

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

# ВЕСЕ

ЖУРНАЛ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

25



Санкт-Петербург  
2013

**ВЕЧЕ**

**Журнал  
русской философии  
и культуры**



**Выпуск 25. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. – 296 с.**

---

*Печатается по постановлению  
Ученого совета философского факультета  
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор

**А. Ф. Замалеев**

Заместитель редактора

**А. Е. Рыбас**

Редакционный совет

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

Секретарь редакции

**А. М. Галимова**

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>  
Адрес электронной почты: [rusphil@mail.ru](mailto:rusphil@mail.ru)

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2013

© Авторы статей, 2013

---

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

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

Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

---

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ – 2013

Материалы научной конференции  
«Лев Толстой и новое жизнепонимание: к 185-летию  
со дня рождения великого писателя и мыслителя»

<i>А. Ф. Замалеев.</i> Толстой? Да, Толстой! .....	7
<i>И. И. Евлампиев.</i> Достоевский и Толстой об истинном и ложном христианстве.....	13
<i>Й. Гоблик.</i> Хельчицкий и Толстой: философия ненасилия, или встреча пятнадцатого столетия с девятнадцатым .....	25
<i>А. И. Бродский.</i> Обретение идентичности. Рецепция идей Толстого в творчестве Милана Кундеры .....	36
<i>А. Е. Рыбас.</i> Метафизика «Исповеди» Толстого .....	47
<i>А. А. Антипов.</i> Философская эйдология «Войны и мира».....	60
<i>С. Е. Любимов, Т. И. Мишук.</i> Проблема человека и свободы воли в этике Толстого .....	70

## К 160-ЛЕТИЮ В. С. СОЛОВЬЕВА

<i>Л. Е. Шапошников.</i> Философско-педагогические взгляды В. С. Соловьева.....	75
<i>В. В. Кравченко.</i> Творчество В. С. Соловьева в западной философской традиции .....	92

## СТАТЬИ

<i>А. Е. Радеев.</i> Значение идей Л. С. Выготского для современной эстетики .....	107
<i>А. В. Малинов.</i> Этнософская утопия «алтайской философии»....	123

## МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

- Г. Р. Державин.* Рассуждение о науках, политике и морали  
(публ. А. Н. Колоскова и Д. В. Ларковича)..... 139

## ВОПРОСЫ КУЛЬТУРОЛОГИИ

- С. А. Троицкий, А. А. Троицкая.* Древнерусское искусство в  
творчестве Н. С. Войтинской и С. И. Бодуэн де Куртенэ..... 203

## РОССИЙСКО-ЧЕШСКИЙ ДИАЛОГ

- Josef Moural.* Czech philosophy of the past 25 years ..... 216
- Martin Šimsa.* Rusko a československá (česká) demokracie.  
Deliberativní demokracie, náboženství a dialog..... 231
- Jan Musil.* Malý a Velký národ: Proměna recepce Ruska u českoslo-  
venských filosofů se zvláštním zřetelem k Emanuelu Rádlovi ..... 238
- Ю. В. Колесниченко.* Спор о судьбе России в трудах  
Масарика и Бердяева..... 247
- С. Н. Коробкова.* Русская мысль и чешско-русский диалог  
XIX – нач. XX в. .... 252

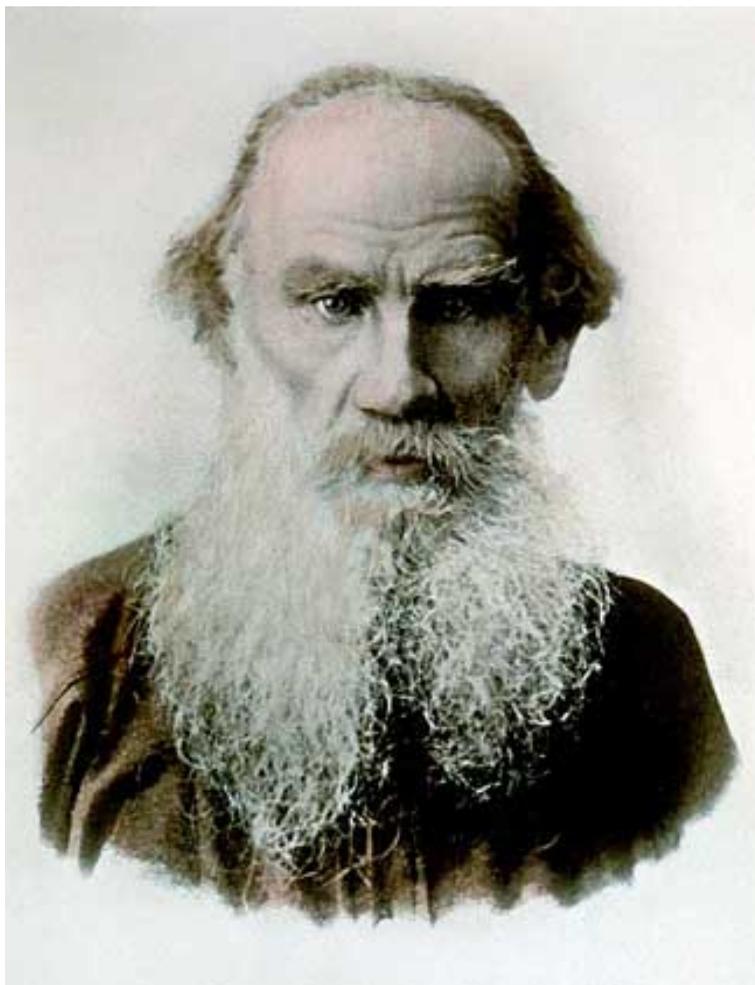
## ПОЭЗИЯ

- Екатерина Путина.* Тишина звуков..... 265

## ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

- Н. К. Матросова.* К проблеме постижения целостности  
сущего..... 268
- Аннотации статей..... 276
- Summaries..... 284
- Авторы номера..... 292
- Contents..... 294

ЛЕВ НИКОЛАЕВИЧ ТОЛСТОЙ  
(1828–1910)



*Для того чтобы жить доброй жизнью, нет  
надобности знать о том, откуда ты явился и  
что будет на том свете.*

*Л. Н. Толстой*



МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«Лев Толстой и новое жизнепонимание: к 185-летию  
со дня рождения великого писателя и мыслителя»

*А. Ф. Замалеев*

ТОЛСТОЙ? ДА, ТОЛСТОЙ!

Весь мир, вся земля смотрит на него;  
из Китая, Индии, Америки – отовсюду  
к нему протянуты живые, трепетные  
нити, его душа – для всех и – навсегда.

*Максим Горький*

Толстого у нас любят все, но больше как писателя, художника слова, а не как мыслителя, философа.

Вот лишь два типичных высказывания.

*В. И. Ленин:* «Противоречия в произведениях, взглядах, учениях, в школе Толстого – действительно кричащие. С одной стороны, гениальный художник... с другой стороны, юродивая проповедь “непротивления злу” насилем...»<sup>1</sup>.

Архиеп. *Иоанн Сан-Францисский:* «Нет более реального, чем Толстой, явления в русской художественной литературе, и нет более нежизненного явления, чем он, в русской религиозной и философской мысли»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ленин В.И.* Лев Толстой как зеркало русской революции // Ленин В.И. О коммунистической нравственности. М., 1975. С. 56–57.

<sup>2</sup> *Иоанн Сан-Францисский,* архиеп. Революция Толстого // Иоанн Сан-Францисский, архиеп. Избранное. Петрозаводск, 1992. С. 208.

Таким образом, представители прямо противоположных убеждений равно не приемлют «толстовство» – религиозно-философское учение, проповедующее теорию ненасилия. Разница лишь в том, что для первого оно – «юрродство во Христе», тогда как для второго – путь к Богу «помимо дверей Христа»<sup>1</sup>. Однако тот и другой видят в толстовстве главное препятствие на пути достижения чаемых ими целей – в одном случае революционных, в другом – церковных.

Очевидно, данное обстоятельство исключает вопрос о «нежизненности» философско-религиозных воззрений великого писателя.

Суть их можно свести к трем основным пунктам.

Во-первых, это обоснование нового принципа веры. Для Толстого она не просто «осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом», как об этом сказано в Евангелии, но прежде всего «знание того, что такое человек и для чего он живет на свете». «Вера есть сила жизни», – добавляет он. Подобное понимание веры упразднило представление о божественности Христа, уравнивая его с остальными людьми.

Толстой становился на *арианскую* точку зрения, рассуждая о галилейском учителе: «Верю в то, что воля Бога яснее, понятнее всего выражена в учении *человека Христа*». Он совершенно не берет в расчет его «самосвидетельства», которые, по словам С. Н. Трубецкого, составляют истинное «начало христианства»<sup>2</sup>. Его отношение к евангельской проповеди вытекает из желания выявить в ней общечеловеческое содержание, присущее всем религиям. Учение Христа, по мнению Толстого, заключает в себе общий всем людям разум, освещающий человека в этом мире. Поэтому и надо служить только ему одному и в нем одном искать благо.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 206.

<sup>2</sup> *Трубецкой С.Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1906. С. 379.

Через призму разума должно определяться и содержание веры; в противном случае вера может легко смешаться с различными суевериями, в том числе политическими и церковными. Суеверия способствуют затемнению разума, препятствуя тем самым соединению души с Богом. А это порождает страдания и муки людей. «Не думайте, – подчеркивал Толстой, – что я учу чему-нибудь новому. Я учу тому же, чему учили все мудрецы и святые люди. Я учу только тому, как исполнять то, чему они учили»<sup>1</sup>. А они учили, что без веры нельзя жить. Только вера придает смысл и значение человеческому существованию.

Второй пункт толстовства обуславливает сущность веры моралью всепрощения.

Всепрощение зиждется на любви. Любовь, как и вера, нераздельна с разумом; она является именно тем, что способствует осуществлению «принципа солидарности всех существ»<sup>2</sup>.

Проиллюстрируем это на примере романа «Воскресение».

Вот князь Нехлюдов, утомившись от хождения по тюремным камерам, прежде чем лечь, открывает Евангелие и читает: «В то время ученики приступили к Иисусу и сказали: кто больше в царстве небесном? Иисус, призвав дитя, поставил его среди них. И сказал: истинно говорю вам, если не обратитесь и не будете как дети, не войдете в царство небесное... А кто соблазнит одного из малых сих, верующих в меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской» (Мф. 18, 1–3, 6).

Для Нехлюдова все это – «не то». Неточно, неясно! «Как жалко, что это так нескладно», – думает он. Тем не менее, продолжает читать дальше: «Тогда Петр приступил к нему и сказал: Господи! Сколько раз прощать брату моему, согрешившему против меня? До семи ли раз? Иисус говорит ему: не го-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Учение Христа, изложенное для детей. М., 2013. С. 5.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Ромену Роллану. 3–4 октября 1887 г. // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 19. С. 151.

ворю тебе: до семи, но до семижды семидесяти раз» (Мф. 18, 21–22).

И исстрадавшегося душой князя осенило: так вот в чем истина! Просто надо прощать всегда и всех бесконечное число раз, ибо все люди в чем-нибудь да виноваты и потому никто не может ни наказывать других, ни исправлять. И Толстой уже от себя добавляет, что «несмотря на такое развращение, люди все-таки жалеют и любят друг друга». Этим и объясняется то, что вообще существуют общество и порядок, знаменуя собой «высшее доступное человечеству благо – царство Божие на земле»<sup>1</sup>.

Толстого мало заботит, что, подменяя закон моралью, он впадает в глубокий анархизм, не подозревая, вернее – не желая видеть того, что так ясно было Достоевскому, именно: люди не только любят друг друга, но нередко и ненавидят, а значит, кроме заповедей веры, им необходим еще закон, сглаживающий их социальные и личностные конфликты. Но он безусловно прав: закон действителен лишь постольку, поскольку человек нравственно готов к исполнению его предписаний; без этого никакое право не способно укорениться в его сознании.

Наконец, последний, самый главный пункт толстовства – это непротивление злу насилем. Конечно, он вытекает из принципа всепрощения, любви, но у него есть и своя особая религиозно-философская основа. «Не думаю, – писал Толстой, – что Галилей был более убежден в несомненности открытой им истины, чем убежден я, несмотря на всеобщее отрицание ее, в несомненности открытой не мной и не одним Христом, но всеми величайшими мудрецами мира истины о том, что зло побеждается не злом, а только добром»<sup>2</sup>.

Сознание этого и побудило писателя переосмыслить суть евангельской заповеди непротивления злу, расставив в ней иные акценты, нежели это провозглашалось церковью. Ключом для

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Воскресение. Вологда, 1977. С. 462.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Письма. Ответ польской женщине // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 24. М., 1913. С. 45.

него послужили слова из Нагорной проповеди: «Вы слышали, что сказано: око за око, зуб за зуб. А я говорю вам: не противься злему. Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Мф. 5, 38–39). Обычно это евангельское речение, утверждает Толстой, воспринимается как оправдание всяческих бед и лишений, вовсе не свойственных природе человека. В действительности же Христос вовсе не требует, чтобы вера непременно сопрягалась со страданиями. Он велит не противиться злему, хотя и не исключает при этом, что человек может подвергаться тяжким испытаниям. Отвечая злом на зло, мы перестаем сознавать потребность добра. Лишь ненасилие пресекает действие зла, сковывая его цепями пробуждающейся справедливости.

Поэтому истинна только формула «Не противься злему», все же последующие слова Нагорной проповеди – это лишь предположительные допущения. «И стоило мне, – замечает Толстой, – понять эти слова просто и прямо, как они сказаны, и тотчас же во всем учении Христа, не только в Нагорной проповеди, но во всех Евангелиях, все, что было запутано, стало понятно; что было противоречиво, стало согласно; и главное, что казалось излишне, стало необходимо. Все слилось в одно целое и несомненно подтверждало одно другое, как куски разбитой статуи, составленные так, как они должны быть. В этой проповеди и во всех Евангелиях со всех сторон подтверждалось то же учение о непротивлении злу»<sup>1</sup>.

Толстовство не нашло сколько-нибудь широкого признания в России, где традиционно господствовало убеждение, что решение всех вопросов – «топор». Философия непротивления воспринималась как выражение психологии покорности, рабства, которое, по словам Чехова, необходимо «выдавливает по капле» из каждого русского. В непротивлении видели только отказ от

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера // Толстой Л.Н. Собр. соч. 1-я серия. Т. 2. М., 1911. С. 13.

всякого сопротивления, т. е. фактически одно лишь приятие зла. Как утверждал И. А. Ильин, «учение графа Л. Н. Толстого и его последователей привлекало к себе внимание слабых и простодушных людей и, придавая себе ложную видимость согласия с духом Христова учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру»<sup>1</sup>.

Между тем сам Толстой полагал, что непротивление отнюдь не означает бездействия; напротив, оно самым решительным образом демонстрирует неприятие зла, чинимого властью. Любое правительство использует в деле защиты своих интересов насилие, доказывая тем самым, что его сила есть не что иное, как слабость, которая держится исключительно благодаря поддержке армии, судов и прочих карательных органов. Но стоит народу выказать ненасильственное сопротивление (или, как говорил Толстой, неучастие в зле), как сразу начинают меняться существующие порядки.

Писатель так разъяснял свою позицию Мохандасу Ганди, будущему идеологу индийского национально-освободительного движения: «Вопрос теперь стоит, очевидно, так: одно из двух: или признать, что мы не признаем никакого религиозно-нравственного учения и руководимся в устройстве нашей жизни одной властью сильного, или то, что наши, насилием собираемые, подати, судебные и полицейские учреждения и, главное, войска должны быть уничтожены»<sup>2</sup>.

Не все в этих словах истинно, особенно для современного мира, кажется, окончательно погрязшего в мутных потоках терроризма и войн. Но несмотря на это, фактом остается то, что толстовство все более охватывает своим влиянием страны Азии, Африки, Америки, выступая действенной альтернативой европоцентристским теориям разрушительного радикализма. «Поэтому

---

<sup>1</sup> Ильин И.А. О сопротивлении злу силою // Ильин И.А. Путь к очевидности. М., 1993. С. 9.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Мохандасу Ганди. 7 сентября 1910 г. // Толстой Л.Н. Собр. соч. В 22 т. Т. 20. М., 1984. С. 733.

тот, кто верит в ненасилие, верит и в будущее»<sup>1</sup>, — говорил Мартин Лютер Кинг, пламенный сторонник идей Толстого и Ганди.

*И. И. Евлампиев*

## ДОСТОЕВСКИЙ И ТОЛСТОЙ ОБ ИСТИННОМ И ЛОЖНОМ ХРИСТИАНСТВЕ

Религиозные воззрения Достоевского и Толстого принято противопоставлять друг другу, поскольку существует общепринятое убеждение, что Достоевский в своем идейном развитии пришел к полному согласию с традиционным православием, а Толстой противопоставил последнему свое «моральное» истолкование христианства, которое, по мнению некоторых исследователей, превращает его чуть ли не в главного Антихриста русской культуры<sup>2</sup>.

На самом же деле ситуация гораздо сложнее. Упомянутое противостояние действительно имеет место, но оно относится только к поверхностным и схематичным формам выражения взглядов двух великих русских писателей — к тому, как их понимало общественное мнение, не слишком вдававшееся в философские тонкости их мировоззрений. Однако глубокое исследование взглядов Достоевского и Толстого позволяет говорить о гораздо большей близости их точек зрения, чем это признается в общем мнении. Оба писателя дали основание для искаженных оценок своих религиозных учений: пытаясь сделать их более понятными широкой публике, они часто излагали свои взгляды в упрощенной и даже утрированной форме, скрывая свои самые глубокие убеждения (хотя в большей степени это относится к

---

<sup>1</sup> Кинг Мартин Лютер. Философия ненасилия: шесть принципов // Газета «Атмода» (Латвия) от 24 декабря 1989 г. С. 5.

<sup>2</sup> См.: Кантор В.К. «Крушение кумиров», или Одоление соблазнов (становление философского пространства в России). М., 2012. С. 81–98.

Достоевскому). Именно прямолинейные интерпретации их взглядов предстают как противоположные по своим интенциям. Если же присмотреться к глубинному содержанию их религиозных исканий, то от этой противоположности мало что останется, и мы увидим чрезвычайную близость самых важных принципов, на которых основаны представления о подлинной религиозной вере обоих писателей.

Начать нужно с констатации абсолютно одинакового безразличия Достоевского и Толстого к христианству и вообще к традиционной религиозности в молодые годы. В отношении Толстого это совершенно очевидно, поскольку он сам прямо говорит об этом в произведениях, которые объясняют совершившийся в его мировоззрении перелом, приведший его к принятию религии. В самом начале своей «Исповеди», написанной в 1879 г. (т. е. в возрасте 51 года), Толстой констатирует: «Я был крещен и воспитан в православной христианской вере. Меня учили ей и с детства, и во все время моего отрочества и юности. Но когда я 18-ти лет вышел со второго курса университета, я не верил уже ни во что из того, чему меня учили... как теперь, так и прежде вероучение, принятое по доверию и поддерживаемое внешним давлением, понемногу тает под влиянием знаний и опытов жизни, противоположных вероучению, и человек очень часто долго живет, воображая, что в нем цело то вероучение, которое сообщено было ему с детства, тогда как его давно уже нет и следа»<sup>1</sup>.

18-летний Достоевский, как и Толстой в том же возрасте, был настолько далек от традиционного христианства, что уравнивал Христа с Гомером, в равной степени рассматривая их как великих «законодателей». В письме к брату Михаилу от 1 января 1840 г. он пишет: «Гомер (баснословный человек, может быть, как Христос, воплощенный Богом и к нам посланный)

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. М., 1935–1964. Т. 23. С. 1–2.

может быть параллелью только Христу, а не Гете... Ведь в "Илиаде" Гомер дал всему древнему миру организацию и духовной и земной жизни совершенно в такой же силе, как Христос – новому»<sup>1</sup>.

На каторге и сразу после освобождения из заключения Достоевский переживает резкое изменение своего мировоззрения, и самая заметная черта его новых взглядов – это принятие христианства, но только не в его традиционном виде, а в собственной, оригинальной интерпретации. В известном письме к Н. Д. Фонвизиной, написанном в январе-феврале 1854 г., 32-летний Достоевский так формулирует свой «символ веры»: «...нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа, и не только нет, но с ревнивою любовью говорю себе, что и не может быть. Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>2</sup>.

Те определения, которые он применяет к описанию Христа, ясно свидетельствуют о том, что он понимает его не как Богочеловека, а как совершенного человека. Это еще более очевидно проявляется в черновом наброске, написанном через десять лет, в день смерти первой жены Достоевского Марии Дмитриевны: «...после появления Христа, как *идеала человека во плоти*, стало ясно как день, что высочайшее, последнее развитие личности именно и должно дойти до того (в самом конце развития, в самом пункте достижения цели), чтоб человек нашел, сознал и всей силой своей природы убедился, что высочайшее употребление, которое может сделать человек из своей личности, из полноты развития своего я, – это как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно... Это-то и есть рай Христов»<sup>3</sup> (слова «идеал человека во плоти» под-

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Л., 1971–1990. Т. 28. Ч. 1. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 176.

<sup>3</sup> Там же. Т. 20. С. 172.

черкнуты самим Достоевским). Загадочное противопоставление Христа и истины в первом высказывании до сих пор вызывает самые различные интерпретации, однако, как нам кажется, наиболее просто «истину» этого тезиса можно понять как авторитарное учение традиционного христианства. Христос Достоевского оказывается вне такой «истины».

Христос, по убеждению Достоевского, не только есть «идеал человека во плоти», он уже существует *внутри* человечества и действует в направлении преобразования его к совершенству, как имманентная ему сила: «Христос весь вошел в человечество, и человек стремится преобразиться в я Христа как в свой идеал. Достигнув этого, он ясно увидит, что и все, достигавшие на земле этой же цели, вошли в состав его окончательной природы, то есть в Христа»<sup>1</sup>.

Таким образом, двумя характерными чертами религиозного мировоззрения Достоевского, обретенного им после каторги, является, во-первых, резкое противопоставление по-своему понятого христианства и его исторической формы, которую писатель признает ложной, не сохранившей принесенного Христом откровения, и, во-вторых, понимание Христа как совершенного человека и как силы, направляющей человечество к *земному* (а не потустороннему) совершенству.

Вопреки распространенному мнению никаких существенных изменений религиозные представления Достоевского в дальнейшем не претерпели. Это прежде всего касается второго пункта. Убеждение в достижимости «рая Христова» на земле является одной из главных характерных черт веры старца Зосимы, которого обычно признают в качестве героя-идеолога, наиболее близкого к позднему Достоевскому. В рассказе о своей жизни и в своих проповедях Зосима несколько раз повторяет, что «все хорошо» и «жизнь есть рай». Сначала об этом говорит его рано умерший брат: «...жизнь есть рай, и все мы в раю, да не хотим

---

<sup>1</sup> Там же. С. 174.

знать того, а если бы захотели узнать, завтра же и стал бы на всем свете рай»<sup>1</sup>. Зосима принимает это мироощущение от своего брата и буквально повторяет те же слова сразу после своего обращения и начала новой, святой жизни: «...посмотрите кругом на дары Божии: небо ясное, воздух чистый, травка нежная, птички, природа прекрасная и безгрешная, а мы, только мы одни безбожные и глупые и не понимаем, что жизнь есть рай, ибо стоит только нам захотеть понять, и тотчас же он настанет во всей красоте своей, обнимемся мы и заплачем»<sup>2</sup>.

Отметим, что *безбожие* человека Зосима отождествляет с неспособностью «захотеть понять», что жизнь есть рай, т. е. вера в Бога в своей сущности сводится к внутреннему преобразованию человека; «захотеть понять» здесь – это, конечно же, не обычное интеллектуальное понимание, а мистическое усилие, раскрывающее неведомые глубины личности; его в нашем мире могут осуществлять лишь единицы, призванные быть пророками и святыми, но потенциально этой способностью обладают все.

Эта же самая идея о возможности и даже близости «рая на земле» содержится и во многих других фрагментах произведений Достоевского, например в рассуждениях Кириллова в романе «Бесы». Но самое прямое выражение этой мысли мы находим в подготовительных материалах к этому роману (в набросках диалогов Шатова и Князя): «Вообразите, что все Христы, – ну возможны ли были бы теперешние шатания, недоумения, пауперизм? Кто не понимает этого, тот ничего не понимает в Христе и не христианин. Если б люди не имели ни малейшего понятия о государстве и ни о каких науках, но были бы все как Христы, возможно ли, чтоб не было рая на земле тотчас же?»<sup>3</sup>

Учитывая, что главной идеей *истинного* христианства для Достоевского в поздние годы является близость «рая на земле»,

---

<sup>1</sup> *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 14. С. 262.

<sup>2</sup> Там же. С. 272.

<sup>3</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 11. С. 192–193.

мы должны констатировать, что он по-прежнему решительно расходится с историческим, церковным христианством, ведь для последнего идея «рая на земле» абсолютно неприемлема. Поэтому некоторые суждения позднего Достоевского о значении православия для будущего России нужно интерпретировать не как «примирение» с историческим православием, а как «мечты» о некотором *новом, подлинном* православии (т. е. о том же истинном христианстве), которого еще не было и нет на русской земле<sup>1</sup>.

Те же два мотива, которые мы обнаружили в вере Достоевского, определяют и отношение к христианству Льва Толстого в работах, написанных после его религиозного обращения в конце 1870-х – начале 1880-х годов. Он признает, что даже в те годы, когда он, по сути, был неверующим человеком, вера подспудно присутствовала в нем в качестве неясного представления о совершенствовании человечества: «Теперь, вспоминая то время, я вижу ясно, что вера моя – то, что, кроме животных инстинктов, двигало моею жизнью, – единственная истинная вера моя в то время была вера в совершенствование. Но в чем было совершенствование и какая была цель его, я бы не мог сказать»<sup>2</sup>. В какой-то момент Толстой поверил, что это совершенствование осуществляется через «прогресс», который стал главным принципом современного общества. Но он быстро осознал, что «прогресс» предполагает изменение только материальной, внешней стороны жизни человечества, т. е. это совсем не то совершенствование, которое может стать опорой для человека, ищущего высший смысл жизни.

Толстой понял, что лишь принятие *религиозной* идеи человека и его совершенства может помочь ему обрести смысл жизни и уйти от мысли о самоубийстве, которое казалось ему неиз-

---

<sup>1</sup> См. подр.: *Евлампиев И.И.* Философия человека в творчестве Ф. Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб., 2012. С. 381–383.

<sup>2</sup> *Толстой Л.Н.* Исповедь. С. 4.

бежным при невозможности найти высший смысл. «Истина была то, что жизнь есть бессмыслица, — пишет Толстой. — Я как будто жил-жил, шел-шел и пришел к пропасти и ясно увидел, что впереди ничего нет, кроме гибели... Мысль о самоубийстве пришла мне так же естественно, как прежде приходили мысли об улучшении жизни. Мысль эта была так соблазнительна, что я должен был употреблять против себя хитрости, чтобы не привести ее слишком поспешно в исполнение»<sup>1</sup>.

Удивительным образом Толстой в этих своих рассуждениях буквально повторяет рассуждения героя рассказа Достоевского «Приговор» из «Дневника писателя» за 1876 г., который из мысли об отсутствии высшего смысла жизни «логически» вывел необходимость покончить с собой<sup>2</sup>. Это совпадение заставляет предположить, что оба писателя пришли одним и тем же путем к необходимости принять христианство.

Выход из трагической ситуации, в которой он оказался, Толстой нашел в том способе обоснования жизни, который характерен для подавляющего числа простых людей — в нерассуждающем принятии традиционной христианской веры, обещающей с помощью понятий Бога и бессмертия придать смысл нашему существованию. Но, приняв традиционную веру, как ее принимают простые люди, Толстой не смог не задуматься над ней, не смог не подвергнуть ее суду собственного разума, и в результате он понял, что в народной вере истина была смешана с ложью: глубокое содержание веры, позволяющее человеку осмыслить свою жизнь и сделать ее совершенной, было смешано с формальными и внешними правилами, которые только мешали указанному содержанию стать ясным и действенным в жизни людей: «Я желал всеми силами души быть в состоянии слиться с народом, исполняя обрядовую сторону его веры; но я не мог

---

<sup>1</sup> Там же. С. 12.

<sup>2</sup> *Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1876 г. // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 23. С. 146–147.*

этого сделать. Я чувствовал, что я лгал бы перед собой, насмеялся бы над тем, что для меня свято, если бы я делал это»<sup>1</sup>.

Особенно наглядно это внутреннее противоречие традиционной веры проступает в разделенности христианства на враждебные друг другу конфессии, которые вместо единения в любви и Христе, едином им, провозглашают непримиримую разнь из-за бессмысленных богословских тонкостей, вроде католического принципа *filioque*. «И я все понял, — пишет Толстой. — Я ищущу веры, силы жизни, а они ищут наилучшего средства исполнения перед людьми известных человеческих обязанностей. И, исполняя эти человеческие дела, они и исполняют их по-человечески. Сколько бы ни говорили они о своем сожалении о заблудших братьях, о молитвах о них, возносимых у престола Всевышнего, — для исполнения человеческих дел нужно насилие, и оно всегда прилагалось, прилагается и будет прилагаться»<sup>2</sup>.

