об., 4, 4 об., 5, 5 об., 6, 6 об., 7, 7 об., 8, 8 об., 9, 9 об., 10, 10 об., 11, 11 об., 12, 12 об., 13, 13 об.)

### Письмо О. Ф. Миллеру<sup>1</sup>

Hall (Ober-Österreich)  
3 июля 1863 г.

Здравствуйте, добрейший Орест Федорович.

Дня три, четыре тому назад получил я письмо Ваше и не сказанно ему обрадовался, не собрался же отвечать ранее по лености. Не знаю, откуда узнал Патера, что я болен, вероятно от Потевни<sup>2</sup> и Палацкого, к которому я заходил однажды, ко-

---

<sup>1</sup> Миллер Орест Федорович (1833–1889) – историк русской литературы, профессор Петербургского университета. Происходил из немецко-шведской семьи. Активный деятель славянофильского движения. Один из ближайших друзей Ламанского.

<sup>2</sup> Потевня Александр Афанасьевич (1835–1891) – украинский и русский языковед, литературовед, философ, первый крупный теоретик лингвистики в России. Это была единственная встреча Ламанского с Потевней. Тридцать лет спустя в некрологе, опубликованном в «Живой старине» он писал: «Только раз в жизни случилось мне встречаться с ним в Вене в 1862 г. И провести с ним в самой оживленной беседе несколько приятных часов в течении одного, двух или трех дней, теперь решительно не помню. Его красивое, выразительное лицо, его живая, блиставшая оригинальным умом и богатством продуманных, из первых рук добытых сведений речь, его любовь и художественная чуткость к народной поэзии, его редкое, особенно в тогдашней молодежи, уважение к свободе и разуму народной жизни и мысли, его убеждение в на-

гда он был в Вене. Венский доктор посоветовал мне в заключение моего лечения взять несколько йодистых ванн. Прежде я было хотел ехать в Галич, в Ивонич, но, рассудивши, что большая часть тамошних жителей и гостей, поляки, я, к сожалению моему, должен был отложить поездку. Теперь не знаю, удастся ли мне побывать в Галиче, а очень бы хотелось и даже следовало бы. Когда я объяснил доктору, что в Ивонич я не поеду, то он указал мне на Галич, где я нахожусь уже одиннадцатый день и пробуду еще столько же. Место здесь превосходное, воздух здоровый, горный, жизнь тихая, – все это вместе с лечением, питьем воды и купаньем принесло мне очевидную пользу и я, аки Бог да, совершенно поправлюсь.

Давненько не видались мы с Вами, добрейший Орест Федорович. Впрочем, о Вас я имел некоторые сведения от наших и от Потевни, с которым я очень дружественно сошелся в Вене. Он хороший, добрый, честный парень. Мне сдается, что мы когда-нибудь с ним встретимся на поле литературной битвы по поводу... не знаю, как и назвать, украинофильства что ли. Совершенно как то провозглашать это малороссийским вопросом, хотя предчувствую, предвижу, что с хохлами у нас много возни впереди.

Вы не поверите, как я рад, Орест Федорович, что Вы наконец отдаетесь славянщине. Мне кажется, знаете, пришло уже время, когда каждый образованный русский, тем более ученый, если только он занимается науками историко-нравственными, а не математикою, науками естественными, прикладными и также азиатским востоком, непременно должен быть в большем или меньшем смысле славянистом. Изучение славянского мира раскрывает и выясняет русскому высокое призвание, великие судьбы русского народа. Не знаю, бывал ли когда холоден или равнодушен к нашей святой Руси, но знаю, что никогда еще не любил я ее так сильно, никогда так в нее не верил, никогда так на нее не надеялся, как теперь, поживши в разных землях славянских, лично, наглядно ознакомившись с их положением. Польские смуты, как во многих иных, так и в этом, больше приносят нам пользы, чем вреда. Вы, конечно,

---

родности науки в каждой стране, произвели на меня неизгладимое впечатление и внушили мне глубокое к нему сочувствие. О встрече нашей я ничего не записал, подробности наших разговоров мною забыты, помню, впрочем, что кроме языка и народной поэзии шла речь и о русской литературе и о разных наших славянских делах. Помню также, что с глубокою грустью вспомнил он о своем безвременно погибшем младшем брате, жертве юношеских увлечений, передал несколько подробностей о лично ему знакомой и высоко им ценимой писательнице нашей – Кохановской» (*Ламанский В.И.* Некролог А. А. Потевни // *Живая старина*. 1892. Вып. I. С. 128.).

читали статьи Ригра и особенно Палацкого, различные немецкие статьи о них, напр[имер], Шуссельки и пр., знакомы также с прениями Рейсрата об адресе. Все это, все эти потоки грязи и ругательств, изливаемые на нас ежедневно Европою, особенно австрийцами, несказанно полезны нам. В сердцах, в злости на кого человек высказывает свои темные опасения и желания. Расслабляющие действия йода и воды мешали мне пока, — но я на днях примусь, — обрабатывать для «Дня» задуманную мною статью по этому поводу. Материалы кое-какие имею при себе. Здесь я занимаюсь мало, впрочем, учусь по Мадьярски, читаю Kinglake'a *Invasion of Crimea*. Очень любопытная книга. Прочтите, если попадетсЯ, хотя несколько в высшей степени интересных глав о Наполеоне III, об его похождениях, плутнях и злодействах (2 и 4 дек.). Англия все это знала и тотчас, по его укреплении во Франции, вступила с ним в дружественный союз против России. А теперь нравственное чувство Европы оскорбляется при виде усмиренного нами польского восстания. За многое люблю и уважаю Запад, но не терплю его за его подлое лицемерие и ханжество. Откровенно признаюсь, мне жаль поляков, этой безумной шляхты, водимой за нос скверными ксендзами и испорченными ими женщинами. Европа поджигает их, пользуется ими, как средством, и под конец неизменно их выдаст, предаст, обманет. Не знаю, как Вы, Орест Федорович, но я теперь на Герцена гляжу с негодованием и сожалением. Бакунин никогда и не бывал порядочным человеком. Огарев<sup>1</sup> просто глуп. На него даже сердиться нельзя. А Герцен, бедный Герцен! Как он пал! Он член или агент тайного польского комите[та], русского «Земли и Воли»<sup>2</sup>. Эти острые люди редко имеют твердые убеждения. Не он ли так зло смеялся над всякими тайными обществами, заговорами и казенными революционерами. Еще так недавно писал он о революционном мясе. Его теперешнюю злобу на русских в Польше и вообще на наши отношения к ней я объясняю себе еще и тем, что он, вступая в союз с польским комитетом, наобещал ему горы, ручался ему за содействие и уча-

<sup>1</sup> Огарев Николай Платонович (1813–1877) — поэт, публицист, русский революционер.

<sup>2</sup> Народническая революционная организация «Земля и воля» была создана в конце 1861 г. В нее входили Н. Г. Чернышевский, А. А. Слепцов, Н. Н. Обручев, Н. И. Утин, П. И. Бокор, братья Н. А. и А. А. Серно-Соловьевичи и др. В 1863 г. «Земля и воля» поддержала восстание в Польше. Накануне восстания петербургский центр «Земли и воли», а также за границей А. И. Герцен, М. А. Бакунин, Н. П. Огарев и А. А. Потембин провели переговоры с представителями польского национально-освободительного движения, установив с ними дружественные и союзные отношения.

стие русских офицеров, русского войска. Его надежды не оправдались и теперь все пуще раздражается он, ожидая или даже получая упреки от поляков, всегда довольно щедрых на обвинения всех других, кроме самих себя, в собственных несчастиях. Не читал я ничего, что писал о нем Катков<sup>1</sup>, но верно попал в его большое место, потому что он слишком что-то зол на «Моск[овские] вед[омости]». Желал бы я знать, с каким чувством читает Герцен статьи Аксакова, который в последнее время, по моему, вырос необычайно. Аксакова он всегда уважал, любил...

Не знаю, знавали ли Вы, Орест Федорович, Сераковского<sup>2</sup>. Я знал его очень хорошо, познакомился с ним у Чернышевского<sup>3</sup>. Кстати, читали ли Вы его безобразный роман? Это не только бездарно, но и не умно. Я читал, впрочем, только первую часть.

Вы мне не написали, куда Вам писать. Пишите и давайте Ваш адрес. Мне пишите в Вену (*poste restante*). Через две недели буду, Бог даст, в Северной Венгрии и останусь в ней, вероятно, по конец октября, — потом в Кроацию, Далмацию и на зиму в Италию. Весною хотелось бы отправиться в Македонию.

Прощайте. Будьте здоровы. Читали ли Ренана «*La vie de Jésus Christ*»<sup>4</sup>. Я еще не видел, хочу купить в Вене.

Ваш Ламанский

6 июля 1863.

(РО ИРЛИ. Ф. 156. Оп. 1. № 11. Л. 1, 2)

<sup>1</sup> Катков Михаил Никифорович (1818–1887) — русский публицист, литературный критик, мыслитель консервативного направления, издатель. Преподавал философию в Московском университете. В 1851–1856 гг. — редактор университетской газеты «Московские ведомости», затем журнала «Русский вестник».

<sup>2</sup> Сераковский Зыгмунт (1826–1863) — капитан российского Генерального штаба, участник польского восстания 1863–1864 гг.

<sup>3</sup> Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889) — философ, революционер, редактор, литературный критик, публицист и писатель.

<sup>4</sup> Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) — французский писатель, историк и филолог.

## Письмо В. М. Владиславлеву<sup>1</sup>

Многоуважаемый  
Владимир Михайлович.

Очень Вам благодарен за Ваше милое письмо: я послал Вам поклон не потому, что считал Вас славянофилом. Из писем Филиппова<sup>2</sup> (отчего он перестал мне писать? Уж не обиделся ли он, не дуется ли на меня? Или собирается скоро в Питер и предполагает встретиться со мною? – очень был бы рад) и из бесед со Всеволодом Срезневским<sup>3</sup>, во мне сложилось очень хорошее о Вас представление, как о человеке живом и искреннем и не шаблонном радикале-позитивисте. Этот тип нынешней молодежи, признаться, мне сильно надоел.

Благодарю Вас за Ваше прямое, откровенное profession de foi. Лично для меня самодержавие не нужно. Но России и всему нынешнему южному и зап. Востоку [?] царь нужен. И потому я за царя и царство. Конституции европейской я не желаю, у нас должна быть своя. Почитаю только одну английскую, но у нас она не мыслима. Все ее копии на материке полны коренных недостатков. Относительно земских соборов Вы во многом правы, тем более, что большая половина нынешней даже Европ[ейской] России этих соборов не знала и к ним не привыкла – Малая, Белая Русь, Литва, Польша, Приб[алтийские] губ[ернии].

Относительно малых народностей Вы совершенно не правы. Народности гибнущие, забывающие свои языки, песни, обычаи – народности дрянные, подлые, развращенные. Инородцев же у нас несколько миллионов. Положим, мы можем их изнасиловать. Но мы этим испортим себя, развратим вдвойне: 1) учиненными неправдами и насилием, 2) восприимая, всасывая в себя подлые, развратные элементы и, след[овательно], искажая свой тип.

---

<sup>1</sup> Владиславлев Владимир Михайлович (род. 1868) – адвокат, экономист, публицист, историк, переводчик Тибула, Марциала и Горация. Был сыном профессора кафедры философии, а впоследствии декана историко-филологического факультета и ректора Петербургского университета М. И. Владиславлева (1840–1890). Приходился внучатым племянником Ф. М. Достоевскому.

<sup>2</sup> Филиппов Третий Иванович (1825–1899) – государственный и общественный деятель, государственный контролер (1889), писатель славянофильского направления, собиратель и исследователь русских народных песен.

<sup>3</sup> Срезневский Всеволод Измайлович (1867–1936) – филолог, исследователь южно-русской литературы. Сын известного слависта, профессора, а затем декана историко-филологического факультета и ректора Петербургского университета И. И. Срезневского (1812–1880). Сотрудник Императорской публичной библиотеки. Заведующий рукописным отделом Библиотеки Академии наук (1893–1931). Член-корреспондент Академии наук (1906).

Между тем, как при сохранении народностей наших инородцев, когда они будут bilingual<sup>1</sup>, масса инородческих тем, мотивов, орнаментов, преданий, обычаев вольется в русскую культуру, образованность, наша литература, наука обогатится множеством лингвистических, филологических, исторических исследований о народностях различных племен. Довольно с нас и того, что все инородцы, получившие образование, будут значительно обруселыми, полурусскими, но главное ни они, ни их народности не будут питать ни малейшей злобы и ненависти к Руси.

А насильственная русификация только будет их воспитывать в злобе и ненависти к нам. Посмотрите же на славян немецких.

Что касается до некоторого сочувствия Вашего к лютеранству, то в этом я вижу известный атавизм. Православные всегда оставались равнодушны к протестантству вообще – Лютер<sup>2</sup> был хороший типический немец, но весьма посредственный мыслитель и богослов. Виклеф<sup>3</sup> головой выше и его и прочих реформаторов XVI в. Это равнодушие православных объясняется тем, что выходя из церкви, православный обыкновенно становится рационалистом, переставая верить в божественное откровение христианства. Лютеранское рассудочное [...] и какая-то фальшивая, приневоленная остановка на полудороге православному противна. Наконец, каждый православный сам по себе, в одиночку, – протестант, ибо понимает, что всецелой Истины, открытой всему человечеству и охраняемой всем верующим миром прошедших и будущих веков – церковь, одному человеку ни воспринять, ни осуществить нельзя. Сознания бессилие индивидуальности, только в церкви понимаешь христианство и Христа.

Недавно я, получив это письмо, прочитал одному из моих старых приятелей, мировых судий в Лифляндии. Оказывается, что губерн[атор] Зиновьев<sup>4</sup> все сильней и сильней выступает за немец[их] баронов.

Да, в этом наша главная беда, что либерализм у нас связан с покровительством немцам, поляк[ам], армянам на Кавказе, словом, привилегированным народностям, я же требую уваже-

---

<sup>1</sup> Двуязычны.

<sup>2</sup> Лютер Мартин (1483–1546) – вождь реформации в Германии, основоположник немецкого протестантизма, переводчик Библии на немецкий язык.

<sup>3</sup> Джон Виклеф (1324–1384) – английский богослов, выступавший с реформаторскими идеями.

<sup>4</sup> Зиновьев Михаил Алексеевич – губернатор Лифляндии (1885–1896).

ния ко всем инородческим элементам, и тогда только русск[ая] народн[ость] будет стоять на подобающем ей высоком месте.

[...]