Поставив себе целью отделение истинного от ложного в христианстве, Толстой в итоге был вынужден признать, что в исторической церкви и ее учении было осуществлено радикальное искажение учения Иисуса Христа. Поэтому принять христианство для Толстого оказывается возможным только ясно противопоставив две его формы: историческую, ложную, с одной стороны, и истинную — с другой, причем последняя, связанная с первоначальным учением Христа, оказалась *несовместимой* с церковной традицией.

Принципиальное различие двух форм христианства Толстой обнаружил прежде всего в отношении к иудейской религии и к ее закону, заданному Моисеем. Вопреки утверждениям богословов о том, что Иисус Христос не отвергал полностью иудейскую, ветхозаветную религию, «религию закона и пророков», а лишь дополнил ее новыми элементами, Толстой убедительно показывает, что глубокое и непредвзятое понимание учения

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 55.

Христа невозможно без усмотрения его абсолютной противоположности всем главным положениям иудаизма (за исключением самого общего положения о том, что религия держится на любви к Богу и ближним). «По всем церковным толкованиям, особенно с пятого века, Христос не нарушал писанный закон, а утверждал его. Но как он утвердил его? Как может быть соединен закон Христа с законом Моисея?»<sup>1</sup> – риторически вопрошает Толстой и констатирует, что мы не находим на него ясного ответа в церковной традиции, а лишь одни искажения и подтасовки, чтобы создать хотя бы видимость согласования ветхозаветного закона и «закона» Христа. В то же время, для любого непредвзятого разумного человека здесь все ясно: «Христос отвергает закон Моисея, дает свой. Для человека, верующего Христу, нет никакого противоречия. Он и не обращает никакого внимания на закон Моисея, а верует в закон Христа и исполняет его. Для человека, верующего закону Моисея, тоже нет никакого противоречия. Евреи признают слова Христа пустыми и верят закону Моисея. Противоречие является только для тех, которые хотят жить по закону Моисея, а уверяют себя и других, что они верят закону Христа, – для тех, которых Христос называл лицемерами, порождениями ехидны»<sup>2</sup>.

Закон Моисея – это закон национального эгоизма, являющегося естественным продолжением эгоизма отдельной личности, он предписывает любить «ближнего», под которым подразумевается только соплеменник, и ненавидеть «врага», т. е. человека любой другой народности; в противоположность этому «закон» Христа требует любви к каждому человеку, независимо от его национального и иного статуса. Закон Моисея требует воздавать за зло злом, т. е. действовать в соответствии с устоявшимся порядком нашего мира, основанном на силе, власти и авторитете; «закон» Христа отвергает основы существующего

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. С. 343.

<sup>2</sup> Там же. С. 345.

общества и требует отвечать любовью и кротостью на зло и насилие. Все положения Нагорной проповеди Толстой интерпретирует именно как требования, противоположные требованиям закона Моисея. Но это ведет к важнейшему выводу о смысле того нового «закона», который Христос провозглашает против существующего иудейского закона. Если закон Моисея закрепляет, увековечивает сложившийся, реальный порядок жизни, то «закон» Христа направлен на то, чтобы *преобразить* реальный и глубоко несовершенный мир людей к совершенному состоянию. Христос не только видит некий идеал человеческого бытия, он требует от людей изменения своей жизни ради того, чтобы этот идеал стал реальным, чтобы их жизнь преобразилась в соответствии с ним. «Все учение Христа состоит в том, чтобы дать Царство Бога – мир людям... Стоит людям поверить учению Христа и исполнять его, и мир будет на земле, и мир не такой, какой устраивается людьми, временный, случайный, но мир общий, ненарушимый, вечный»<sup>1</sup>.

Согласно Толстому, в оценке идеала расхождение между церковной версией христианства и его подлинным истоком, учением самого Иисуса Христа, особенно выразительно. Церковь категорически не приемлет идею совершенства земного человека и земного мира, она не признает, что сам человек может (через исполнение заповедей Христа) изменить свое состояние с несовершенного на совершенное. Мало того, она заставляет человека отказаться от желания изменить свое несовершенное состояние, и делает она это с помощью мифа о потустороннем блаженстве, о рае, ожидающем «правильных» христиан после смерти. И в этом смысле, утверждает Толстой, церковь не просто искажает учение Христа, она действует *против* Христа, она направляет все свои усилия на то, чтобы люди не смогли правильно понять и реализовать то, чему учит Христос. «Церковь говорит: учение Христа неисполнимо потому, что жизнь здешняя есть образчик

---

<sup>1</sup> Там же. С. 370.

жизни настоящей; она хороша быть не может, она вся есть зло. Наилучшее средство прожить эту жизнь состоит в том, чтобы презирать ее и жить верою (т. е. воображением) в жизнь будущую, блаженную, вечную; а здесь жить — как живется, и молиться»<sup>1</sup>.

Таким образом, как и Достоевский, Толстой полагает, что истинное христианство противостоит ложному христианству церкви в том, что оно не только верит в идеал земного совершенства, но и предлагает средства к действительному преобразованию жизни людей, чтобы привести их к своего рода «раю на земле». Однако именно в понимании средств реализации этого состояния между Достоевским и Толстым уже обнаруживается существенное расхождение.

В самом общем описании главного принципа, ведущего к достижению «рая», можно и здесь обнаружить сходство: оба писателя считают, что эта цель требует перемены главного вектора устремлений личности с преследования своих эгоистических целей на служение другим и их целям. Мы уже цитировали выше фразу Достоевского о том, что «рай» достигается, только если каждый научится «высочайшему употреблению» своего я, заключающемуся в том, чтобы «как бы уничтожить это я, отдать его целиком всем и каждому безраздельно и беззаветно».

Но очень похожим образом путь к «раю на земле» описывает и Толстой: «...смысл жизни человеческой не в личном счастье, а в служении всем, в унижении перед всеми. Человек не затем живет, чтобы ему служили, а затем, чтобы самому служить и отдавать свою личную жизнь, как выкуп за всех»<sup>2</sup>.

Однако конкретизация этого общего принципа, более детальное описание того, что значит это «служение» и эта «отдача себя» другим, приводит Достоевского и Толстого к совершенно различным представлениям. Толстой видит здесь только систему

---

<sup>1</sup> Там же. С. 382.

<sup>2</sup> Там же. С. 407.

радикальных моральных предписаний, соблюдение которых достаточно для реализации требуемой цели без какого-либо радикального изменения самого человека. Достоевский же именно последнее считает самым важным; по его убеждению, сам человек (т. е. *каждый* человек) должен претерпеть существенное изменение своей природы, буквально «стать Христом», чтобы изменилось общее бытие человечества к состоянию «рая Христава». И этот процесс невозможно понять в том рациональном и почти «бытовом» смысле, как его мыслит Толстой. Здесь нужно говорить о буквально *мистической* трансформации сущности человека, которая требует раскрепощения каких-то неведомых, бесконечных сил в его природе и невозможна через простое изменение системы моральных принципов.

Как может выглядеть это мистически преображенное бытие людей, Достоевский показал в одном из самых загадочных своих произведений — в рассказе «Сон смешного человека» из «Дневника писателя» за 1877 г. В рассказе изображено идеальное общество, в котором люди реализовали заветы Христа; они живут в мистическом единстве друг с другом и с окружающей природой. Но именно поэтому им вообще не нужна мораль, которая регулирует только внешние, формальные отношения людей.

Толстой же так и остался до самого конца убежденным в том, что именно внешние, моральные правила способны изменить человеческое общество и привести его к совершенству. И, как представляется, в этом он решительно разошелся с самой глубокой сутью учения Иисуса Христа, которое все-таки подразумевает принципиальное преображение каждого человека и обещает «новое небо и новую землю» только как результат такого преображения.

ХЕЛЬЧИЦКИЙ И ТОЛСТОЙ:  
ФИЛОСОФИЯ НЕНАСИЛИЯ, ИЛИ ВСТРЕЧА  
ПЯТНАДЦАТОГО СТОЛЕТИЯ С ДЕВЯТНАДЦАТЫМ

1. Историческое введение

В школьной программе в Чехии говорится о том, что русский писатель Лев Толстой был знаком с трудами чешского мыслителя Петра Хельчицкого, особенно с его книгой «Сеть веры», которая была написана в 40-х гг. XV в. Несмотря на то, что эта книга вышла еще в 1521 г., ее автор позже был на некоторое время забыт. Причиной этого стало обновление католичества в чешских краях в 1621 г. И лишь в XIX столетии вновь стало известно о данной книге. Ее второе рождение является заслугой известного историка Франтишка Палацкого (в то время католические ученые Хельчицким не интересовались).

Но этот труд не сразу попал в печать. Не типичным для того времени, но символичным был тот факт, что «Сеть веры» была опубликована на русском языке раньше, чем на чешском (1912)<sup>1</sup>. Это случилось благодаря слависту Юрию Семеновичу Анненкову (1849–1885)<sup>2</sup>, который подготовил ее к выпуску (включая краткое резюме на русском языке) для царской Академии наук в Петербурге. После неожиданной смерти Анненкова данной проблемой занялся славист из Хорватии Ватрослав Ягич. Книга, наконец, была опубликована в 1893 г.<sup>3</sup> Хельчиц-

---

<sup>1</sup> См.: *Boubín J. Petr Chelčický myslitel a reformátor*. Praha, 2005. S. 166–167.

<sup>2</sup> Анненков был в Праге 8 раз, и его работы о Хельчицком получили высокую оценку чешских ученых. См.: *Лантева Л.П. Русская историография гуситского движения (40-е годы XIX в. – 1917 г.)*. М., 1978. С. 215–216.

<sup>3</sup> К изданию Ягича дополнил собственное введение, чешский перевод Реплики Хельчицкого относительно Николая Бискупцова и русский конспект М. Н. Сперанского. См.: *Kolař J. Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému // Studie z obecných dějin: Sborník historických prací k šedesátým narozeninám prof. dr. Oldřicha Říhy*. Praha, 1972. S. 84–85.

ким также интересовался русский богемист, профессор Карлова университета в Праге Николай Владимирович Ястребов (1869–1923). Он, кроме всего прочего, считал себя «русочехом»<sup>1</sup>. Ястребов издал в 1903 г. трактат Хельчицкого «О трех слоях общества» и написал к нему критическое введение<sup>2</sup>. Приблизительно в то же время в Чехии растет популярность русского писателя Льва Толстого. Его популяризацией занимался русист Павел Дурдик, который с 1868 по 1878 гг. работал в России. По возвращении в Чехию он активно переводил труды Толстого, Тургенева и Гоголя. О Толстом Дурдик опубликовал ряд основательных статей. Влияние Толстого в Чехии разрасталось так же, как и во всей Европе (прежде всего с 1890-х гг. до Первой мировой войны)<sup>3</sup>.

До сих пор остается не понятным, как Толстой узнал о Хельчицком. Традиционная точка зрения о том, что о Хельчицком Толстому рассказал философ, а позже первый чехословацкий президент Томаш Гаррик Масарик, не совсем подтверждена. Толстой в первой главе своего большого труда «Царство Божие внутри вас», где он цитирует «Сеть веры»<sup>4</sup>, пишет, что

---

<sup>1</sup> См.: *Лантева Л. П.* Русская историография гуситского движения. С. 252.

<sup>2</sup> См.: *Krofta K.* Úvod // Chelčický P. O boji duchovním a o trojím lidu. Praha, nedatováno. S. III.

<sup>3</sup> См.: *Ryčlová I.* Konec mýtu o Lvu Tolstém? // Tatáž. Ruské dilemma: Společenské zlo v kontextu osudů tvůrčích osobností Ruska. Brno, 2006. S. 21. («В 90-х годах мыслитель Толстой оказывал большое влияние на общественную жизнь России и Европы, его обвинительные произведения и учение о непротивлении злу насилеием вызвали жаркие дискуссии... Пока он говорил, что любовь – это настоящее, высшее добро, которое разрешит все жизненные проблемы, его собственная жизнь напоминала больше действие античной трагедии, чем жизнь в крестьянской любви»). О похожих противоречиях между жизнью и творчеством Петра Хельчицкого мы не знаем. Да и суждения о Толстом бывают иногда очень резки.

<sup>4</sup> Впервые Толстой узнал о Хельчицком из 2 тома книги А. Н. Пыпина и В. Д. Спасовича «История славянских литератур» (1881) и, возможно, также из 2 тома книги Ярослава Голла «Quellen und Untersuchungen zur Geschichte der Böhmischen Brüder» (1882). И лишь спустя некоторое время (в 1888 г.) он прочитал черновик конспекта «Сети веры» Анненкова. См.: *Kolař J.* Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému. S. 86–89.

с работами Хельчицкого он познакомился благодаря профессору из Праги (это было в 1885 г.)<sup>1</sup>. Но с Масариком Толстой впервые встретился лишь в тысяча восемьсот восемьдесят седьмом, когда Масарик посетил Россию и Ясную Поляну<sup>2</sup>. Поэтому мы можем предположить, что тем профессором из Праги был вышеупомянутый Павел Дурдик.

## 2. Ненасилие Хельчицкого в жестоком мире

В поисках общего в понимании ненасилия у Хельчицкого и у Толстого мы можем обнаружить, что это понятие философски гномическое. Гномическим это понятие является в том смысле, что оно сохраняется в изменениях. Так, оно сохраняет свою идентичность в настолько отличающихся друг от друга перспективах, какими выступают Чехия в пятнадцатом столетии и Россия в девятнадцатом. Доказательством того, что понятие «ненасилие» является гномическим, является также продолжающаяся философская дискуссия о его значении<sup>3</sup>.

Данным вопросом нужно задаться потому, что в чешской среде труды Петра Хельчицкого являются, с одной стороны,

---

<sup>1</sup> См.: *Maleček M.* T. G. Masaryk, či Pavel Durdik? Několik poznámek k tématu Lev N. Tolstoj a české myšlení // Sborník prací Filosofické fakulty Brněnské university V 49. *Studia philosophica*. Brno, 2002. S. 125–136. – Масарик, ознакомившись с французским изданием работы Толстого «В чем моя вера?» (1885), провел аналогию между учениями Толстого и Братского единства; Дурдик, прочитав немецкое издание, обратил внимание на схожесть взглядов Толстого и Хельчицкого. См.: *Kolař J.* Cesta L. N. Tolstého k Petru Chelčickému. S. 85.

<sup>2</sup> Об отношении Масарика к Толстому см.: *Pawlow A. L. N.* Tolstoj und T. G. Masaryk // *Wiener Slavistisches Jahrbuch*. Sv. IV (1955). S. 40–82. – Характер этих отношений изменялся, хотя константой оставалось взаимное уважение. Однако вскоре появилось напряжение и Масарик не хотел соглашаться с идеей ненасилия, что означало также отход от идей Хельчицкого. При этом часто вспоминают цитату Масарика из 3-го тома «России и Европы»: «История учит нас, что вооруженное сопротивление, а особенно войны и революции, принесли также свои хорошие плоды – без революции царизм бы не был вынужден разрешить создание Государственной думы» (*Masaryk T.G.* Rusko a Evropa III. Praha, 1996. S. 302).

<sup>3</sup> См.: *Arendtová H.* O násilí. Přeložili Jiří Pribáň, Petr Fantys. Praha, 1995.

интересными для теологов, а с другой стороны, их активно изучают историки, которые пытаются разрешить биографические вопросы и в последнее время вновь издать его работы. Но философам он не слишком интересен. В истории чешской философии есть много белых пятен, и традиционно ученые больше занимаются немецкой и в настоящее время английской философией, нежели философией чешской.

Петр Хельчицкий ведет свои размышления в контексте анализа государства и человеческого общества. Но это не означает, что он ведет схоластическую дискуссию. Чтобы понять принцип ненасилия у Хельчицкого, я обращаюсь к его позднему и, вероятно, самому главному тексту «Сеть веры». В данной работе используется несколько изречений из Нового Завета, в которых упоминается слово «сеть», особенно в рассказе о рыбаках, которым Иисус сказал, чтоб они кинули сеть в море. Как известно, они поймали так много рыбы, что сеть порвалась (Лк. 5.1–11). Петр Хельчицкий все же под словом «сеть» понимает «сеть веры». А «сеть веры» – это «Закон Христа» – известный термин пятнадцатого века, который схож с термином «Святое Писание». Благодаря сравнению с сетью этот закон можно увидеть как систему праведных наставлений, о которых Хельчицкий говорит: «Эта сеть может вытащить из моря глубоких и тяжких грехов того, кто позволит ей себя вытащить»<sup>1</sup>. Но этой сети угрожает светская власть, особенно императорская и папская<sup>2</sup>, которую символизируют два кита,рывающие своей огромной силой «сеть веры»<sup>3</sup>. По его словам, мы не можем подвергать критике тот факт, что императорская власть

---

<sup>1</sup> *Chelčický P. Sít' víry. Sbírnka pramenů k náboženským dějinám 3.* Ed. J. Boubín. Praha, 2012. S. 27.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 45, 51, 231. – Хельчицкий пишет, что Петр различает императорскую (светскую) и папскую (духовную) власть, которые совместно выступают против Иисуса.

<sup>3</sup> *Ibid.* S. 52. – «Сеть Петрова была сильно изодрана, когда эти две огромные рыбы вплыли в нее, то есть высший священник ощущает себя стоящим выше и почитаемым больше, чем император, а второй кит – император с властью языческой – скрывается под плащом веры».

ухудшает материальное благосостояние людей, потому что это не приносит вреда душам. Но то, что она заставляет крестьян причинять боль другим<sup>1</sup>, мы критиковать должны. Насилие по своей сути относится к светскому миру.

Таким образом, Хельчицкий подверг острой критике систему светской власти, которая основывается не только на вооруженной силе, но и на идее городов (по аналогии с латинским «*civitas*» город соединяется с крестьянской общиной и является символом государства). Светскую власть он считает языческим вымыслом грешников, которые старались обеспечить собственное благосостояние, в то время как крестьяне должны были быть примером идеальных и честных людей<sup>2</sup>. По примеру английского философа и теолога Джона Виклифа (1330–1384) основание городов Хельчицкий ассоциирует с братоубийцей Каином<sup>3</sup> и объясняет это тем, что крепостными стенами охраняли украденное, что в то же время порождало взаимную подозрительность. В городах он видит плодотворную среду для испорченной морали. Таким образом, он становится критиком человеческой цивилизации не только своего времени<sup>4</sup>. На своем примере он показывает нам, что с казалось бы естественных элементов человеческого мира мы должны снять фату невинности. В качестве альтернативы Хельчицкий предлагает нам вернуться к первоначальному крестьянству: к жизни в любви, не оскверненной интересами власти, к идеализированной, но при этом иногда суровой деревенской жизни<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 74.

<sup>2</sup> Ibid. S. 97.

<sup>3</sup> Ibid. S. 216–227.

<sup>4</sup> Ср. с аналогичным высказыванием Л. Н. Толстого: «Но ведь властвовать значит насиловать... следовательно, властвовать значит делать другому то, чего мы не хотим, чтобы нам делали, т. е. делать злое» (*Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 28. М., 1955. С. 233*).

<sup>5</sup> См.: *Šmahel F. Husitské Čechy: Struktury, procesy, ideje. Praha, 2008. S. 52.* – Шмагел характеризует Хельчицкого таким образом: «Этот непрофессиональный теолог был хронически негативен, архекритик, но лишь немногие смогли

Светская власть является, согласно Хельчицкому, результатом человеческого сопротивления Божьей силе<sup>1</sup>, но одновременно Бог допускает ее существование<sup>2</sup>. В этом заключается ее противоречивость. Несмотря на это, можно сказать, что представители светской власти ведут себя соответственно своей сути, в то время как действия папского «кита» исходят из его собственной извращенности. О том, как его деятельность переворачивает с ног на голову собственное послание, пишет в связи с «папскими законами» Хельчицкий: «...берущие на себя краски закона Божьего сожрали закон Божий быстрее, чем зубы льва»<sup>3</sup>. Так, вместо того, чтобы замещать Христа, папа предал его забвению и ведет себя даже хуже, чем язычник антихрист<sup>4</sup>. Но при этом он сохраняет за собой божественную силу (силу прощать грехи)<sup>5</sup>. Мир он видит как море всего плохого, и плохое это проявляется в форме насилия. И именно от этого «сеть веры» должна освободить человека<sup>6</sup>. Можно сказать, что только после акта освобождения, как духовной величины, последуют практические действия. Ненасилие при этом мы можем считать абсолютным принципом, то есть таким, который не ограничивается теми или иными условиями. Нельзя «обламывать крылья» такому принципу. Его постулат позволяет понять шестую биб-

---

прикоснуться к ранам общества, но он не нашел нужного лекарства. В Хельчицком нет ни капли юмора, а его сжирающей иронии не избежали даже самые близкие. Цитаты авторитетов, картины из Библии и примеры из жизненного опыта лились потоком из его мысли на бумагу, которая не успела втиснуть туда структуру ответов. И боясь того, что что-то важное останется недосказанным, мысль спешила вперед часто с мысленными прыжками» (Ibid. S. 309).

<sup>1</sup> *Chelčický P.* O boji duchovním – O trojím lidu. Praha, 1911.S. 106.

<sup>2</sup> *Chelčický P.* Sít' víry. S. 154. – Отречение от государства у Хельчицкого не однозначно, в отличие от Толстого, который утверждал, что «христианство в его истинном значении разрушает государство» (*Толстой Л.Н.* Царство Божие внутри вас. С. 186).

<sup>3</sup> *Chelčický P.* Sít' víry. S. 63.

<sup>4</sup> Ibid. S. 273. Ср.: Ibid. S. 269.

<sup>5</sup> Ibid. S. 60.

<sup>6</sup> Ibid. S. 26.

лейскую заповедь «Не убей!», которая не допускает никаких исключений.

Идея ненасилия у Хельчицкого – это не просто требование без содержания, хотя бы потому что строй человечества, который манипулирует насильственными средствами, не сочетаем с применением любви. Насильственное принуждение нельзя использовать в любовных поступках, которые, по его словам, случаются «по доброй и свободной воле Божьей и по его милости»<sup>1</sup>. Точно так же нельзя насильно принуждать человека к вере. Закон любви и светская власть контрастируют друг с другом и начинают противостоять друг другу, вступая в конфликт. Причем инициатором конфликта всегда выступает светская власть. Разногласие очевидно: «Как мало и незначительно правление языческих королей в сравнении с правлением Христовым! Но больше бремени и боли приносят они подданным, чем свободы и утешения»<sup>2</sup>.

Еще Августин Блаженный в своем труде «О граде Божием» ввел разделение божественного и мирского видов власти. Но Хельчицкий в разделении власти на божественную и человеческую опирается скорее на учение Джона Виклифа<sup>34</sup> и тем самым ссылается на антимонархические тенденции, которые существовали в Древнем Израиле и отразились в Ветхом Завете. В особенности он отмечает судьбу Гедеона, который после одной из своих прославленных побед отказался стать королем, потому что единственным королем является Бог<sup>5</sup>.

Хельчицкий отметил сложный характер власти, характерный для нашего мира, но не исследовал все последствия. При этом

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 82.

<sup>2</sup> Ibid. S. 90.

<sup>3</sup> В «Сети веры» Хельчицкий называет Виклифа «мастером противов» (противником испорченной церкви). Данный криптоним идентифицировал с Виклифом Анненков на основании сравнения взглядов, которые приписывает ему Хельчицкий, и идеями из его работ. См.: *Annenkov G. Příspěvek k životopisu Petra Chelčického // Časopis českého musea*. 1880. № 54. S. 539–541.

<sup>4</sup> *Wycliffe J. De civili dominio*. Kap. 11.

<sup>5</sup> *Chelčický P. Síť víry*. Str. 106.

он старался показать, что крестьянская высшая власть не просто противопоставлена закону любви Христа, но что в ней смешались Христово и антихристово начала. Ее принуждающая сила, которая иногда провоцирует конфликты в высших кругах, а иногда и споры между властью и подданными, может хотя бы служить простому существованию человека, а тем самым и его доброте<sup>1</sup>. А это значит, что какими бы близкими к анархистским нам не казались взгляды Хельчицкого, они таковыми не являются.

### *3. Идея ненасилия*

Если понимать под словом «насилие» преодоление естественного состояния, то тогда открывается очень широкое поле для возможных размышлений. Коррелят термина «ненасилие» может скрываться в религиозных представлениях об эсхатоне, будущем мире. Пока что невозможно уничтожить полностью насилие в мире, ведь природа полна насилия. И если мы не можем добиться абсолютного ненасилия, то как определить границу между нелегитимным и легитимным насилием, то есть насилием по отношению к человеческим действиям, которые требуют морального или правового обоснования? Сам Хельчицкий в дискуссиях не принимал аргументы, обосновывающие «справедливые войны», но, несмотря на это, он не мечтал о царстве мира на земле.

Основу для постижения абсолютного права ненасилия мы должны найти сами. Это абсолютное право не может касаться общей реализации, но оно касается требований, и прежде всего требования не прекращать попыток устранения насилия, требования бесповоротного. Это требование относится прежде всего к индивидууму, но оно приложимо и к историческому процессу в целом. Оно порождает сомнения в допустимости какого бы то

---

<sup>1</sup> Ibid. S. 101.

ни было насилия со стороны человека, какой бы благой цели это насилие не служило. Смыслом сомнений в допустимости насилия не в том, что это простой скептицизм. Здесь мы можем вновь обратиться к Хельчицкому, у которого скептицизм приводит к обоснованию возможности и к требованию исправления человека, как исходной точки общественного исправления<sup>1</sup>.

По сравнению с вопросом ненасилия, вопрос непротивления злу насилием у Толстого является важной, но очень запутанной проблемой. Хельчицкий замечает это (и это не удивительно): «Тот, кто владеет знанием Евангелия, не столь занимается делами земными, он лучше пожертвует ими, чем нанесет вред своей душе, ища справедливость у городского права»<sup>2</sup>. Таким образом, он пропагандирует искусство терпеть ущерб, не поддаваться боли и желанию отомстить, искусство, мотивированное заботой о целостности собственной души.

#### 4. Хельчицкий и Толстой

Близость мышления Хельчицкого и Толстого мы можем доказать двумя моментами, которые являются общими для обоих философов, хотя акценты они расставляют по-разному. С одной стороны, Хельчицкий отдавал предпочтение любви, а не тем социальным структурам, с которыми неотделимо связано принуждение. Но он не призывал к разрушению социальной системы, а полагал, что каждый человек должен решить данный вопрос в отношении самого себя. Толстой же делал упор на несопротивлении злу силой (хотя его идея ненасилия этим не исчерпывается)<sup>3</sup>. Библейская мотивация привела обоих мыслителей

---

<sup>1</sup> См.: *Rokyta J. Doba a dílo Petra Chelčického*. Praha, 2013. S. 28.

<sup>2</sup> *Chelčický P. Siť víry*. S. 99.

<sup>3</sup> Слова Иисуса, приведенные в Евангелии от Матфея: «А Я говорю вам: не противься злому» (Синодальный перевод), Толстой переводит так: «А Я говорю вам: не мсти тому, кто причинил тебе зло». В первом случае речь идет о человеке, который совершает зло. Толстой же ставит акцент на зле как таковом. «Я понял, – пишет он, – что Христос нисколько не велит подставлять щеку и

к идее ненасилия, хотя выступала она у них в различных перспективах. Хельчицкий мысленно переходит границы существующей системы, чтобы апеллировать к нравственным идеалам отдельной личности. Толстой также основывается на этике взглядов (как о ней говорит Макс Вебер), когда он обращается к индивиду в момент принятия решения, что также находится в конфронтации с социальной системой. А в этой системе писатель видит тенденцию, которая может привести к большим переворотам. Благодаря сравнению мы находим в своем дистанционном взгляде напряжение в самом несопротивлении злу. Как не сопротивляться ему, но при этом ему не содействовать? Когда мы будем терпеть кривду, не будем ли мы тем самым внушать уверенность в успехе обидчикам? На данный вопрос нельзя ответить однозначно, потому что сопротивлением мы вызываем обидчика к применению большей силы, чтобы нам навредить.

Посмотрев на страдающего человека, когда мы вновь возвращаемся к Толстому, можно увидеть, как вызов Толстого показывает то, что есть в силах человека, но чего человек боится (Толстой утверждает, что необходимо «покоряться», в отличие от распространенного мнения)<sup>1</sup>.

Второй момент, который я хотел бы отметить, сравнивая Толстого с Хельчицким, является, на первый взгляд, формаль-

---

отдавать кафтан для того, чтобы страдать, а велит не противиться злу и говорит, что при этом придется, может быть, и страдать» (Толстой Л.Н. В чем моя вера? // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1958. С. 314). С одной стороны, Толстой не считается с *malum metaphysicum* или с *malum physicum*, а считается лишь с *malum morale*. Это может являться причиной критики в адрес Толстого за то, что он недооценивает крестьянские представления о грехе (см.: Strecker G. Die Bergpredigt: Ein exegetischer Kommentar. 2. vyd. Göttingen, 1985. S. 15). С другой стороны, Толстой занимался критикой государства, утверждая, что религия и культура в целом содействуют насилию (см.: Hanke E. "Besinnet Euch!" Tolstoianischer Pazifismus vor und im Ersten Weltkrieg // Holste Ch., Faber R. (eds.). Der Potsdamer Forte-Kreis: Eine utopische Intellektuellenassoziation zur europäischen Friedenssicherung. Würzburg, 2001. S. 52).