Если будете когда в Петербурге сыщите, пожалуйста, старорого Вашего знакомого (я Вас видел еще гимназистом в доме Ваших покойных родителей) преданного Вам В. Ламанск[ого].

Мой привет и поклон Фили[шпову]. Отчего не пишет?  
СПб.

7 дек[абря] [18]94. Звенигородская 32.

(РО ИРЛИ. Р. II. Оп. 3. № 11. Л. 1, 1 об., 2, 2 об.)

### Письмо Л. Н. Майкову<sup>1</sup>

Любезный

Леонид Николаевич.

Вчера, едуци от Вас я невольно стал думать о последних словах Ваших.

По моему главное дело не в Петре Петровиче<sup>2</sup> – с ним мне как-будто лучше самому объясниться. Мои сношения с ним теперь очень близкие, и мне сдается, что он увидел бы неприятное недоверие мое к нему, если б даже Вы, близкий к нему и ко мне человек, стали первый говорить об этом.

Все дело в том, чтобы достать мне 2000 р. в замен тех, что я получаю в Дух[овной] акад[емии]. Ничего лишнего и ничего сверх этого мне не нужно, ни чина, ни креста. Надо мне кажется действовать на Делян[ова]<sup>3</sup>. Он сам для меня, конечно, и пальцем не пошевелит.

<sup>1</sup> Майков Леонид Николаевич (1839–1900) – историк литературы, библиограф, этнограф. Академик (1891), вице-президент Академии наук (с 1893). Сын академика живописи Н. А. Майкова, брат поэта Аполлона Майкова и публициста Валериана Майкова. Один из друзей Ламанского.

<sup>2</sup> Семенов-Тянь-Шанский Петр Петрович (до 1906 г. – Семенов) (1827–1914) – географ, статистик, общественный деятель, почетный член Петербургской АН (1873). Вице-председатель Русского Географического Общества (1873–1914). Член Государственного совета (1897). Сват В. И. Ламанского.

<sup>3</sup> Делян Иван Давыдович (1818–1897) – граф, государственный деятель, директор Публичной библиотеки (1861–1882), министр народного просвещения (с 1882).

Дело в том, что я человек семейный – 5 человек детей<sup>1</sup> – старшему 21 г., студент, младшему 10 л[ет], ничего кроме жалованья и пенсии не имею (Боров[ичевский] домик<sup>2</sup>, конечно, мне дохода не приносит), кое-что для литературы и науки я сделал (сужу по отзывам посторонним, русским и иностранным). Хотя бы по истории Венеции (XV–XVI) и англ[ийские], и французск[ие], и немецк[ие] настоящие ученые признали печатно мою книгу<sup>3</sup> важным и необходимым пособием, греч[еские] ученые с Ион[ических] о-в (Корфу) мне прислали благодарственное письмо и довольно редкую книгу в подарок (Creta Saera). Венецианцы очень были злы и обижены, что я раскрыл грехи царицы Адриатики, но без всякого даже ведома моего – я узнал случайно – выбрали меня в числе очень немногих иностранцев Sorio в новооснованное незадолго перед выходом моего труда Societa' di storia patria.

Совершенно хладнокровно и спокойно могу сказать на основании данных и примеров, что везде в Европе, кто хочет серьезно говорить о политической ли нравственности (в XV–XVI–XVII в.), о Восточном ли вопросе (XV–XVI), о Карле ли V<sup>4</sup> (после победы его над Франциск[ом I]<sup>5</sup> и его успехах в Италии в 27, 28 л.) о походе Солимана<sup>6</sup> в Венгр[ию] и под Вену, о государственном строе Венеции и особенно о роли Совета X в республике – всегда прочтут и вспомнят известные страницы моей книги и мои заметки о внутр[енней] истории Венеции. Все там мною об этом написанное впервые и с полною доказательностью – значительно продвинуло понимание многих крупных явлений тогдашней великой эпохи и представило не мало совершенно нового после Ранке, Мишле<sup>7</sup>, да Лева.

По-русски написанное мною тоже, смею думать, не все сплошной вздор, о котором никто никогда не вспомнит. Лет через 50, через сто какой-нибудь критик благочестивый и трудолюбивый меня Бог даст вспомнит и ответит же мне извест-

<sup>1</sup> Дети Ламанского: Владимир (1874–1943), Вера (1875–1940), Ольга (1877–?), Надежда (1878–1880), Анастасия (1881–1941), Сергей (1885–1941).

<sup>2</sup> В Боровичах Новгородской губернии находилась дача Ламанского.

<sup>3</sup> Уникальное собрание документов из венецианских архивов «Secrets d'Etat de Venise», подготовленное Ламанским, было издано в Петербурге в 1884 г.

<sup>4</sup> Карл V (1500–1558) – император Священной Римской империи из династии Габсбургов, немецкий король, король Испании (Арагона, Леона, Кастилии, Валенсии), граф Барселоны, эрцгерцог Австрии.

<sup>5</sup> Франциск I (1494–1547) – французский король (1515–1547) из династии Валуа.

<sup>6</sup> Сулейман Великий (1520–1566) – турецкий султан, правление которого считается «золотым веком» Османской империи.

<sup>7</sup> Мишле Жюль (1798–1874) – французский историк и публицист, представитель романтической историографии.

ное место в истории русского просвещения и русск[ой] мысли и науки.

По-русски имею [...] общего исторического труда о слав[янском] мире – я этим делом занят постоянно и довольно давно, много лет. Обработать мои записки, переделать, написать вновь целые главы, дополнить, вставить извлечен[ия], таблицы, годы, прибрать рисунки (старых церквей, зданий, костелов), приложить несколько карт. Все это я хочу сделать до моей смерти и этому делу посвятить последние годы моей жизни. Для этого мне нужно иметь дня три свободных в неделю, когда бы я мог спокойно, исключительно отдаться этому делу.

Вот для этого-то пусть мин[истр] и выхлопочет мне 2000 р. аренды, к чему тут стесняться, есть ли у меня Анна и тайн[ый] ли я советник. Тайн[ых] советн[иков] в Рос[сии] очень много, и все они почти легко получают аренду. Мои товарищи гимназ[ические] и универ[ситетские] (не больше меня трудолюбивые и не гении какие) Беры, Перец<sup>1</sup> и пр. давно уже т[айные] с[оветники] и пр. Мне это не надо – вицмундира я никогда не ношу, орденов не надеваю (тем более, что почти все заложены в ломбард), к начальству представляться не езжу и являюсь во фраке когда надо, на торжеств[енных] панихидах и молебствиях не бываю, наконец, за орден нужно платить, а мне все приходится в обрез, и после 15 перед 20-м мы дома почти всегда без денег.

Пусть министр окажет мне услугу во внимание к моим прежн[им] трудам и в надежде, что я, Бог даст, напишу и окончу полезный труд, во внимание к моей 42-х летней (в [18]96 г.) литерат[урной] деятельности. Если это представить Государю, то отчего бы он мог не согласиться на мелочь не чиновнику изв[естного] класса, а просто русск[ому] писателю и ученому, который никакой жадности и корыстолюбия никогда не преследовал. Ломоносовскую премию за диссерт[ацию] я получил совершенно неожиданно (пришел как-то в суб[боту] к Срезневскому)<sup>2</sup> и он меня поздравил, я был совершенно ошеломлен, так как ничего и не подозревал). Все мои материалы

<sup>1</sup> Перетц Егор Абрамович (1833–1899) – русский государственный деятель. В 1871 г. назначен статс-секретарем Государственного совета, в 1878–1882 государственный секретарь, с 1883 г. – член Государственного совета. Бер Дмитрий Борисович – сенатор.

<sup>2</sup> Срезневский Измаил Иванович (1812–1880) – русский славист, филолог и этнограф, академик (1851). Профессор Харьковского (1842–1847), Петербургского (1847–1880) университетов и Педагогического института (1848–1859). Декан историко-филологического факультета, ректор Петербургского университета. Основатель петербургской школы славистов, учитель Ламанского.

(больше пол[овины] еще не изданы), собранные в Венеции, переписаны мною и чиновник[ами] Архива из моего доцентского жалованья, за курьера[?] посылавшей в Венецию я платил уже из моего кармана. Вся награда за «Scer d'Elet» составила 200 экземпл[яров], не больше, кажется.

Петр Петрович может, если понадобится для Делянова с своей стороны прибавить от себя о моей деятельности в Геогр[афическом] общ[естве].

Вот, Леонид Николаевич, на что, не обижая меня, следует указать министру, пусть он сам забудет и государю не говорит обо мне как д[ействительном] с[татском] с[оветнике], а говорит и помнит как о преподавателе, члене уч[еных] общ[еств], писателе и ученом.

Насчет моих политических статей я знаю Вы держитесь строго академич[еского] и научн[ого] взгляда Ягича<sup>1</sup> и друг[их] строгих ученых. Но я филол[огию] давно почти оставил, занимаясь ею в свободные лишь минуты, а много лет назад перешел почти исключительно на историю, а история – наука политич[еская]. И смешно, просто нелепо думать (простите великодушно), что историк особенно новых периодов (не Египтом и Ассирией я занимаюсь) может не интересоваться политикой. Современность не только объясняется прошлым, но и оно само выясняет прошлое. Имею основание думать, что некоторые, по крайней мере так называемые, политич[еские] мои статьи проходили не бесследно не у нас только, но и во всех слав[янских] землях. Об этом свидетельствует обширная полемика в разных слав[янских] литературах и разные меры Австр[ийского] правительства, разные официальные или [...] австрийские и мадьярские статьи и брошюры. Об этом наилучше знает Ягич, деятельный агент Австрии в [...] слав[янских] вопросах, в малору[сском] вопросе у нас, в сербскобосн[ийском] и болгарск[ом] вопр[осах] за Дунаем. Не министры только, но и сам Фр[анц] Иоз[еф]<sup>2</sup> спрашивает мнений и советов Ягича обо всех этих слав[янских] вопросах. Это, конечно, не мешает Ягичу, когда приезжает к нам, с простодушием [...] и с пожиманием плеч говорить о том, что как жалко, что я ухожу в политику.

Итак, добрейший Леонид Николаевич, хотите, можете удружить мне, направте Ваши старания преимущественно пока на Делянова, а П[етр] П[етрович], как и вообще мое слабое уча-

<sup>1</sup> Ягич Игнатий Викентьевич (1838–1923) – выдающийся славист, профессор Новороссийского (1872–1874), Берлинского (1874–1880), Петербургского (1880–1886) университетов.

<sup>2</sup> Франц Иосиф (1830 – 1916) – австрийский император (1848–1916).



стие в трудах Г[еографического] общ[ества] может быть только одним лишним поводом и толчком.

Вот, во всяком случае, выгорит или не выгорит это дело, благодаря Вашим стараниям.

В. Ламанский

Я человек несколько суеверный. Я убежден, что дело удастся, если Богу оно угодно и нет, если по Божьему мне этого не надо и я прошу напрасно<sup>1</sup>.

27 окт[ября] [18]95

(РО ИРЛИ РАН. Ф. 166. Оп. 3. № 615. Л. 60, 60 об., 93, 93 об., 61, 61 об.)

## ПИСЬМО А. Н. ПЫПИНА В. И. ЛАМАНСКОМУ

### ПРЕДИСЛОВИЕ К ПУБЛИКАЦИИ

Письмо Александра Николаевича Пыпина Владимиру Ивановичу Ламанскому является дополнением к публикации, предпринятой Д. И. Абрамовичем<sup>2</sup>. Четкая мировоззренческая позиция, вполне определенные политические взгляды, принципиальность нашли отражение в письмах Пыпина в виде высказанных им однозначных, порой резких, оценок людей, мест, событий. Но даже отдельно от других, само по себе публикуемое ниже письмо отражает основные движения общественной жизни третьей четверти XIX в. Несмотря на личностный характер письма, в тексте можно найти ссылки на конкретные исторические события в Европе, упоминания общественных деятелей, представителей науки и искусства.

Письмо написано в Лондоне, который Пыпин посетил в рамках своей заграничной командировки, устроенной для приготовления к профессорскому званию после блестящей защиты в 1857 г. магистерской диссертации. Несмотря на то, что Университет организовывал такие командировки многим подающим надежды молодым ученым, в случае с Александром Николаевичем, видимо, произошло какое-то недоразумение: в письме Пыпин высказывает сильные сомнения относительно будущего сотрудничества с Петербургским университетом и задает вопросы о возможности работы в Москве. Но из текста письма видно, что принадлежность к Петербургской академической уни-

<sup>1</sup> Ламанский получил от министерства народного просвещения дополнительное денежное содержание на четыре года в размере полутора тысяч рублей в год. Затем денежная «аренда» была продлена еще на три года.

<sup>2</sup> Абрамович Д. И. Из переписки деятелей Академии Наук. – Л., 1925.

верситетской среде – это для него наиболее предпочтительное будущее. Недаром практически все вопросы, задаваемые в письме, или иначе связаны с представителями петербургского научного сообщества, прежде всего с И. И. Срезневским.

Практически все упоминаемые в письме ученые связаны с этим человеком: М. И. Сухомлинов, Н. Г. Чернышевский, Н. А. Добролюбов, Н. И. Костомаров и сам А. Н. Пыпин находились под сильным влиянием Срезневского, помогавшего многим из них. Примерно в то же время, когда было написано публикуемое письмо, Срезневский стал деканом историко-филологического факультета Петербургского университета. Впоследствии большим ударом для Пыпина стало то, что Срезневский сильно отдалился от либерально настроенных ученых и полностью поддержал политику правительства в сложный период 1858–1861 гг., завершением которого стал уход из Университета в знак протеста некоторых профессоров. Среди них оказался и Пыпин, так что его карьера в качестве профессора оказалась недолгой (около года).

По мнению Александра Николаевича, научная работа предполагает абсолютную честность, принципиальность и неразрывно связана с человеческой и гражданской позицией. Этот взгляд характерен для представителей XIX в. в целом и для писателей либерально-демократического направления, объединенных вокруг таких журналов, как «Современник», в частности; и если на формирование научных взглядов Пыпина оказал большое влияние Срезневский, то на его общественно-политическую позицию безусловно повлиял Чернышевский, его двоюродный брат, являвшийся одним из идейных руководителей и редакторов журнала «Современник». Чернышевский пользовался непререкаемым авторитетом у Пыпина. Принципиальность, честность, порядочность в одинаковой степени были свойственны им обоим. После ареста Чернышевского заботу о его многодетной семье, несмотря на постоянную нехватку денег, принимает на себя именно Пыпин. Возможно, изучение истории славян Чернышевским и повлияло на обращение Александра Николаевича к славяноведению.