<sup>1</sup> «Покоряться, – пишет Толстой, – значит предпочитать терпение насилию. Предпочитать же терпение насилию значит быть добрым или хоть менее злым, чем те, которые делают другим то, что не желают себе» (Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 191).

ным. Хельчицкий пишет свои труды в форме эссе, скорее стихийно, чем с концептуальным осмыслением. Толстой был, как и Хельчицкий, в большой степени автодидактом. Но у него, в отличие от Хельчицкого, имелось креативное чувство прекрасного, которое позволяло ему показать результаты психологического потрясения из-за встречи с насилием.

Здесь я имею в виду две сцены из романа «Война и мир». Князь Андрей Болконский замечает присутствующую повсеместно боевую страсть солдат, идущих в атаку, но потом его ранят, и он падает с коня. И вдруг он уже смотрит не вперед, а вверх и видит небо: «Да! все пустое, все обман, кроме этого бесконечного неба. Ничего, ничего нет, кроме его. Но и того даже нет, ничего нет, кроме тишины, успокоения. И слава богу!...»<sup>1</sup>. Немного позже мотив удовлетворяющего опыта пустоты развивается дальше. А именно, мы наблюдаем сцену, в которой Наполеон наклоняется к раненому князю, лежащему на поле битвы у южно-моравского Славкова (Аустерлица). Толстой описывает здесь чувства Андрея: «Да и все казалось так бесполезно и ничтожно в сравнении с тем строгим и величественным строем мысли, который вызывали в нем ослабление сил от истекающей крови, страдание и близкое ожидание смерти. Глядя в глаза Наполеону, князь Андрей думал о ничтожности величия, о ничтожности жизни, которой никто не мог понять значения, и о еще большем ничтожестве смерти, смысл которой никто не мог понять и объяснить из живущих»<sup>2</sup>.

Несмотря на то, что идея ненасилия нашла своих сторонников уже давно (Махавира, Сиддхартха Гаутама, Иисус) и продолжала пользоваться популярностью вплоть до настоящего времени (ее придерживались, например, Менно Симонс в XVI в., Махатма Ганди, Хан Абдул Гаффар, Мартин Бубер и Рейнгольд Нибур в XX в.), сегодня, тем не менее, намного

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Собр. соч.: в 22 т. Т. 4. С. 353.

<sup>2</sup> Там же. С. 368.

больше пишут о насилии, чем о ненасилии. Это сложная, злободневная и неоднозначная тема, поскольку насилие не только считают вполне допустимым для решения целого ряда проблем, но и зачастую восхищаются им (что доказывается множеством публикаций в СМИ и художественными фильмами).

Но как говорить о ненасилии без кровопролития? Данную возможность олицетворяют собой мирные движения против режимов, применяющих насилие (например, «Women of Liberia Mass Action for Peace» в Либерии)<sup>1</sup>.

Что касается современного понятия «насилие», то одним из содержательных его аспектов является «религиозное насилие», о котором стали активно писать в 70-е годы XX в. Но обсуждение этой темы началось намного раньше – примерно в XVII–XVIII вв., когда философы, реагируя на религиозные войны, начали искать их объяснение и иногда находили его в нетолерантности, которую якобы вызывает монотеизм. Решение проблемы они потом искали в создании личной, внутренней, аполитической религии<sup>2</sup>. Но мы знаем, что предшественником данной теории является Петр Хельцицкий, хотя причину религиозного конфликта он понимал иначе.

*А. И. Бродский*

## ОБРЕТЕНИЕ ИДЕНТИЧНОСТИ

Рецепция идей Толстого в творчестве  
Милана Кундеры

Вполне возможно, что тема моей статьи глубоко возмутила бы самого Милана Кундеру, если бы он каким-то образом о

---

<sup>1</sup> О движении либерийских женщин мы узнаем из американского документального фильма Джинны Ретикер «Pray the Devil Back to Hell» (2008).

<sup>2</sup> См.: *Kippenberg H.G. Gewalt als Gottesdienst: Religionskriegeim Zeitalter der Globalisierung. München, 2008. S. 15–18.*

ней узнал. В сборнике эссе «Занавес» писатель рассказывает, как однажды, в предисловии к какому-то его роману, некий французский славист поставил его в один ряд с Гоголем, Достоевским, Буниным, Мандельштамом, Пастернаком и русскими диссидентами. И хотя написано это было с добрыми намерениями, и такое сравнение лестно, Кундера, на правах автора, все-таки запретил публикацию этого предисловия. Писатель утверждает, что он поступил так «не потому, что испытывал неприязнь к этим великим русским», а потому, что «почувствовал себе другим в этом контексте». «Я объяснял, — пишет Кундера, — что, если и существует лингвистическое единство славянских наций, то нет никакой «славянской культуры», никакого «славянского мира». История чехов, так же как история поляков, словаков, хорватов или словенцев, в чистом виде западная: готика, Возрождение, барокко, тесный контакт с германским миром, борьба католицизма против реформации. Ничего общего с Россией, которая была далеко, в другом мире... Перемещение в контекст, который не является моим, я пережил как ссылку»<sup>1</sup>.

Однако в списке русских писателей, с которыми Кундера не хотел бы находиться в одном контексте, Толстого нет. Возможно, его не было и у французского слависта. Но я думаю, что дело не только в этом, а также и в том, что в общий контекст с Толстым Кундера неоднократно ставит себя сам.

Во-первых, все теоретические работы Кундеры — «Искусство романа», «Нарушенные заветы», «Занавес» — переполнены рассуждениями о Толстом, с художественным методом которого писатель иногда прямо солидаризируется. На примере романов Толстого Кундера формулирует некоторые фундаментальные, с его точки зрения, принципы повествовательного искусства.

Во-вторых, многие романы Кундеры содержат скрытые или явные аллюзии на произведения русского писателя. Например,

---

<sup>1</sup> Кундера М. Занавес. СПб., 2010. С. 68–70.

«Невыносимая легкость бытия» постоянно отсылает читателя к «Анне Карениной»: Тереза впервые приходит к Томашу, держа подмышкой этот роман Толстого, и называет его позднее своим «входным билетом»; пса, которого приобретают Тереза и Томаш, они называют Каренин и т. п.

Но главное даже не в ссылках и аллюзиях, а в общем подходе к изображению жизни. И Толстой и Кундера стремятся показать нам человека как раз в тех аспектах его бытия, которые выходят за рамки любых культурных различий, которые вообще *внесоциальны, внеисторичны и едины для всех нас*. Только для Толстого выявление таких внесоциальных и неисторических аспектов бытия человека является как бы конечной целью художественного анализа, а для Кундера — скорее «отправной точкой», которую он стремится преодолеть. Пояснение этого тезиса и является задачей настоящей статьи.

Начну с того, что в книге «Нарушенные заветы» Кундера почти полностью солидаризируется с той концепцией истории, которая содержится в романе Толстого «Война и мир». Согласно Толстому, ни одна личность не оказывает никакого влияния на ход истории, все происходит здесь само собой, стихийно, и каждый поступок есть лишь ничтожное звено в бесконечной цепочке причинно-следственных связей. «Есть две стороны жизни в каждом человеке — пишет он. — Жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательно орудием для достижения исторических общечеловеческих целей»<sup>1</sup>. Кундера цитирует эту и подобные ей фразы Толстого, добавляя от себя, что мы живем как бы в тумане, «не понимая ни смысла Истории, ни ее последующего хода, даже не понимая объективного смысла своих

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М., 1940. С. 6.

собственных поступков»<sup>1</sup>. Для Кундеры это означает, что какой-либо «исторический суд» над людьми недопустим. Он пишет: «Можно задать себе вопрос: кто более слеп? Маяковский, который, сочиняя свою поэму о Ленине, не знал, куда приведет ленинизм? Или мы сами, верша свой суд над ним по прошествии десятилетий и не замечая окутывавший его туман?»<sup>2</sup> Однако в этом отрицании исторического суда над людьми чешский писатель явно расходится с Толстым.

Еще при жизни Толстого, его роман «Война и мир» неоднократно упрекали в 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. Знаменитый социолог и публицист Н. К. Михайловский, например, с изумлением отмечал, что в исторической концепции Л. 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>3</sup>. В действительности, у Толстого никакого противоречия нет. В истории все действительно происходит стихийно, а люди, становясь звеном в цепочки причинно-следственных связей, лишь выполняют роли, предписанные им ходом исторической драмы. Но роли свои люди выбирают сами, или, точнее, могут принять их, но могут и отвергнуть. Принятие отведенной нам историей роли — результат нашего решения. Но без этих «ролей» никакой «исторической драмы» не сложилось бы. В этом смысле мы ответственны за свою роль и все, что с нею связано.

---

<sup>1</sup> Кундера М. Нарушенные завещания. СПб., 2005. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. С. 244.

<sup>3</sup> Михайловский Н.К. Десница и шуйца гр. Л. Н. Толстого // Михайловский Н.К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 63.

Эта идея Толстого, четко выраженная уже в «Войне и мире», представляется особенно важной, так как из нее вытекает вся та религиозно-этическая проповедь, с которой писатель выступал в поздний период своего творчества. Согласно воззрениям Толстого, свободными и нравственными мы сможем стать лишь тогда, когда откажемся от всяких исторических ролей, или, иными словами, когда откажемся от участия в исторической, социальной, коллективной жизни вообще. Писатель верил, что в результате некой «нравственной революции», которая выразится в отказе от участия в «делах внешних и коллективных», людям удастся остановить ход Истории. Начать надо с малого: не ходить в армию, не платить налогов, не участвовать в судах. А закончить самым сложным: непротивлением злу силою. И тогда «фатальный ход Истории» прекратится, и на земле наступит то состояние, которое Святое Писание именует Царствием Божиим.

Но что же позволяет человеку принимать или не принимать историческую роль? Что позволяет человеку оставаться свободным по отношению к любой ситуации? Откуда в человеке возможность вовсе «выйти» из Истории. Согласно Толстому, такая возможность есть у человека потому, что изначально человек *не представляет собой ничего определенного, «заданного», а является лишь чистой возможностью выбора, чистой потенцией*. Писатель утверждает в своем «Дневнике»: «Одно из величайших заблуждений при суждениях о человеке в том, что мы называем человека умным, глупым, добрым, злым, сильным, слабым, а человек есть все: все возможности, есть текучее вещество»<sup>1</sup>.

Такие взгляды писателя на человека соответствовали его художественному методу. Историки литературы XX века не раз отмечали, что для художественного метода Толстого характерен

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Дневник 1898 г. // Толстой Л.Н. Полное собрание сочинений: В 90 т. Т.53. - М., 1953. С.150

отказ от принципа «типажности», т. е. от стремления описать различные социальные и психологические типы людей с заданными свойствами, чем обычно занималась литература XIX века. Герои романов Толстого изменчивы, подвижны и не имеют однозначных «опознавательных характеристик». «В дотолстовском романе считалось высшим достижением, если решительно все, что сообщалось о герое, определяло его характер, — отмечала литературовед Л. Я. Гинзбург. — Это было лучшей похвалой писателю. Но герой Толстого — больше, чем характер. То есть он действует не только как характер, но и как тот, в ком проявляются, через кого *познаются законы и формы общей жизни* (курсив мой. — А.Б.)»<sup>1</sup>. Свою задачу писатель видел не в том, чтобы описать те или иные типы людей и характеров, а скорее в том, чтобы понять *общие для всех людей законы душевной жизни*. По мнению Гинзбург, одним из первых эту особенность прозы Толстого подметил Марсель Пруст, сделав ее главной задачей собственного творчества.

С этим связан и такой характерный для Толстого литературный прием, как «сверхличные детали», за которые писателя при жизни часто критиковали (например, И. Тургенев, К. Леонтьев, П. Анненков и др.). У Толстого герои постоянно совершают какие-то действия и испытывают какие-то переживания — мнут перчатки, рассматривают носки своих сапог, повторяют случайно услышанные слова и т. п. — которые никак их не характеризуют и не играют никакой роли для последующего изложения. Но для самого писателя в этих деталях и жестах заключается самое главное: общие моменты душевной жизни, которые едины для всех нас. И уже упомянутый мною М. Пруст почти все свое повествование выстраивает из таких деталей и нюансов.

Реалистическая проза XIX века, изображая различные типы и характеры людей, стремилась дать им историческое, со-

---

<sup>1</sup> Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. Л., 1977. С. 382.

циологическое или даже биологическое объяснение. Персонажи Бальзака, Флобера, Гоголя, Гончарова и других писателей являются производными своей эпохи и своей среды. «Нельзя понять и воспринять в его структурном единстве поведение героев Золя без механизма биологической преемственности, наследственности; героев Тургенева – без исторической специфики самосознания сменяющихся поколений русской интеллигенции; героев Достоевского – без той идеи, нравственно-философской задачи, которую решает каждый из них»<sup>1</sup>. Неслучайно литературовед Г. А. Гуковский считал, что реализм XIX в. всецело перенес ответственность на среду, освобождая от нее отдельного человека<sup>2</sup>. В этом отношении проза Толстого существенно отличается от господствующих тенденций литературы того времени, так как полностью возлагает моральную ответственность на индивида. Ни социальная среда, ни биология, ни идеология, ни история ничего не объясняют и не оправдывают, а лишь создают ситуации, в рамках которых человек вынужден выбирать сам себя. В своей внутренней основе человек всегда остается свободным.

Здесь снова необходимо обратиться к религиозно-этическому учению позднего Толстого. Согласно этому учению, каждый из нас есть лишь одно из проявлений некоей сверхличной, «подлинной» Жизни. Что представляет собой эта «подлинная» Жизнь? Прежде всего – это жизнь вне пространства и времени. «Жизнь моя, – пишет Толстой, – проявляется во времени, пространстве. Но это только проявления ее. Сама же жизнь, сознаваемая мною, вне времени и пространства... Все пространственно и временное – призрачно»<sup>3</sup>. Находясь вне пространства и времени, жизнь и внеиндивидуальна. Подлинная жизнь есть жизнь вообще, жизнь рода человеческого, и каждый из нас в отдельности есть лишь иллюзорное воплощение этой общей

---

<sup>1</sup> Там же. С. 381.

<sup>2</sup> См.: *Гуковский Г.А.* Реализм Гоголя. М.; Л., 1959. С. 451–456.

<sup>3</sup> *Толстой Л.Н.* О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 26. М., 1936. С. 400.

жизни. «Удивительно, — записывал Толстой в своем Дневнике, — как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отдельности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного»<sup>1</sup>.

В этой «подлинной жизни» люди едины не только друг с другом, но и с животными. В своих произведениях Толстой неоднократно описывал переживания животных как совершенно идентичные переживаниям людей. Достаточно вспомнить мерина из «Холстомера» или затравленного волка из «Войны и мира». Некогда Д. С. Мережковский заметил почти текстуальное совпадение описания только что забитой коровы в проповедующей вегетарианство статье «Первая ступень» и описания лежащей на столе железнодорожной казармы мертвой Анны Карениной.<sup>2</sup> Так что Тереза из «Невыносимой легкости бытия» интуитивно права: пес может быть Алексеем Карениным.

Эта внеличная, вневременная и внепространственная жизнь, которая скрывается за различными масками, накладываемыми на человека его социальными ролями, является главной целью художественного анализа Льва Толстого и, одновременно, Богом толстовской религии. «Знать Бога и жить одно и то же. Бог есть жизнь» — такими словами описывает Толстой в «Исповеди» итог своих поисков смысла жизни<sup>3</sup>. Художественный метод писателя самым непосредственным образом был связан с его религиозно-философскими воззрениями. И вопрос о религиозном Спасении превращается у писателя в вопрос о том, как нам избавиться от ощущения своей особенности, индивидуальности и слиться с мировой жизнью.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Дневник 1897 г. // Там же. Т. 53. М., 1953. С. 132.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 123.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 23. М., 1957. С. 58.

Следует заметить, что эти художественные и философские принципы Толстого стали доминирующими в прозе первой половины XX в. и, пройдя через творчество Пруста, Джойса, Кафки, Музиля и других писателей, нашли свое высшее выражение в концепции человека, предложенной экзистенциализмом, где человек есть *Ничто*, и то, каким он представляется в мире, есть результат его собственного выбора, за который он полностью ответственен. «Для экзистенциалиста, – утверждал Ж.-П. Сартр, – человек потому не поддается определению, что первоначально ничего собой не представляет. Человеком он становится лишь впоследствии, причем таким человеком, каким он делает себя сам»<sup>1</sup>. Но именно такие представления о человеке Кундера, на мой взгляд, как раз и пытается преодолеть или пересмотреть.

В своих теоретических рассуждениях Кундера тоже обращает внимание на то, что персонажам романов Толстого присуща *неопределенность* и *изменчивость*. В «Нарушенных завещаниях» писатель сравнивает в этом отношении Толстого с Достоевским. «Личность героев Достоевского, – пишет он, – заключается в их личной идеологии, которая более или менее непосредственно определяет их поведение... Герои Толстого... тоже наделены очень мощным, развитым интеллектом, но он изменчив, многогранен, поэтому невозможно определить этих героев исходя из их идей... Таким образом, Толстой предлагает нам иную концепцию человека: путь; извилистая дорога; путешествие, последовательные этапы которого не только отличаются один от друга, но часто являют собой полные отрицания предыдущих этапов»<sup>2</sup>.

Характерно, что в аспекте литературных приемов, Кундера тоже связывает такую *неопределенность* персонажей с проблемой детали или жеста. Напомню в качестве примера, что с про-

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 323.

<sup>2</sup> Кундера М. Нарушенные завещания. С. 215–216.

блемы жеста начинается роман «Бессмертие». Шестидесятилетняя женщина делает жест молодой девушки, не соответствующий ни ее возрасту, ни ее внешности. Это дает писателю повод порассуждать о внеиндивидуальности жеста: «Жест нельзя считать ни выражением индивида, ни его изобретением (ибо никакой человек не способен изобрести свой совершенно оригинальный и только ему свойственный жест), ни даже его инструментом; напротив, это скорее жесты пользуются нами как своими инструментами, носителями, своим воплощением<sup>1</sup>. А из этого рассуждения рождается образ героини романа, женщины, по имени Аньес, которой, по заверению писателя, он никогда не знал, но которая, тем не менее, совершенно реальна, так как выражает собой некую квинтэссенцию женщины как таковой, женщину вообще.

Однако, с точки зрения Кундеры, в такой неопределенности, изменчивости и универсальности проявлений человека таится и главная для него опасность: полная потеря человеком самого себя, полная утрата понимания и себя, и другого. «Бытие человека, – говорится в “Искусстве романа”, – больше не имеет никакой цены и не представляет никакого интереса», и человек становится «вещью в руках сил (технических, политических, исторических), которые его опережают и держат в своей власти»<sup>2</sup>. Поэтому одна из центральных тем большинства романов Кундеры – поиск людьми своей определенности, своей идентичности.

Вспомним, что один из франкоязычных романов писателя так и называется: «*L'Identité*». (В русском переводе роман называется «*Подлинность*», что, по-моему, не вполне точно, так как *подлинность* и *идентичность* – не одно и то же.) В этом романе немолодая французская пара начинает осознавать, что они давно потеряли себя, перестали понимать и самих себя и

---

<sup>1</sup> Кундера М. Бессмертие. М., 2004. С. 12.

<sup>2</sup> Kundera M. L'art du roman. Paris. P. 14.

друг друга, и что все их представления о себе и о друг друге ложны, надуманы, фальшивы. Что же представляет собой, в таком случае их *подлинная жизнь*? Общая, внеиндивидуальная жизнь, которая была откровением для Толстого и других писателей конца XIX – начала XX века, опознается в романе Кундеры лишь как набор удовлетворения потребностей тела. «Но где же в таком случае величие жизни? – рассуждает один из персонажей «Подлинности». – Если мы обречены на жратву, соития и туалетную бумагу, то кто мы такие? И если нас хватает только на это, вправе ли мы гордиться званием свободных существ? Свобода человека в этом случае сводится лишь к выбору между страданием от своей ничтожности или наслаждением ею: «Вы вольны растворить вашу индивидуальность в котле множества с чувством поражения или с ощущением эйфории»<sup>1</sup>. И если, как утверждал Толстой, «знать Бога и жить одно и то же», то какого рода знание приходит при таком восприятии жизни? «Зачем мы живем?» – спрашивает тот же персонаж Кундеры. Сам же отвечает: «Чтобы поставлять Господу плоть человеческую. Ибо Священное Писание не требует от нас... искать смысл жизни. Оно требует, чтобы мы плодились»<sup>2</sup>.

И вот супруги из романа «Подлинность» начинают искать свою идентичность, свою сущность и определенность, так как без этого их отношения, да и жизнь вообще, бессмысленны. Задачи, которые встали перед ними, в некотором смысле, являются задачами большинства персонажей произведений Кундеры: они все хотят стать *кем-то* – исторически, социально, психологически... Только это им плохо удается.

Мне представляется, что этот, обратный по отношению к Толстому, вектор художественных исканий Кундеры объясняется общей направленностью современной эпохи. Вторая половина XIX – начало XX века – это эпоха разрушения традиционного

---

<sup>1</sup> Кундера М. Неспешность. Подлинность: Романы. М., 2004. С. 263.

<sup>2</sup> Там же. С. 258–259.

общества. В традиционном обществе человек с момента своего рождения был привязан к какой-то социальной и культурной роли и, следовательно, обладал некими заданными свойствами. Здесь, по словам Э. Фромма, «человек еще был связан с миром первичными узами, он видел себя лишь через призму своей общественной роли (которая была в то же время и его естественной ролью), а не в качестве индивидуальной личности»<sup>1</sup>. Отказ от таких ролей был в то время дорогой к свободе. Человек оказался перед необходимостью самостоятельно решать, кем он является в этом мире, свободно и независимо выбирать, что и как он должен делать. Ни церковь, ни традиции, ни родовые привилегии отныне ни к чему не обязывали, ничего не предопределяли и не гарантировали. И литература того времени не только фиксировала этот процесс, но и во многом сама его создавала. Однако появившийся в результате этого процесса «человек без свойств» полностью утратил понимание самого себя и смысла своих действий. В результате, вместо чаемой свободы, человек оказался еще в большем рабстве у различного рода «анонимных», безличных сил.

Поэтому во второй половине XX века начался обратный процесс: процесс поиска человеком своих ролей, приобретения свойств, обнаружения своей идентичности. И проза Кундеры является одним из выражений этого процесса.

*А. Е. Рыбас*

## МЕТАФИЗИКА «ИСПОВЕДИ» ТОЛСТОГО

Как правило, в исследовательской литературе философские воззрения Толстого рассматриваются преимущественно в религиозно-нравственном ключе. Историки философии обращают внимание прежде всего на теорию непротивления злу насилем

---

<sup>1</sup> Фромм Э. Бегство от свободы. М., 1990. С. 45.

и опыт создания «истинной» религии, считая их вершиной философского творчества русского писателя. Конечно, важность идеи непротивления и тем более попытки обосновать возможность «честной» религии огромна, и ее нельзя недооценивать, особенно сейчас, когда русская православная церковь спешно восстанавливает в обществе свой авторитет и влияние, опираясь при этом на государство, его силовые институты. Однако вряд ли можно согласиться с тем, что философские искания Толстого сводятся к вопросам этики и религии. И уж совсем неверным является утверждение, что ими они и ограничиваются. Скорее, религиозно-нравственная проблематика — это одна из составных частей мировоззрения Толстого, и причем такая, которая «лежит на поверхности». Очевидно, что за внешней стройностью этических максим и рационально обоснованных положений религиозного учения скрывается напряженность работы мысли Толстого, те «самые ужасные трагические настроения», которых не заметил не только Л. Шестов, объявивший Толстого проповедником, а не философом<sup>1</sup>, но и большинство исследователей. Между тем, именно эта работа только и представляет действительный интерес, не удовлетворив который нельзя рассчитывать на адекватное понимание идейного содержания произведений русского писателя.

Давно замечено, что среди работ Толстого, в которых затрагиваются философские темы, особое место занимает «Исповедь». Это сочинение выделяется потому, что в нем не столько представлены конечные выводы Толстого, сколько указан тот путь, по которому он пришел к ним. Таким образом, именно «Исповедь» позволяет понять, что творилось в «лаборатории писательской души», прежде чем на свет появились четкие формулировки толстовской проповеди. Известно также, что основным вопросом, который ставится в «Исповеди» и направляет

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ницше (философия и проповедь) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. Томск, 1996. С. 213–316.

развитие сюжета, является вопрос о смысле жизни. С первых же страниц своего сочинения Толстой буквально подавляет читателя безответностью вопроса о смысле самых простых и привычных действий человека, его поступков, верований и теорий, так что читателю ничего не остается, кроме как согласиться с ним, признав тем самым первостепенную важность смысложизненных исканий. И поскольку в конце «Исповеди» эти искания приводят к утверждению добра, любви и Бога, понятого исключительно в контексте ответа на вопрос о смысле жизни, то вполне допустимо сделать вывод о том, что мысль Толстого направлена на решение религиозно-нравственных проблем. Однако это не совсем так.

Для самого Толстого, постоянно задающегося вопросом *зачем?* («Зачем же мне жить, зачем чего-нибудь желать, зачем что-нибудь делать?»<sup>1</sup>), этот вопрос вполне законен и ясен, а также универсален: по отношению ко всему, что так или иначе связано с человеком, правомерно спросить, зачем оно есть, что выйдет из того, что оно есть так, а не иначе, и т. д. Однако Толстой, убедившись в универсальной применимости вопроса *зачем?* и последовательно разрушая с его помощью все предубеждения человека, а также ценности и нормы социальной жизни, все-таки оставляет нетронутой важнейшую (в данном случае) сферу интеллектуальной деятельности человека, а именно само вопрошание, обусловленное вопросом *зачем?*. Очевидно, что такое невнимание к тому, зачем же задавать вопрос *зачем?*, не является случайным. Умолчание Толстого требует пристального внимания, ибо оно проливает свет на самую суть его философских исканий.

Прежде всего, следует подчеркнуть, что вопрос о смысле жизни, как он представлен в «Исповеди», является метафизическим. Толстой неоднократно писал о том, что правильно постав-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23: Произведения 1879–1884. М., 1957. С. 16.

ленный вопрос о смысле жизни — это «вопрос отношения конечного к бесконечному»<sup>1</sup>, что предполагает установление вне-временного, внепричинного, внепространственного значения конкретной, т. е. здесь и теперь протекающей, жизни конечного человека. Это означает, что ответ на этот вопрос представляет собой не что иное, как метафизическое определение человека. Чем, собственно, занимается Толстой, когда он, анализируя в «Исповеди» этапы своей жизни, последовательно отвергает их осмысленность на том основании, что ни один из них не может соответствовать адекватному ответу на вопрос о смысле жизни? — Актуализируя вопрос *зачем?*, он осуществляет критику метафизических интерпретаций человека, показывая — прежде всего самому себе и уже потом читателю, — что все эти конечные определения человеческого существования уже не могут считаться достаточными для того, чтобы жить человеком, потому что они базируются на таких допущениях, проблематичность которых уже стала вполне очевидной для философского мышления.

Структура «Исповеди» выстроена Толстым таким образом, чтобы отразить метод его рассуждений. Действительно, если посмотреть на это сочинение с точки зрения логики продумывания метафизического вопроса *зачем?*, то можно выделить в нем три основные части. Первая часть посвящена деструкции устоявшихся ответов на вопрос о смысле жизни, в результате которой делается вывод о том, что жизнь — это бессмыслица, страдание и что лучше, или честнее, умереть, покончив с собой, чем влачить свое жалкое существование. Вторая часть «Исповеди» представляет опыт переживания бессмысленности жизни, описание трагической «остановки жизни». Наконец, третья часть предлагает единственный выход из создавшейся ситуации: сначала Толстой обнаруживает «ошибку» в своих размышлениях, допущенную им вследствие некритического усвоения «мудрости

---

<sup>1</sup> Там же. С. 34.

мудрецов» (Соломона, Будды, Шопенгауэра и Сократа), а потом исправляет ее, открывая и сообщая читателю подлинный смысл жизни человека. Таким образом, в первой части предлагается критика традиционных метафизических определений человека, во второй — делается попытка неметафизического осмысления жизни, наконец, в третьей части Толстой обосновывает возможность новой, неклассической метафизики, способной дать иное понимание смысла жизни человека.

Прежде всего, Толстой без труда показывает фиктивность смысла жизни, как он сообщается человеку традиционной религией. Согласно Толстому, люди, впитавшие истины веры с молоком матери и воспитанные на догматах православия, не могут «верить серьезно», а только имеют доверие к тому, чему учат и что исповедуют старшие — их родители и учителя. Не удивительно, что это доверие весьма шатко и не может не исчезнуть при первой же попытке самостоятельного мышления, потому что авторитет традиции подкрепляется отнюдь не истинностью догматов и не их востребованностью в реальной жизни, а только интересами церкви, которые зачастую противоречат жизни. Официальное вероучение, замечает Толстой, вообще держится лишь благодаря невежеству одних и беспринципности других. Общество давно привыкло жить двойной моралью, утверждая на словах одно, а на деле — другое, и только самые наивные полагают, что религиозность является условием или даже синонимом добродетельности. «Как теперь, так и тогда, — пишет Толстой, — явное признание и исповедание православия большею частью встречалось в людях тупых, жестоких и безнравственных и считающих себя очень важными. Ум же, честность, прямота, добродушие и нравственность большею частью встречались в людях, признающих себя неверующими»<sup>1</sup>. Несостоятельными оказываются и все другие трактовки смысла человеческой жизни: прогресс, писательство, самосовершенствование,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 2.

слава, научное познание, семейное счастье, продолжение рода, учительство и т. д. Отвергнув все существующие ответы на вопрос *зачем?*, Толстой с горечью констатирует, что «жизнь бессмысленна и ужасна»<sup>1</sup>.

Описание переживания бессмысленности жизни является, пожалуй, лучшим местом в «Исповеди». Необходимо отметить, что Толстой, обнаружив «бездну вверх» и «бездну вниз», задержался, насколько это возможно, на созерцании пустоты, пытаясь сделать и ее предметом мысли. Важно подчеркнуть и то, что, доказав себе, что «жизнь бессмысленна и есть зло», Толстой полностью отдавал себе отчет в том, что он все-таки продолжает жить, несмотря на логическое доказательство необходимости отказаться от жизни. Сначала он попытался объяснить это психологически — «слабостью» своей натуры, проанализировав и другие «выходы» из «того ужасного положения, в котором мы все находимся». И если «выход неведения» вполне очевиден (он состоит в том, чтобы просто не знать того, что в жизни нет никакого смысла; разумеется, такое незнание всегда выступает в форме ложного знания, что и позволяет человеку, не понимающему бессмысленности жизни, принимать на веру тот или иной существующий смысл и руководствоваться им, как если бы это был действительным смыслом жизни), то «выход эпикурейства» не так легко объясним. Согласно Толстому, этот выход «состоит в том, чтобы, зная безнадежность жизни, пользоваться покамест теми благами, какие есть, не смотреть ни на дракона, ни на мышей, а лизать мед самым лучшим образом, особенно если его на кусте попало много»<sup>2</sup>. Другими словами, открывшаяся бессмысленность жизни преодолевается в данном случае тем, что человек находит в себе силы жить без апелляции к какому бы то ни было высшему смыслу, довольствуясь тем, что ему дано, и не боясь в скором времени стать ничем.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15.

<sup>2</sup> Там же. С. 27.

Толстой указывает на истоки «эпикурейства», приводя цитаты из Книги Екклесиаста, однако метит он не столько в древнего мудреца Соломона, сколько в современных ему позитивистов. Именно философия русского позитивизма, наиболее последовательно проводящая критику метафизики и обосновывающая возможность жизни без «высшего», т. е. вынесенного за границы опыта, смысла, становится объектом критики и характеризуется Толстым как попытка псевдорешения вопроса жизни. К сожалению, он не смог предложить никаких аргументов, опровергающих «эпикурейство», кроме обвинения его сторонников в «нравственной тупости», непонимании существа вопроса вследствие «тупости мысли и воображения»<sup>1</sup>. Может быть, это и стало причиной вывода Толстого о том, что «смерть лучше жизни»<sup>2</sup>, — вывода настолько очевидно ложного, что против него в первую очередь восстал и сам Толстой.

Заключительная часть «Исповеди» представляет собой описание «действительного» выхода из ситуации бессмысленности жизни. Этот выход, согласно Толстому, открылся благодаря замеченной «ошибке» в его рассуждениях, а также вследствие несоответствия теоретических выводов практическим действиям. Как может разум, — спрашивал Толстой, — отрицать жизнь, являясь в то же время творцом жизни? Разум есть плод жизни, и как он может отрицать эту жизнь? Жизнь есть бессмысленное зло, но каким образом я, понимая это, все еще живу? Как же может жить человечество, когда сама жизнь невозможна? Факт наличия жизни опровергал, таким образом, все доказательства ее невозможности, какими бы убедительными они не казались. Далее, как известно, Толстой, сославшись на опыт «миллиардов людей», допустил «неразумное знание» смысла жизни, помо-

---

<sup>1</sup> Так, Толстой пишет: «То, что некоторые из этих людей утверждают, что тупость их мысли и воображения есть философия, которую они называют позитивной, не выделяет их, на мой взгляд, из разряда тех, которые, не видя вопроса, лизут мед» (Там же. С. 28).

<sup>2</sup> Там же.

гающее им «легко и просто» переносить тяготы своего существования, а затем осознал, что для того, «чтобы понять смысл жизни, надо прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже — разум для того, чтобы понять ее»<sup>1</sup>. Свою «ошибку» Толстой объяснил не тем, что он неправильно мыслил, когда следовал доводам Соломона—Шопенгауэра, а тем, что он «жил дурно», т. е. был «паразитом жизни», вместо того чтобы самому «делать жизнь». Следовательно, сначала нужно было научиться правильно жить — так, чтобы жизнь открылась человеку во всей ее полноте и многообразии, а потом уже при помощи разума отыскивать изначально присущий ей смысл. Как только этот выход был найден, Толстой смело двинулся по открытому им «пути жизни», создавая «истинную» религию, проповедуя непотворение злу насильем и т. д.

Предложенный Толстым «подлинный» смысл жизни является, как уже отмечалось выше, новой метафизической интерпретацией человека. Эта интерпретация существенно отличается от тех, которые были выработаны в классической метафизике, и поэтому целесообразно несколько подробнее остановиться на ее основных положениях.

Метафизика «Исповеди» строится вокруг фундаментального понятия «жизнь» — собственно, она представляет собой опыт схватывания жизни в понятие. То, что Толстой делает предметом осмысления и что он называет «жизнью», разумеется, отличается от понятия «жизнь», даже при условии адекватного понимания жизни. Последнее всегда — это «смысл жизни», т. е. то, что имеет отношение исключительно к человеку, поскольку он является причастным к жизни, будучи одной из ее форм. Очевидно, что в «смысле жизни» нуждается только человек, ибо он конечен и имеет начало во времени, а не бесконечная и безначальная жизнь. Смысл жизни нужен человеку для того, чтобы жить человеком, т. е. сохранять особое сочетание данных

---

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

ему качеств и способностей. Утратив смысл жизни, человек «умирает», так как он уже не может соответствовать определению человека, причем не важно, о какого рода «смерти» идет в данном случае речь: физической или духовной.

Жизнь, как начало всего сущего, трансцендентна по отношению к человеку и одновременно имманентна ему, потому что человек обнаруживает жизнь, как абсолют, не вне, а внутри себя. Прежде всего, Толстой обращает внимание на то, что жизнь, которой живет человек, не может быть сведена к человеческой жизни: каждый человек, будучи уникальным, оказывается причастным к «роевому началу», которое зачастую противостоит ему, как индивиду, осуждает его эгоистические поступки (при помощи совести) и т. д. Главное, пишет Толстой, заключается в том, чтобы осознать свою принадлежность к «рою», понять его силу и подчиниться ей. Это тем более нужно сделать, что противостоять «роевому началу», пытаясь переделать мир согласно тем или иным своим представлениям о нем, невозможно: все игры в наполеоны, как известно, всегда заканчивались печально, они не только не изменили естественный ход истории, но стали его жертвой. «Жизнь мира совершается по чьей-то воле, — утверждал Толстой, — кто-то этою жизнью всего мира и нашими жизнями делает свое какое-то дело. Чтоб иметь надежду понять смысл этой воли, надо прежде всего исполнять ее — делать то, чего от нас хотят. А если я не буду делать того, чего хотят от меня, то и не пойму никогда и того, чего хотят от меня, а уж тем менее — чего хотят от всех нас и от всего мира»<sup>1</sup>.

Следует подчеркнуть, что подчинение «роевому началу» не означает пассивного отношения к жизни. Наоборот, Толстой настаивает на том, что в этом подчинении выражается активность человека, его собственная творческая воля участника и делателя жизни. Обнаружив в себе жизнь в ее абсолютности,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 42.

человек как раз и должен, по мысли Толстого, активно отстоять себя в качестве конкретного человека, а не пассивно раствориться в бесформенной субстанции жизни. Отстоять себя – не то же самое, что противопоставить себя: отстоять себя, свое существование нужно в жизни и ради жизни, в этом – подлинный смысл жизни человека, его дело. Вот почему Толстой приходит к выводу, что «смысл человеческой жизни в том, чтобы добывать ее»<sup>1</sup>. Таким образом, «роевое начало», как силу жизни, необходимо использовать для строительства жизни, или, что то же, для поиска и утверждения ее смысла. В случае правильного решения этой задачи «роевое начало» уже не будет противостоять отдельному человеку как нечто внешнее, а, оказавшись включенным в контекст осмысления жизни, предстанет как «царство Божие внутри нас».

Посредством актуализации жизни в ее абсолютном значении Толстой доказывает бытие Бога и определяет его атрибуты. Прежде всего, он разводит понятие Бога и его существо, указывая тем самым на ошибочность онтологического доказательства, выдвинутого, в частности, Ансельмом Кентерберийским. «Понятие есть то, что происходит во мне, – писал Толстой, – понятие о Боге есть то, что я могу возбудить и могу не возбудить в себе. Это не то, чего я ищу. Я ищу того, без чего бы не могла быть жизнь»<sup>2</sup>. Таким образом, понятие о Боге, хотя и обозначает «нечто, более чего нельзя ничего помыслить», недостаточно для утверждения существования Бога не только в разуме, но и на деле, потому что это понятие является случайным, т. е. производным от желания рассуждать на эту тему. Выходит, что в те моменты, когда человек не мыслит о Боге, он обходится без него, что, по крайней мере, позволяет усомниться в том, что понятие о Боге – это не только рациональный конструктор, но и подлинное бытие. Действительно, если бы понятие о

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

Боге и Бог были одно и то же, то тогда, следуя логике онтологического доказательства, нужно было бы сказать, что понятие о Боге – это то, что нельзя не мыслить, а это утверждение, как легко убедиться, совсем не соответствует истине.

Другое дело, если понять Бога в контексте жизни. Анализируя свое искание Бога, Толстой заметил, что это было «не рассуждение, но чувство, потому что это искание вытекало не из моего хода мыслей, – оно было даже прямо противоположно им, – но оно вытекало из сердца. Это было чувство страха, сиротливости, одиночества среди всего чужого и надежды на чью-то помощь»<sup>1</sup>. Теоретически доказать бытие Бога нельзя – в этом Толстой полностью согласился с Кантом и, подобно ему, предложил иное, недогматическое доказательство. Оно не является дискурсивным, а основывается на экзистенциальном переживании Бога. Вот знаменитое рассуждение Толстого, в котором содержится экзистенциальное доказательство бытия Бога: «Я вспомнил, что я жил только тогда, когда верил в Бога. Как было прежде, так и теперь, сказал я себе: стоит мне знать о Боге, и я живу; стоит забыть, не верить в Него, и я умираю. Что же такое эти оживления и умирания? Ведь я не живу, когда теряю веру в существование Бога, ведь я бы уж давно убил себя, если б у меня не было смутной надежды найти Его. Ведь я живу, истинно живу только тогда, когда чувствую Его и ищущу Его. Так чего же я ищущу еще? – вскрикнул во мне голос. – Так вот Он. Он – то, без чего нельзя жить. Знать Бога и жить – одно и то же. Бог есть жизнь»<sup>2</sup>.

Соответственно, вера в Бога понимается Толстым как условие жизни, не удовлетворив которое невозможно жить. «Сущность всякой веры, – пишет Толстой, – состоит в том, что она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью»<sup>3</sup>. Не удивительно, что официальное православие не имеет

---

<sup>1</sup> Там же. С. 43–44.

<sup>2</sup> Там же. С. 45–46.

<sup>3</sup> Там же. С. 48.

никакого отношения к подлинной вере, потому что его учение противоречит жизни, лишая человека «радости бытия» и навязывая ему в качестве абсолютного знания грубые богословские предрассудки и суеверия, против которых он не имеет права спорить, ибо они освящены авторитетом традиции. Подлинная вера, согласно Толстому, предполагает не только отказ от суеверий, но и постоянную критическую рефлексию, направленную на выяснение того, что является «источником жизни». Как выражается Толстой, «живи, отыскивая Бога, и тогда не будет жизни без Бога»<sup>1</sup>. Подлинная вера в Бога не нуждается ни в каких теоретических подпорках, ибо ее содержание всецело исчерпывается жизнью, которая непосредственно известна каждому человеку. Все, что нужно и можно знать о Боге, — это, согласно Толстому, то, что Бог есть Дух, Любовь и Начало всего сущего. Так понятый Бог не отделен от человека, а неразрывно связан с ним: он существует в каждом человеке, и каждый человек — в нем.

Этическое учение Толстого всецело обусловлено его метафизикой жизни и является, скорее, ее продолжением, а не собственно исследованием добра и зла. Эти категории морали, как и мораль в целом, интересовали Толстого только в контексте решения вопроса о смысле жизни. Вот одно из ключевых рассуждений, в которых метафизика «Исповеди» трансформируется в этику: «Что же должен делать человек? Он должен точно так же добывать жизнь, как и животные, но с тою только разницей, что он погибнет, добывая ее один, — ему надо добывать ее не для себя, а для всех. И когда он делает это, у меня есть твердое сознание, что он счастлив и жизнь его разумна»<sup>2</sup>. Как видно отсюда, добро — это вовсе не абсолютная ценность и тем более не особая субстанция, как было принято считать в классической метафизике. Добро является следствием слабости при-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 46.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

роды человека, который вынужден добывать жизнь для других, чтобы добыть ее для себя; добрым как раз и называется тот человек, который, стремясь добыть жизнь для себя, добывает ее для других. Здесь вполне уместно провести параллель с теорией «разумного эгоизма» Н. Г. Чернышевского, доказывавшего, как известно, что добро есть польза. Однако Чернышевский, в отличие от Толстого, сумел отказаться от метафизики, показав бессмысленность метафизических спекуляций, в том числе и о смысле жизни.

В связи с этим возникает вопрос о том, насколько метафизика Толстого, пусть и в неклассической форме, является необходимой и действительно ли она следует из критического разбора метафизических определений человека, завершившегося деструкцией всех существующих интерпретаций смысла жизни, как это было сделано в первой части «Исповеди». Другими словами, мог ли Толстой, так последовательно разоблачивший ложь утешительных решений вопроса жизни и искренне переживший ситуацию отсутствия смысла, вообще обойтись без метафизики? И если да, то что помешало ему оставить вопрос о смысле жизни без ответа, продемонстрировав возможность неметафизической философии?

Нетрудно заметить, что, описывая трагическую ситуацию «остановки жизни», Толстой совершил очень важную ошибку, которая выражается в лаконичной формуле: «жизнь есть зло и бессмыслица». На страницах «Исповеди» понятия «зло», «страдание», «ужас» и «бессмыслица» выступают как синонимы, так что Толстой с легкостью переходит от одного к другому, ставя между ними знак равенства («жизнь бессмысленна и есть зло»). Между тем вполне очевидно, что бессмысленное отнюдь не есть злое — как раз потому, что оно *бессмысленное*: зло — это уже некий смысл, придающий жизни, понятой как бессмыслица, явно негативную интерпретацию. Очевидно, что если бы Толстой действительно дошел до обнаружения отсутствия в жизни какого бы то ни было смысла, он бы стал утвер-

ждать, что жизнь, поскольку она бессмысленна, не является ни злой, ни доброй – вообще никакой, а является просто жизнью. Однако он остановился на положении, что «жизнь есть бессмысленное зло», и, отождествив бессмысленное и злое, постарался поскорее избавиться от «ужаса» и «страданий», предложив очередной метафизический выход. Тем самым Толстой возвратился к более простому истолкованию жизни – с точки зрения присущего ей смысла, восстановив, насколько это было возможно, добро и истину, Бога и веру.

*А. А. Антипов*

### ФИЛОСОФСКАЯ ЭЙДОЛОГИЯ «ВОЙНЫ И МИРА»

Слова Мопассана о том, что Толстой все написал, и после этого русским писать не о чем, не утрачивают сегодня своей актуальности, как и борьба за Толстого, нередко оборачивающаяся борьбой с Толстым. Попытки постфактум примирить автора «Воскресения» с православной церковью, сделать его русским буддистом, атеистом и анархистом, восходящие к первым десятилетиям прошлого века, не менее настойчивы и в сегодняшнем мире культурно-мировоззренческой полифонии (или какофонии).

Мы не будем отстаивать какую-либо позицию, а также не последуем распространенному пути наложения публицистических мыслей создателя «Войны и мира» на его художественное полотно.

В центре нашего внимания – бытие философской идеи в художественном тексте, его форме и содержании. За основу нами взят роман «Война и мир» как, наверное, самое объективное произведение Толстого, являющееся подлинным континентом испытываемых им философских идей. Данные идеи входят в художественный текст вне зависимости от того, знаком ли с ними

автор, так как подлинно гениальное произведение всегда поли-философично. Поэтому доказательство знакомства Толстым с философской теорией того или иного автора на момент написания романа-эпопеи также не является нашей задачей.

Первый момент *присутствия*, на котором мы остановимся, – диалектика Гегеля в «Войне и мире».

Мировоззренческий антирационализм Толстого никак не соответствует эстетической организации его романов. Поэтика Толстого предельно рациональна, что прежде всего выражается в индивидуальном развитии образа и системе образов романа-эпопеи. И развитие, и система являются *гегелевскими* по сути, то есть подведены под «абсолютную идею» и подчинены традиционным законам диалектики.

«Абсолютная идея» «Войны и мира» применительно к дифференциации героев, и как исход, и как итог, заключается в делении всех на диалектичных и недиалектичных. Поэтому *статичные* обитатели салона Шерер (в узком и широком смысле) изначально обречены либо на физическую гибель, либо на пустоту, которая в том числе выражается в их служебных функциях в романе. Жизнь главных из трех (неслучайное число) героев сюжетно выстраивается строго по принципу «тезис – антитезис – синтез», в соответствии с «диалектикой души» (Н. Г. Чернышевский).

Приведем конкретные примеры. На начало романа тезис Андрея Болконского – наполеоновская идея. Этот тезис сталкивается с антитезисом, которым становится страдание от ранения на Праценской горе. Заметим, что здесь именно идея, которая двигала Болконским, сталкивается с неприглядной природой. Именно поэтому Толстой, деэстетизируя благородного героя, подчеркивает, как последний стонал на Аустерлицком поле подобно ребенку. Синтез стремления к славе и страдания выражается в желании тихого семейного счастья. С этим новым тезисом снова сталкивается природа, которая убивает жену Болконского, и последний приходит к новому синтезу: жить для себя,

избегая страдания и угрызений совести. С этим тезисом Болконский едет в имение к Ростовым, соприкасается с распахнутым миру сердцем Наташи, расцветшим дубом и обретает любовь к жизни и миру. В данном случае природа как антитезис играет положительную функцию. Но та же природа разрушает возможное счастье Болконского: природа в лице увлекшейся Курагиным Наташи, – и Болконский обретает новый *синтез*, заключающийся в утрате интереса к жизни.

Мы не будем подробно расписывать диалектику жизни Пьера и Наташи Ростовой, но укажем на важные моменты диалектического соотношения данных образов с образом Болконского, которое свидетельствует о тщательном продумывании Толстым образной системы.

Тезисы и антитезисы Андрея Болконского и Пьера никогда не совпадают по содержанию и времени. Когда один чувствует себя цельно, другой испытывает отрицание. Яркий пример – их встреча в имении Болконского после смерти жены последнего. Пьер, увлеченный масонскими идеями, находится в антитезисе по отношению к предыдущему пустому светскому образу жизни, отягощенному женитьбой на Курагиной. Он испытывает эмоциональный подъем и исповедует гердеровскую идею органического единства с миром и бессмертия в мире. Андрей Болконский, напротив – в синтезе идеи жизни для себя. Ситуация кардинально меняется при следующей встрече. Болконский испытывает отрицание своей эгоистической идеи, будучи влюбленным в Наташу, а Пьер находится в синтезе одиночества.

В жизни самой *диалектической* героини романа Наташи Ростовой много проходящих триад. Мы отметим главные: любовь к Болконскому как тезис, любовь к Курагину как антитезис и – одиночество как синтез. Из синтеза Наташу выводит Пьер, погружая в антитезис, а Наташа Ростова как мать и жена в эпилоге – итог ее диалектической жизни. При этом духовное единство с мужем, который участвует в политической борьбе,

намечает в эпилоге новый антитезис, в который будут втянуты уже оба.

Заметим, что диалектическое развитие в романе соответствует и гегелевскому принципу тотальности, согласно которому «каждая сторона противоречия, например, положительная и отрицательная, является тем же самым единством положительного и отрицательного, так что положительное содержит в себе момент отрицательности, а отрицательное содержит в себе положительный момент»<sup>1</sup>.

Наташа Ростова – положительный источник отрицания и для Пьера, и для Андрея. Данная героиня – образец и источник диалектичности. Нити диалектики толстовской эпопеи тянутся именно от нее как центра. И, очевидно, что если бы «Войну и мир» писал Гегель, любимая толстовская героиня не заняла бы в нем заметного места. Здесь логично перейти к существенным содержательным различиям между концепцией романа и гегелевской диалектикой.

Во-первых, очевидно, что «тезисы» в жизни толстовских героев – это далеко не всегда положительный результат, так как результат диалектики «есть поистине не пустое, абстрактное ничто, а отрицание известных определений, которые содержатся в результате именно потому, что он есть не непосредственное ничто, а результат»<sup>2</sup>. В романе Толстого «синтез» – это, скорее, временное отсутствие цели, одиночество – как раз «ничто». Проблема не разрешается, а *повисает* и прикрывается самообманом героя («философией» эгоизма Болконского, рассуждениями Пьера о своей как части всеобщей праздности жизни и т.п.).

Главные герои эпопеи наиболее возвышенны и счастливы в отрицании, в антитезисе: Андрей Болконский, соприкоснувшийся с Наташей, Пьер, кричащий во французском плену о своей

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974. С. 49.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

бессмертной душе, Наташа — за исключением периода после разрыва с Болконским — как *само* отрицание является самой счастливой героиней романа.

При этом самого *гегелевского* героя, Андрея Болконского, несмотря на его личностную безупречность, Толстой сознательно делает несчастным. Вся линия жизни Болконского-младшего — опровержение фундаментальных принципов гегелевской философии. Каждый последующий этап жизни Болконского *не совершеннее* предыдущего: герой, наоборот, идет ко все большему разочарованию, одиночеству и смерти. Гегель утверждает превосходство целевой причины над действующей, и Болконский не делает ничего, не обдумав и не поставив цели. И именно за это целеполагание Толстой приводит своего героя в резерв жизни (это и буквально выражено в том, что полк Болконского во время Бородинской битвы стоял в резерве).

И, наоборот, *не достаивающая быть умной* Наташа Ростова, которая живет бесцельно, порывами и увлечениями и наиболее близка к нелюбимой Гегелем природе, инобытию, является самой *цельной* и счастливой. Причем наиболее счастливой Наташа чувствует себя в самом приземленном, *бабьем* состоянии — в эпилоге романа, когда перед нами Наташа — жена и мать.

*Природность* как главный критерий авторского приговора героя к счастью либо несчастью является примером одного из самых очевидных *присутствий* в романе — присутствия философии Руссо.

Если гегелевская *абсолютная* системность идеально *соответствовала* художественной форме романа, то в главном психологическом, ментальном критерии дифференциации и градации своих героев Толстой был очень близок к французскому просветителю.

Руссоистский антирациональный принцип «назад к природе», можно сказать, буквально воплощен в романе. Толстой изначально определяет круг героев, живущих сердцем, и изна-

начально *выдает* им авторскую охранительную грамоту. И, наоборот, все остальные, *неприродные* герои лишь оттеняют естественность первых, и даже лучшие из них становятся жертвами толстовской нелюбви.

Автор «Войны и мира» физически и нравственно уничтожает обитателей салона Шерер, механическая (подобная цеху с прядильными станками) жизнь которых с нескрываемым авторским неприятием подчеркнута изначально. В ситуации же с Болконскими Толстой как бы в соответствии с их сложным интеллектуальным складом устраивает длинный и изощренный эксперимент. Автор жестоко сталкивает героев с природой, причем природой собственного тела, собственной материальности. Так, благородный и возвышенный Болконский, подобно ребенку, стонет на Праценской горе. Толстой не дает ему права на счастье, так как *природа* убивает жену героя. Природа влюбляет Болконского в Наташу и природа же в виде натуры 17-летней девушки разрушает надежду на счастье. Толстой не жалеет ни своего героя, ни читательское восприятие: он *заставляет* Болконского медленно умирать, чувствуя собственный запах гноя. Так же, как он заставил умирать, плакать и просить прощения у дочери парализованного отца Болконского, «прусского короля».

В противоположность вышесказанному *сердечные* герои никогда не умяются природой на наших глазах, и этим подчеркивается то, что природа – их стихия. Наташа *изначально* прощена (и даже оправдана) автором за флирт с Курагиным, Николай Ростов из труса становится одним из героев войны, семья Ростовых спасена от разорения, старый граф Ростов, который в отличие от отца Болконского, оставил семью на грани нищеты, тихо умирает за «кадрами» романа – как бы в благодарность за природную доброту и как следствие – иррациональность в делах. Гибель ж Пети Ростова не дана в назидание Ростовым, а призвана подчеркнуть ужасную *противоестественность* войны.

Толстой прощает своим природным героям все слабости, вытекающие из их натуры, и не прощает рационализма. И даже тончайшее благородство в купе с очень развитым интеллектом Андрея Болконского не искупает отсутствия душевной природности.

Самый хрестоматийный пример в русле руссоизма: венчает победу природного над рациональным победа Кутузова над Наполеоном, *слабого* старика, который, подчиняясь природе, любил есть и спать и махал куриной ногой на Бородинском поле — над холемым гениальным тактиком Наполеоном, победа того, кто слушал природу и подчинялся ей, над тем, кто пошел вопреки природе.

При этом заметим все же, что в плане организации социальной жизни Толстой отдает должное Андрею Болконскому, который, в отличие от молодого Пьера, смог отчасти воплотить руссоистскую программу общественного договора, справедливо организовав жизнь крестьян. Правда, впоследствии это удастся сделать уже зрелым Пьеру и Николаю Ростову.

Если мировоззрение Руссо стало родным для Толстого, по его словам, с 16 лет, а, как свидетельствуют современники, Гегеля Толстой перечитывал как раз в период написания «Войны и мира», то знакомство с Шопенгауэром приходится на конец 60-х, то есть уже после создания романа<sup>1</sup>. При этом концепция романа свидетельствует о том, что Толстой уже был готов к положительному восприятию автора «Мира как воли и представления».

Взгляд на «Войну и мир» Толстого через призму шопенгауэровской «Воли...» является более чем справедливым.

Шопенгауэр пишет: «Ослабленное... внимание к собственной личности в корне подкапывает и ограничивает тягостную

---

<sup>1</sup> См.: Никитин В.А. Творчество Л. Н. Толстого: истоки и влияния // Духовная трагедия Льва Толстого. М., 1995; Оболенский Л.Е. Л. Н. Толстой. Его философские и нравственные идеи. СПб., 1887; Толстой и о Толстом: Исследования. М., 1998.

заботу о ней... отсюда та спокойная уверенная радость, какую дарят нам добрые помыслы и чистая совесть; отсюда более сильное проявление этой радости при каждом добром поступке»<sup>1</sup>. И мы видим, что те герои, которые иллюзорно считают себя отделенными от мира и пребывают в эгоизме, подобно Болконскому, лишены «спокойной и уверенной радости». Эту радость получают те, кто либо изначально, как Наташа, избавлен от пелены Майи и *principium individuationis*, либо, как Пьер, обретающие идею единства своих и чужих страданий в процессе жизни. Только исходя из этого может быть понята радость графа Ростова и Наташи, отдающих подводы раненым. Этим же объясняется возвышенность и готовность к героической смерти Пьера, нашедшего девочку в московском пожарище.

Но, заметим, что абсолютного счастья никто из толстовских героев не достигает – так как никто не стремится к «добровольному целомудрию». И здесь можно смотреть на присутствие Шопенгауэра в «Войне и мире» с разных сторон. С одной, еще не *переродившийся* Толстой вольно или невольно против сознательной целомудренности и за здоровые, естественные отношения, дающие естественную радость жизни. Поэтому им делается такой акцент на многодетности Ростовых (и старых, и молодых), Безуховых (Наташи и Пьера), а также озабоченности Наташи-матери пятнами на детских пеленках. Здесь нельзя не вспомнить Л. Шестова, который, проводя параллель уже между Толстым и Ницше, писал: «Нужно жить так, как жили Наташа и кн. Марья. Можно и должно стараться быть хорошими, читать священные книги... Но это – только поэзия существования, а не жизнь. Здоровый инстинкт должен показать истинный путь к человеку. Кто, соблазнившись учением о долге и добродетели, проглядит жизнь, не отстоит вовремя своих прав – тот “пустоцвет”. В “Войне и мире”... чистое служение долгу, по-

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. М., 1900. С. 388.