Славяне интересовали в то время многих ученых, а решение славянского вопроса считалось одной из главных задач науки, при этом отношение к славянам во многом определяло содержание общественно-политических взглядов. Для Пыпина славянофильство представляло собой позицию, не имевшую ничего позитивного и не отражавшую реальное состояние славянства, отчего он и подвергал ее критике. «Славянофилы воображают, что они-то именно и призваны к делу, – писал он в публикуемом письме, – что они только одни и могут его сделать, а что другие – ни больше ни меньше как злостные отщепенцы, у которых нет и справедливости на их стороне, нет даже любви к народу; они не только не желают и не могут ничего сделать для него, они жалеют, что принадлежат к нему по рождению». Позже эта мысль нашла законченное выражение в книге «Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов» (СПб., 1890; СПб., 1906): «При начале их деятельности им казалось, что они именно призваны свергнуть европейское иго и выставить знамя рус-

ской самостоятельной мысли, найти истинно народные основы нашего общественного и умственного бытия и дать им силу. Новейшие последователи думают, что они действительно это сделали и что не признают этого только люди, лишенные понимания, упорствующие в заблуждении, или даже дурные патриоты. Славянофилы относятся к этим людям обыкновенно с высокомерным пренебрежением, их эпитеты – с озлоблением»<sup>1</sup>.

Недовольство славянофилами порой переходило у Пыпина в неприятие традиционно-русского вообще, а если речь заходила о сравнении русского и европейского, то предпочтение отдавалось последнему. Так, описывая впечатления от посещения хижины Петра I в Саардаме (Голландия) во время командировки в письме П. П. Пекарскому, Пыпин утверждал: «Она немногим лучше крестьянской избы, тесна, низка, крива, но тем сильнее эффект... Вот наши исторические памятники; они действуют сильнее, чем пестрый Василий Блаженный, от которого только в глазах рябит»<sup>2</sup>.

Однако неприязнь Пыпина к славянофильству нисколько не мешала ему хорошо относиться и даже дружить с некоторыми представителями этого движения. Одним из таких друзей славянофилов был В. И. Ламанский. Как Пекарский и Д. Л. Мордовцев, Ламанский принадлежал к самому близкому кругу друзей Пыпина, или к «нашему кружку»<sup>3</sup>, как обычно в письмах друг другу они его называли. Однако, при всем своем хорошем отношении лично к Ламанскому и его научным трудам, Александр Николаевич критически относился к его общественно-политической позиции – славянофильству. В публикуемом письме можно найти достаточно резкие отзывы о славянофилах вообще и о славянофильстве Ламанского в частности. Но твердость, с какой Владимир Иванович сохранял верность своим взглядам, не уступала настойчивости Александра Николаевича, с какой он эти взгляды критиковал. Ламанский был честен и принципиален по отношению к науке и к своей гражданской позиции не меньше Пыпина. Подтверждением этому являются деятельность Владимира Ивановича в Академии наук, в Славянском благотворительном обществе, в этнографическом отделении Русского географического общества на посту председателя, в Историко-филологическом обществе при Петербургском университете тоже на посту председателя, его выступление в 1879 г. против преобладания немецкого влияния в Российской Академии Наук, уход с поста редактора «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» из-за несогласия с шовинистической позицией руководства общества и др.

Будучи людьми принципиальными, Пыпин и Ламанский неоднократно ссорились из-за разницы во взглядах и не упускали случая покритиковать друг друга в печати. «Я так далек от всей этой литера-

<sup>1</sup> Пыпин А.Н. Характеристики литературных мнений от двадцатых до пятидесятых годов. – СПб., 1906. С. 246–247.

<sup>2</sup> Письмо П. П. Пекарскому от 16 июня 1858 г. из Гейдельберга // *Абрамович Д.И.* Из переписки деятелей Академии Наук. – Л., 1925. С. 45.

<sup>3</sup> См., напр.: Письмо П. П. Пекарскому от 16 июня 1858 г. из Гейдельберга // Там же. С. 42–48.

туры, – пишет Ламанский в письме Пыпину в конце 70-х гг. XIX в., – что бываю рад и доволен только тогда, когда меня не трогают вовсе и обходят молчанием, ибо даже Ваши благонамеренные и полудружеские обо мне упоминания дают только иным повод лишней раз ругнуть меня. Г. Пыпин, – будет сказано в “Голосе”, “Слове” и проч. и проч., не знаю уже который раз повторено, – основательно, рядом неопровержимых доводов обличил всю несостоятельность славянофильского вранья и невежества известного нашего юродивого или фразерствующего и незнающего профессора и т. д.»<sup>1</sup>. Однако различия во взглядах не мешали Пыпину и Ламанскому дружить. Даже в публикуемом письме критические замечания сменяются пожеланиями скорейшей встречи. Дружба этих ученых продолжалась до самой смерти Пыпина.

Рукопись хранится в Рукописном отделе РНБ (Фонд № 608, Опись 1, Единица хранения № 5173).

Письмо Пыпина публикуется с сохранением пунктуации автора.

*С. А. Троицкий*

Лондон, 26 мая 1859.

Третьего дня я получил из Парижа письмо ваше, мой милый Владимир Иванович, и очень ему обрадовался, я уже давно не знаю ничего о вас, да и вообще давно не имею решительно писем из Петербурга. Скажу (не желая попадать в фамильярность, которая так вам страшна кажется), что я жадно бросился на ваше письмо, но вы с первых строк сильно меня озадачили: почему вы считаете, что слово «голубчик», которое вы решили было сказать, довольно «неприятно звучит» моему слуху за границей? Если вы думали так, то вы бы уж лучше вовсе не говорили его; вы предпочли поставить его и выразить потом сожаление о неуместном употреблении его. Это гораздо хуже... Я тоже бы не придал этому значения, но вы, несмотря на ваше «бесстрастие», которое будто бы вносите теперь во всякое суждение о чужих мнениях, постарались дальше объяснить, в чем оно, и сказать, как вы мысль теперь понимаете, и почему слово было неуместно. Представивши противоположность моих (и вообще других такого рода) мыслей с вашими, вы говорите, что ежели вам удастся быть за границей, то вы убеждены, вам меньше и меньше придется сожалеть, что вы рождены русским и славянином. Скажите ради Бога, что это значит? Неужели ваше «бесстрастие» к чужим мнениям

<sup>1</sup> *Абрамович Д.И.* Из переписки деятелей Академии Наук. – С. 96.

привело вас к такому выводу на счет других, которые иногда решаются не соглашаться с вами. Упрек должен относиться ко мне, в этом нет сомнения. Защищаться от него я не стану – может быть в другую минуту вы сами поймете, сколько в нем неправды и сколько в нем могло бы быть оскорбительного, – я замечу только, что между прочим в нем сказалось именно ваше, славянофильское направление. Славянофилы воображают, что они-то именно и призваны к делу, что они только одни и могут его сделать, а что другие ни больше ни меньше как зlostные отщепенцы, – у которых нет и справедливости на их стороне, нет даже любви к народу; они не только не желают и не могут ничего сделать для него, они жалеют, что принадлежат к нему по рождению. Затем я предоставляю вам думать обо мне касательно этого предмета все что вам угодно.

Что сказать вам о моем путешествии? Я прожил с месяц в Париже, просидел несколько времени дома вследствие болезни, вывезенной из Берлина<sup>1</sup> (теперь я кажется совсем уже здоров), – потом начал суетливую парижскую жизнь; времени было немного, заниматься было нельзя хорошенько и я таскался по городу, по театрам, галереям, в Сорбонну и т. д. На это уходит все время у тех, кто еще не успел посмотреть Парижа вдоволь. Мы прожили почти месяц вместе с Катениным<sup>2</sup>, дверь о дверь, и окончательно с ним подружились, как будто были давно знакомы. Потом дня за три до моего отъезда приехал Ососов<sup>3</sup>; он остается в Париже еще месяца два. Я буду еще

<sup>1</sup> ...прожил с месяц в Париже, просидел несколько времени дома вследствие болезни, вывезенной из Берлина... – о маршруте, предпринятом до этого письма, можно судить по письмам другим друзьям, в частности, Пекарскому: Германия (Берлин, Галла, Йена, Веймар, Эрфурт, Эйзенах, Вартбург, Франкфурт, Гейдельберг), Франция (Париж), Англия (Лондон), Голландия (Роттердам, Гаага, Лейден, Амстердам, Утрехт), Германия (Бонн, Гейдельберг), Швейцария, Италия, Австро-Венгрия (Прага, Вена), Германия (Берлин), Франция (Париж), Англия (Лондон), откуда и написано это письмо. (См.: *Абрамович Д.И.* Из переписки деятелей Академии Наук. – С. 41–49). Упоминаемая здесь история с болезнью, вывезенной из Берлина, является точным воспроизведением ситуации, произошедшей на год раньше. Тогда Пыпину пришлось задержаться в Париже на два месяца из-за болезни, вывезенной из Берлина. Несмотря на это, от Берлина и других немецких городов он был в восторге, а Париж его разочаровал.

<sup>2</sup> *Катенин* – Катенин Михаил Иванович (не позднее 1842–1887(?)), костромской помещик. Надворный советник, был почетным смотрителем Чухломского уездного училища (до 1876), уездным предводителем дворянства в Кологриве (1875–1878) и Чухломе (1885–1887). Во время путешествия Пыпина он находился за границей, где они и познакомились. Сохранилось его письмо Пыпину из Флоренции с описанием театральных и политических новостей (РНБ, фонд 621 А. Н. Пыпин, № 382).

<sup>3</sup> *Ососов* – Ососов Василий Яковлевич (сер. 1830-х–1877(?)), экономист, коллежский секретарь, автор книг «Городские общественные банки России. Обзор их деятельности по 1-е янв. 1871 г.» (СПб., 1872), «Обзор состояния русской промышленности за последние десять лет (1861–1871 г.)» (СПб., 1872)

с ним видаться. Он конечно до сих пор такой же фантазер и болтун, каким был всегда.

Я остаюсь в Лондоне еще недели две. Я очень жалею, что никогда не мог научиться английскому произношению; без этого лишаешься даже очень многих удовольствий. Театра первых; но я все-таки этим пользуюсь, или хожу смотреть знакомые пьесы Шекспира, которые ставят здесь великолепно, с богатой обстановкой, хорошими актерами и с полным текстом; или отправляюсь в комический театр, узнавши сначала содержание пьесы. Таким образом, я постигаю слова исполняемого разговора, происходящего на сцене; там однако чрезвычайно восхищаюсь Робсоном<sup>1</sup>, – это лучший здешний комик. Для меня преподают конечно и митинги, но опять не совсем. Например, я недавно был на митинге Кошута<sup>2</sup>; так как он иностранец и английского выговора не имеет, то я понимал, с некоторыми исключениями, его речь, чем остался очень доволен. Эта личность чрезвычайно интересная. Он говорил о том, что Англия должна держаться в каждой войне строжайшего нейтралитета<sup>3</sup>; он старался изо всех сил убедить свою усталую и [нрзб.]<sup>4</sup> аудиторию, что союз с Австрией не принесет ей и в материальном отношении никакой выгоды. Его принимали великолепно. Вчера он держал митинг в Манчестере о том же предмете. Последний раз я продолжаю досматривать в Лондоне то, чего не видел прежде; оттого нередко загородные прогулки доставляли мне великое наслаждение.

и др. Выпускник историко-филологического факультета Санкт-Петербургского университета по разряду общей словесности (1855 г.). Учился на одном курсе с О. Ф. Миллером. Преподавал политическую экономию в Санкт-Петербургском практическом технологическом институте. Отец известного деятеля монархического движения А. Н. Ососова. Свои впечатления о путешествии, в котором произошло знакомство с Пыпиным, Ососов описал в письмах Ламанскому (РНБ, фонд 608 Помяловский И.В. оп. 1, № 5126). Сохранились также письма Ососова к Пыпину (РНБ, фонд 621 Пыпин А.Н.).

<sup>1</sup> *Робсон* – об английском актере Робсоне сведений не найдено.

<sup>2</sup> *Кошут* – Кошут Людвиг (Лайос) (1802–1894), венгерский революционер. Боролся за независимость Венгрии. Выступал с резкой критикой политики Австрии и России, за что и был объявлен в этих государствах вне закона. Сражался вместе с Гарибальди против Австрии. Жил долгое время в эмиграции в Турине. К концу жизни стал едва ли не самым популярным и уважаемым человеком в Венгрии.

<sup>3</sup> ...говорил о том, что ... союз с Австрией не принесет ... никакой выгоды... – После вынужденной эмиграции Кошут ездил в Англию, Америку, где просил помощи в борьбе за независимость Венгрии у правительств и обществ. Везде выступал с речами, направленными против Австрийской империи.

<sup>4</sup> Фрагменты (слова) рукописи, которые не удалось дешифровать обозначены сокращением «нрзб.», помещенным в квадратные скобки. (*Прим. публикатора*).

Как устроится мое странствие дальше, я не могу сказать хорошенько. Меня тянет в Италию опять и в Австрию; первое я не сомневаюсь что удастся, но в Австрию, пожалуй, не попадешь. Это было бы для меня чрезвычайно прискорбно. Вы спрашиваете, что меня особенно занимает теперь в Европе, — это славяне. Мы делали было с Катениным в Берлине отличный план вояжа, в котором главную роль играли Белград, Загреб, Черногория, Рим и Флоренция (Северную Италию он видел теперь и не дурно); но теперь Австрия будет, думаю, на каждого русского смотреть как на шпиона, а если война начнется<sup>1</sup>, то, пожалуй, и на Шпилберг<sup>2</sup> посадит. Она утверждает теперь гнусности в Праге. Кстати, не знаете ли, что сделалось с Сухомлиновым<sup>3</sup>. Я не знаю о нем ничего с марта: где он — в Праге, Кракове, Львове?

Я был очень рад вашим петербургским новостям; наконец-то Костомаров<sup>4</sup> находит свое настоящее место; это прекрасно. Я очень рад и тому, что вы надеетесь сделать что-нибудь с археологическим обществом<sup>5</sup>: быть может, если вы будете там

<sup>1</sup> ... если война начнется... — возможно, имеется в виду война Австрии с Францией и Пьемонтом, начавшаяся как раз в мае 1859 г.

<sup>2</sup> Шпилберг — Шпилберг — замок-крепость в городе Брно (Чехия), в XIX в. прославился как «тюрьма народов». Наравне с опаснейшими преступниками, туда сажали политически опасных для Австро-Венгерской империи лиц со всей Европы. Узниками крепости были французские, итальянские, польские инакомыслящие и революционеры. Такая репутация крепости и послужила А.Н. Пышину поводом для иронии.

<sup>3</sup> Сухомлинов — Сухомлинов Михаил Иванович (1828–1901), филолог, историк литературы. Учился у Н. И. Костомарова и И. И. Срезневского. Профессор Петербургского университета. Либеральные взгляды, симпатия к национальному движению славян сблизили Пыпина и Сухомлинова. В момент написания этого письма (1859 г.) он так же, как и Пыпин, находился в заграничной командировке (1858–1860 гг.), посетил Чехию, Галицию, Сербию и др. В июне 1858 г. в Бонне они уже встречались.

<sup>4</sup> ... наконец-то Костомаров находит свое настоящее место... — Костомаров Николай Иванович (1817–1885), историк. Большое влияние на формирование взглядов Костомарова оказал И. И. Срезневский. Учился в Москве, Воронеже, Харькове (Харьковский университет), работал в Киеве (Киевском университете, в 1846–1847 гг.), в 1848 г. выслан в Саратов (где и познакомился с Чернышевским и Пыпиным), после амнистирования выехал в заграничную командировку. В 1859 г. единогласно избран профессором, заведующим кафедрой русской истории историко-филологического факультета Петербургского университета (занимал до 1862 г.), сменив на этом посту Н. Г. Устрялова. Именно это избрание и имеет в виду Пыпин.

<sup>5</sup> Археологическое общество — Императорское русское археологическое общество в Санкт-Петербурге. Создано в 1846 г. Цель — способствовать развитию археологической и нумизматической наук. Первоначально в периодическом издании общества «Mémoires de la société archéologique et de numismatique de St. Petersburg» публиковались статьи на французском и немецком языках, а внимание уделялось западной древности. Однако постепенное расширение сферы интересов Общества привело к тому, что оно было разделено на три отделения: 1) русской и славянской археологии; 2) восточной археологии; 3) древнеклассической, византийской и западной археологии, а рядом с французоязычным изданием, стали издаваться «Записки Императорского археологи-

печатать исторические памятники, вы возьмете что-нибудь и от меня, что я успел уже собрать<sup>1</sup>! Когда же ваша диссертация кончится<sup>2</sup>, ваш диспут, ваши лекции? Я ровно об этом ничего не знаю. Примите ли в диссертации исправления (только устройте так, чтоб я получил: я напр. не получил в Берлине книг, посланных мне Чер-м<sup>3</sup>), и в двух экземплярах как выходили: я смею найти место другому. Правда ли, [нрзб.], что Срезневский<sup>4</sup> будто бы хочет уже выйти в отставку? Это интересно. Что ваша поездка за границу, какие есть планы в настоящую минуту? Как я желаю увидиться с вами еще здесь<sup>5</sup>, на этой

---

ческого общества». Со временем Общество практически полностью переориентировалось на изучение вопросов российской истории, на первое место вышло отделение русской и славянской археологии, а «Записки...» полностью вытеснили «Mémoires de la société archéologique et de numismatique de St. Petersburg». Общество имело поддержку со стороны императорской фамилии и правительства. Кроме того, Общество выделяло денежные премии за оригинальные сочинения по археологии, что способствовало повышению интереса к русской истории и появлению фундаментальных научных трудов.

<sup>1</sup> ...Вы надеетесь сделать что-нибудь с археологическим обществом: ... если вы будете там печатать исторические памятники, вы возьмете что-нибудь и от меня, что я успел уже собрать. — Зимой 1859 г. отделение русской и славянской археологии Императорского археологического общества обратилось к Ламанскому с просьбой подготовить выдержки из документов XVI–XVII вв., содержащихся в архивах Государственного и Главного московского министерства иностранных дел, относящихся к русской истории и не содержащих государственную тайну, для публикации издания Общества. К работе были привлечены еще П. П. Пекарский и профессор духовной академии И. А. Чистович. Результатом работы подготовка и публикация в 1861 г. под редакцией Ламанского второго тома «Записок отделения русской и славянской археологии». Именно в этом издании и предлагал Пыпин опубликовать свои архивные находки.

<sup>2</sup> Когда же Ваша диссертация кончится... — Ламанский защитил магистерскую диссертацию «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании» в 1859 г.

<sup>3</sup> Чер-м — Чернышевский Николай Гаврилович (1828–1889), публицист, писатель, двоюродный брат Пыпина. Защитил кандидатскую (1850) и магистерскую (1856) диссертацию. Работал под руководством И. И. Срезневского над словарем к Ипатьевской летописи («Опыт словаря к Ипатьевской летописи», СПб., 1853). Редактор «Современника». Революционно-демократические взгляды Чернышевского сблизили его со многими радикально-настроенными писателями, публицистами, учеными. С 1864 по 1883 гг. находился в Сибири в ссылке, тогда забота о жене и детях Чернышевского легла на плечи самого близкого человека — двоюродного брата Пыпина. В этом письме Пыпин упоминает брата неоднократно, причем сокращая его фамилию (Чер-й, Чер.).

<sup>4</sup> Срезневский — Срезневский Измаил Иванович (1812–1880), славист, филолог. Занимался сбором, публикацией и изучением фольклорных произведений. В начале научной карьеры путешествовал по славянским землям, в т.ч. пешком, собирая материал для изучения народных обычаев. Первым в России получил ученую степень доктора славяно-русской филологии. С 1847 г. до самой смерти в 1880 г. работал в Петербургском университете, а в период с мая по окт. 1861 г. даже являлся его ректором. Слухи об отставке, на которые указывает Пыпин, скорее всего, вызваны сменой статуса: в 1859 г. Срезневский стал деканом историко-филологического факультета и оставался им до смерти.

<sup>5</sup> ...желая увидиться с Вами еще здесь... — Пыпин уже встречался с Ламанским за границей годом раньше. В письме П. П. Пекарскому из Лондона от 22

иноземной ниве, как бы хотелось поговорить о разных вещах, [нрзб.] бы мы вместе в одно и то же время, в том же одном положении...

Меня странно удивил ваш вопрос о том, «что я намерен читать в университете». В каком университете? Как читать? Я не принадлежу ни к какому университету<sup>1</sup>, и не знаю ничего о том, желает ли какой-нибудь университет иметь мои лекции. Мое положение здесь между прочим скверно тем, что я решительно не знаю, что я буду делать в Петербурге, к чему готовиться и т.д. Старое дело лопнуло; нового, сколько я знаю, нет. На этом основании мои занятия очень разбиты; я занимаюсь и Италией и чехами; читаю кое-что и из немецкой литературы и из археологии и т.д. Если бы на меня рассчитывали, я желал бы знать, какую задачу дадут мне. Но этого нет; я думаю, что на меня и не рассчитывают. Разумеется, и вы это знаете, что место в университете было бы наслаждением для меня; на таком месте я всего охотнее желал бы положить весь труд, к какому только способен, — но дело в том, что Петербургский университет ни к чему меня не обязывал (меня обязал Щербатов<sup>2</sup>)<sup>3</sup> и, следовательно, может ничего от меня не

---

мая 1858 г. Пыпин пишет: «Кстати, я нашел в Лондоне нескольких русских, петербургских знакомых: сюда приехали Тургенев, Боткин, Анненков, Каченовский (чрезвычайно милый и дельный человек), Ламанский, Капустин. Мне случилось провести со своими соотечественниками несколько в высшей степени приятных вечеров» (Абрамович Д.И. Из переписки деятелей Академии наук. — С. 44). Кроме того, в 1862–1864 гг. Ламанский еще раз выезжал в путешествие по славянским землям, Италии, Турции, Греции.

<sup>1</sup> Я не принадлежу ни к какому университету... — Петербургский университет на два года отправил Пыпина в заграничную командировку (1858) «для приготовления к кафедре истории европейских литератур», а по возвращении был назначен исполняющим должность экстраординарного профессора.

<sup>2</sup> Щербатов — Щербатов Григорий Алексеевич (1819–1881), князь. Выпускник Петербургского университета (1838). С 1856 по 1858 гг. занимал пост попечителя Санкт-Петербургского учебного округа. За это время были подготовлены уставы низших и средних школ, а также устав Петербургского университета, не менявшийся с 1835 г., и хотя он был принят лишь в 1863 г. (в качестве устава для всех российских университетов), многие изменения, зафиксированные в нем, стали заметны практически сразу. Заслуги перед университетом были оценены и в 1858 г. Щербатов был избран в его почетные члены. Будучи председателем цензурного ведомства (эта должность была дополнением обязанностей попечителя учебного округа), много сделал для ослабления цензуры. Уважение, каким пользовался Щербатов в обществе, выразилось в избрании его петербургским губернским предводителем дворянства. С момента образования Ломоносовского общества (общества по подготовке юбилея Ломоносова) до закрытия был его председателем. Благодаря стараниям Щербатова при обществе было открыто отделение для пособия нуждающимся учащимся. Но и до открытия отделения и после закрытия общества именно к Щербатову обращались за пособием нуждающиеся учащиеся и преподаватели.

<sup>3</sup> ...Петербургский университет ни к чему меня не обязывал (меня обязал Щербатов)... — Находясь на посту попечителя Петербургского учебного округа, Щербатов много сделал для Петербургского университета. Понимая, что для университета нужны новые научные силы, им была разработана про-

требовать, т.е. ничего мне не давать, когда я ворочусь. За свою поездку я должен отплатить службой в университете, но где, как, когда?

В заключение я собрал вам несколько просьб, Владимир Иванович, в надежде, что вы их исполните. Первое, так как Чер.<sup>1</sup> уехал<sup>2</sup>, то не сумеет увидеть Добролюбова<sup>3</sup> и сказать ему следующее: я писал Чер. о том, чтобы он отослал мне денег в Париж к 1-му июня, если Чер. не вернется к июню в Петербург, то пускай Добр. сделает это дело, потому что деньги мне необходимы. Чер. вероятно сказал ему, как поступить в этом случае. Адрес мой в Париже quai Voltaire, hôtel Voltaire Ig<sup>4</sup>.

Второе, по этому же адресу они могли бы выслать мне другой экз. Шлоссера<sup>5</sup>, потому что посланного в Берлине я не получил; по этому же адресу я мог бы получить и вашу диссертацию. Третье, — нельзя ли собрать и прислать мне сколько можно сведений о городских доходах в Москве и Петербурге<sup>6</sup>, и пр. употреблений. Это можно бы устроить через раз-

---

грамма двухлетней заграничной командировки для подготовки университетской профессуры. До вступления в юридическую силу нового устава, в котором эта программа была прописана, университет не имел средств для ее осуществления. Поэтому Щербатов из личных средств предоставил Петербургскому университету стипендию для отправки молодых ученых за границу «для подготовки к профессорскому званию». Но поскольку ко времени написания публикуемого письма произошли изменения в руководстве университета и учебного округа, Пыпин высказывает мысль о личном долге перед Щербатовым, и отсутствии каких-либо обязательств перед университетом.

<sup>1</sup> Чер. — Н.Г. Чернышевский.

<sup>2</sup> ...так как Чер. уехал... — В 1859 г. Чернышевский предпринял поездку за границу, в частности, был в Лондоне, как считают исследователи, для встречи с А. И. Герценом. Это письмо написано, когда Чернышевский был уже в пути.

<sup>3</sup> Добролюбов — Добролюбов Николай Александрович (1836–1861), критик, публицист. Учился в главном педагогическом институте, где сблизился с преподававшим там И. И. Срезневским. С 1856 г. сотрудничал с журналом «Современник», через который познакомился с Пыпиным. Напряженная работа (для «Современника» в течение 1857, 1858 и половины 1859 гг. Добролюбов писал в совокупности по 4 печатных листа ежемесячно) привела к болезни: в момент написания Пыпиным этого письма у Добролюбова проявляются первые признаки чахотки. Отзывчивость и крайне ответственное отношение к любому делу со стороны Добролюбова были причиной того, что к нему часто обращались с просьбами. В частности, в этом письме Пыпин через Ламанского просит Добролюбова посодействовать в высылке денег, несколько не сомневаясь, что он эту просьбу исполнит.

<sup>4</sup> [Нрзб.] должно быть непременно. [нрзб.], т.е. страховое.

<sup>5</sup> ...другой экз. Шлоссера... — Шлоссер (Schlosser) Фридрих Кристоф (Христофор) (1776–1861), историк, профессор Гейдельбергского университета. Придерживался идей Просвещения. В данном случае речь идет, по всей видимости, о работе Шлоссера «История XVIII столетия», которую переводил Чернышевский (с 1858 по 1860 гг. вышло 8 томов). Критика реакции, феодализма, романтирования образа средневековья и восприятие истории как единого общечеловеческого процесса, описанные Шлоссером, нашли отклик в среде «западников», в частности, у Чернышевского и Пыпина.

<sup>6</sup> Вероятно, Пыпин, находясь в состоянии неопределенности, продумывал различные варианты службы, выбирая между Москвой и Санкт-Петербургом.

*Г. В. Иванкин*

ВИДИМОЕ И ПОДЛИННОЕ В РУССКОМ АВАНГАРДЕ

...в нас самих жизнь в видимом чередуется с жизнью в невидимом, и тем самым бывают времена – пусть короткие, пусть чрезвычайно стянутые, иногда даже до атома времени, – когда оба мира соприкасаются, и нами созерцается самое это прикосновение.

*П. Флоренский. Иконостас*

В конце XIX – начале XX вв. начинается активный пересмотр классической парадигмы рациональности, в частности, критике подвергается свойство – или привычка – разума мыслить оппозициями. Привычные противопоставления размываются, оказываются фикциями, намечаются новые; более того, сам способ проведения границ оказывается под вопросом, происходит поиск иных оснований мышления о мире. В ницшевской критике диалектики с точки зрения генеалогии и типологии, в бергсоновском различении открытых и закрытых систем и во многих других наиболее значительных философемах того времени прослеживается один общий мотив: мыслительной «гомофонии» формальной логики и «полифонии» диалектики противостоит «гетерофоническое» мышление, «полная свобода всех голосов, “сочинение” их друг с другом, в противоположность подчинению»<sup>1</sup>. Единство в таком строе достигается не за счет единой системы внешних ограничений логики или гармонии, но за счет отношения каждого отдельного «голоса» к (мыслимому, поющемуся или танцующемуся) целому, «как это вообще бывает во всем живом».<sup>2</sup> Оно не юридически спускается сверху, но вырастает снизу – органически. В рамках классической европейской рациональности чувства

ных ваших и моих знакомых; это мне необходимо, чем скорее, тем лучше. Не погнушайте этими вещами; все они для меня имеют важность.