корность судьбе, неумение постоять за себя – прямо вменяются в вину человеку»<sup>1</sup>.

С другой стороны, дух пессимизма и страдания веет над всем романом, в том числе над любимыми авторскими героями. Этого не видно в настоящем романа, но просматривается в его потенциальном будущем: политическая борьба Пьера, учитывая годы ее активности и последующий исторический путь России, делают очевидным обреченность этой борьбы на страдания, которым будет подвергнуто семейное счастье Безуховых. Идеи Пьера пока интуитивно впитывает маленький Николай Болконский. А его отчим, Николай Ростов, готовый, защищая государство, стрелять в таких, как Пьер, не чувствует полного счастья с не разделяющей его взглядов тонкой натурой княжны Марьи. И в этом смысле гармония эпилога толстовского романа-эпопеи – та же пелена Майи, которая готова спасти и открыть грандиозное трагическое противостояние семей с закономерным пессимистическим исходом.

В этой обреченности героев на страдание видна и главная тенденция той философии, которая появится спустя несколько десятилетий после смерти Толстого – европейского экзистенциализма. Экзистенциальные герои Толстого, Андрей Болконский и Пьер, могли бы сказать об обществе, которое их окружает, словами Ж.-П. Сартра: «Ад – это другие». И Пьера, и особенно Андрея (вспомним отвращение на его лице в салоне Шерер), *тошнит* от искусственного, окружающего их мира. И оба героя обречены пройти свой драматичный, трагический путь до конца: путь Андрея заканчивается в пределах романа, путь Пьера закончится за его пределами, но оба пути – к сартровской *стене*.

Путь Андрея Болконского в целом можно считать *сизифовой* дорогой классического экзистенциального героя, особенно

---

<sup>1</sup> Шестов Л.И. Добро в учении гр. Толстого и Ницше // Библиотека русской религиозно-философской и художественной литературы «Вехи». URL: [www.vehi.net/shestov/dobro.html](http://www.vehi.net/shestov/dobro.html).

при проведении параллелей к литературному творчеству Сартра и Камю. Он изначально чувствует себя *посторонним*. Любая попытка изменить мир (воюя, участвуя в политических реформах) приводит лишь к разочарованию, ко все той же *тошноте*. При этом, например, в отличие от героя сартровского романа, Болконский так и не обретает своего дела — он приходит к Ничто. Натурализм Толстого, особенно в изображении телесных страданий, также найдет яркое воплощение в творчестве французских экзистенциалистов.

Можно указать и на позитивную тенденцию экзистенциальной философии в романе: это борьба Пьера со злом, которая соответствует тезису Камю: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>1</sup>. И Пьер, подобно Сизифу, не сдаётся, наверное, в глубине души понимая, что не сможет вопреки «воле богов» вкатить камень в гору.

Подведем краткий итог. Как видим, философская эйдология «Войны и мира» неоднородна и представляет собой континент сосуществующих идей. Если гегелевская диалектика нашла отражение, как мы попытались показать, в эстетике и системе образов романа, то содержательным критерием оценки героев является уже философия Руссо и Шопенгауэра. И только в пределах конгениального художественного текста, который принципиально не спекулятивен и устремлен к *живой жизни*<sup>2</sup>, данные противоборствующие, непримиримые теории вступают в диалог и даже образуют синтез.

При этом мы указали лишь на некоторые философские теории, *присутствующие* в ткани «Войны и мира», романа, являющегося подлинным континентом философских теорий, в том числе и появившихся после Толстого. Мы убеждены, что подлинная философия Толстого содержится именно в его художественном творчестве, а не в публицистике. Важно не забывать,

---

<sup>1</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 132.

<sup>2</sup> См.: Вересаев В.В. Да здравствует весь мир (о Льве Толстом) // Вересаев В.В. Живая жизнь. М., 1991.

что Толстой-художник первичнее Толстого-публициста-мыслителя. И последний вряд ли бы был сегодня интересен, не будь первого.

*С. Е. Любимов, Т. И. Мицук*

## ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА И СВОБОДЫ ВОЛИ В ЭТИКЕ ТОЛСТОГО

На формирование взглядов Толстого значительное влияние оказала христианская религия. Сначала Толстой ее полностью разделял, затем пытался ее реформировать и, наконец, стал ее непримиримым критиком. Процесс духовных исканий Толстого был изложен им в ряде произведений, самым известным из которых является его трактат «Исповедь».

Поскольку философские искания Толстого на протяжении всей его жизни так или иначе находились в русле христианской традиции, то именно этим и можно объяснить некоторые параллели между его этической концепцией и христианским учением. Вопрос о свободе воли является одной из центральных проблем как в христианстве, так и в этике Толстого. Однако если бы учение Толстого о свободе воли полностью совпадало с христианским, то его идеи не были бы столь популярными и новаторскими. Размышляя о свободе воли, Толстой использует положения из работ некоторых отцов церкви, но придает им весьма оригинальную трактовку. Как известно, именно в силу своеобразной интерпретации христианского учения Толстого впоследствии отлучили от церкви.

Согласно христианскому вероучению, человек обладает абсолютной свободой воли, что и позволило ему нарушить запрет Бога, вкусив плод с древа познания добра и зла. Однако в результате реализации своей свободы человек стал смертным, утратил свое богоподобие и оказался рабом необходимости. Этой точки зрения придерживались многие отцы церкви, например

Августин, Бернард Клервоский, Фома Аквинский. Отцы церкви писали скорее о «ничтожности человеческого состояния»<sup>1</sup>, нежели о «достоинстве человека»<sup>2</sup>, подчеркивая тем самым связь свободы человека с его грехопадением. Отсюда следовало, что поскольку человек от рождения несет на себе бремя первородного греха, обусловленного его свободой, то только церковь может указать ему путь в Царство Божие.

Толстой отрицает первостепенное значение церкви для жизни человека, так же как и христианской догматики, выработанной в традиции. В его «Исповеди» мы находим историю духовных исканий автора и процесс обретения им «истинной» веры, которая принципиально отличается от официально принятого христианского вероучения. Согласно Толстому, только истинная вера, а не официальная религия, наука и даже философия, может дать человеку правильный ответ на вопрос о смысле жизни<sup>3</sup>. Бог, согласно Толстому, есть любовь, которая помогает человеку бороться со злом, стремящимся проникнуть в душу человека. Задача человека состоит в том, чтобы уверовать в Бога и не пытаться бороться со злом посредством насилия.

Уже здесь видны существенные расхождения между учением Толстого и христианской догматикой, но затем они становятся еще глубже. Толстой, полностью отрицая метафизику христианства, настаивал на том, что Иисус Христос – это человек, а не Бог, и не принимал христианского учения о грехопадении. В связи с этим он иначе смотрел и на проблему свободы воли человека. На наш взгляд, позиция Толстого в этом вопросе во многом совпадает с этическими учениями эпохи Возрождения.

Прежде всего, Толстой не приемлет христианское учение о «ничтожности человеческого состояния». Он признает, что у

---

<sup>1</sup> Речь идет о трактате папы Римского Иннокентия III «О ничтожности человеческого состояния», в котором были заложены основы средневекового понимания человека.

<sup>2</sup> В данном случае имеется в виду знаменитая работа Джованни Пико дела Мирандолы «Речь о достоинстве человека».

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. М., 2002. С. 48.

человечества есть огромные проблемы, но связаны они не с греховной природой человека, а с его отпадением от истинной веры. Однако только в руках человека находится его будущее, и в его силах самостоятельно вернуться на путь истинной веры. Так, свобода воли человека заключается именно в возможности моделировать свое будущее. Согласно Толстому, человек волен сам выбирать свою судьбу, и в этом выражается его величие.

Каждый человек, согласно Толстому, обладая свободой воли и самостоятельно определяя свою судьбу, влияет тем самым на будущее всего рода человеческого. Человек может опуститься до уровня животных, следуя по пути пороков и страстей, или же вознестись до небес, следуя по пути истинной веры. В этом положении Толстой очень близок к учению гуманистов эпохи Возрождения и, в частности, к концепции Джованни Пико дела Мирандолы, изложенной в его «Речи о достоинстве человека». Там мы находим следующие строки: «Рождающемуся человеку Отец дал семена и зародыши разнородной жизни, и соответственно тому, как каждый их возделает, они вырастут и дадут в нем свои плоды. И если зародыши растительные, то человек будет растением, если чувственные, то станет животным, если рациональные, то сделается небесным существом, а если интеллектуальные, то станет ангелом и сыном Бога»<sup>1</sup>.

Как мы видим, Толстой высказывает идеи, весьма схожие с воззрениями Мирандолы, что позволяет говорить о гуманистическом характере его философии. Человек, согласно Толстому, действительно обладает достоинством, которым из всех живых существ на планете наделен лишь он один, и это достоинство заключается в его свободе воли<sup>2</sup>. Обладая свободой воли, человек больше не является «ничтожной тварью», как его определя-

---

<sup>1</sup> *Мирандола П.* Речь о достоинстве человека // История эстетики: Памятники мировой эстетической мысли: в 5 т. Т. 1: Античность, Средние века, Возрождение. М., 1962. С. 510.

<sup>2</sup> *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? М., 2005. С. 84.

ли многие отцы церкви, а получает возможность превратиться в подлинного сына Божьего, подобного Иисусу Христу.

Конечно, Толстой не подразумевает в данном случае какого-то конечного идеального состояния, подобного райскому блаженству, как оно было описано в христианской традиции. Здесь намного важнее процесс, чем конечный результат, тем более если учесть, что достижение идеала в принципе невозможно. Человек может лишь стремиться к этому, бесконечно приближаясь к этому идеалу, следуя по пути истинной веры. Именно в бесконечном стремлении к идеалу и заключается смысл истинной веры, согласно Толстому. Стремясь к идеалу, человек постоянно совершенствуется, обретая гармонию с собой и с миром, в котором он живет и действует. Тема бесконечного стремления к идеалу объединяет Толстого с другим известным философом — Иммануилом Кантом.

В работах «Критика практического разума» и «Основы метафизики нравов» Кант сформулировал категорический императив, который заключается как раз в бесконечном стремлении следовать этому императиву. Категорический императив имеет множество формулировок, самой известной из которых является следующая: «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла стать основой для всеобщего законодательства». Кант признавал, что постоянно следовать категорическому императиву для человека практически невозможно, но он должен стремиться к этому, причем не из-за возможности обрести счастье или благо когда-то в будущем, а только из-за чувства долга и уважения перед категорическим императивом. Ту же самую интенцию мы находим и в философии Толстого: человек не способен «стать как Бог», но он может бесконечно стремиться к тому, чтобы раскрыть божественное содержание в себе самом, причем не из-за возможности обрести Царство Божие, а только из-за любви к Богу.

Таким образом, мы видим, что в учении Толстого о человеке и свободе воли прослеживается влияние, с одной стороны,

философских учений гуманистов эпохи Возрождения, а с другой, практической философии Канта, и прежде всего его учения о категорическом императиве. Толстой смог совместить учение Христа, гуманистические идеи философов Возрождения и формальную этику Канта в одной этической концепции. Вероятно, в этом одна из главных причин популярности и актуальности религиозно-философских идей Толстого.

*Л. Е. Шапошников*

### ФИЛОСОФСКО-ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ВЗГЛЯДЫ В. С. СОЛОВЬЕВА

Проблемы образования и воспитания личности были для Соловьева важными темами, связанными с его общей концепцией «философии всеединства». Мыслитель во введении к работе «Философские начала цельного знания» отмечает, что философия, «имеющая притязания на общий интерес», с необходимостью должна ответить на «вопрос о цели существования». Его же решение предполагает рассмотрение проблемы развития, так как вселенная и история не могут быть правильно поняты «вне эволюции». Развитие ставит проблемы развивающегося субъекта, а он не может быть, безусловно, простой и единичной субстанцией, так как последняя исключает «возможность какого бы то ни было изменения, а следовательно, и развития». Не является субъектом развития и «механический агрегат элементов»: в нем нет внутреннего взаимодействия составляющих его частей. По мнению философа, подлежащим развитию выступает «только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собою связанных, то есть живой организм»<sup>1</sup>. Само развитие проходит ряд необходимых моментов, составляющих диалектическую триаду. В этой триаде тезисом является «внешнее единство», когда элементы организма связаны между собою «чисто внешним образом»; антитезисом выступает процесс «обособления или выделения» членов организма, они приобретают известную самостоятельность; наконец, синтезом будет свободное и внутреннее соединение распавшихся час-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 1. М., 1996. С. 228.

тей: в этом состоянии они «поддерживают и восполняют друг друга в силу своей внутренней солидарности».

Данная триада является для Соловьева универсальной, под нее подводятся и духовное развитие, и становление вселенной, и исторический процесс. Исследователи творчества Соловьева по-разному оценивают его приверженность схематизму, некоторые видят в этом проявление схоластики, сдерживающей творческую мысль. Например, В. В. Зеньковский писал, что склонность мыслителя «к широким обобщениям и часто даже к схематизму ослабляет ценность его построений»<sup>1</sup>. Напротив, А. Ф. Лосев считал, что соловьевская приверженность триадической диалектике, его преклонение перед схемой нигде не задерживало «живую текучесть мысли и была бы чем-то насильственным»<sup>2</sup>. Мы думаем, последняя оценка более верно характеризует особенности философствования Соловьева.

Не останавливаясь подробно на анализе философских воззрений Соловьева, отметим только, что для него «творение» мира есть диалектический процесс, который приближает окружающий мир к богу — «центру бытия». Приближение к богу составляет «особый смысл» эволюции, в результате этого процесса происходит «внутреннее единение каждого со всем», появляется «все во всех»<sup>3</sup>.

Мировое развитие приобретает качественно новые моменты с появлением человека, ибо «в человеке природа перерастает саму себя». Появление разумного существа символизирует начало истории человеческого общества. Особое значение деятельности индивида, с точки зрения философа, обусловлено тем, что он выступает в качестве посредника между богом и материальным бытием, «проводником всеединяющего божественного начала в стихийную множественность — устройтеlem и организатором вселенной»<sup>4</sup>. Однако, исходя из христианского догмата о грехопадении, Соловьев делает вывод, что люди не выполнили этого важного назначения. Отпадение от бога приводит к господству «материального начала в жизни человека». Основным содержа-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 2005. С. 251.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 262.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М., 1996. С. 324.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3. М., 1996. С. 138.

нием человеческой деятельности становится забота о «хлебе насущном», появляется производство материальных благ.

Организация совместного труда потребовала от людей создания социальных институтов: вначале возникает семья, затем — государство. Государство философ определяет как «устой... человечества против внешних стихийных сил, действующих на него и в нем». На дохристианских этапах развития общества люди добровольно ориентируют свою деятельность на «низменные материальные интересы», и в силу этого «энергия души» падшего человека «есть энергия самоутверждающейся воли, энергия зла».

Смыслом жизни становятся «внешние предметы», и люди начинают воспринимать их как главную цель, «связывая с ними и тратя на них свои внутренние, душевные силы, чувства и волю»<sup>1</sup>. Изменить данную ситуацию может только религия, возрождающая духовные ценности. Из всех религий В.Соловьев отдает безусловное предпочтение христианству; аргументируя эту точку зрения, философ опять прибегает к диалектической триаде. Первое пробуждение человеческого духа, как он считает, происходит на Востоке в буддизме. Выработав идею совершенного бога, эта религия требует от человека «уничтожения своего я». На Западе, в Древней Греции, напротив, выдвигается на передний план поиск «совершенного человека», который заслоняет бога. Наконец, появляется христианство, выступающее синтезом этих начал, ибо оно «есть откровение совершенного Бога в совершенном человеке»<sup>2</sup>.

Историческое бытие христианства приводит к тому, что под влиянием языческих начал искажаются заложенные в нем истины, единая религия распадается на три направления: православие, католицизм, протестантизм, а этот раскол вызывает ослабление богочеловеческой основы евангельской религии. В Византии, приняв на словах «идею христианского царства», отказались «от нее на деле». Языческая жизнь была не преобразована, а лишь покрыта «внешним покровом христианских догматов и священнодействий». Причиной падения Византии была не какая-то «материальная сила», а неправильное понимание народом

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 539.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. М., 1996. С. 20.

христианства. Религиозные истины были «только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни»<sup>1</sup>. В восточном христианстве идеалом святости становится монах, отшельник, то есть человек, до минимума сокративший свою связь с «грешным миром». Этот идеал, как считал Соловьев, неправильно ориентировал духовную активность людей, ибо был «по своему существу односторонне аскетическим и не мог двигать вперед общественную нравственность»<sup>2</sup>. Особенностью православия является также его полная зависимость от государства, которое в Византии «оказалось сильнее церкви». Происходит обожествление царской власти, но византийские монархи часто не выражали христианские интересы. Вместо того, чтобы «языческое государство» преобразовывать в христианское, они саму идею «христианского царства понизили до уровня самодовлеющей государственности». В конечном итоге Византия, сохраняя религиозную истину, сделала ее абстрактной: она все более «забывала о человеке», то есть о конкретном исполнителе христианских положений. В силу этого происходит ее сближение с дохристианскими «верованиями Востока», не смогшими создать «деятельной религии».

Католический Запад развивался иным путем, и положение церкви здесь радикально отличалось от ее роли в Византии. Отсутствие сильной государственной власти способствовало возвышению западного христианства, оно получает «огромную силу». Особое значение для выработки специфических черт католицизма, по мнению философа, имела христианизация германских варваров. Этот процесс не мог изменить «внутренней самобытности» этих племен, они вносят в церковь «сознание безусловной свободы и значение лица». Анализ католицизма приводит Соловьева к выводу, что это направление христианства развивает в человеке деятельное начало и тем самым способствует утверждению царства Божия на земле. Философ с подобострастием относился к католицизму, идеализировал его историю, выдвигал на первый план позитивное влияние этой религии на общественный прогресс. Однако и он не мог не отметить, что на Западе начинает утверждаться «историческая односторонность».

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. М., 1996. С. 514.

<sup>2</sup> Там же. Т. 4. С. 147.

Она проявлялась прежде всего в том, что духовные начала человеческой жизни заменяются «внешними формами» цивилизации. Достигая материального благополучия, делая свой быт все более удобным, люди при этом часто теряли «высший смысл жизни». В итоге на Западе, помня о человеке, «все более и более забывали о боге»<sup>1</sup>. Особенно это наглядно, с точки зрения мыслителя, проявилось в протестантизме, в рамках которого сформировался утилитарный подход к христианству, ориентирующий человека прежде всего на решение земных задач. Данное направление религии, провозглашая «мнимую духовную свободу», в действительности освобождает человека «от всякой истины и святости»<sup>2</sup>. Иными словами, в западных вероисповеданиях возрождаются дохристианские представления древнегреческой религии, происходит возвышение человека за счет умаления значения бога.

Россия приняла восточное христианство, и поэтому многие недостатки Византии ей также свойственны. В таких работах, как «Византизм и Россия», «Россия и вселенская церковь», в статьях, посвященных национальной проблематике, в ряде писем Соловьев «изобличает» существующую Русскую православную церковь. При этом иногда этот обличительный пафос доходит до нигилизма. Философ считает, что казенное православие «умирает и разлагается», русская церковь «покинута духом истины» и т. д. Подобная разрушительная критика не соответствовала действительной роли православия в истории России, и у самого философа есть признание «огромных заслуг» восточного христианства в жизни русского народа. Однако в 80-е годы XIX в. Соловьев именно в русской православной церкви видел одно из главных препятствий в осуществлении планов воссоздания вселенского христианства, отсюда и этот гиперкритический настрой.

Итак, все три главные христианские направления не избежали «односторонности» в понимании религиозных истин, правда, в разной степени. Предпочтение В.Соловьевым все же отдается католицизму, но важно отметить его принципиальный вывод о

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1996. С. 114.

<sup>2</sup> Там же. Т. 5. С. 59.

том, что любое вероисповедание не может в отдельности претендовать на полную истину, необходим их синтез.

Соловьев, постоянно подчеркивая доминирующее значение церкви в общественном прогрессе, отнюдь не отрицал и других факторов социального развития. Сам исторический процесс, по его мнению, имеет важную закономерность, состоящую в том, что он совершается все более и более при деятельном участии человека. Возрастание роли личности в истории ставит проблему взаимодействия ее с обществом. Для русского философа характерным является убеждение, что «человек — существо социальное»<sup>1</sup>, только в обществе индивид может реализовать «полноту естественной жизни». Но Соловьев не приемлет марксистский взгляд на человека как «совокупность общественных отношений». Подобный тезис можно отнести лишь к «слабой личности», пассивно воспринимающей жизненную среду, которая отливает ее «в свою данную фактическую форму». Если же речь идет о «сильной личности», то существующие общественные отношения вызывают у нее «противодействие и борьбу». В результате общественная среда изменяется, и в конечном итоге это приводит «к повышению ее уровня, то есть к общественному прогрессу»<sup>2</sup>. Принципиально важно для Соловьева рассмотрение общества как «дополнения или расширения личности», поэтому развитие общественного организма начинается с совершенствования индивида.

Итак, между личностью и обществом существует диалектическая связь, и «личное совершенствование может быть отделено от общественного прогресса только на словах, а не на деле»<sup>3</sup>. Но доминируют в прогрессивных изменениях все же усилия «личностных деятелей». В этой связи становится понятным значение образования и воспитания, которые не только «совершенствуют личность», но вместе с тем и способствует прогрессу общества. Однако развитие Западной цивилизации приводит к девальвации христианских ценностей, доминирование религиозной веры уходит в прошлое, и на первый план выдвигается человеческий разум. При этом «вседержавность» разума распространяет-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 6. С. 301.

<sup>2</sup> Там же. С. 313.

<sup>3</sup> Там же.

ся не только на теоретическую, но и на практическую деятельность индивидов, призванную «воплотить идеи в жизнь».

Наиболее ярким примером «соединения» теории с социальной практикой была Великая французская революция, провозгласившая «безусловность прав разума». Однако вскоре после переворота обнаружилось, что «разум сам по себе есть начало неопределенное, безразличное, формальное». Да, с его помощью можно «разбить традиционные формы жизни», однако он «бессилен дать жизни содержание сам из себя»<sup>1</sup>. Все дело в том, что «жизненное содержание» разум может получить только из двух источников: «или из бытия Божественного или из бытия материального». Поскольку трансцендентный мир был отвергнут, то остаются лишь «чисто человеческие начала», дающие «полный разгул животным страстям».

Итак, воспитательная программа не может быть «основана на чистом разуме», необходимо «ощущение божественного начала бытия, противоположенного материальному». Именно в этом состоит сущность христианства, так как в нем «мы имеем не просто учение, а действительный, реальный мировой факт: рождение нового человека»<sup>2</sup>. Однако в действительности эта потенциальная возможность большинством людей реализована не была.

Рассматривая причины, приведшие к неудаче христианское образование и воспитание, философ останавливается на общих проблемах формирования личности. Оно начинается в семье, которая, с одной стороны, создает материальные условия для существования индивида, а с другой, должна развить у него «способность трудиться для дальнейшего обеспечения своей жизни»<sup>3</sup>. Очень важное значение в процессе становления личности имеет соотношение авторитета и личной свободы. Воспитание и обучение не могут обойтись без авторитета, он необходимое условие и усвоения норм поведения, и овладения знаниями. Однако для Соловьева важно подчеркнуть, что внешний авторитет – это «проходящий момент» и поэтому «его нельзя увековечивать, признавать как постоянную и окончательную норму»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 3. С. 420.

<sup>2</sup> Там же. С. 418.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 483.

<sup>4</sup> Там же. С. 91.

По мере роста образованности и воспитанности все большее значение начинает приобретать личная свобода, ибо при правильном развитии «каждый человек способен познавать и осуществлять истину». Нарушением этого «правильного развития» выступает прежде всего «темная сила эгоизма», т. е. стремление «все отнести к себе и все определить собою».

Другим искажением развития личности является анархизм, отвергающий традицию, ставящий под сомнение нравственные и культурные ценности. «Анархическая множественность» дезориентирует личность, ибо «смысл жизни не может совпадать с произвольными и изменчивыми требованиями каждой из бесчисленных человеческих особей»<sup>1</sup>. Анализ деятельности анархистов убеждает, что «мешать другим легко», но реализовать позитивную программу при таком подходе становится невозможным.

Антиподом анархизма выступает внешняя регламентация человеческой деятельности или «принудительное единство». В этом случае подавляется не только свобода человека, но и его сознательное отношение к миру, он становится «проводником чужой воли». Подобная ситуация была в средневековой церкви, в которой господствовал «безжизненный и неподвижный догматизм».

Итогом приведенных выше рассуждений становится вывод Соловьева о том, что «анархическая множественность так же противна добру, истине и красоте, как и мертвое подавляющее единство».<sup>2</sup>

Следовательно, воздействуя на подрастающее поколение, воспитатель должен найти «золотую середину», которая, с одной стороны, включала бы формирование активности и ответственности личности за свои поступки, а с другой – сохраняла бы преемственность в «исполнении тех обязанностей», которые значимы для общества. Поэтому, с точки зрения Соловьева, истинное воспитание «должно быть зараз и нераздельно традиционным и прогрессивным»<sup>3</sup>.

Одной из ведущих тем Соловьева при анализе проблем воспитания и социализации личности в целом являются вопросы патриотизма. Подлинный патриотизм, с его точки зрения, бази-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. 1. С. 86.

<sup>2</sup> Там же. Т. 2. С. 395.

<sup>3</sup> Там же. Т. 1. С. 495.

руется на осознании «русской идеи», обусловленной спецификой отечественной истории. Последняя делится, по мнению Соловьева, на три главных периода: Киевская Русь, Московское царство, Россия после реформ Петра Великого. Во времена складывания древнерусского государства произошло принципиально важное событие, «великий подвиг народного духа – призвание варягов». Этот факт свидетельствует, по мысли Соловьева, о том, что «родоначальники нашей истории» осознали недостатки, свойственные славянам, такие, как «склонность к розни и междоусобицам, неспособность к единству, порядку и организации»<sup>1</sup>. Но мало было признать «несовершенство своего племени», надо было еще найти решимость противодействовать этим отрицательным качествам. Опираясь на «внутреннюю силу», нельзя было достигнуть позитивного результата, об этом свидетельствует судьба некоторых западославянских племен, которые не смогли создать государства и были завоеваны и поглощены чужеземцами. Наши же далекие предки сумели сказать «великое слово народного самосознания и самоотречения: «Земля наша велика и обильна, но порядка в ней нет, придите владеть и княжить нами». Формально люди, призывавшие чужую власть, «отреклись от своей родной земли». Но реально, как подчеркивал Соловьев, они совершили нравственный подвиг, положив начало русскому государству. В связи с этим русские всегда должны помнить, что они как «народ спасены от гибели не национальным эгоизмом и самомнением, а национальным самоотречением».

В период существования Киевской Руси происходит важнейшее событие всей отечественной истории – принятие христианства. Однако Соловьев считал, что в отличие от призвания варягов данный факт «не столько подвиг национального духа, сколько прямое действие благодати и промысла Божия»<sup>2</sup>. Христианизация древнерусского государства способствовала развитию в национальном самосознании идей «христианского универсализма». Тем самым оно «отреклось от языческого обособления» и уже рассматривало себя как «составную часть единого человечества», приобщаясь к его «всемирно-исторической судьбе». Находясь между Западной Европой и Византией, Киевская

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5. С. 26.

<sup>2</sup> Там же.

Русь смогла преодолеть «односторонние и преходящие формы» этих культур. Вообще, по мнению Соловьева, в сравнении с другими странами «тогдашняя Россия представляла наименее препятствий к образованию христианской общественности»<sup>1</sup>. Иными словами, у Древнерусского государства были реальные возможности соединить христианские принципы с жизнью.

Однако неблагоприятные внешние условия, татаро-монгольское нашествие не позволили реализовать эту возможность. На первый план выходит не борьба за реализацию христианских идеалов, а «борьба за существование, за физическое сохранение народа». Московская Русь ценой огромного напряжения сил создает мощное государство, побеждает внешних врагов. Но, отдаваясь этой «национально-политической задаче», русский народ, как считает философ, сильную государственную власть принимает «за самую цель своей исторической жизни», и тем самым религиозные задачи подменяются «чисто земными притязаниями на политическое могущество». Этому процессу способствовало также и влияние «разлагающейся Византии». По убеждению мыслителя, именно странствующие греческие монахи «в оплату за московское жалованье подарили Москве титул третьего Рима». В результате в Московском царстве утверждаются «притязания на исключительное значение в христианском мире», а в русском национальном самосознании начинают господствовать идеи об обособленности Руси от западного христианского мира, развивается «национальная гордость и эгоизм». Положения христианского универсализма на русской почве были искажены, происходит разрыв с духовными ценностями Киевской Руси. Названные выше «грехи русского народа», хотя и были «в значительной степени грехами невольными», так как порождались внешними историческими обстоятельствами, все же, по мысли Соловьева, приводят к тому, что в Московском государстве сложился «духовный и жизненный строй, который никак нельзя назвать истинно христианским». Наблюдается разрыв православия с народной жизнью, с общественной нравственностью, оно сводится к «формальной религиозности». И хотя в народном сознании сохранилось понятие об индивидуальном нравственном подвиге, но «главное условие для нравственного прогресса – именно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 22.