Я уезжаю из Лондона числа 10-го июня по здешнему стилю, проеду вероятно на несколько дней в Бельгию, может быть увижу Лесевича<sup>1</sup>. Оттуда в Париж, чтобы в августе поехать на какие-нибудь морские купания, недели на три. В конце августа я отправлюсь или в Австрию или в Италию, еще не знаю хорошенько. Пишите, пожалуйста, милый Владимир Иванович; оставляйте иногда в стороне наши споры, – об них мы успеем еще поговорить вдоволь, – оставьте и ваше «бесстрастие», говорящее иногда упреки совершенно несправедливые, и говорите немного потеплее, как нам следует с вами говорить. Будьте здоровы.

Весь ваш.

Алекс. Пып.

Не последнюю роль в этом выборе играл вопрос материального вознаграждения, – Пыпин постоянно в течение всей жизни в письмах жаловался на финансовое неблагополучие, усилившееся после того, как Чернышевский был арестован и сослан, а заботу о его семье взял на себя Александр Николаевич. Несмотря на то, что он остался все-таки в Петербурге, на протяжении всей своей жизни сотрудничал с московскими изданиями, поддерживал теплые отношения с разными москвичами, прежде всего, славистами (В. Ф. Миллером, А. Н. Веселовским и др.)

<sup>1</sup> Лесевич – персоналию точно установить не удалось. Благодаря активной издательской и научной деятельности Пыпина, круг его знакомых был достаточно широк. В его архиве сохранились письма от нескольких Лесевичей. Прежде всего, это философ-позитивист Владимир Викторович Лесевич, состоявший с Пыпиным в дружественных отношениях. Кроме того, сохранилось еще письмо от сотрудницы «Отечественных записок» Лидии Парменовны Лесевич (фонд 621. А.Н. Пыпин. № 493). Однако все сохранившиеся письма написаны после 1870 г., а оба Лесевича младше Пыпина. Поэтому, представляется сомнительным, что в данном случае он имеет в виду кого-то из упомянутых Лесевичей. Но не исключено знакомство Пыпина с другими представителями фамилии Лесевич.

<sup>1</sup> Флоренский П.А. У водоразделов мысли. [http://www.vehi.net/florensky/vodorazd/P\_2.html]

<sup>2</sup> Там же.

обязаны подчиняться разуму, они – чисто юридически – находятся *под* его властью; с выдвиганием же органического принципа обращение происходит и здесь. Отсюда – интерес философии жизни к фигуре художника, отсюда же – интерес художников к философствованию и их участие в мыслительной жизни эпохи, возможно, особенно остро выразившееся в русском авангарде.

Различные направления внутри русского авангарда не были просто объединениями художников со сходными лозунгами или учебными сообществами с основателем-педагогом во главе. По словам Е. Ковтуна, «во главе каждой школы стоял не просто мастер высокого уровня, но и крупная личность — проповедник, наставник, учитель жизни, вроде восточного гуру»<sup>1</sup>. С разрушением устоявшейся связки «“объективный” мир – миметическая живопись», всецело господствовавшей в европейском искусстве со времен Ренессанса, а в русском – с культурных реформ Петра, каждый художник обязан был быть теоретиком своего искусства, новые формы нелинейного мышления, выражавшиеся на языках живописи или кино, еще нуждались в переводе. В русском авангарде происходит не менее активный пересмотр устоявшихся форм мышления, чем на «официальной» философской сцене. Особое внимание уделялось оппозициям субъект – объект (и субъективное – объективное), искусство – наука, макро- и микрокосм, человек и машина, видимое и подлинное и т. д.

Начиная, видимо, с XVI в. представление европейского человека о мире менялось в основном в такт поступательному движению науки. Земля, Солнце и Луна оказывались шарообразными телами, животные превращались в *res extensa*, на которых можно проводить медицинские опыты, болезни вызывались не гневом Божиим, а бактериями и т. д. При этом в науке на парадигматическом уровне было задано разделение чувственно данной видимости и фактической, реальной сущности, иначе говоря, разделение опыта и истины. Будучи однажды заданным, этот раскол продолжал расти и становился все более очевидным. К концу XIX в., с открытиями Римана, Лобачевского, Рентгена и других визуальный образ исследуемых наукой явлений «или затушевывается, или совсем не может быть построен»<sup>2</sup>. Но что, если поставить под сомнение оп-

<sup>1</sup> Ковтун Е. П. Н. Филонов и его дневник [ <http://www.sgcc.msu.ru/unipersona/site/authors/filonov/kovtun.htm> ]

<sup>2</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. Гл. III. §54. [ <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/thought.html> ]

равданность такого научного разделения чувственного и истинного? Изначально оно имеет тот смысл, что наши восприятия могут становиться источником ложных представлений. С нашей – земной – точки зрения, нам может показаться, что Солнце – это диск, вращающийся вокруг Земли. Казалось бы, сооружение метафизических ограждений между чувственным и мыслимым призвано оградить познание от подобных ошибок, но, как всякое классическое ограждение (под «неклассическими» ограждениями имеются в виду, прежде всего, полупроводники), оно имеет и обратную сторону, традиционно упускаемую наукой: разум, достигнув истины в своих владениях, не заботится о ее распространении на сферу чувств. Познав со всей достоверностью, что Земля вертится вокруг Солнца, он не ставит своей задачей соответствующую трансформацию восприятия, обратную настройку оптики – однажды отделенные, восприятия живут своей жизнью. Таким образом, формируется как бы два мира: один, где обитают истинные явления, но к которому мы причастны лишь через посредство теоретического знания, и другой – воспринимаемый, который если и эволюционирует, то не параллельно с развитием объективного знания, а подчиняясь другим, например социально-экономическим, законам (марксистское «отчуждение»).

Против подобного двоемирия выступали многие мыслители. Наиболее известен, вероятно, пример Ницше, который видел корни этого разделения еще у Сократа, и философским молотом прошелся по разуму: «Только и есть один мир – это мир “кажущийся”, а “истинный мир” есть только то, что прилгали к “кажущемуся”»<sup>1</sup>. В традиции русского религиозного философствования против господства разума и выделения его в автономную сферу выступали еще славянофилы. Разум, как и истина, должен быть цельным, а для этого он неизбежно должен базироваться на вне-разумных основаниях: вере или опыте откровения, и не должен отрываться от других познавательных способностей человека.

На первый взгляд может показаться, что русский авангард в этом отношении находится как раз ближе к науке, чем к Ницше или русской религиозно-философской традиции: подобно тому, как наука становилась все более независимой от «кажущегося» мира, он (авангард) порывал со всяческой транзитивностью в живописи и утверждал автономную реальность искусства. «Самоценное в живописном творчестве есть цвет и фактура – это живописная сущность, но эта сущность всегда

<sup>1</sup> Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб., 2007. С. 30.

убивалась сюжетом»<sup>1</sup>. «Цели (а потому и средства) природы и искусства существенно, органически и мирозаконно различны – и одинаково велики, а значит, и одинаково сильны»<sup>2</sup>. Картина, форма, цвет – реальности автономные, существующие по своим законам, трансцендентные воспринимаемому миру, подобно научной картине объективности. Такой взгляд на русский авангард обусловлен многими факторами – здесь сыграло свою роль и советское искусствоведение, и триумф абстрактного и концептуального искусства во второй половине XX в., корни которых принято видеть в «Черном квадрате». Однако этот взгляд неполон. В русском авангарде существовало и другое направление, радикально противопоставлявшее себя всякому абстракционизму, неизбежно делящему мир надвое. Отчасти к нему можно причислить и аналитическое искусство Филонова, но нам бы хотелось остановиться на более забытом направлении, так называемой органической школе, во главе которой стояли М. Матюшин и (до 1914 г.) его жена Е. Гуро.

Кратко представляя Матюшина в системе русского авангарда, можно – конечно, с большой долей условности – противопоставить его Малевичу: если последний открыл «самособойную» красоту априорных форм зрительного восприятия, как бы опровергнув тем самым в приложении к живописи кантовский тезис «понятия без созерцаний пусты», то задачей первого было через созерцание природы и радикальную сенсбилизацию совершить прыжок к «вещам в себе», осуществив тем самым акт, в котором реальность познается не в копии, а в подлиннике, и опровергнув противоположный тезис «созерцания без понятий слепы». Матюшин ратовал за «постановку искусства на девственную почву опыта» и возвращение его к первичной функции «простой отраженности впечатления», не позволяющей искусству отрываться от мира и дробиться на «правое» и «левое»<sup>3</sup>.

Оставаясь «беспредметной», живопись Матюшина не была при этом «абстрактной». Напротив, беспредметность для него объективна, онтологична. «До тех пор, пока чувства показывают постепенное образование, уничтожение, перемену, они не лгут...»<sup>4</sup>. Априоризм в понимании формы в целом характерен

<sup>1</sup> Малевич К.С. От кубизма к супрематизму. – Пг., 1916. С. 2.

<sup>2</sup> Кандинский В.В. Текст Художника. Ступени // Точка и линия на плоскости. – СПб., 2006. С. 23.

<sup>3</sup> Не искусство, а жизнь. Манифест группы Зорвед // Жизнь искусства. 1923. № 20. С. 15.

<sup>4</sup> Ницше Ф. Падение кумиров. – СПб., 2007. С. 30.

для классического европейского мышления. Воспитанный в таком ключе глаз видит в конкретном не то, что непосредственно дано в созерцании, но несовершенное подобие идеальной формы. Мир видимых форм создан по образу и подобию мира форм идеальных, а неизвестное интерпретируется, редуцируется к известному. Критика такого подхода родилась, вероятно, одновременно с ним – здесь можно вспомнить и Гераклита, и споры номиналистов и реалистов, Гоббса и Руссо, западников и славянофилов – и почти всегда исходила из главенствующей роли опыта над рефлексией. Разум способен лишь к «схватыванию», но невозможно схватить то, что по самой своей природе ускользает, непрерывно изменяется, вечно течет – бытие. Подобный подход к исследованию формы мы находим у Матюшина: он стремится не выявить скрытые в реальности «чистые» формы, но, напротив, проследить, как они изменяются в зависимости от множества условий. Одна и та же форма оказывается совсем разной в зависимости от цвета, в который она окрашена, от длительности смотрения, от движения, от расширения угла зрения, от звука, наконец, от сердечной сопричастности наблюдателя и т. д.

Интересна при этом позиция Матюшина в отношении науки. В открытиях современных ему ученых он видит, по сравнению с Вернадским, нечто противоположное – не разрыв, но, наоборот, сближение видимого и истинного миров. Весьма подробно изучая развитие научных представлений о мире, Матюшин приходит к выводу, что искусство в своем исследовании реальности движется параллельно, все более приближаясь к науке, совершает те же самые открытия, но как бы с другой стороны упомянутого выше водораздела.

Так, уже в начале XIX в. было открыто, что применение евклидовой геометрии оправдано лишь на весьма ограниченных участках земной поверхности; если же мы, скажем, хотим построить геометрическую модель Вселенной, то нам придется пересмотреть евклидову аксиоматику. Лобачевским впервые «был поставлен вопрос в научно решаемой форме, является ли для нашей галаксии (вселенной) реальное (физическое) пространство пространством евклидовым, или новым пространством, которое им и независимо Я. Больяем (1802–1860) установлено как могущее геометрически существовать наравне с пространством евклидовой геометрии»<sup>1</sup>. В геометрии Лобачевского любая прямая, рассматриваемая с точки зрения комплексных чисел, предстает контуром окружности, радиус ко-

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. Гл. III. § 52.



торой стремится к бесконечности. Но к тому же самому выводу пришел и Сезанн, и кубофутуристы в своих исследованиях возможностей восприятия: они говорили, что мы можем видеть линии прямыми, только если мы смотрим «узко», как приучает нас привычка воспринимать мир с точки зрения наполняющей его предметности. Если не фиксироваться на предметности, не «вешаться взглядом» на вывесках, автомобилях, пуговицах и подоконниках, но стараться смотреть «цельно», равномерно распределяя внимание по всей поверхности сетчатки, то «прямые начнут коситься, тогда как вначале они казались прямыми»<sup>1</sup>.

Другим следствием геометрии Лобачевского является обратная перспектива. Выясняя культурологические основания господства линейной перспективы в европейской живописи со времен Ренессанса и до конца XIX в., теоретик русского авангарда Н. Пунин писал, что по ее законам «предмет тем больше, явственнее и ценнее, чем он ближе к человеку»<sup>2</sup>. Живописец и ценитель живописи – одержимые обладанием собственники гипостазированных форм, или, не так социально – линейная перспектива не свойство мира, но лишь одна из форм восприятия. Ее основанием является взгляд, выскивающий предмет, взгляд, сведенный в точку, – наиболее часто используемый, но отнюдь не единственный способ смотрения.

Открытия Матюшина в области восприятия не сводятся к утверждению принципиальной плюральности последнего. Как и многих в то время, Матюшина волновал поиск Абсолюта, если угодно, абсолютной объективности в перцепции и мышлении. И на этом пути Матюшин не склонен был отвергать науку. Научное знание о мире действительно объективно, ошибка лишь в том, что при построении картины мира наука ограничивается абстрактно мыслящим разумом. Чтобы познать мир в его действительности, задействуя весь человеческий инструментарий познания, необходимо, опираясь на науку, привести наши чувства в соответствие с нашим разумным знанием. Помимо упомянутого открытия Сезанна примеров здесь можно привести множество.

Скажем, всем прекрасно известно, что движение в развитии любого организма происходит не в одну сторону, а как минимум в две противоположные стороны разом. Однако в ре-

<sup>1</sup> Матюшин М.В. Опыт художника новой меры. С.14. РО ИРЛИ, ф. 656 оп. 1 № 112.

<sup>2</sup> Пунин Н.Н. О новейших течениях в русском искусстве. Ч. 2. – Л., 1928. С. 6.

альности мы мыслим дерево как растущее исключительно от земли вверх, тогда как с той же скоростью у него развивается корневая система. Свою привычку мыслить линейно – от основания к «ветвям» – мы проецируем вовне, не считаясь при этом с реальностью. «Умное зрение», координирующее перцепцию с объективным знанием о мире, вводит нас в принципиально иные горизонты опыта. Одно дело – знать, что Солнце является гигантским шаром, который светит одновременно во все стороны, или что облака на горизонте находятся также высоко, как и у нас над головой, и совсем другое – ввести подобное знание в действительное повседневное восприятие.

Пересмотр действующих перцептивных моделей для Матюшина означает в первую очередь изменение представления о пространстве, точнее, ощущения пространства, соотношения пространства и вещи. Мир (здесь: просто мир, в котором мы живем повседневно) принято упрекать в хаотичности, в перегруженности предметного и информационного потока, в отсутствии единой картины. Но, возможно, мир предстает таким потому, что мы так его видим? Вещи вторгаются в него, экспансивно захватывая свободное пространство, которое вынуждено отступать, сжиматься под этим напором. Однако – объективно – пространство предшествует вещам и превосходит всю их совокупность. Предвечная тишина предшествует любому самому громкому звуку; пустота по объему неизмеримо превосходит объем плотных частей атома – ядра и электронов. Координация перцепции и знания, чувства и мысли, или, в терминах Матюшина, зрения и ведания (система «Зорвед») открывает мир как единое открытое и органическое пространство, не являющееся механической суммой многих закрытых пространств.

Возникнув в греческом мире, познававшем пространство из телесного «моторно-мускульного» центра, геометрия Евклида выстраивает пространство из точки схождения координат, антропологически соответствующей этому центру. Такая геометрия подспудно эгоцентрична – воспитываемые в ее рамках, «мы все и всегда, сами того не замечая, всю жизнь учимся оценке расстояния от нашего “Я”»<sup>1</sup>. Но в действительности, объективно, человек не является центром пространства – как объем, он лишь частный его момент. «Из-за ложного представления о “я” как центре личности мы воспринимаем жизнь в искаженной перспективе и не можем познать мир таким, ка-

<sup>1</sup> Матюшин М.В. Опыт художника новой меры. – С. 20.

ков он есть в действительности»<sup>1</sup>. В объективном пространстве центр задан не механически – как точка схождения декартовых координат – но органически – как возникающее в любой точке и расширяющееся одновременно во все стороны природное творчество. Подобно тому, как живая клетка растет во все стороны одновременно, как звезды посылают лучи во все стороны разом, так и человек, не противопоставленный природе, а познанный и познавший себя в соответствии со вселенскими законами, должен посылать одновременно во все направления «лучи» своего внимания.

Такой человек должен представлять новый антропологический тип, «цельного человека», о необходимости возникновения которого говорили еще славянофилы. Цельный человек – это *микрокосм*, принципиально открытое и незавершенное целое, «зеркалоподобное» миру, т. е. сущностно сопряженное ему и имеющее через эту сопряженность возможность к реальному познанию мирового целого во всех его аспектах. Матюшин, как педагог, впервые в истории русской культуры сделал формирование такого человека детально разработанной практической задачей. «Задачей [Отдела] Органической культуры является развитие целостного организма: 1) при помощи интенсивной тренировки всей системы восприятия... и 2) при помощи энергичного развития мозга посредством одновременных и постоянных упражнений всех органов восприятия...»<sup>2</sup>. Отдельные «специализации» в искусстве и вообще в человеческой деятельности должны быть преодолены, и из автономных сфер превратиться во взаимодополняющие линии воспитания каждого нового человека, который должен стать фокусом, собирающим в целое сходящиеся лучи различных форм творческого познания: музыки (слуха), живописи (смотрения), скульптуры (осаяния), а в более широком масштабе – искусства и науки, зрения и ведания.

Как и любым крупным русским мыслителем, Матюшиным двигало стремление не создать очередную академическую «сушеность», какой бы красивой и «истинноподобной» она ни

<sup>1</sup> Фримантл Ф. Предисловие // Тибетская книга мертвых. – Киев, 2006. – Ссылка на подобную литературу дается не случайно. У Матюшина речь шла не просто о методологическом совмещении искусства и науки, но о тотальной антропологической трансформации, выводящей опыт на уровни интенсивности, соответствующие мистическому опыту различных религий. Отсюда сходство многих матюшинских тезисов с наследием европейской, византийской и буддийской мистики.

<sup>2</sup> Матюшин М.В. Отчет работы, проведенный в Отделе Органической культуры исследовательского института с 1/X–23 до 1/X–24 // Органика. Беспредметный мир природы в русском авангарде XX века. – М., 2000. С. 31.

была, но осуществить определенную практику, одновременно психическую и онтологическую, практику внутренней алхимии, трансформации, способной вывести человека на место, органически присущее ему в живой Вселенной.

*Н. В. Москалева*

## В. ВЕЙДЛЕ О РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Неоцененный при жизни, он не знаменит и после смерти. А между тем он – гордость России и слава Европы.

*Юрий Колкер*

В. Вейдле – известный писатель и исследователь русской литературы и культуры первой русской эмиграции. Его ценили не только в Европе, но и в России, хотя у нас большинство его статей стало известно только после его смерти. Его работы отличает глубокое понимание духовных основ русской культуры, особое видение поэзии и острые суждения об обществе. Основная цель данной работы – осветить основные положения исследований Вейдле русской культуры.

В русской истории и культуре за тысячелетнее существование не раз происходили коренные изменения. Наша культура для Вейдле видится разделенной на три эпохи. Отправной точкой служит эпоха Петра I – время, когда «петербургская Россия завершила единство Европы, подвела итог развитию христианской цивилизации из одного «южного» корня»<sup>1</sup>. Далее история делится на время до Петра и после: Русь киевская православная и Россия советская.

Принцип развития культуры Вейдле сформулировал так: существует народ, он консолидируется, создает государство, творит и наращивает культурное наследие, потом наступает переломный момент и происходит коренное изменение парадигм. Это изменение может идти двумя путями: либо приходит радикальная смена, которая отвергает наследие прошлого, либо реформенная, которая должна перенести и принять то, что составляет характерные черты культуры. Наиболее благоприятен, по мнению Вейдле, мягкий реформенный переход,

<sup>1</sup> Толмачев В.М. Петербургская эстетика // Вейдле В. Умирание искусства. – М., 2001. С. 419.

основной принцип которого – преемственность. Вейдле считает, что в нашей истории каждая новая культурная парадигма не принимала основы прошлой культуры, а отказывалась от наследия, сохраняя лишь территориальное единство. Главной причиной такого положения является, согласно Вейдле, внутренняя разобщенность русского народа, а также разобщенность народа с властью. «Основная трудность, с которой так и не справились ни киевская, ни московская, ни петербургская Россия, как раз и заключается в этой разобщенности народа и культуры, народа и государства, лишаящей культурную традицию настоящей прочности и препятствующей лечить произошедший однажды с ней разрыв»<sup>1</sup>.

Каковы же причины этого разрыва? Их несколько. Причины, обуславливающие разрыв народа и государства, Вейдле объясняет так. С одной стороны, это сложившийся менталитет свободного человека, человека равнины: «отсюда и русское, столь отличное от западного понимание свободы не как права строить свое и утверждать себя, а как права уйти, ничего не утверждая и ничего не строя»<sup>2</sup>. С другой стороны, проблема государственная – невозможность контролировать дальние регионы; эта проблема актуальна и сегодня, а из этого следует, что существует разрыв между центром и периферией.

О разрыве между народом и культурной традицией скажем чуть подробнее. Вейдле разделяет культуру на горизонтальную и вертикальную. Он говорит, что горизонтальная, то есть народная культура шире распространена и менее изменчива во времени, но она по эстетической ценности стоит ниже, чем культура вертикальная, светская. Лубок не сравним с рублевской иконой, былина об Илье Муромце – не божественная комедия, говорит Вейдле. Все же это разные вещи. То, что отражает горизонтальная культура, – это дух народа, его жизнь, его ритм, его сакральное, выраженное и в песнях, и в предметах быта, ремесла. Вертикальная культура – это порождение просвещения в большей мере, это продукт элитарный, отражающий лишь особую, наиболее развитую часть культуры.

Тогда закономерно возникает вопрос, как возможно сосуществование горизонтальной и вертикальной культур. Горизонтальная направлена на сохранение традиций, она развивается, меняется медленно и неохотно. Вертикальная культура – светская, государственная, культура прогресса, науки. Эти

культуры, пожалуй, более противостоят друг другу, чем стремятся к единению. Конечно, замечает Вейдле, горизонтальная культура не заменит вертикальной: иначе мы бы просто так еще и жили в средневековье в лучшем случае... Но необходимо найти золотую середину: при господстве вертикальной культуры сохранять горизонтальную, чтобы сберечь своеобразие своего народа...

Вейдле склонен понимать под «культурой» именно результаты творчества культуры вертикальной. Ее творит четко обозначенный слой, который состоит из людей образованных, талантливых, имеющих определенный достаток и положение в обществе. Вейдле считает, что характерная черта России – это слабость иерархического принципа, невыделенность культурного слоя, его малочисленность, в связи с чем происходит разрыв между народом и узкой группой культурной элиты, и происходит он в большей степени из-за «безучастия, с каким народ смотрел на свою историю и на культурное творчество верхов, народ, тяготевший не к исторической, а скорее к фольклорной жизни»<sup>1</sup>.

Но вернемся к вопросу о преемственности в культуре. Хочется сразу отметить, что Вейдле в рассуждениях о преемственности в культуре в некотором роде близок к положениям М. К. Петрова о трансляции в культуре (поэтому для ясности позволю употребить здесь некоторые термины из работ известного культуролога).

Что такое преемственность? Преемственность – непреложный закон истории, самого человеческого бытия. Преподавание есть основа передачи и преемственности. Преемственность – это именно трансляция знания. Вейдле также полагает, что при смене культурных парадигм происходит фрагментация культурного прошлого, то есть выделение в нем основного культурного стержня и тех важных традиций и достижений, которые будут либо приняты, либо забыты. С другой стороны, мы наблюдаем трансмутацию в культуре, т. е. «преемственность не являет собой нечто чего-то сплошного, однородного; она состоит из множества не без труда уживающихся между собой традиций или преданий; и не исключает она между собой обновлений и перемен, а, напротив, требует их, ими живет. Она предполагает усвоение новыми поколениями того, что ему передается, а значит и обновление, хотя бы частичное, переданного»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Вейдле В. Три России // Вейдле В. Умирание искусства. – С. 132.

<sup>2</sup> Там же. С. 133.

<sup>1</sup> Там же. С. 134.

<sup>2</sup> Вейдле В. Наследие России // Вейдле В. Умирание искусства. – С. 295.

Вопрос о национальных компонентах культуры Вейдле решает так: существует сфера интеллектуального, общая для всего человечества и не обладающая специфическими национальными чертами (мы же не можем говорить о французской математике или мексиканской физике), и своеобразная гуманитарная сфера, где применительно к России речь должна идти о «самом русском в России, о языке, литературе, искусстве и не столько даже о них самих, сколько о мысли, которая их питала»<sup>1</sup>. Поэтому в научной сфере преемственность осуществляется гораздо легче и происходит она в рамках не только одной культуры, в то время как именно характерно-национальные черты подвергаются более сложному процессу изменений и восприятия.

Что же происходит, когда прерывается преемственность? Вейдле считает, что полного культурного разрыва в истории Европы не наблюдалось, и самым масштабным событием, пожалуй, было разделение на западное средневековье и византийско-славянский мир. Касательно русской культуры, можно говорить о двух разрывах преемственности: периоде петровской России и времени страны Советов. Какими же способами сохраняется наследие и как затрудняется преемственность? Вейдле выделяет три способа: книги, картины и др., свобода выбора и свобода усвоения<sup>2</sup>.

При разрыве преемственности перекрываются один или же все пути. Попробуем пояснить эти положения с разных сторон, хотя Вейдле интерпретирует их только применительно к закрытой идеологии тоталитарного режима, и попробуем взглянуть на ситуацию свободомыслия.

Поясним первое положение – сохранность историко-культурного материала. Вейдле приводит пример, когда по идеологическим соображениям некоторые писатели, художники и музыканты были под запретом, их работы либо не издавались вообще, либо были уничтожены или проданы за границу. Уничтожались также храмы и монастыри. Но если раньше они уничтожались открыто, то сегодня они просто никому не нужны и сами тихо разрушаются, несмотря на то что смотреть на них теперь никто не запрещает. Поэтому тотальный запрет может быть сменен на всеобщую доступность, ведущую к безразличию, а итог один – нет усвоения культурного материала. С другой стороны, что будет, если мы все станем сохранять, консервировать и реставрировать? Есть ли в этом какой-

<sup>1</sup> Там же. С. 294.

<sup>2</sup> См.: Там же. С. 296.

нибудь смысл и будут ли от этого результаты? Прежде всего, сегодня это никому не нужно. А не нужно именно потому, что данные артефакты более не вписываются в социокультурную реальность. И если она не изменится, то прах к праху – пепел к пеплу.

Второй момент – доступность наследия. Вейдле описывает ситуацию, когда невозможно было достать произведения талантливых авторов – М. А. Булгакова, М. О. Гершензона, В. И. Иванова и т. д. Были лишь работы идеологически безопасные. В наши дни ситуация такова, что признанная классика, столь необходимая и востребованная лет 30 назад, сегодня, хотя отчасти переиздается, почти не читается, а если и читается, то как беллетристика – в троллейбусе.

Третий способ лишения наследия – путь фальсификации, но заключается он не в пропусках, а именно в пояснениях. С одной стороны, можно истолковать превратно мысли автора так, что они примут кардинально противоположное значение, но соответствующее идеологическим требованиям. С другой стороны, можно назвать классиками и «лучшими людьми народа» тех, кто по сути своей ими не является, но которых выдают за таковых: «Казалось бы, изъятие из обихода стольких досюветских авторов должно было бы наше литературное наследство сильно обеднить. Так оно и есть; но в отношении качества, отнюдь не количества. «Классиков у нас теперь куда больше, чем прежде, – причем я имею в виду не тех, что от марксизма (их стало меньше на один номер), а всевозможных «направленцев», писавших хоть и кое-как, но по-русски и причисляемых к революционным демократам (или демократическим революционерам). Очень серые сочинения образуют почтенного вида многотомные собрания сочинений»<sup>1</sup>.

В своих сочинениях Вейдле всегда критиковал советскую культуру, в особенности перемены, произошедшие в рамках советской идеологии. Но, возможно, в таком подходе кроется недостаток – односторонний взгляд на проблему. Относительно предмета нападок Вейдле можно сказать, что жесткий тоталитарный режим – это посыл к пробуждению народа. Народ получает ту власть, которую заслуживает. Если он оказывается в пассивном состоянии, то предприимчивый властелин может скрутить страну в бараний рог. Если тоталитаризм встречает сопротивление, то это говорит о жизнеспособности народа: как организм борется с инфекцией, так и люди встают против

<sup>1</sup> Там же. С. 299.

угнетателей, если этому народу суждено жить, если есть еще в нем силы.