деятельная религия, идеал общественной правды – отсутствовало вполне»<sup>1</sup>.

После присоединения Украины к русскому царству процесс государственного объединения завершился. Следовательно, «внешняя задача» русской истории была решена. Поэтому именно с середины XVII в., в царствование Алексея Михайловича, со всей остротой встал вопрос «о призвании русского народа». На него пытались ответить старообрядцы, девиз которых гласил: «До нас положено, лежи оно так во веки веков», – и патриарх Никон со своими «запоздалыми притязаниями беспочвенного клерикализма». Однако, как считает Соловьев, оба этих бесперспективных начала не смогли взять «в свои руки дальнейшие исторические судьбы нашего народа», эту задачу решил «сам носитель государственной власти», то есть Петр Великий. Он, с одной стороны, «не имел ясного сознания» о целях христианского государства, его личные качества также были не безупречны с христианской точки зрения. Но, с другой стороны, именно Петр «всем своим существом почувствовал, что в данную историческую минуту нужно было сделать для России». Программа петровских реформ – это программа приобщения страны к «всемирно-историческому движению человечества», это преодоление национальной замкнутости и обособленности, наконец, отказ от «духовного бесплодия», которое было следствием изолированности русского ума от европейских интеллектуальных достижений. Перед русским народом, как считал Соловьев, стояла альтернатива: или «путь национального самодовольства, косности и смерти», или «путь самосознания, совершенствования и жизни». Петр I, а, значит, вместе с ним и Россия, избрали этот второй вариант развития. Исходя из этих положений, Соловьев приходит к выводу о том, что вопреки «всякой видимости реформа Петра Великого имела, в сущности, глубоко христианский характер, ибо была основана на нравственно-религиозном акте национального самоосуждения»<sup>2</sup>.

Итак, анализ прошлого России, предпринятый Соловьевым, должен убедить, что периоды ее наивысшего достижения связаны с «духовным подвигом национального самоотречения», яр-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 160.

ким проявлением которого было призвание варягов и реформы Петра I. Приведенная схема интерпритации отечественной истории носит субъективный характер, она стремится убедить, что отказ от русскости – единственно спасительный путь для России. И отсюда понятно, почему нет анализа развития национального самосознания в период борьбы с татаро-монгольским игом, в эпоху смутного времени, в годы борьбы с Наполеоном и т. д. Более того, даже те примеры, которые приводит Соловьев в качестве оправдания своего тезиса, не работают. И варяги смогли остаться у власти лишь «пропитавшись русскими началами», и Петр I создал империю не во имя «универсальных всечеловеческих ценностей», а для защиты национальных интересов России.

Интерпритация отечественной истории, предложенная Соловьевым, стала основой для полемики, которую он развернул как с идеями старого славянофильства, так и со взглядами Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева и Н. Н. Страхова, отстаивающих тезис о необходимости самобытного пути развития для России.

Леонтьев замечал, что при всех своих симпатиях к Соловьеву он негативно относился к его нападкам на славянофильский лагерь, ибо «недоволен самим направлением, недоволен злорадным и ядовитым тоном, несомненной наглостью подтасовок»<sup>1</sup>. Если не обращать внимания на излишнюю резкость высказываний Леонтьева, то он по существу прав, подчеркивая, что питательной почвой, на которой выросли эти идейные споры, было убеждение Соловьева, что «самобытность национального духа нашего и утверждение наших от Запада государственных и бытовых особенностей помешает его главной цели — соединению Церкви с подчинением Риму»<sup>2</sup>. Соловьевское понимание взаимоотношений вселенского и русского означает его отказ от программы «синтеза духовных ценностей», которыми обладают различные народы, с целью их взаимного обогащения. Действительно, вместо расцвета национальных и самобытных начал, которые должны обогащать единое человечество, у философа присутствует программа растворения русского своеобразия в аморфной и неопределенной всечеловечности. Е. Н. Трубецкой очень верно заметил, что у Соловьева «утверждение русского нацио-

---

<sup>1</sup> *Леонтьев К.Н.* О Владимире Соловьеве и эстетике жизни (по двум письмам) // Начала. 1992. № 2. С. 42.

<sup>2</sup> Там же.

нального мессианства вполне последовательно перешло в отрицание всяких особенных черт русской народности»<sup>1</sup>. Тем самым извращаются цели патриотического воспитания. Вместо сохранения национальной идентичности, своеобразия духовных традиций, специфики культуры, которые и порождают любовь к отечеству, философ предлагает всем этим пожертвовать во имя «всемирного человечества». Подобный космополитический идеал не может быть назван «подлинным патриотизмом», так как последовательно подменяет национальные ценности абстрактными схемами, дезориентирующими активность личности.

Отрицая негативные установки мыслителя, связанные с национальным самосознанием, мы в то же время отмечаем его глубокие мысли, связанные с духовным совершенствованием личности, которое невозможно «в массовых проявлениях» без определенных «внешних условий». К последним он относил не только обладание «средствами существования», то есть пищей, одеждой, жилищем, но и «достаточный физический отдых», который бы не только восстанавливал силы, но и создавал условия для приобщения к духовным ценностям. Под «духовным совершенствованием» Соловьев понимал и «внутреннее религиозное развитие», и нравственное поведение в обществе. Человек не только «внутренняя форма для добра», но он должен его реализовать и «во вне», проявить в любви к ближним. При этом особое значение имеет для индивида свобода выбора, его сознательное следование нравственным целям. Стремление «показать добро как правду», то есть как единственный правый, верный себе путь жизни во всем и до конца – для всех, кто решится предпочесть его», приводит философа к созданию фундаментального труда «Оправдание добра. Нравственная философия». В этой работе Соловьев призывал человека признавать «за всеми другими безусловное значение или ценность». Поэтому он осуждал ложь учений, провозглашавших, что «общественные учреждения и интересы имеют верховное, решающее значение сами по себе». Нравственным будет лишь общество, обеспечивающее «безусловное значение лица». А для этого «никакой человек, ни при каких условиях и ни при какой причине не может рассматриваться как только средство или орудие ни для блага другого

---

<sup>1</sup> *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В. С. Соловьева. М., 1913. Т. 1. С. 71.

лица, ни для блага известной группы лиц, ни для так называемого «общественного блага»<sup>1</sup>. Отсюда гуманистическая направленность и этики Соловьева, и его философской системы в целом. Действительно, и идея богочеловечества, и трактовка царства Божия исходит из суверенных прав личности, из того, что она цель мировой эволюции и через ее активность осуществляются цели «низших царств». Можно согласиться с Н. А. Бердяевым, отмечающим стремление Соловьева «религиозно осмыслить опыт гуманизма»<sup>2</sup>.

Наконец, важным фактором нравственного совершенствования личности Соловьев провозглашал изменение отношения к природе. Справедливо подметив хищнический характер буржуазного использования богатств окружающей среды, основывающийся на убеждении «после нас хоть потоп», он предостерегает цивилизацию от «ужасающих последствий» этого варварства. Мыслитель рассматривает проявления этого «варварства» и в России. Он отмечает бездумную рубку лесов, без которых «наша огромная континентальная равнина обратится в бесплодную пустыню». Его беспокоит истощение почвы, означающее «гибель России». Соловьев вводит понятие «ложная цивилизация», то есть такая, которая «превращает средство в цель, из орудия делает идола и для удобства некоторых приносит в жертву то, что необходимо для всех»<sup>3</sup>. Философ с болью подчеркивает «беззащитность природы» и в то же время ее огромное значение для человеческого существования. Нравственное сознание требует признания обязанностей «человека на земле (материальной природе вообще)». Отношение человека к природе в ходе исторического процесса выражается в следующих формах: «подчинение ей», «борьба с нею и эксплуатация ее», наконец, «ухаживание за нею для себя и для нее». Господствующая вторая форма должна быть заменена третьей. Для достижения этой цели философ предлагает реализовать на практике христианские заповеди о любви к «божественному творению». Уяснение христианских истин и приведет, с его точки зрения, к возможности осуществить «нравственную организацию материальной жизни».

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 68.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 124.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4. С. 160.

Итак, критерием духовно-нравственного развития личности, по мнению Соловьева, выступает не только ее религиозность, но и отношение к другим людям «как цели, а не средству» и гармонизация взаимодействия с природой. Поэтому и образование, и воспитательный процесс должны формировать эти качества у индивида. Однако современное просвещение часто формально подходит к своим целям, сводя их «к умению читать, писать и считать». В силу этого его сущность, как бы «она ни прикрывалась, состоит в отрицании всякого духовного, нравственного начала»<sup>1</sup>.

Этот вывод молодого мыслителя слишком категоричен, но он правильно усвоил тенденцию, стремящуюся оценивать просвещение не с позиции духовно-нравственных познаний, а утилитарных целей. Конечно, образование должно «научать» решать практические задачи, но никогда нельзя забывать о воспитании того, кто их будет решать. Доминирование в формации личности «низших природных начал» приведет и к искажению и неправильной постановке целей ее деятельности.

Анализ педагогических взглядов Соловьева будет неполным, если мы не затронем тему его преподавательской деятельности. Философ был убежден, что, «прежде чем думать о просвещении других, нужно самому обладать светом, по крайней мере, знать, где он»<sup>2</sup>. Поэтому, начиная с учебы в университете, он много внимания уделяет не просто формальному приобщению к знанию, а сущностному овладению изучаемыми науками. Отсюда такое внимание к самообразованию, к самостоятельному поиску ответов на сложные вопросы, связанные «с человеческой природой и смыслом жизни».

В период выбора университетского факультета господствующим направлением в высшем образовании было естествознание. Поэтому неслучайно после окончания с отличием гимназии Соловьев поступает на физико-математический факультет Московского университета. Однако ко второму курсу у Соловьева начинаются сомнения «во всемогуществе естественных наук», ибо знание, которое они дают, «само по себе совершенно пустое и призрачное»<sup>3</sup>. Это разочарование приводит к тому, что будущий

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви». М., 1990. С. 169.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 156.

философ переходит на историко-филологический факультет. Данный поступок демонстрирует определенную смелость Соловьева, так как среди студентов доминировала увлеченность естествознанием, а науки историко-филологического факультета «внушали безусловное, не терпящее возражения презрение». Но еще хуже, как вспоминает известный толстовец Н. К. Никифоров, обстояло дело с философией. Метафизика в глазах большинства студентов «являлась прямо одним из видов умственного разврата»<sup>1</sup>. И все-таки Соловьев начинает заниматься именно философией, а затем после окончания университета, год посещает занятия в Московской духовной академии в качестве вольнослушателя. Более того, темой своей магистерской диссертации он избирает «Кризис западной философии. Против позитивистов». Позитивизм же ассоциировался с наукой и был в «большом почете у студентов». Но молодой ученый не побоялся идти против господствующего общественного мнения и многих сумел убедить в истинности своих тезисов, блестяще защитив диссертацию.

Итак, становление Соловьева как ученого проходило не гладко, напротив, реализуя свои внутренние установки, он выступал против господствующих тенденций. Эти качества проявились у философа и тогда, когда он начинает заниматься преподавательской деятельностью. В лекциях и в дискуссиях со студентами «высказываемые им взгляды почти ни в чем не совпадали с общепринятым кодексом политических и социальных доктрин»<sup>2</sup>. При этом мыслитель не навязывал слушателям своих взглядов, а специально после каждой лекции предоставлял возможность всем желающим студентам высказать свое мнение, часто отличное от взглядов лектора.

Успех соловьевских лекций, их форма, методы его преподавания оценивались современниками мыслителя по-разному. Так, известный педагог Л. М. Бельский, слушавший лекции философа в Московском университете, отмечает, что он популярностью не пользовался и «лекциями его не дорожили», так как они излагались «очень трудным и тяжелым языком». Другой слушатель Соловьева, будущий философ Л. М. Лопатин, также соглашался,

---

<sup>1</sup> *Никифоров Н.К.* Петербургское студенчество и В. С. Соловьев // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С.166.

<sup>2</sup> Там же. С. 173.

что «лекции его по содержанию могли представляться “дремучими”; слог был трудный». Однако, с его точки зрения, «студенты относились к Соловьёву с вниманием и уважением»<sup>1</sup>. А уже упомянутый нами Никифоров вообще утверждает, что лекции Соловьёва пользовались в Петербургском университете громадным успехом и для них открывали актовъ зал, так как «самая обширная аудитория уже не могла вместить всех его слушателей». С точки зрения мемуариста, философ «явился новатором не только по существу читанных им лекций, но и по методу преподавания». К этим новым методам преподавания Никифоров относит желание вызвать интерес у слушателей постановкой «актуальных и жизненных проблем»; обсуждение после занятий сложных тем для того, чтобы «более основательно уяснить себе самое содержание выслушанной лекции»; наконец, «диспут между профессором и студентом», основная цель которого сделать христианские положения «достоянием практического разума»<sup>2</sup>.

Почти все современники, слушавшие лекции Соловьёва, отмечали обаяние его личности, которое привлекало к нему студентов, к тому же он обладал «великолепной дикцией» и имел «замечательный красивый голос»<sup>3</sup>.

Поэтому несмотря на сложный язык лекций в целом можно говорить о Соловьёве как об успешном преподавателе. Да и сам философ в письме к своему другу Д. Н. Цертелеву писал: «Я уже давно начал лекции в университете, и, к удивлению моему, студенты весьма довольны»<sup>4</sup>. Это субъективное ощущение, на наш взгляд, верно отражало положение дел.

Анализ взглядов Соловьёва на проблемы образования и воспитания показывает, что, хотя у философа и нет специальных работ, посвященных данной проблематике, он в то же время постоянно размышлял о путях социализации личности. Многие педагогические идеи мыслителя прежде всего о приоритете духовно-нравственного воспитания в развитии индивида, о соотноше-

---

<sup>1</sup> См.: Лукьянов С.М. О Вл. Соловьёве в его молодые годы. Материалы к биографии. Кн. 3. Вып. 2. М., 1990. С. 204.

<sup>2</sup> Никифоров Н.К. Петербургское студенчество и В. С. Соловьёв // Книга о Владимире Соловьёве. С. 174.

<sup>3</sup> Поливанов Е.М. Из воспоминаний о Вл. Соловьёве // Вл. Соловьёв: pro et contra. СПб., 2000. С. 91.

<sup>4</sup> Соловьёв В.С. «Неподвижно лишь солнце любви». С. 212.

нии внешнего авторитета и свободы личности, о сочетании традиционности и прогрессивности в воспитательном процессе, о необходимости бережного отношения к природе не только не потеряли своей актуальности, но и стали еще более значимыми в современных условиях.

В то же время негативные установки философа, направленные против отечественных традиций, национальной самобытности, используются прозападно настроенными кругами, стремящимися превратить Россию в средство для западного благополучия, в некий «рог изобилия», из которого будут черпаться природные ресурсы для развития «цивилизованных народов». Антиномичная оценка идейного наследия Соловьева не означает принижение его вклада в историю русской мысли, он был весом и значим.

*В. В. Кравченко*

## ТВОРЧЕСТВО В. С. СОЛОВЬЕВА В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Наше исследование ставит своей целью выявить определенные этапы и тренды восприятия творчества Соловьева за рубежом. Ввиду значительного объема источников мы будем упоминать первые зарубежные публикации о Соловьеве, но ориентироваться на устойчивые суждения о соловьевском наследии в сложившихся философских школах Запада, а затем - на особенности подходов к его творчеству в некоторых отдельных странах. Это может показаться странным в эпоху глобализации, но соответствует историко-философским реалиям.

С другой стороны, мы обратим внимание на то, что в истории русской философии XX в. зарубежные исследования соловьевского творчества по частотности появления отчетливо соответствуют развитию российской философии, т.е. они по времени «расколоты» на две части – до советского периода и после него.

В статье предлагается выделить в зарубежном соловьевоведении три этапа: 1) обращение западных богословов и философов к творчеству Соловьева при его жизни; 2) западное соловьевоведение после смерти Соловьева (с 1900 до конца 1980-х гг.);

3) с 1990-х гг. по настоящее время. Рассмотрены будут два первых этапа.

### *Начало изучения творчества Соловьева на Западе*

Сам Соловьев во многом способствовал складыванию своей религиозно-философской репутации на Западе. Как известно, первая зарубежная командировка от Московского университета была у философа в Лондон, формально – для изучения древних рукописей. В действительности, как предположил С. М. Лукьянов и было доказано мною в моей монографии, Соловьев рвался именно в Лондон в связи со своим увлечением спиритизмом, главным образом, стремлением увидеть знаменитых спиритов и их сеансы<sup>1</sup>.

В Лондоне Соловьев большую часть времени проводил в библиотеке Британского музея и близко не познакомился ни с кем из философов, литераторов или общественных деятелей. Биограф философа Лукьянов указывает на то, что Соловьев неважно владел английским языком, потому он предпочитал общение с соотечественниками и русскоговорящим Роллстоном, заведовавшим отделом «Rossica» в библиотеке Британского музея. Соловьев бывал в гостях у Ольги Алексеевны Новиковой, близко дружившей в послом Британии в России, муж которой был братом русского посла в Константинополе. В великосветском салоне Новиковой в центре Лондона бывали многие русские и английские знаменитости того времени, включая историка Т. Карлейля. Как вспоминал М. М. Ковалевский, доцент из Харькова, бывший также в то время в Лондоне в научной командировке, в салоне Новиковой «собирались некоторые члены английского духовенства, озабоченные мыслью о сближении православной и англиканской церкви»<sup>2</sup>.

Видимо, в неких разговорах с представителями англиканской церкви взгляды Соловьева на взаимоотношения церковью уже тогда можно было назвать прокатолическими. Не случайно в начале 20-го века Мишель Д'Эрбиньи опубликовал брошюру, в названии которой Соловьев был назван «русским Ньюманом»,

---

<sup>1</sup> См.: *Кравченко В.В.* Вестники русского мистицизма. М., 1997. С. 53 и сл.

<sup>2</sup> *Лукьянов С.М.* О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии В. С. Соловьева: в 3 т. Т. 2–3. Петроград, 1918–1921. С. 141.

т. е. ассоциировался с тактарианистом кардиналом Дж. Ньюманом (J. H. Newman), перешедшим из англиканства в католичество<sup>1</sup>.

Наиболее важным фактом творческой биографии Соловьева было то, что именно в Лондоне он начал писать свое важнейшее сочинение «София». И в Британском музее произошла его вторая «встреча» с Софией, когда она потребовала, чтобы Соловьев направился в Египет, чему он беспрекословно и подчинился. Вряд ли с англиканскими духовными лицами и англокатоликами Соловьев делился истинными причинами своего визита в Лондон, результатами посещения спиритических сеансов и «диктовок» первых глав своего «теософско-теургического» трактата, и уж давно не объяснял им причины своего неожиданного и необъяснимого отъезда в Египет.

Итак, в Лондоне Соловьев предстал в своем главном образе для западных знакомых – образе прокатолически настроенного религиозного писателя. Не философа, не поэта, не мистика, не общественного деятеля. Не удивительно, что именно теологи в Британии первыми проявили и сохранили устойчивый интерес к творчеству Соловьева, который определил начало важнейшего тренда в соловьевоведении за рубежом.

Несколько другая ситуация в плане профессионального общения и важных публикаций сложилась для Соловьева во Франции. Блестящее знание им французского имело, безусловно, решающее значение. Он писал особенно важные сочинения по-французски, сам находил издателей и публиковался во Франции с юности. Как известно, его программное «философско-теургическое» сочинение «София», из которого, по существу, выросли две его диссертации и фундаментальные труды «Философские начала цельного знания», «Лекции о Богочеловечестве» и другие, – было начато в Лондоне, продолжено в Египте и Италии, а предполагалось для публикации во Франции. (В действительности, впервые рукопись «София» была опубликована по-французски только в 1978 г. (!) И лишь в 1992–1996 гг. она была

---

<sup>1</sup> *Herbigny M. Un Newman russe – Vladimir Soloviev // Etudes Paris 46, no. 120. Paris, 1909. P. 767–786.*

переведена на русский язык и впервые издана в России в журнале «Логос»!<sup>1</sup>

Во Франции на французском языке были опубликованы многие этапные работы Соловьева. Это были принципиальные акции автора, который осознавал невозможность появления этих книг в то время в России. И он явно верил в то, что его работы будут интересны и необходимы западному читателю<sup>2</sup>.

Первый французский отзыв на прижизненные публикации Соловьева мы обнаруживаем в 1888 г.<sup>3</sup> Но глубоких и систематических французских исследований идей Соловьева в течение его жизни нет. Только в некрологе Е. Тавернье, с которым философ вел многолетнюю переписку, упоминаются творческие достижения русского философа<sup>4</sup>. И затем в Лондоне выходит его статья о Соловьеве<sup>5</sup>.

Как известно, в последние годы жизни Соловьев многие месяцы провел в Финляндии, работая над фундаментальным трудом «Оправдание добра», важнейшими эстетическими статьями и знаменитыми стихотворениями<sup>6</sup>. Некоторые бытовые воспоминания об этом важнейшем периоде в жизни русского философа мы находим в мемуарах Георга Брандеса, но даже упоминания о философской деятельности Соловьева там нет<sup>7</sup>. Ни в Фин-

---

<sup>1</sup> *Soloviev V.* La Sophia et les autres ecrits francais. Edite et presente par Francois Rouleau. Lausanne, L'Age d'Homme, 1978; *Соловьев В.С.* София / Ред., пер., комм. А. П. Козырев // Логос. 1992. № 2. С. 171–198; 1994. № 4. С. 274–296; 1996. № 7. С. 145–167.

<sup>2</sup> *Soloviev V.S.* L'Idée russe. Paris: Librairie Academique Didier-Perrin et Cie, 1888; *Soloviev V.S.* La Russie et l'Eglise universelle. Paris, 1889; *Soloviev W.* [Lectures on the Social Question.] // Enquete sur la Question sociale en Europe. Ed. by K. Huret. Paris, 1897; *Soloviev V.* La question penale du point de vue Ethique // Revue internationale de sociologie. 1897. № 5; *Soloviev V.* La question penale du point de vue Ethique. Paris, 1897; *Solovieff W.* La Peine de mort / Translated from Russian by M. Krogius. Paris, 1898.

<sup>3</sup> *Guette V.* La Russie et son eglise, reponse e W. Solovieff e propos de son livre L'idée russe. Paris, 1888.

<sup>4</sup> *Tavernier E.* Vladimir Soloviev // La Quinzaine. 1900 № 16. P. 141–156.

<sup>5</sup> *Tavernier E.* A Great Russian Philosopher // The Nineteenth Century and After. 80, no. 476. London, 1916. P. 841–852.

<sup>6</sup> См. подр.: *Kravchenko V.* Symbol of Harmony: Vladimir Solovyov and Lake Saimaa // From Nature to Psyche. Proceedings from the ISI Summer congresses at Imatra in 2001–2002. Ed. by Eero Tarasti. Acta Semiotica Fennica XX. – International Semiotics Institute at Imatra. Semiotic Society of Finland, 2004. P. 59–63.

<sup>7</sup> *Brandes G.* Ruaha ved Imatra // Samlede skrifter. Copenhagen, 1902.

ляндии, ни в Дании философская деятельность Соловьева никого не интересовала вплоть до конца XX в. Таким образом, несмотря на достаточно активную работу за рубежом и множество прижизненных публикаций, известность Соловьева в конце XIX в. на Западе не могла сравниться с его буквально общенародным признанием на родине.

Одну из своих программных философских целей Соловьев сформулировал в своей диссертации «Критика отвлеченных начал» (М., 1880): «Задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию, а, напротив, ... чтобы ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»<sup>1</sup>. Стоит ли удивляться тому, что его творчество вызывало интерес, в первую очередь, в среде теологов, преимущественно католического исповедания?

В Хорватии Соловьев бывал неоднократно и довольно долго находился в Загребе (Аграме), в гостях у каноника Рачкого (Franz Racki), или в Дьяковаре у еп. Штроссмайера (Strossmayer), с которыми годами находился в дружеской переписке<sup>2</sup>. Здесь выходили заметки и статьи о нем иногда непосредственно после его отъезда<sup>3</sup>. В Загребе Соловьевым предпринимались попытки публиковать важнейшие историософские сочинения<sup>4</sup>. Однако прямых последователей и серьезных исследователей соловьевского творчества в Хорватии мы не обнаруживаем.

В Германии существует целый ряд переводов работ Соловьева и работ о нем, изданных при его жизни, преимущественно теологического характера<sup>5</sup>. Но глубоких работ, свидетельствующих

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 742.

<sup>2</sup> Sisic F. (ed). Korespondencija Racki-Strossmayer. Zagreb, 1930–1931. Letters to and from Solov'ev. Vols. 3–4; Pisma Vladimira Sergeevicha Solovyova. Pod redakcij Ernesta Radlova. T. 1. S.-Peterburg: Obschestvennaja pol'za, 1908.

<sup>3</sup> Markovic. Na obranu // Katolicki List. Zagreb, 1886; Vladimir Solov'ev u Zagrebu. Karakteristika // Srbobran. 3, no. 240. Novi Sad, 1886.

<sup>4</sup> Solov'ev V.S. Istoriia i budushchnost' teokratii. Vol. 1. Zagreb, 1887. (Опубликован только первый из трех предполагавшихся томов).

<sup>5</sup> Frank V. Russisches Christentum. Dargestellt nach russischen Angaben. Paderborn, 1889; Solowjow W. Einleitung // Der russische Gedanke. Einzig autorisierte deutsche bersetzung nebst einleitender Betrachtung des bersetzers. Berlin, 1889;

щих о формировании философского соловьевоведения в XIX в. нет.

В США в год смерти философа вышла статья о противоречивости религиозных взглядов Соловьева. Но она, по-видимому, носила достаточно случайный характер, и широкого внимания не привлекла<sup>1</sup>. Так же как и другая статья о Соловьеве в католическом журнале, опубликованная в начале XX в., развивавшая идею д' Эрбиньи<sup>2</sup>.

*Западные исследования творчества Соловьева  
в начале и середине XX в.*

Еще при жизни философа было очевидно, что «русский Платон» не создал своей философской школы, что у него не было прямых учеников и последователей. По этой причине в подходах к творчеству Соловьева и при его жизни, и непосредственно после его ухода – полный разнобой и разноголосица.

Классический вариант русского «соловьёвоведения» начал складываться в русле русского зарубежья конца XIX – начала XX в. Еще в дореволюционной России сложилось сильное прозападное направление (в XIX в. – шеллингианцы и западники, русские кантианцы, гегельянцы, позитивисты, ницшеанцы, в начале XX в. – неокантианцы, феноменологи, экзистенциалисты и т. п. Кроме того, многие русские интеллектуалы получали блестящее образование в западных университетах. До революции многие русские философы публиковались на иностранных языках за границей. Именно русские философы первыми серьезно углубились в особенности намеченной философской системы Соловьева, обобщили доступные им материалы о жизни философа, подчеркнули его новаторские идеи, подвергли его критике, с позиций тех школ мирового философского движения, к которым они примыкали. «Выброшенные» волной революционных

---

Über die Mission Russlands in der Geschichte // Germania. 19, no. 86. Berlin, 1889; Frank V. Russisches Christentum. Dargestellt nach russischen Angaben. Paderborn, 1894; Solowjew W. Ein Kulturfrage: Die historische Sphinx // Allgemeine Zeitung. 1894. № 56.

<sup>1</sup> Parsons R. Some Heterodoxies and Inconsistencies of Russian Orthodoxy // American Catholic Quarterly Review. 1900. № 25.

<sup>2</sup> Gerrard Fr., Thomas J. Vladimir Soloviev – The Russian Newman // Catholic World. 1917. № 105.

событий на западный берег, русские философы-эмигранты принимались в русло сложившихся западных философских течений довольно естественно (до сих пор в учебниках истории философии Н. А. Бердяева называют экзистенциалистом, а Г. Г. Шпета – феноменологом, что отчасти, конечно, справедливо).

Западные философы начала XX в., находясь в рамках сформированных философских школ, (немецкой, французской, английской), охраняющих свой многовековой опыт, с известной настороженностью присматривались к совершенно новому и чуждому им, сложнейшему миру русской религиозной философии. Долгие годы проблема объективного рассмотрения творчества Соловьева оставалась за чертой актуальных западных исследований.

Признание Соловьева философом мирового масштаба поднимало вопрос о русской философии как самостоятельном мировом движении, вступавшем в естественное соперничество с исторически зарекомендовавшими себя западными философскими школами. И все русские философы-эмигранты (Н. А. Бердяев, Л. Шестов, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский и многие другие), получившие известность за пределами своей родины, оказывались эмиссарами русской мысли на Западе, претендуя на введение новых тем, понятий, направлений исследования, в конечном счете, смену мировоззрения у самих западных философов. Стоит ли удивляться тому, что до сих пор многие западные исследователи Соловьева предпочитают представлять его верным последователем Платона, Шеллинга, Канта и Гегеля, нежели подчеркивать оригинальность его русской философской мысли.