Как бы то ни было, часть наследства, подвергаясь расчленению и предельной выборке значимого материала, утрачивается, а выбор порой бывает подчинен практическим целям прогресса. «Повсюду в мире... воцаряется все решительнее с каждым годом та научно-техническая цивилизация, которая хоть и выросла из прежней европейской цивилизационной культуры, но все ясней отделяется и отрекается от нее, преемственной связи с ней не отрицая, но истолковывая эту связь по образцу науки и техники»<sup>1</sup>. И выходит, что в современном мире мы делаем упор скорее на науку, прогресс и практическую полезность, нежели на культуротворчество, «но жить этой технико-научной мыслью не может человек, не превратившись в электронную машину»<sup>2</sup>. И даже не в электронную машину, а в животное, реагирующее на импульсы. Сегодня машины, на первый взгляд, могут удовлетворить почти все наши потребности, сэкономить время. Но за гранью остаются те потребности и чувства, которые непременно делают человека человеком, отличают его от автомата (я имею в виду дружбу, любовь, переживание прекрасного и нравственного). Будет большой ошибкой перенимать только материальную базу, возлагать на нее все надежды: нужно отчетливо осознавать, что представляет собой культура как сфера духовного. Поэтому здесь следует сказать и о характерной черте нашей культуры – гуманности.

Вейдле не зря затрагивает эту тему. Оглядываясь на наше прошлое, он замечает, как изменилось употребление таких слов, как сострадание, милосердие, человеколюбие. Он говорит, что раньше люди знали значение этих слов. «Высокие слова почти все рано или поздно снижаются и ослабевают»<sup>3</sup>, – пишет Вейдле. Но что скрывается за этим? Выходит, что, забывая смысл слов, мы теряем духовную наполненность не только языка, но и культуры: так, сегодня никто не задумывается над тем, «что просим прощения и бормочем “спасибо” без всякой мысли о Боге или спасении»<sup>4</sup>. Уходят такие важные понятия, нивелируются, и, возможно, не задумываясь о них более, люди и становятся более жестокими и безнравственными.

Именно эти и другие схожие понятия (в большинстве своем именно греческого происхождения) отражают духовную насыщенность и отличительную черту русской культуры. Та-

кие слова, как благочестие, благообразие, сострадание, человеколюбие, не всегда могут быть переведены даже на другой язык и обладают, возможно, одним нам понятным глубоким смыслом. Вейдле жалеет, что в погоне за пользой, вооружившись рассудком и «безумием сомнения», мы находимся под угрозой потерять это духовное единство, добро и красоту. Благообразие – это «не что иное, как нераздельное слияние добра и красоты, оттого и проступающее наружу, что красота, в последней своей сути, ничем другим и не может быть, как излучением добра»<sup>1</sup>. Это и есть пример неразрывности двух величин, двух понятий, которые, пропитывая всю культуру, показывают пример сосуществования друг с другом. «В этой неразрывности, в этом отказе от разрыва и состоит та основа духовной жизни, из которой выросло все то в нашем прошлом, о чем всего крепче мы, как и другие, чувствуем, что оно – наше»<sup>2</sup>.

*Д. И. Соковнин*

#### СПОСОБНА ЛИ СОВРЕМЕННАЯ ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ СОХРАНИТЬ РУССКУЮ КУЛЬТУРУ?

Начать следует с определения, кто такие эти интеллигенты, кто эти демиурги, генерирующие культурную жизнь страны и даже определяющие, как говорят, национальную идею. «Люди умственного труда, обладающие образованием и специальными знаниями в различных областях науки, техники и культуры». Это был словарь Ожегова. «Понятию интеллигенция придают нередко и моральный смысл, считая ее воплощением высокой нравственности и демократизма», – добавляет к этому Советская энциклопедия. Однако, встречаясь с современными реалиями, эти определения сталкиваются с рядом противоречий. Все зависит от того, каких конкретно людей мы представляем себе интеллигентами. Рассмотрим ту группу граждан, о которой мы привыкли думать, что они являются творцами культуры двадцать первого века. Первым делом приходит на ум, что сухое описание Ожегова и наивный энциклопедический пассаж взаимно исключают друг друга: ты либо умный, либо нравственный – это кажется жутко недале-

<sup>1</sup> Там же. С. 300.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 305.

<sup>4</sup> Там же.

<sup>1</sup> Там же. С. 306.

<sup>2</sup> Там же.

кой позицией, но разве не дискредитировал себя разум за последние сто лет так, что все больше людей начинают подражать Диогену Синопскому; правда, только во внешних проявлениях, но это тема для отдельного эссе. Впрочем, это только первое впечатление. Набравшись оптимизма, можно с уверенностью на девяносто девять процентов сказать, что да, среди нас незримо обитают индивиды и нравственные, и неглупые. Проблема в том, что эти люди существуют именно *незримо*. Средства массовой информации развращают не в такой степени тех, кто ее потребляет, сколько тех, кто ее производит. Интернет, по идее, должен предоставлять таким людям широкое поле для деятельности, но всемирная сеть имеет очень интересное свойство опешлять все, к чему бы она ни притрагивалась; причина этого, как мне кажется, в переизбытке информации, в этой сфере разбегаются глаза и личность обесценивается под покровом виртуального новояза и всплывающих рекламных окон. Речь, конечно, идет о блогосфере. Кажется бы, вот она – идеальная свобода слова, а на деле оказывается, что всеобъемлющая свобода слова душит свободу мысли, и не потому что мысль в этих дневниках отсутствует, просто свободных слов слишком много и они чересчур свободны. Обилие порождает автоматическое потребление (автоматическое в смысле конвейерное), и каждая единица продукта, находящегося в изобилии, обесценивается. Да и глупо считать всемирную сеть областью, в которой можно сохранить национальную культуру, хотя бы по простой этимологии этого слова. Итак, если немножко вернуться назад, мы приняли идею о том, что интеллигентные люди в нашей стране существуют, но также, по моему мнению, неоспорим факт, что радиус их влияния несколько ограничен; их благотворная аура не в состоянии распространиться дальше определенного предела, ограничивающегося родственниками, друзьями, учениками. При попытке выйти за пределы этого круга аура (и это, на мой взгляд, очень важно) теряет свою благость – вода держит свою цельность в кувшине, но, прорвав глиняные ограничения, разливается бесформенной массой. Отсюда возникает вопрос – возможно ли сохранить национальную культуру, имея сферу влияния, далекую от общенациональной? Но сначала нужно определить, кто же является носителем национальной культуры: все общество или достаточно будет избранного слоя, умственной элиты? Ответ на этот вопрос не может быть дан однозначно. В конечном итоге, все зависит от ваших убеждений, от того, что нам больше нравится: демократия или аристократия. У меня же нет определенной точки зрения на этот счет – с одной сто-

роны, мне бы хотелось думать, что представители всех слоев общества имеют равнозначную цену для культурного процесса, но с другой стороны, я не могу не осознавать, что некоторая часть этого общества является явно анти-культурной. Мне бы хотелось оставить этот вопрос открытым до некоторого времени.

Отвлечемся теперь от дня сегодняшнего и проанализируем, чем была русская интеллигенция в те счастливые для нас времена, когда мы еще не ходили по этой земле. Пожалуй, главная определяющая черта интеллигенции прошлого в ее филистерском понимании – это ее комичность. Только представьте себе этих вечно недовольных, рассуждающих на отвлеченные темы, теоретизирующих все и вся начитанных снобов. Трагедия их заключалась в том, что они не осознали – рассуждать о переменах и творить эти перемены – не одно и то же. Недаром наши лучшие умы всегда сторонились названия интеллигент: Антон Павлович, например, всегда обижался и говорил, что пусть лучше его называют интеллектуалом. Тема для размышлений: слово интеллигенция – русского происхождения, в остальном мире все – интеллектуалы. Может быть, мы все-таки особенные? Конечно же, нет. Даже не зная этимологического различия между интеллигентом и интеллектуалом, можно почувствовать разницу между этими понятиями. Это сравнение будет не в пользу первых. Одной из определяющих черт русской интеллигенции является то, что для нее делом особенной важности, делом чести было находиться в оппозиции к действующей власти. Отсюда можно задать вопрос: кто из них, государство или интеллигенция, работало на нужды народные? Как бы мы – ведь кто-то из нас является современным интеллигентом, унаследовавшим на генетическом уровне все пороки и достоинства своих предшественников – ни относились к государственному аппарату, нужно признать, что, в сравнении с мозговой элитой, он заботился о своем народе очень сильно. Мы привыкли думать, что государство далеко от народа, тем более, оно было далеко, скажем, в девятнадцатом веке, поэтому интеллигенция, по определению, оказывается еще дальше: выше или ниже, это пусть каждый решает за себя сам. Во многом из-за этого получилось так, что средний интеллигент относился к простому народу, который составлял и составляет абсолютное большинство народонаселения, снисходительно и свысока. Из этого закономерно следует невозможность понять не просто нужды своих соотечественников, но даже их дух, их образ мыслей. Вот и получались такие забавные казусы вроде «хождения в народ». Не знаю, кому пер-

воту пришла эта идея в голову, но это был истинный представитель русской интеллигенции, так как в этом движении, как в некоем обобщающем символе, проявляются все ее недостатки: «горе от неправильно приложенного ума», чрезмерная самонадеянность, трагическая непрактичность, в конце концов, презрение к тем, кто был ниже их по социальной иерархии. Ведь как же нужно принижать какого-то незнакомого крестьянина, чтобы без приглашения заявиться к нему, остаться с ним жить (им и так-то прилечь негде, барин) и считать себя вправе учить его уму разуму. На месте крестьянина мне бы такое не понравилось, и им не нравилось, некоторые из них сдавали полиции своих благодетелей. Теперь можно представить, как же все-таки обозлились все эти миссионеры на свою паству, когда их проповеди столкнулись со стеной невежества, непонимания. В их глазах народ, который, по их словам, они так любили, стал еще более тупым, темным и безнадежным. Это то же самое, как если бы кто-нибудь, забивая гвоздь, ударил себя молотком по пальцу и обиделся бы при этом на молоток. Если вы хотите узнать точно, являетесь ли вы русским интеллигентом в исконном понимании этого выражения, то припомните: обижались ли вы когда-нибудь на молоток, ударяя им по себе, считали ли вы его непроходимо глупым, безнадежным и необразованным? Если да, то можете с гордостью, а лучше без нее, назвать себя представителем именно этой касты. Я, например, всегда обижаюсь, отчего мне вдруг стало тоскливо на душе. «Хождение в народ» – это безусловно апофеоз глупости русской интеллигенции. Все же, если выразить мое отношение к нашим интеллигентным предкам одним предложением, то оно будет следующим: они были не в состоянии делать историю. Это утверждение, в свою очередь, вводит нас в рассуждения третьего абзаца.

Суммируя предыдущие, несколько разрозненные рассуждения, и возвращаясь к поставленному вопросу – кто является носителем национальной культуры? – мне бы хотелось сказать, что русская культура мне представляется далекой и от государства и от интеллигенции. Я все же склоняюсь, что ее носителем является простой народ. Причем народ не в понимании интеллигенции (как мы убедились, она его никогда не понимала), а те люди, которых можно назвать национально-русскими. Этот слой сложно как-то определить, как сложно определить понятие русского характера, русской души, что я и не отважусь сделать. Могу только сказать, что таких людей и сейчас большинство, в каждом из нас есть что-то от «национально-русскости», в ком-то больше, в ком-то меньше. В ко-

нечном итоге, мне не хочется верить, что люди, считающие себя, грубо говоря, самыми умными, достойны того, чтобы нести знамя русской национальной культуры. Да, русскую душу определить сложно, но можно наверняка сказать, что спесь ей не свойственна. Мне бы хотелось поднять очень важный вопрос – стоит ли спасать русскую национальную культуру, если ли в этом хоть какой-то смысл? И нуждается ли она в этом?

Зададим теперь вопрос: если объединение России зависит от сохранения русской культуры, если единственной силой, сохранявшей ее, была русская интеллигенция, то способна ли современная интеллигенция сохранить русскую культуру? Я берусь утверждать, что antecedent в корне неверен, из чего следует, что и consequent не имеет смысла. Что можно поделаться, если не совмещается в русской душе активная деятельность с высоким уровнем умственного развития? Принимая во внимание фригидность нашей интеллигенции, можем ли мы утверждать, что она, т.е. интеллигенция, сохранила русскую национальную культуру? Добавим сюда еще и общеизвестный факт: представитель высшего сословия в России говорил по-французски лучше, чем по-русски. Имел ли этот человек хотя бы отношение к *русской национальной* культуре? Ответ, мне кажется, очевиден. Теперь ясно, существует ли эта культура. Безусловно. Тогда кто же сохранил ее для нас, неблагодарных? Никто. Русская культура просто есть, это данность, и она сильнее всех безумных политиков вместе взятых. Неужели ее нужно кому-то сохранять, если мы живем в ней и каждый день сталкивается с ее проявлениями в самых различных местах, порой самых необычных? На мой взгляд, признак существования и мощи национальной культуры – не в ее артефактах и даже не в языке, он в мыслях ее носителей. Загляните себе в голову, а лучше в сердце, и вы поймете, что все мы русские, до боли русские люди. В нас засела наша национальная культура, и даже куча съеденных в макдоналдсе гамбургеров не вытравит ее оттуда. И мой призыв – все-таки быть проще и не уподобляться интеллигенции прошлого, ведь если ей не удалось уничтожить русскую национальную культуру, то и современной это вряд ли удастся.

*Л. Е. Шапошников, Р. В. Кауркин*

**Титков Е.П. Патриарх Сергей (Страгородский): подвиг служения церкви и Родине.** – Арзамас: АГПИ, 2007. – 663 с.

Среди большого массива публикаций по истории русской церкви последнего времени качественно выделяется своей фундаментальностью работа доктора исторических наук, профессора Арзамасского государственного педагогического института Евгения Павловича Титкова, посвященная деятельности патриарха Сергея. Это, по существу, первая публикация, обобщающая земной путь и деяния этого выдающегося представителя церкви.

Автор, опираясь на огромный документально-фактологический материал, предпринимает вполне успешную, на наш взгляд, попытку объективного рассмотрения крайне сложных, противоречивых и неоднозначных явлений исторической действительности, в которой жил и выполнял свой пастырский долг патриарх Сергей. Подобный подход в современных условиях крайне важен, так как достаточно многочисленные церковные и околоцерковные круги пытаются представить «сергианство» как предательство интересов церкви. При этом подобные оценки не учитывают исторических реалий, той конкретной политической ситуации, в которой оказалась русская православная церковь.

Ясное понимание масштабности и значимости фигуры патриарха Сергея не только для церковной жизни, но и для истории нашего Отечества в целом позволило автору справиться со сложной задачей воспроизведения в основных деталях его жизни и церковной деятельности. Этому во многом способствует как стройная композиция книги, так и логика изложения материала.

Много внимания в своей работе Е. П. Титков уделяет становлению взглядов будущего главы церкви, рассмотрению микросреды, в которой формировался его облик. Можно согласиться с автором, что особое значение для Сергея (Страгородского) имело ректорство в СПДА, продолжавшееся 6 лет – с

1899 по 1905 г. В этот период епископ Ямбургский Сергей председательствовал на Религиозно-философских собраниях, которые были первым опытом «встречи» церкви и интеллигенции. К сожалению, в рецензируемой работе этой теме уделено недостаточное внимание, хотя сам автор замечает, что выступления владыки Сергея на Религиозно-философских собраниях безусловно «представляют существенный интерес для характеристики этого человека как мыслителя» (С.31).

К 1917 г. архиепископ Сергей был одним из авторитетнейших иерархов русской православной церкви, членом Святейшего синода. Е. П. Титков отдельно рассмотрел историю Поместного Собора 1917-1918 гг. Автором подробно изучен и вскрыт процесс подготовки Собора, формирование состава его участников, деятельность и итоги, главным из которых было обретение русской православной церковью канонического главы – патриарха Тихона. Отмечено автором и то, что в списках кандидатов на должность патриарха значился и архиепископ Владимирский Сергей (Страгородский), за которого проголосовало 5 членов Собора (См.: С. 76).

Характеризуя личность патриарха Тихона, автор осветил и его сложные взаимоотношения как главы русской православной церкви с советской властью. Особенно отмечено стремление патриарха легализовать церковь, отстаивать ее права. Много места уделено описанию конфликтных ситуаций, в частности компании по вскрытию святых мощей и попытке церковных иерархов противостоять этому. Е. П. Титков показал, что данная компания приобрела всероссийский масштаб, а правительство для поддержки своих действий использовало широкую агитацию через средства массовой информации и многочисленные устные выступления. Поводом для такой политики послужила гражданская война и массовый голод в Поволжье. Итогом стали национализация свыше 700 монастырей, изъятие церковных ценностей, массовые расстрелы духовенства.

В рецензируемой работе вскрыты методы борьбы с церковью, кроме открытых репрессий использовались и тонкие приемы, которыми пользовалась советская власть, целью последних было «развалить» церковь изнутри, дискредитировать ее в глазах общества, лишить поддержки и сочувствия народа. После заключения под стражу патриарха Тихона церковная организация стала более уязвимой. У лишенных официально главы иерархов возникли споры и сомнения в вопросе осуществления дальнейшего руководства церковью. Этим воспользовалось советское руководство, в частности, начальник



IV отделения секретного отдела ГПУ Е. А. Тучков и антирелигиозная комиссия ЦК РКП (б). Отдельные представители клира (петроградские священники А. Введенский, Е. Белков и др.) пошли на сотрудничество с властями, заявив о новой церковной политике обновления. Сторонники патриарха и традиционного церковного уклада были объявлены контрреволюционерами и подверглись гонениям и репрессиям со стороны властей. К августу 1922 г. власть в большинстве епархий перешла к сторонникам обновленцев. Таким образом, русская православная церковь оказалась расколотой и лишенной органов высшего церковного управления.

Лидеры обновленческой «живой церкви» пытались привлечь на свою сторону тех церковных иерархов, которые пользовались авторитетом у священнослужителей, в их числе был и митрополит Сергей (Страгородский). Под страхом потерять Владимирскую митрополию, а, значит, реальную возможность повлиять на церковную политику, Сергей пошел на формальное сотрудничество с обновленцами. Однако автор монографии подчеркивает, что сотрудничество было именно формальным. Митрополит не выполнял распоряжения обновленцев, проводил традиционную политику и, вместе с тем, имел возможность контролировать церковные дела, сдерживать раскол русской православной церкви, нейтрализовать наиболее одиозные мероприятия новых церковных лидеров. Мы согласны с Е. П. Титковым, что нельзя характеризовать переход митрополита Сергея к обновленцам как чисто конъюнктурный шаг, продиктованный только утилитарными интересами (См.: С. 144). Конечно, желание остаться правящим архиереем повлияло на решения Сергея, однако была и другая сторона, стремление минимизировать обновленческий радикализм.

После заверения патриарха Тихона о лояльности советской власти, он был отпущен из-под стражи. Таким образом, раскол церкви был остановлен, его участники подверглись осуждению, а митрополит Владимирский Сергей испросил прощения у патриарха, выполнив чин публичного покаяния, и навсегда порвал с обновленцами.

Повторная попытка ослабить и расколоть церковь, как показано в книге, была предпринята после смерти патриарха Тихона в апреле 1925 г. Среди церковных иерархов возникли споры о должности патриаршего местоблюстителя и о том, кто должен занять это место. Перед смертью патриархом было названо несколько иерархов – кандидатов на эту должность. Большинство из них не могли приступить к исполнению возложенных на них обязанностей, т. к. находились под надзором

властей и не имели возможности общаться с другими архиереями. В итоге должность местоблюстителя занял митрополит Петр (Полянский), человек прямой и преданный патриарху. Однако временным замешательством воспользовались обновленцы, поддерживаемые советскими органами власти. В церковной организации снова начался раскол и брожение. Обновленцы по-прежнему использовали обвинения законной церковной власти в сопротивлении реформам, а значит в контрреволюционной деятельности. Этим воспользовалось ОГПУ и в скором времени местоблюститель Петр был взят под стражу. В результате акций ОГПУ к концу ноября 1925 г. практически все наиболее авторитетные иерархи церкви, проживавшие в Москве и Подмосковье, были арестованы (См.: С. 146–159).

В распоряжении митрополита Петра были названы несколько преемников высшей церковной власти, в числе которых значился и митрополит Владимирский Сергей (Страгородский). В действительности он был единственным, имевшим реальную возможность действовать. В непростой обстановке, когда оживились обновленцы и появились другие раскольнические течения, ожесточилась внутрицерковная борьба, умело подогреваемая властями, Сергей (Страгородский), как показано в рецензируемой книге, проявил великолепные организаторские способности и твердость характера и сумел отстоять единство русской православной церкви. Автором детально описано противостояние заместителя местоблюстителя Сергея с так называемыми григорианцами, иосифлянами и др. (См.: С. 160–164; 208–258).

Особое внимание в деятельности Сергея в конце 20-х гг. Е. П. Титков уделил борьбе заместителя патриаршего местоблюстителя за легализацию церкви. Центральное место здесь занимает «Декларация 1927 года», подписанная митрополитом Сергием и восьмью членами Синода. В ней русская православная церковь признает советскую власть законной, а церковь, находящейся в подчиненном государству положении. В декларации констатировалось недостаточное осознание некоторыми священнослужителями серьезности происходивших в стране перемен, отсюда и политические ошибки и непризнание советской власти. Сергей (Страгородский), в отличие от обновленцев, не восхвалял советскую идеологию и общественный строй, а лишь указывал, что «его необходимо принять как свершившийся факт».

Однако, с нашей точки зрения, в анализируемом документе был ряд моментов, которые были в него включены под давлением светских властей. Так, репрессии в адрес церкви за-

малчиваются, более того, высказывается уверенность, что, несмотря на имеющиеся трудности, существует «возможность мирной жизни и деятельности нашей в пределах закона». Однако реальная десятилетняя практика бытия еkkлeсии в условиях социализма показала, что именно советская власть не соблюдает законодательные акты о свободе совести. И уж совсем вне связи с реальной ситуацией звучит благодарность «советскому правительству за... внимание к духовным нуждам православного населения».

Е. П. Титков также признает, что в «Декларации» «отсутствует всякий критический элемент в оценке политики советского правительства по отношению к церкви» (С. 201). Автору следовало бы подчеркнуть, что такого критического элемента в легальном документе в тех условиях и не могло быть, так как в ноябре 1926 г. глава церкви был арестован. В течение трех месяцев ареста митрополит Сергей встречался с представителями партийно-государственного руководства, от него требовали заявления о полной лояльности по отношению к новому строю и безоговорочного осуждения «контрреволюционного духовенства». Перед главой церкви встала дилемма: или отвергнуть предложения советской власти и тогда обречь церковь на нелегальное бытие, поставив под угрозу само ее существование, или пойти на компромисс, принять их и тем самым создать условия для регистрации церкви. В последнем случае появилась надежда, что православие сможет выжить и в условиях тоталитарного атеистического государства.

Новый этап гонений на церковь начался в 1932 г. В течение последующей пятилетки, которая была объявлена «безбожной» было арестовано тысячи священнослужителей, десятки епископов, запрещена деятельность Синода, закрыт «Журнал Московской патриархии». К этому периоду относятся массовое снятие колоколов и разрушение культовых построек, разграбление приходов. Будущий патриарх, как показано в рецензируемой книге, прилагал неимоверные усилия, чтобы хоть как-то уменьшить масштабы этого разрушения. Деятельность митрополита Сергея в это время нашла наибольшую поддержку у паствы и вызвала доверие и уважение у церковных иерархов, в связи с чем он был наделен рядом дополнительных полномочий, упрочивших его положение в церковной организации. В 1937 г. – новая волна массовых арестов и расстрела священнослужителей. Усиливаются угрозы лично митрополиту Сергию, которого власти обвинили в шпионаже. Однако ареста удалось избежать.

Некоторое смягчение советской политики в отношении православной церкви, как отмечает исследователь, произошло в связи с разделом в 1939 г. Польши, когда на территорию СССР хлынуло около 4 миллионов православных.

Особо, по мнению Е. П. Титкова, масштаб личности Сергия (Страгородского) раскрывается в годы Великой Отечественной войны. Уже 22 июня 1941 г. глава русской православной церкви призвал советских граждан «послужить Отечеству в час тяжелых испытаний» и благословил всех защитников страны. Официальное обращение местоблюстителя митрополита Сергия к прихожанам и всем верующим могло быть расценено как вмешательство в политические дела государства, а, следовательно, не исключалась и вероятность наказания. Примечательно, что в своем обращении он не упомянул ни партию, ни Сталина (См.: С. 344–349).

В самые тяжелые дни войны церковь показала свою связь с народом, духовно поддерживая воинов и гражданское население, собирая денежные средства для помощи фронту, на захваченных территориях помогая партизанам. Е. П. Титков справедливо отмечает, что подобная деятельность не осталась незамеченной. В сентябре 1943 г. состоялась встреча Сталина с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским), Николаем (Ярушевичем). Руководство церкви получило разрешение на созыв Архиерейского собора для выборов патриарха. Его избрание состоялось в Москве, 8 сентября 1943 г., но патриаршество Сергия (Страгородского) продолжалось недолго. 15 мая 1944 г. он умер.

Достаточно много места уделено автором анализу процесса частичной нормализации государственно-церковных отношений в последние годы войны, а именно: открытию храмов и монастырей, восстановлению духовного образования и церковной печати и др. (См.: С. 414–434).

В отдельной заключительной главе Е. П. Титковым рассмотрены богословские взгляды Сергия (Страгородского), в числе которых общие вопросы богословия, ответ старокатоликам, а также православное учение о спасении. Будучи историком, автор в этом разделе книги использует основные тезисы труда епископа Гурия (Егорова), опубликованного в 1947 г. Естественно, современный богословский контекст этому почтенному автору был неизвестен. Экуменизм, процессы глобализации, секуляризация делают богословие патриарха Сергия как никогда актуальным. Действительно, пафос его трудов заключается в сохранении православной идентичности, «в раскрытии положительного учения православного». Констатируя

тот факт, что «наша богословская наука, всегда находясь под сильным влиянием Запада, боялась самостоятельных изысканий»<sup>1</sup>, владыка Сергей дает образец творческого развития православного предания. Однако философский анализ богословского наследия патриарха Сергия – это специальная тема.

В заключении отметим, что ценным и значимым является наличие в монографии Е. П. Титкова приложений в виде документов и материалов. Приложения разделены на две части в хронологической последовательности: первая часть – статьи и речи Сергия (Страгородского) до 1917 г., вторая – документы и материалы после 1917 г. Во вторую часть включены как послания церковных иерархов, так и постановления светских властей.

В целом можно сказать, что рецензируемый труд представляет собой серьезное научное исследование, он написан дельным, ярким языком и будет интересен всем, кто интересуется историей России и русской православной церкви.

БЕЛОУС Алексей Олегович, сотрудник Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена, Санкт-Петербург

БРОДСКИЙ Александр Иосифович, доктор филос. наук, профессор кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

ГОРОХОВ Андрей Владимирович, старший преподаватель кафедры гуманитарных, естественнонаучных и математических дисциплин Брянского филиала Московского психолого-социального института

ДМИТРИЕВА Майя Георгиевна, исполнительный директор Благотворительного фонда социальной адаптации детей-сирот «Наше завтра», соискатель кафедры философии С.-Петербургского государственного университета экономики и финансов

ИВАНКИН Георгий Васильевич, аспирант кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

ИСАЕВ Андрей Анатольевич, канд. филос. наук, начальник кафедры социально-гуманитарных дисциплин Уфимского юридического института МВД России

КАУРКИН Радислав Вячеславович, канд. истор. наук, доцент Нижегородского государственного педагогического университета

КОВАЛЬЧУК Светлана Николаевна, доктор философии, ведущий исследователь Института философии и социологии Латвийского университета

КРАСИЦКИ Ян, профессор Вроцлавского университета, Польша

МАЛИНОВ Алексей Валерьевич, доктор филос. наук, доцент кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

---

<sup>1</sup> Труды Святейшего патриарха Московского и всея Руси Сергия (Страгородского). – Н. Новгород, 2007. С. 17.

МАТРОСОВА Надежда Константиновна, канд. филос. наук, доцент кафедры онтологии и теории познания факультета философии и политологии СПбГУ

МОСКАЛЕВА Наталия Васильевна, студентка 5 курса факультета философии и политологии СПбГУ

НИКОНЕНКО Виталий Сергеевич, доктор филос. наук, профессор кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

ОСИПОВ Игорь Дмитриевич, доктор филос. наук, профессор кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

СЕВОСТЬЯНОВА Надежда Григорьевна, канд. филос. наук, доцент кафедры философии и логики Минского государственного лингвистического университета

СМАЗНОВА Ольга Федоровна, канд. филос. наук, кафедра философии Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого, Великий Новгород

СОКОВНИН Дмитрий Игоревич, студент 1 курса факультета философии и политологии СПбГУ

ТРОИЦКИЙ Сергей Александрович, канд. филос. наук, ассистент кафедры истории русской философии факультета философии и политологии СПбГУ

ШАПОШНИКОВ Лев Евгеньевич, доктор филос. наук, профессор, первый проректор Нижегородского государственного педагогического университета

ISSN 2073-5723

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 19

Макет: А.В.Малинов  
А.Е.Рыбас

Корректор издания:  
С.А.Троицкий

---

Подписано в печать 16.01.2009. Формат 60x84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 14,42. Тираж 300 экз. Заказ № \_\_\_\_\_ .  
Типография Издательства СПбГУ  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

---