Французская философская школа, давшая возможность раскрыться таланту самого Соловьева, приняв в свои ряды русских философов начала конца XIX – начала XX в., а после революции приютив изгнанных из отечества философов-эмигрантов, была и остается в авангарде мирового соловьевоведения. Первая францужско-русская аналитическая статья о Соловьеве-мистике появилась в самом начале XX в.<sup>1</sup> Первое французское обращение к

---

<sup>1</sup> *Lourie O. Soloviev et le mysticisme // La philosophie russe contemporaine.* Paris, 1902.

творческой личности Соловьева принадлежит известному автору Вогюэ, который познакомился с русским философом в Египте.

Самая первая книга переводов произведений Соловьева на французский, сделанных доктором литературы и профессором философии в Колледже Шато-Тьери Ж. Б. Севераком, дополненных его самостоятельными исследованиями, вышла в составе библиотеки изданий под заглавием «Великие французские и зарубежные философы» (*Le grands philosophes francais et etrangers*).

Она была тотчас замечена и отмечена в России выдающимся русским философом В. В. Розановым. В своей заметке он писал о Севераке: «В изучении России, притом народной, автор этой книги не новичок: темою для докторской диссертации по предмету словесности он избрал “Духовные стихи русской секты людей Божиих”<sup>1</sup>... Книга о Владимире Соловьеве является довольно естественным продолжением этой диссертации, так как и у него много “Духовных стихов”, да и сам он без всякой натяжки может быть назван “человеком Божиим”»<sup>2</sup>. Розанов был не согласен с тем, что Северак назвал Соловьева «первым русским философом», вслед за Л. Лопатиным, профессором Московского университета и личным другом Соловьева (сам Розанов, знавший Соловьева и нелицеприятно писавший о нем, поставил впереди него А. Хомякова, братьев Киреевских, Толстого, Достоевского и других). Но он высоко оценил сделанную Севераком подборку из отрывков произведений Соловьева – из «Философских начал цельного знания», «Чтений о Богочеловечестве», «Духовных основ жизни», «Оправдания добра» и известных статей Соловьева, отражающих основные идеи русского философа.

Мощное французско-русское соловьевоведение сформировалось усилиями выдающихся философов русского зарубежья.

Духовным центром русской эмиграции был Православный богословский институт им Преподобного Сергия Радонежского (Сергиевское Подворье), открытый в Париже в 1925 г., при котором был создан религиозно-педагогический кабинет. Наиболее значительные философские работы деятелей русской философской эмиграции публиковались в знаменитом издательстве «УМСА-Press», с декабря 1925 г. обосновавшегося в Париже.

---

<sup>1</sup> *Severac J.-B.* La secte Russe des Hommes-de-Dieu. Paris, 1906.

<sup>2</sup> *Розанов В.В.* Французский труд о Влад. Соловьеве. Очерк // Новое слово. 1912. № 7. С. 4–9.

Историко-философские исследования В. Зеньковского, Мочульского, Флоровского, Лосского и многих других сегодня являются классикой. Также издательство публиковало ряд периодических изданий, среди которых был журнал «Путь» (1925–1940). Заявленный как орган русской религиозной мысли при религиозно-философской Академии в Париже, он поставил своей духовной задачей сохранение преемственности русской культуры. На его страницах были опубликованы по-русски статьи ведущих исследователей Соловьева – Н. Бердяева, С. Булгакова, Б. Вышеславцева, Н. Лосского, Е. Скобцовой и др. Исследование Соловьева было одновременно и развитием его религиозной философии, концентрируясь в области софиологических идей (С. Булгаков), религиозно-философских исканий (Н. Бердяев, Л. Шестов), религиозно-церковных проблем и т. п. Французские исследователи Соловьева непосредственно ориентировались на достижения франко-русского соловьевоведения.

Сложившаяся уже с конца XIX в. традиция католических исследований религиозного творчества Соловьева в определенном плане разделяла само русское зарубежье на православную и прокатолическую ветвь. Отдельно формировалась и протестантское направление в исследованиях идей Соловьева.

В 1966–1970-е гг. в католическом брюссельском издательстве «Жизнь с Богом» вышло до сих пор наиболее полное 12-томное издание собрания сочинений Соловьева (главным образом, репринт второго издания под редакцией С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова, дополненный письмами философа).

Судя по первым публикациям о Соловьеве в Англии, русско-зарубежное и французское соловьевоведение побудило к работе и английских исследователей: после публикации Рапопорта, а также перевода на английский язык работы французского друга Соловьева Е. Тавернье и выхода в Лондоне труда Е. Трубецкого, известного русского поклонника творчества Соловьева, появляется первое английское исследование религиозных взглядов русского философа<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> *Rapoport S.J.* The Religious Philosophy of Vladimir Soloviev // Contemporary Review. London, 1913; *Tavernier E.* A Great Russian Philosopher // The Nineteenth Century and After. № 476. London, 1916; *Tavernier E.* Introduction // Soloviev V.S. Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion. Paris, 1916; *Trubetskoï E.N.* St. Sophia: Russia's Hope and Calling. London, 1916; *Solovyof V.S.* War and Christian-

После революции русские философы-эмигранты открывали творчество Соловьева во всем его разнообразии для своих английских коллег<sup>1</sup>.

Интерес к русской философии и ее истории в Германии сформировался уже с конца XIX в. Немецко-русская линия исследований Соловьева хронологически открывается статьей неизвестной Лу Андреас-Саломе «Русская философия и семитский дух»<sup>2</sup>, вышедшей еще при жизни Соловьева. Лу Саломе, знаменитая женщина русско-немецкого происхождения, оставившая яркий след в биографиях Ф. Ницше, Р. М. Рильке, З. Фрейда, выдающийся психоаналитик, оказалась в начале мощного движения немецко-русского и затем собственно немецкого соловьеведения. Первые немецко-русские философские исследования появились в начале XX в.<sup>3</sup>

Ф. Степун и С. Гессен были соредакторами известного журнала «Логос», который являлся русской версией международного издания так называемого гейдельбергского содружества русских и немецких студентов (1904–1910). Русское издание «Логоса», «международного ежегодника по философии культуры», выходило в Москве (1910), Петербурге (1914) и в Праге (1925). Немецкое издание Логоса должно было выходить в Фрайбурге, Гейдельберге и Тюбингене<sup>4</sup>.

В предисловии в 1-му номеру журнала «Логос» (обширной статье «От редакции») он писал: «Основные принципы русской философии никогда не выковывались на медленном огне теоретической работы мысли, а извлекались в большинстве случаев уже вполне готовыми из темных недр внутренних пережива-

---

ity – From the Russian Point of View: Three Conversations by Vladimir Solovyov. London, 1915; *Duddington J.N.* The Religious Philosophy of Vladimir Solovyev // The Hebbert Journal. London, 1917.

<sup>1</sup> *Lossky N.O.* The Philosophy of Vladimir Solovyov // Slavonic Review. London, 1923–1924; *Lossky N.O.* Precursors of Vladimir Soloviev, and Vladimir S. Soloviev // *Lossky N.O.* History of Russian Philosophy. London, 1950.

<sup>2</sup> *Andreas-Salome L.* Russische Philosophie und semitischer Geist // Die Zeit. 1898. Nr. 172.

<sup>3</sup> *Melnikow N.* Der russisch-japanische Krieg und Solowjew's Kurze Erzählung über den Antichristen // Mainz: Saarbach's News Exchange, 1904; *Tumarkin E.* Wladimir Solowiew als Philosophie. Halle, 1905.

<sup>4</sup> *Steppuhn F.* Über die gegenwärtige Lage der Philosophie in Russland. (Aus der Einführung in die russische Logosausgabe) // Logos. Tübingen, 1910–1911.

ний... Мы должны признать, что как бы значительны и интересны ни были отдельные русские явления в области научной философии, философия, бывшая раньше греческой, в настоящее время преимущественно немецкая»<sup>1</sup>.

Признавая Соловьева наиболее яркой фигурой русской философии, Степун писал о «неубедительности и несостоятельности его философской концепции... коренящейся в том факте, что для Соловьева... сфера рационального мышления совершенно не является в конце концов сферой подлинного творчества. Творчество Соловьева всецело уходит в темные корни его иррациональных переживаний. Его же рациональные построения носят отнюдь не творческий, а лишь пассивно повествовательный характер». Основной вывод: «Владимир Соловьев едва ли создал нечто новое и значительное»<sup>2</sup>.

В 1910 г. русский философ Ф. Степун защитил диссертацию по Соловьеву в Лейпциге (начатую в Гейдельберге), утверждавшую в развернутом виде высказанную им в «Логосе» мысль о вторичности философии русского мыслителя<sup>3</sup>.

Оригинальность метафизики Соловьева пытался защитить в своей диссертации Д. Н. Узнадзе, будущий выдающийся психолог и философ грузинского происхождения, получивший прекрасное образование в Лейпциге<sup>4</sup>.

Однако линию неприятия метафизики Соловьева продолжил Александр Кожев (Кожевников), один из заметных теоретиков философского авангардного движения 30–60-х годов, получивший свою философскую подготовку в Берлине, под руководством К. Яспера написав диссертацию (1926), защищенную им в Гейдельберге<sup>5</sup>. Анализируя метафизику Соловьева в аспекте западноевропейского (немецкого) философствования, Кожев доказывал, что русский философ, используя творческие наработки немецких философов (в первую очередь, Шеллинга и Гегеля), их теоретические материалы и схемы, не привнес в мировую фило-

---

<sup>1</sup> От редакции // Логос. 1910. № 1. С. 13.

<sup>2</sup> Там же. С. 3.

<sup>3</sup> *Steppuhn F.* Wladimir Solowjew. Phil. Diss. Leipzig, 1910.

<sup>4</sup> *Usnadze D. W.* Solowiew, Seine Erkenntnistheorie und Metaphysik. Halle a. S., 1909; *Usnadze D.* Die Metaphysische Weltanschauung W. Solowiew's mit orientierendem Ueberblick seiner Erkenntnistheorie. Halle/Saale, 1909.

<sup>5</sup> *Koschewnikoff A.* Die religiöse Philosophie Wladimir Solowjew's. Heidelberg, 1931.

софию ничего нового. По мнению Кожева, Соловьев безуспешно пытался соединить христианское вероучение с философской метафизикой. Однако историософию Соловьева Кожевников довольно подробно рассматривал в позднейшей работе, изданной также в Германии<sup>1</sup>.

Не нужно забывать, что в 1922 г., наряду со знаменитым «философским пароходом», русские философы отправлялись за границу и двумя поездными составами, один из них – в Ригу, а другой – в Берлин. Интеллектуальные центры Германии дали пристанище русской эмиграции, которая внесла свою существенную лепту в распространение идей Соловьева за рубежом<sup>2</sup>.

В немецком соловьевоведении четко обозначились несколько линий: протестантская, философско-метафизическая, антропософская, еврейская.

Рецепции Соловьева в Германии посвящена одноименная, солидная и фундаментальная диссертация Дмитрия Белкина, защищенная в Тюбингене<sup>3</sup>. Она содержит, по существу, исчерпывающую библиографию Соловьева до конца XX в. К работе Д. Белкина можно добавить лишь то, что в течение века немецкие философы пытались «вписать» Соловьева в самые разнообразные рамки – от Шеллинга и Гегеля до Штейнера, Тейяра де Шардена и Гуссерля. О самобытности русского философа в области этики и эсхатологии писали редко, а о католических и протестантских, а также экуменических, антропософских и даже оккультных увлечениях чаще.

В середине XX в., когда заметно сократилось количество исследований Соловьева во всем мире, немецкие философы поддерживали интерес к религиозно-философскому наследию Соловьева. Школе славистов ФРГ, а именно Людольфу Мюллеру, в сотрудничестве с В. Шилкарским и В. Леттенбауэром, мы обязаны тем, что в самые глухие для соловьевоведения годы они под-

---

<sup>1</sup> *Koschewnikoff A.* Die Geschichtsphilosophie Wladimir Solowjews. Bonn, 1930.

<sup>2</sup> *Mochul'skii K.V.* VI. Solov'ev i N. Fedorov // *Krug*. Berlin, 1936; *Florovskii G.V.* V mire iskanii i bluzhdanii. III. Pafos lzhe-prorochestva i mnimye otkroveniia // *Ruskaia mys'*. Berlin; Prague, 1923.

<sup>3</sup> *Belkin D.* Die Rezeption V. S. Solov'ev's in Deutschland. Ph.D. diss. Eberhard Karls University. Tubingen, 2000.

готовили и издали на немецком языке восьмитомное собрание сочинений Соловьева<sup>1</sup>.

Прага также была одним из важнейших центров русского зарубежья еще с дореволюционных времен. Но выходявшие здесь переводы работ Соловьева и исследования его творчества явно находились под влиянием немецкой философско-богословской школы<sup>2</sup>.

Нельзя не упомянуть в русле немецкой философской школы известного чешского философа и общественного деятеля, первого президента Чехословацкой республики Томаша Масарика. В своем объемном труде «Россия и Европа: Эссе о духовных течениях в России» Масарик отходит от традиционного пронемецкого рассмотрения взглядов Соловьева, настаивает на том, что Соловьев не находился под влиянием Канта, а развивал свою оригинальную мистико-религиозную философию<sup>3</sup>.

Интерес к творчеству Соловьева, например, у болгарских философов проявился также вследствие влияния немецкой школы. Как показала болгарская исследовательница Н. И. Димитрова, единственный болгарский философ, который обратил серьезное внимание на творчество Соловьева в начале XX в., был Янко Янев. Свое эссе о русском философе Янев написал в Гейдельберге (sic!), где получил классическое философское образование. Янев на материале соловьевских идей пытался преодолеть онтолого-гносеологическую, рассудочную западную парадигму, в пользу иррационального творческого философствования. Однако основным контекстом болгарской культуры, в котором прорисовывалось духовное присутствие Соловьева, было литературоведение русского Серебряного века и особенно творчество болгарских богословов. И здесь, кстати, тоже не без немецкого влияния. Болгарский богослов Константин Цицелков защитил диссертацию, посвященную этике Соловьева, в Марбурге, под руко-

---

<sup>1</sup> *Solowjew W.* Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew. 8 vols. Munich, 1953–1979.

<sup>2</sup> *Schumann W.* Wladimir Solowjew. Ein Hauptwerk slawischer Philosophie // Deutsche Arbeit. Prague, 1914–1915.

<sup>3</sup> *Masaryk T.G.* Vladimir Solovjev – Die Religion als Mystik // Russland und Europa. Studien über geistigen Strömungen in Russland. Jena, 1913; *Masarik T.G.* Zur russischen Geschichte- und Religionsphilosophie. Jena, 1913. Bd. 2.

водством Фридриха Хайлера<sup>1</sup>. Как показала в своей следующей статье Н. Димитрова, в социалистической Болгарии под идеологическим влиянием СССР была полностью исключена возможность знакомства с русской религиозной философией вплоть до середины 1970-х годов. Только к концу XX в., уже под влиянием возрожденной в России историко-философской школы, в Болгарии начались исследования русской религиозной философии, в целом, и творчества Соловьева, в частности<sup>2</sup>. Стоит ли говорить, что аналогичная судьба постигла исследования Соловьева во всех странах бывшего социалистического содружества.

Итальянские исследования Соловьева в XX в. начались с исследований признанного знатока религиозной философии Соловьева Аурелио Пальмиери<sup>3</sup>.

Католическое направление итальянского соловьеведения (как и немецкого, и французского) заслуживает не одной диссертации. Упомянем только известные факты реакции римских пап на работы Соловьева. После выхода во Франции «России и Вселенской церкви», папа Лев XIII заметил по поводу проекта вселенской теократии, что это прекрасная идея, но нужно только чудо для того, чтобы она осуществилась.

Папа Иоанн Павел II (в миру Кароль Йозеф Войтыла) особый интерес проявлял к России и прекрасно знал творчество Соловьева, часто цитировал его. Папа Бенедикт XVI (Йозеф Ратцингер), как доктор богословия и бывший профессором догматики и основного богословия в Бонне, Мюнстере, Тюбингене и Регенсбурге, прекрасно знает немецкую религиозно-философскую традицию исследований Соловьева. Как теолог, Й. Ратцингер переосмысливает идеи русского философа при исследовании

---

<sup>1</sup> Димитрова Н.И. Владимир Соловьев в болгарской культуре (первая половина XX века) // Соловьевские исследования. Вып. 4 (28). Иваново, 2010. С. 25–27.

<sup>2</sup> Димитрова Н.И. Владимир Соловьев и болгарская философская мысль второй половины XX века) // Соловьевские исследования. Вып. 2 (30). Иваново, 2011. С. 78–82.

<sup>3</sup> Palmieri A.: 1) Vladimir Solovev e la sua filosofia religiosa // Rivista storico-critica della scienze teologiche. Rome, 1907. P. 209–221; 2) Vladimiro Solovev. L'apostolo dell'unione della chiese in Russia. Alla luce di nuovi documenti // Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliare. Rome, 1909. P. 153–170; 3) Vladimiro Solovev. L'apostolo dell'unione della chiese in Russia. Rome, 1909; 4) Vladimir Soloviev e la sua opera apologetica // La Civiltà Cattolica. No. 1. Rome, 1912. P. 169–182, 529–544.

современных религиозных проблем, что ярко проявилось, например, в его диалоге с философом Ю. Хабермасом (2004). Восприятие и переосмысление идей Соловьева отражается также в его теоретических работах, скажем, в книге «Многообразие религий и единый завет»<sup>1</sup>, переведенной на русский язык (2007).

Русское зарубежье оказывало влияние и на философскую мысль за океаном. В 1920 г. была создана американская Ассоциация молодых христиан (YMCA), связанная с Русским студенческим христианским движением, основанным в 1923 г. Именно под эгидой YMCA было создано одноименно издательство, которое из США перебралось в Берлин, а затем, как упоминалось выше, с 1925 г. обосновалось в Париже. Американские исследования Соловьева, вне сомнения, начинались с переводов произведений философа на английский классиками русской философии<sup>2</sup>.

Русская и все разрастающаяся западная слава Соловьева в XX в. постепенно распространялась по миру, к началу XXI в. превратившись в международное разветвленное и разнообразное соловьевоведение.

---

<sup>1</sup> *Ratzinger J.* (Benedikt XVI). Die Vielfalt der Religionen und der Eine Bund. Urfelder Reihe. Hagen, 1998.

<sup>2</sup> *Lossky N.* The Absolute Criterion of Truth // Review of Metaphysics. No. 8 New Haven, 1948–1949. P. 47–96.

*А. Е. Радеев*

### ЗНАЧЕНИЕ ИДЕЙ Л. С. ВЫГОТСКОГО ДЛЯ СОВРЕМЕННОЙ ЭСТЕТИКИ<sup>1</sup>

Не так много существует фигур в отечественной культуре, к которым приковано устойчивое внимание на протяжении столетия. Фигура Выготского – явно из этого числа. «Выготсковедение» активно развивается: регулярно в России и за рубежом проводятся конференции, публикуются монографии, защищаются диссертации относительно теоретического наследия Выготского, с 2008 г. издается Психологический журнал Международного университета природы, общества и человека «Дубна», в каждом номере которого публикуются отечественные и зарубежные исследования психологии Выготского.

Хорошо известно, что в творчестве Выготского особое место занимают работы по психологической интерпретации искусства. Одной из первых статей, написанных им в 19 лет, была «Трагедия о Гамлете, принце Датском, У. Шекспира», главной же стала «Психология искусства». Следует заметить, что отправной точкой для раскрытия проблем психологии искусства послужила для Выготского кризисная ситуация в эстетике в начале XX в. – с фиксации ее начинается «Психология искусства», с идеей преодоления этого кризиса связывает свою концепцию психологии искусства сам Выготский.

Ниже я хотел бы рассмотреть, каким был этот кризис эстетики и определить, каким образом теория Выготского со-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РФНФ в рамках проекта №12-33-01018 «Стратегии производства в эстетической теории: история и современность».

относится с современным состоянием эстетики. Для решения этой задачи я рассмотрю ситуацию кризиса в эстетике начала XX в., изложу основные идеи Выготского о психологической интерпретации искусства и определю, как соотносятся эти идеи уже не с борьбой идей в эстетике начала XX в., а с ситуацией в эстетике конца минувшего столетия.

### *Два лагеря эстетики и вопрос о методе*

Многие ссылки на кризисное положение в той или иной области страдают однобокостью: если под кризисом понимать переходное состояние, то, фактически, любое положение можно назвать кризисным: в стабильности нетрудно увидеть такую форму кризисного положения, как стагнация, а в ситуации, лишенной стабильности, нетрудно опознать неустойчивость как иную форму кризиса.

Но есть и другое понимание кризиса – исчерпанность достигнутого состояния. В какой-то момент складывается представление, что все, что можно было выразить в той или иной области – уж выражено; все ключевые проблемы, которые можно было решить с помощью какого-либо метода – уже решены; все главные слова сказаны, все важные дела сделаны.

Именно о таком понимании кризиса говорят в конце XIX в. многие исследователи проблемного поля эстетики.

Если кратко представлять эволюцию эстетической проблематики в XIX в., то несложно заметить ее двунаправленность: с одной стороны, эстетика развивается как аналитика чувственности (эстетика субъекта), с другой – как философия искусства (эстетика объекта). Следует признать, что ко второй половине XIX в. второе направление в эстетике стало преобладающим, что выразилось, в том числе, в поглощении первого направления вторым: под эстетическим отношением стало пониматься именно отношение к искусству, а оно, в свою очередь, стало трактоваться как тот объект, который изначально ориентирован на эстетическое отношение к нему.

В свою очередь, в этом господствующем направлении, трактующем эстетику как философию искусства, также образуется раскол. Одни представители эстетики (наследующие традиции Канта и Гегеля), предлагают ориентировать-

ся на собственно философские построения и уже внутри их находить место для эстетической проблематики. Другие исходят из идеала научности и при анализе проблем эстетики предлагают исходить из эмпирических данных, поставляемых, в первую очередь, гуманитарными науками (социологией, психологией, историей). В 1876 г. в труде немецкого психолога Г. Фехнера «Введение в эстетику» этот раскол обозначился как «эстетика сверху» и «эстетика снизу»: если первая – дедуктивна и «исходит из понятий красоты, искусства, стиля» и их положения в общей системе понятий, то вторая – индуктивна и предполагает опору на частный эмпирический материал<sup>1</sup>.

В качестве преодоления этого раскола и предлагает свою психологию искусства Выготский. Но предпочтение при этом отдается именно научному подходу к решению проблем эстетики. Этот приоритет научности, выразился, во-первых, в том, что сама мысль отечественного психолога движется по одной и той же траектории: от постановки проблемы через критику существующих на данный момент вариантов ее решения к выработке позитивной программы, позволяющей решить или расширить понимание поставленной проблемы. Во-вторых, научность подразумевает особое внимание к методу исследования. На этом моменте следует остановиться подробнее.

Для философии начала XX в. характерен поиск метода, ориентированного как на саму философию, так и на область его применения. Такой «методоцентризм» начала XX в. следует отличать от поисков философского метода в первой трети XIX в.: если ранее, в философских системах метод (трансцендентальный у Канта и Фихте, диалектический у Шеллинга и Гегеля) определялся внутренними задачами самой философии, то позже качество метода определялось областью его применимости. Поэтому не случайно центральной проблемой для психологии вообще и психологии искусства в частности Выготский выдвигает именно проблему метода: «Вопросом *быть или не быть* для объективной психологии является вопрос метода»<sup>2</sup>.

Психология в том или ином виде подразумевает анализ психических процессов. В этом смысле психология искусств-

---

<sup>1</sup> *Fechner G.T. Vorschule der Aesthetik. 2 Bände. Leipzig, 1876. S. 1.*

<sup>2</sup> *Выготский Л.С. Психология искусства. СПб., 2000. С. 41.*

ва, казалось бы, обречена иметь дело с психологией творца или же психологией реципиента (в классической теории искусства под реципиентом подразумевается зритель, слушатель или читатель, т. е. субъект восприятия высшими органами чувств). Ровно в таких же границах описывает положение психологии искусства и сам Выготский: «До сих пор психологическое исследование искусства всегда производилось в одном из двух направлений: либо изучалась психология творца, создателя по тому, как она выразилась в том или ином произведении, либо изучалось переживание зрителя, читателя, воспринимающего это произведение»<sup>1</sup>. Но весьма характерно и в каком-то смысле неожиданно, что оба варианта отвергаются отечественным психологом: как психология творца, так и психология переживаний реципиента предполагает в качестве неявной предпосылки возможность выявить законы движений души, но в том и в другом случае останется лишь довольствоваться предположениями и в той или иной степени достоверными реконструкциями; наука же, ориентированная на идеал объективности, строить свое здание и развиваться на основе таких смутных и неясных идей не может. Поэтому, утверждает Выготский, психологический метод анализа искусства должен исключить какую бы то ни было субъективность (творца или реципиента), «надо попытаться за основу взять не автора и не зрителя, а самое произведение искусства»<sup>2</sup>. На первый взгляд, «психология самого произведения искусства» – абсурд, поскольку лишь из крайне сомнительных соображений можно приписать произведению свою «душу». И потому следует уточнить, что замысел такой попытки состоит в том, чтобы выявить законы эстетической реакции, не зависящей от переживаемого ею субъекта – законы, напрямую связанные со взаимоотношением структурных элементов произведения. Иными словами, речь идет о том, что необходимо исключить субъективное в анализе искусства (творца и реципиента), а потому за основу психологического анализа искусства необходимо взять объективную структуру произведения. Анализ этой структуры позволит определить эстетическую реакцию как эффект, возникающий из взаимодействия структурных компонентов произведения искусства.

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 42.

Но есть и иной аспект проблемы метода в психологии искусства, связанный со статусом самого искусства. Речь идет не только о законе эстетической реакции, которую необходимо реконструировать для анализа произведения искусства, речь идет также и об особом феномене, связанном с самим искусством. Перефразируя известную притчу, так обозначу этот феномен: превращение воды жизни в вино искусства. Жизнь, в ее простом, житейском смысле слова в искусстве преображается, «искусство берет свой материал из жизни, но дает сверх этого материала нечто такое, что в свойствах самого материала еще не содержится»<sup>1</sup>. Таково само строение произведения искусства, что оно преобразует воду в вино. И тогда следует уточнить, что проблема метода для Выготского имеет двоякий, гносеологический и онтологический характер: познание законов произведения искусства одновременно вскрывает сам способ существования произведения искусства.

Вместе с тем сама такая постановка вопроса, конечно же, имела место и в прежних психологических исследованиях искусства. Три основных теории начала XX века по-своему трактуют связь между особенностями произведения искусства и производимым им эффектом и именно от неприятия их положений исходит Выготский в выработке своей задачи. В одних теориях, восходящих к В. Гумбольдту и А. А. Потебни, отечественный психолог замечает «грех интеллектуализма» в виде непонимания психологии формы и сведения произведения искусства к познавательной деятельности. В других теориях, вошедших в историю как формализм, Выготским замечается, напротив, непонимание психологии материала в виде его аннигиляции и утверждения, что все в искусстве есть только художественный прием. Наконец, в третьей господствующей теории искусства в начале XX века – в психоаналитической теории – Выготский видит огромный потенциал для дальнейшего развития, но его не устраивает рассмотрение сознания как пассивного фактора на фоне бессознательного и рассмотрение формы как всего лишь фасада, скрывающего бессознательные факторы, а в трактовке самого бессознательного Выготский не принимает пансексуализм (широко распространен-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 332.

ный контраргумент против психоанализа в то время). Как бы то ни было, в каждой из этих теорий есть определенная доля истины относительно задачи построить объективную психологию искусства: первая теория учитывает содержание как структурообразующий фактор искусства, вторая теория учитывает такую же роль формы, наконец, психоанализ учитывает качественное взаимовлияние формы и содержания в произведении искусства. Таким образом, отбросив грехи каждой из этих теорий, возможно, полагает Выготский, создать подлинно объективную психологию искусства.

### *Ключевые идеи психологии искусства Выготского*

Итак, основным исходным положением объективной психологии искусства должно быть то, что произведение искусства – это объективная структура, компонентами которой выступают материал и форма, при этом «под материалом... следует разуметь все то, что поэт взял как готовое – житейские отношения, истории, случаи, бытовую обстановку, характеры, все то, что существовало до рассказа и может существовать вне и независимо от этого рассказа, если это толково и связно пересказать своими словами. Расположение этого материала по законам художественного построения следует называть в точном смысле этого слова формой этого произведения»<sup>1</sup>. Замечу, что в данном случае не проводится строгой границы между материалом (то, из чего) и содержанием (то, о чем). Кроме того, о том, что предмет можно проанализировать с точки зрения его материала и формы, было известно давно, и не в выделении этих компонентов состоит теоретический пафос Выготского. Куда важнее при этом анализе, подчеркивает он, обращать внимание на их взаимоотношение: в случае с произведением искусства следует изучить не только «анатомию» произведения искусства, но и его «физиологию», не только статику структуры искусства, но и ее динамику.

Поскольку, полагает отечественный психолог, метод психологии искусства должен быть объективен, то он должен быть независим не только от того, кто принимает уча-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 199.

стие в художественном процессе, но и от предмета его применения; метод, о котором пойдет речь, должен иметь все шансы в равной степени применяться к самым разным видам искусства. Тем не менее, за основу разворачивания своего метода Выготский берет литературу и через анализ басни, новеллы и трагедии («как три постепенно усложняющиеся и возвышающиеся одна над другой литературные формы»<sup>1</sup>) показывает как «анатомические», так и «физиологические» особенности структуры произведения искусства. Так, на примере басни можно заметить, что ее материал находится в странном отношении к ее форме: форма не столько дополняет содержание басни, не столько «обслуживает» мораль басни, сколько идет вразрез с ней: то, как изображены персонажи басни, вызывает противоположное чувство по сравнению с тем, о чем повествуется в басне. Выготский замечает, что, например, в басне Крылова «Ворона и лисица» наше чувство занимает «совершенно явная противоположность тех двух направлений, в которых заставляет его развиваться рассказ. Наша мысль направлена сразу на то, что лесь гнусна, вредна, мы видим перед собой наибольшее воплощение льстеца, однако мы привыкли к тому, что льстит зависимый, льстит тот, кто побежден, кто выпрашивает, и одновременно с этим наше чувство направляется как раз в противоположную сторону: мы все время видим, что лисица по существу вовсе не льстит, издевается, что это она – господин положения, и каждое слово ее лести звучит для нас совершенно двойственно: и как лесь и как издевательство... И вот на этой двойственности нашего восприятия все время играет басня. Эта двойственность все время поддерживает интерес и остроту басни, и мы можем сказать наверно, что, не будь ее, басня потеряла бы всю свою прелесть»<sup>2</sup>. Выготский отмечает, что восприятие этой и любой другой басни развивается в двух противоположных и не совпадающих друг с другом направлениях: форма и материал словно двигаются в разные стороны. Этой противоположенности, «противочувствия» дается имя *эмоционального плана*. Но это противочувствие подразумевает высшую точку – своеобразное «короткое замыкание», которой, следуя эстетической традиции, Выготский дает имя

---

<sup>1</sup> Там же. С.123.

<sup>2</sup> Там же. С.165.

*катарсиса*. Эстетическая реакция – это и есть состояние катарсиса, возникшее от противочувствия формы и материала.

Басня – слишком малая литературная форма, поэтому аффективное противоречие в ней заметно слабо. Более детально идея эстетической реакции раскрывается в других формах – новелле и трагедии (на примере «Легкого дыхания» Бунина и «Гамлета» Шекспира).

Взяв за основу формалистическое понимание литературы, согласно которому материал литературного произведения искусства следует называть фабулой, форму же произведения – сюжетом, Выготский показывает, что несмотря на то, что видов соотношения фабулы и сюжета в новелле может быть несколько, закономерность этого соотношения остается одной и той же: противоречие, борьба между фабулой и сюжетом. Это противоречие легко наблюдать как в целом строении рассказа, так и в отдельно взятых его фрагментах. С точки зрения целого, следует рассмотреть диспозицию и композицию рассказа (понимая под первой хронологическое расположение эпизодов рассказа, т.е. фабульную репрезентацию, под второй – порядок расположения этих эпизодов в рассказе, т.е. формальную обработку). Нетрудно заметить в этом свете, что в «Легком дыхании» с точки зрения диспозиции и композиции – явное противоречие: с точки зрения содержания, т.е. диспозиции представленная в рассказе жизнь гимназистки Оли Мещерской ничем не примечательна, банальна и сера (Выготский в более резких словах обозначает содержание «Легкого дыхания»: *жизнейская муть*); да и сам образ Оли Мещерской рисуется Выготским в мрачных тонах: «пустышка», ничем не примечательная девушка. Тем не менее, эстетическая реакция от этой новеллы зависит не столько от диспозиции, сколько от того, каким образом она была переработана композицией, словно композиция разрушает диспозиционное строение, заглушает его действие, выдвигает в параллель к нему свое, иное впечатление, не связанное уже с житейской мутой. Но даже на уровне отдельно взятых фрагментов новеллы заметно противоречие между формой и материалом, противочувствие, согласно которому форма преобразует материал. «Вот, например, в каком удивительном сцеплении узнаем мы об убийстве Оли Мещерской. Мы уже были вме-

сте с автором на ее могиле, мы только что узнали из разговора с начальницей о ее падении, только что была названа первый раз фамилия Малютина, – «а через месяц после этого разговора казачий офицер, некрасивый и плебейского вида, не имевший ровно ничего общего с тем кругом, к которому принадлежала Оля Мещерская, застрелил ее на платформе вокзала, среди большой толпы народа, только что прибывшей с поездом»... Обратите внимание на то, как затеряно самое главное слово в нагромождении обставивших его со всех сторон описаний, как будто посторонних, второстепенных и не важных; как затеривается слово «застрелил», самое страшное и жуткое слово всего рассказа, а не только этой фразы, как затеривается оно где-то на склоне между длинным, спокойным, ровным описанием казачьего офицера и описанием платформы, большой толпы народа и только что прибывшего поезда. Мы не ошибемся, если скажем, что самая структура этой фразы заглушает этот страшный выстрел, лишает его силы и превращает в какой-то почти мимический знак, в какое-то едва заметное движение мыслей, когда вся эмоциональная окраска этого события погашена, оттеснена, уничтожена»<sup>1</sup>.

Схожее противоречие, но еще более сложной природы, можно наблюдать и в трагедии. Здесь мы уже видим *тройное* противоречие между фабулой, сюжетом и действующими лицами: двуплановость развития фабулы и сюжета объединяется в фигуре трагического героя. Фигура трагического героя, спаянность в нем формальной и содержательной сторон трагедии вызывает новое противоречие: события в трагедии воспринимаются как глазами трагического героя, так и «внешними» глазами зрителя; наивысшей же точкой разрешения трагедии оказывается та точка *катарсиса*, в которой «противоречия не только сошлись, но и поменялись своими ролями – и это катастрофическое обнажение противоречий объединяется для зрителя в переживании героя, потому что, в конце концов, только эти переживания принимает он как свои. И зритель не испытывает удовлетворения и облегчения от убийства короля, его натянутые в трагедии чувства не получают вдруг простого и плоского разрешения. Король убит, и сейчас же внимание зрителя, как

---

<sup>1</sup> Там же. С. 215–216.

молния, перенесено на дальнейшее, на смерть самого героя, и в этой новой смерти зритель ощущает и переживает все те трудные противоречия, которые раздирали его сознание и бессознательное во все время созерцания трагедии»<sup>1</sup>.

Это явление, заложенное в структуре произведения искусства, Выготский называет «законом уничтожения формой содержания». «В художественном произведении *всегда* (выделено мною. – А.Р.) заложено некоторое противоречие, некоторое внутреннее несоответствие между материалом и формой, что автор подбирает как бы нарочно трудный, сопротивляющийся материал, такой, который оказывает сопротивление своими свойствами всем стараниям автора сказать то, что он сказать хочет. И чем непреодолимее, упорнее и враждебнее самый материал, тем как будто оказывается он для автора более пригодным»<sup>2</sup>. Схожие тенденции противоречия формы и содержания находит Выготский и в других видах искусства: так, в актерском искусстве важна двойственность изображаемой им эмоции, «актер, кончая играть, не сохраняет в своей душе ни одного из тех чувств, которые он изображал, их уносят с собой зрители»<sup>3</sup>; в графике также можно наблюдать объективное противоречие, состоящее в том, что «мы воспринимаем, с одной стороны, изображенное в нем как трехмерное, с другой стороны, мы воспринимаем игру линий на плоскости, и именно в этой двойственности заключена особенность графики как искусства»<sup>4</sup>. К сожалению, замысел «Психологии искусства» так и не был реализован до конца, и потому применительно к нелитературным видам искусства раскрытие механизма эстетической реакции осталось крайне фрагментарным.

Важно подчеркнуть, что катарсис связан с взаимоуничтожением противоречащих компонентов, но не в реальности (форма и содержание художественного произведения, как объективные компоненты, остаются реальными), а в психике воспринимающего: «Загадочное отличие художественного чувства от обычного... следует понимать таким образом, что это есть то же самое чувство, но разрешаемое чрезвычайно усиленной деятельностью фантазии... Эмоции искус-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 263–264.

<sup>2</sup> Там же. С. 221–222.

<sup>3</sup> Там же. С. 323.

<sup>4</sup> Там же. С. 324.

ства суть умные эмоции. Вместо того чтобы проявиться в сжимании кулаков и в дрожи, они разрешаются преимущественно в образах фантазии»<sup>1</sup>. Момент фантазии в данном случае подчеркивает реакцию реципиента: им переживаются особые чувства, соединенные с фантазией и потому не различающие реальный объект и нереальный. Фантазия не различает реальности объекта: эмоциональная реакция на образы ровно такие же, как и реакция на реальные объекты. Такую ситуацию Выготский называет «законом реальности чувств и для его объяснения приводит следующий пример: «Если я принимаю висящее ночью в комнате пальто за человека, то мое заблуждение совершенно очевидно, потому что переживание мое ложно и ему не соответствует никакое реальное содержание. Но чувство страха, которое, я испытываю при этом, оказывается совершенно реальным. Таким образом, все фантастические и нереальные наши переживания, в сущности, протекают на совершенно реальной эмоциональной основе»<sup>2</sup>.

Общая формула катарсиса, вызываемого произведением искусства, такова: искусство представляет собою форму и содержание; взаимодействие между ними порождает противоположные аффекты, которые, задерживаясь и находя свое разрешение в деятельности фантазии, вызывают состояние катарсиса. В этой формуле важна последовательность, обуславливающая эстетическую реакцию на художественное произведение. Эта последовательность связана с борьбой, заложенной в строении произведения искусства. Реципиент становится заложником этого строения: запустив акт восприятия, поддавшись очарованию произведения, он уже не может в своей психике остановить тот процесс, который был запущен помимо его воли. Его психика становится местом борьбы структурных компонентов произведения. Классический идеал эстетического отношения – гармония и состояние спокойного созерцания – трактуется Выготским в прямо противоположном ключе: речь идет не о созерцании, а о серьезном противостоянии, заложенном самой природой искусства. Как более пафосно подчеркивает это сам же Выготский, «всей традиционной эстетикой мы подготовлены к прямо противоположному пониманию ис-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 286–288.

<sup>2</sup> Там же. С. 284–285.

кусства: в течение столетий эстетики твердят о гармонии формы и содержания, о том, что форма иллюстрирует, дополняет, аккомпанирует содержание, и вдруг мы обнаруживаем, что это есть величайшее заблуждение, что форма воюет с содержанием, борется с ним, преодолевает его и что в этом диалектическом противоречии содержания и формы как будто заключается истинный психологический смысл нашей эстетической реакции»<sup>1</sup>.

### *Выготский как казус*

Выше шла речь о том, как связаны идеи Выготского с эстетикой начала XX в. Но за столетие эстетикой проделан большой путь. А путь в науке всегда предполагает три своих составляющих (впрочем, тесно связанных): во-первых, отказ от проблем, ставших нерелевантными; во-вторых, формулировка новых проблем и способов их решения; в-третьих, работа с теми проблемами, которые были актуальными в прошлом и продолжают выполнять свою продуктивную функцию в настоящем.

Многие проблемы эстетики, когда-то казавшиеся актуальными, покрылись в наши дни толстым слоем пыли. Так, в XIX в. одной из ключевых проблем был вопрос о том, что выше – красота в искусстве или красота в природе. Очевидно, что этот вопрос в таком виде уже нерелевантен: много раз и разными способами были выдвинуты положения, что различие между природой и искусством не является чистым, что само это различие подразумевает идеологическую позицию и что понятие красоты также не является основным для эстетического опыта и науки о нем. Ровно таким же образом обстоит дело и с проблемой морфологии искусства – проблемы, ключевой для классической эстетики, но явно отставшей от современного представления об арт-пространстве, в котором морфологические различия не играют принципиальной роли, не говоря уже о том, что понятие искусства все чаще замещается в эстетической теории понятием арт-практики. Есть, разумеется, иные проблемы эстетики XIX в., утратившие статус традиции и потому ставшие преданием.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 221.

За последнее столетие возникли новые предметные области в эстетике и соответствующие им проблемные поля, казавшиеся невозможными в XIX в. Вводятся такие концепты, как виртуальное, множественное; выдвигаются такие новые предметные области, как экологическая эстетика, эстетика дизайна, сомаэстетика. Даже сама эстетика переосмысливается как «айстетика» и выдвигается призыв вернуться к эстетической аналитике чувственности и преодолеть «искусствоцентризм» классической эстетической теории.

Но есть и проблемы, удерживаемые в поле внимания как в классической эстетике XIX в., так и в эстетике современной. И мне представляется, что проект психологии искусства Выготского «работает» как минимум на одну из таких проблем.

Дело в том, что какую бы эстетическую теорию мы ни взяли, зачастую вопрос в них ставится о специфике эстетического. В истории эстетики можно проследить разные подходы к его пониманию: во времена Канта речь шла об эстетическом как области эстетических *суждений* и эстетического *удовольствия*. После шеллингианско-гегелевского поворота к эстетике как философии искусства эстетическое стало трактоваться как область развертывания духа, т.е. как *духовное* (на одной из его стадий) в противоположность материальному. XX век в целом ряде теорий добавил понимание эстетического как особого события, случающегося в единичном (восприятии человека) и общем (культуре). Каждое из этих пониманий эстетического подразумевает свой круг проблем, свои философские ходы и концепты. Но стоило бы дополнить классический вопрос о существовании эстетического вопросом о том, что *производит* эстетическое. Что или, может быть, кто ответственен за то, что эстетическое существует?

Полагаю, что существует, как минимум, три основных ответа на этот вопрос – ответы, которые я условно обозначаю как художественный треугольник. Вершинами этой фигуры являются три модели производства эстетического: автор, само произведение искусства и реципиент. Речь идет именно о моделях, т.е. идеальных типах производства эстетического, которых, возможно, в истории эстетики в чистом виде и не существовало. Однако идея модели и подразуме-

вает, что независимо от того, существовали ли в действительности чистые типы производства эстетического, есть возможность рассмотреть различные случаи из истории эстетики, подходящие под эти модели и выказывающие типичные для каждого типа производства характеристики.

В первом, самом классическом случае речь идет о том, что именно автор собственными усилиями (воображением, духом, «зовом трансценденции» и т. п.) создает эстетическое, вкладывает его в произведение, задача же реципиента – уметь улавливать это эстетическое («вчувствоваться», понимать, наслаждаться); наиболее типичным вариантом этой модели в истории эстетики выступает романтизм и соответствующая ей эстетика гения. Во втором случае речь идет о том, что автор ответственен лишь за само создание произведения, но не создание эстетического – оно производится самим произведением путем взаимоотношения его элементов; наиболее типичным вариантом этой модели является формализм и классический структурализм. В третьем случае речь идет о производстве эстетического со стороны реципиента: ему уже отводится не пассивная роль улавливателя идей автора, а активная роль по созданию эстетического путем собственной интерпретации; наиболее типичным вариантом этой модели в эстетике выступили концепции «образцового читателя» У. Эко, постструктурализм и рецептивная эстетика.

Дело, разумеется, не в том, насколько возможно вставить тут или иную эстетическую теорию в этот треугольник, а в том, что можно говорить как об историческом, так и о теоретическом развитии проблематики производства эстетического. На историческом уровне нетрудно заметить, что начавшись с концепции автора как производителя эстетического (Кант, романтизм), эстетическая теория в начале XX в. приходит к формализму, а затем структурализму, выдвигающих идею производства со стороны самого произведения; но во второй половине XX в. возникает ряд концепций (постструктуралистских в первую очередь) выдвигающих идею производства эстетического со стороны реципиента. На теоретическом уровне эта линия развития выражается в утверждении (впрочем, здесь я оставляю его без теоретического обоснования), что каждая модель производства не удерживается на самой себе, а стремится перейти в

модель, после нее следующую: авторская позиция в том или ином виде скатывается в утверждение самостоятельности произведения, в приписывании ему производительной роли; вторая позиция также скатывается в утверждение активной роли реципиента в процессе производства эстетического (вопрос о том, в какую модель производства переходит третья – здесь приходится оставить без ответа). Проследить теоретическую линию развития значительно сложнее, и именно для этого необходимо опираться на исторический материал, дающий основание для формулировки теоретических моделей типов производства эстетического.

Идеи Выготского являются таким типичным образчиком (назовем это *казусом*) второй модели производства эстетического. В самом деле, все необходимые моменты для отнесения идей Выготского для этого есть: это и примат отношений компонентов произведения над тем, «что хотел сказать автор»; и общее недоверие позиции автора или реципиента; и утверждение, что именно взаимодействие элементов произведения производит эстетическое (названное Выготским катарсисом). Но именно в этом отнесении идей Выготского ко второй модели кроется та черта, которая позволяет говорить о развитии проблематики производства эстетического. Иными словами, идеи Выготского можно рассматривать как казус того, что вторая модель производства эстетического не удерживается на себе самой, а грозит в той или иной степени перерасти в модель третью.

Всмотримся внимательнее в траекторию движения мысли Выготского. Очевидно, что его концепция исходит из объективности взаимоотношения формы и материала. Но обратим внимание на три момента. Во-первых, форма и материал направлены на реципиента: речь идет не о чистом их отношении, а о таком, которое подразумевает эстетическую реакцию у реципиента. Иными словами, речь идет об *интенциональности структуры*: форма и материал уже в своей основе подразумевают направленность на реципиента. Одним своим фактом существования, а также тем, что именно он является площадкой, на территории которой разыгрывается борьба формы и материала, реципиент активно вмешивается в борьбу структурных элементов произведения; структура объективна, но в то же время она интенциональна, т. е. направлена на то, что ее воспримет реципиент.

Во-вторых, реципиент производит «образы фантазии», вызванные искусством, и именно через эти образы он и воспринимает его: структурные элементы произведения не столько производят эстетическое, сколько способствуют производству образов у реципиента, и именно эти образы возвращаются, «вкладываются» в произведение и тем самым создают его. Наконец, в-третьих, и это будет, пожалуй, самым серьезным аргументом против исключения субъективности из структуры произведения, форма произведения уже подразумевает активное участие реципиента по определению ее отношения к материалу: сама форма – продукт исключительно реципиента, вне последнего существует лишь голый материал. Вспомним, как сам же Выготский определяет форму: «расположение материала по законам художественного построения». Казалось бы, здесь мы видим классическое понимание формы как порядка («форма – то, благодаря чему многообразное в явлении может быть упорядочено определенным образом» – это кантовское определение можно считать универсальным не только для философии самого же Канта, но и для большинства случаев, когда речь идет о форме). Но не случайно речь идет о порядке «по законам художественного построения». Это построение подразумевает в качестве своего необходимого компонента реакцию реципиента, т. е. то отношение формы и материала, которое сходится в эстетической реакции. Организация произведения, т. е. его порядок, не только направлена на реципиента, но и создается им. Идея «психологии самого произведения искусства» плавно переходит в идею «психологии реципиента» – но не того пассивного реципиента, о котором говорила традиция и до Выготского, а реципиента активного, своими усилиями преобразующего борьбу формы и материала в эстетическую реакцию.

Полагаю, что сказанного достаточно, чтобы говорить о неизбежности включения активной роли реципиента в строение художественного произведения. Любопытно заметить, что аналогичное наблюдение делает У. Эко относительно структуралистского подхода, предложенного Р. Якобсоном и К. Леви-Строссом в хрестоматийном анализе «Кошек» Бодлера. Эко отдельно замечает, что исследователи в своем анализе этого сонета не удерживаются в чисто структуралистском подходе, а постепенно (и, скорее, неосознанно)

но) скатываются в допущение активной роли читателя как необходимого элемента самого сонета<sup>1</sup>. И хотя этих двух казусов явно не достаточно, чтобы делать из них однозначные выводы относительно второго момента производства эстетического, все же можно говорить о тенденции, свойственной этому моменту: допущение активной роли реципиента, предположение эстетической реакции как неотъемлемой черты самого строения произведения.

Тем не менее, следует сделать вывод, что идеи Выготского относительно психологии искусства не ушли в прошлое, не стали преданием, к которому относятся лишь с дистанцированным уважением. Быть может, это качество любой крупной фигуры: реактуализироваться в настоящем, звучать по-новому, открывать невиданные доселе теоретические горизонты. Кто знает, какие новые голоса мы услышим не только о Выготском, но и его самого.

*А. В. Малинов*

## ЭТНОСОФСКАЯ УТОПИЯ «АЛТАЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ»

Термин «этнософия» не является общепризнанным в отечественной гуманистике. Область употребления этого термина еще не устоялась. Считается, что впервые его в 1926 г. использовал Н. С. Трубецкой в письме Р. О. Якобсону<sup>2</sup>. Однако в учении евразийцев этнософия не получила дальнейшей разработки. Ее содержательную интерпретацию в последние годы предложили В. В. Ванчугов, М. Эпштейн и В. Р. Арсеньев<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Эко У. Роль читателя. Исследования по семиотике текста. СПб., 2005. С. 13.

<sup>2</sup> Jakobson R.O. N. S. Trubetzkoy's Letters and Notes. Paris, 1975. S. 98.

<sup>3</sup> Ванчугов В.В.: 1) Русская мысль в поисках «нового света»: «золотой век» американской философии в контексте российского самопознания. М., 2000; 2) «Этнософия»: ретроспективный анализ в прагматическом аспекте будущего // Наука. Философия. Общество. Материалы V Российского философского конгресса. Том II. Новосибирск, 2009; Эпштейн М.Н.: 1) Философия возможно-го. СПб., 2001; 2) Технософия и другие «софии» // Эпштейн М.Н. Знак пробела: О будущем гуманитарных наук. М., 2004; Арсеньев В.Р.: 1) Манифест этнософии // Общество. Среда. Развитие. 2006. № 1; 2) Основные понятия этнософии // Манифестация. Учебно-теоретический журнал «Ленинградской школы

Как становящаяся научная дисциплина, этнософия может оказаться продуктивной при исследовании национальных философий, особенно тех, в которых не укоренилась прочная традиция категориального мышления и сохраняется заметная зависимость от мифологического восприятия мира. Благодаря изучению мифологического сознания, могут быть уточнены содержание и методы самой этнософии. У истоков такого понимания этнософии стояли работы А. Ф. Лосева по философии мифа. Мифологическое сознание, реализующееся в этнософских построениях, претендует на создание национальной философии, примером которой могут служить современные попытки формулирования «алтайской философии»<sup>1</sup>.

«Алтайская философия» или этнософия многообразна по затрагиваемым в ней темам: космогония и строение мира, проблема времени и пространства, космизм, соотношение природы и культуры, антропология и археософия, религиозное реформаторство, символизм и мифология, Алтай и его место в космической эволюции и др. Отдельные из этих тем нашли отражение в недавних публикациях<sup>2</sup>. Одними из наиболее востребованных среди местных интеллектуалов надо признать социально-утопические поиски алтайской этнософии. Этнософские утопии чаще других идей «алтайской философии» тиражируются средствами массовой информации и оказывают наибольшее влияние на региональное массовое сознание.

Исходной мотивацией утопических построений алтайской философии выступает недовольство современной цивилизацией, которая критикуется за преобладание матери-

---

африканистики». № 7а. СПб., 2006; 3) Базовые понятия этнософии. Подступы к формированию мировоззренческой альтернативы // Общество. Среда. Развитие. 2008. № 1.

<sup>1</sup> См. подр.: *Малинов А.В.*: 1) Заметки о философии в Горном Алтае // Евразийцы. № 5. Горно-Алтайск, 2009; 2) На пути к этнософии // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 180.

<sup>2</sup> *Малинов А.В.*: 1) Этнософия и археософия Алтая // *Studia culturae*. Вып. 18. Научный журнал кафедр культурологии, эстетики и философии культуры, Центра изучения культуры Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2013; 2) Современная «алтайская хронология». Этнософские заметки // Научно-технические ведомости Санкт-Петербургского государственного политехнического университета. Гуманитарные и общественные науки. 2013. № 179.

альных интересов. А. С. Суразаков называет современного человека « *homo-прагматикус с философией экономически ориентированного сознания*»<sup>1</sup>. Более того, по канонам мифологического сознания алтайская этнософия усматривает в современной культуре и повседневной практике продолжение онтологической борьбы добра со злом, света с тьмой. «Человек, – пишет А. В. Юданов, – ограничивший свое существование только материальным интересом, желает он того или нет, становится в бесконечный ряд служителей Эго, служителей Царства Тьмы»<sup>2</sup>. Преобладание материальных интересов и потребительское отношение к жизни отрывают человека от природы и истоков самой жизни. Искусственные, а часто и откровенно противоестественные потребности, навязываемые современной цивилизацией, приводят к преобладанию жизнеотрицающих и разрушительных начал, ставят культуру на грань самоуничтожения. По словам Юданова, «все мы ушли от естественных своих основ, где в гармоническом единстве находились божественный дух с материальным основанием. ...утеряли энергию созидания и все как один превратились в разрушителей»<sup>3</sup>. Критицизм этнософии распространяется на большинство сторон современной цивилизации, вплоть до признания исчерпанности российской государственности в ее нынешнем виде.

Суразаков полагает, что «в своем длительном эволюционном движении человечество проходит крайнюю точку прагматизации своих представлений о бытии»<sup>4</sup>. В этом высказывании Суразакова хорошо выражено одно из характерных представлений алтайской этнософии о современности как «крайней» (но не последней) эпохе. Отрицание результатов и форм современной цивилизации, однако, не приводит к ожиданию гибели этого мира. Во многом крайности цивилизационного развития объясняются, с этнософской точки зрения, «стадией молодости», на которой пре-

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Еще раз о культурах // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. Горно-Алтайск, 2012. С. 43.

<sup>2</sup> Юданов А.В. Сакральный Каан-Алтай-Шамбала // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / отв. ред. А. В. Малинов. СПб., 2008. С. 386.

<sup>3</sup> Там же. С. 388.

<sup>4</sup> Суразаков А.С. Еще раз о культурах. С. 44.

бывает человечество, хотя и здесь встречаются ритуальные рассуждения о «западноевропейской, стареющей цивилизации»<sup>1</sup>. Негативная оценка исторического пути Запада и форм его социокультурного развития, как правило, не приводит к воспроизведению культурологических банальностей о «гибели», «гниении» или «закате» европейской культуры. Этнософское мировосприятие, напротив, преимущественно оптимистично и антиэсхатологично.

Вместе с уходящей эпохой должен быть преодолен «разрыв между духовностью и сознанием человечества»<sup>2</sup>. Современный человек утрачивает смысл своей деятельности и самой жизни, что во многом является следствием конфронтационности господствующего культурного типа или «уходящей цивилизация противоборств», в которой «смысл жизни людей видится в противоборстве с себе подобными»<sup>3</sup>. Здесь, конечно, сказывается заметная философская наивность и неизжитый марксизм этнософской утопии, выстраивающейся по сценарию «основного вопроса философии». Вместо решения о преобладании материального, либо духовного начала предлагается их гармоничное, взаимодополняющее сочетание, что сближает этнософские рассуждения с коммунистической утопией.

В перспективе реализация этнософской программы должна привести к единению всех народов на основе принципов взаимного уважения, мирного сосуществования и разнообразия взаимно дополняющих друг друга культур. По словам Суразакова, «социальную гармонию можно было бы выразить как общецивилизационное единство рода человеческого, проявленное во взаимодополняющем друг друга культурном разнообразии»<sup>4</sup>. Этнософия, таким образом, не отрицает возможность реализации общечеловеческой цивилизации, которая, однако, должна основываться на отказе от доминирования одной культуры и ее конфронтационного

---

<sup>1</sup> Мамыев Д.И. Духовная экология и культура в XXI веке // Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. Алтайский билик – древние корни народной мудрости России. Казань, 2003. С. 99.

<sup>2</sup> Шодоев Н. Основы алтайской философии. Бийск, 2009. С. 62.

<sup>3</sup> Суразаков А.С. Грядущая цивилизация: смена понятий // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 51.

<sup>4</sup> Суразаков А.С. Штрихи к мировой эволюции // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 17.

господства. Отстаивая принципы культурного плюрализма, этнософия демонстрирует примиряющие, объединяющие, компромиссные основы своей идеологии. Целями этнософии, согласно ее последователям, являются устранение войн из международной жизни, преодоление разрыва между богатыми и бедными, преобладание добра над злом.

Наиболее подробно в рамках этнософского подхода социально-философская проблематика разрабатывается Суразаковым – археологом, культурологом и свободным мыслителем, не стесненным школьными ограничениями профессиональной философии. Правда, социально-философские идеи Суразакова не нашли законченного, систематического изложения в обобщающем труде. Свои небольшие статьи, заметки и выступления он собрал в два сборника под общим заглавием «Философские размышления» (2006, 2012).

Этнософская утопия рассматривает и оценивает настоящее с точки зрения будущего, отождествляемого с *должным* состоянием человечества. Так, например, Суразаков в духе русского космизма называет грядущую эпоху ноосферной. Принципиальным для этнософской утопии является убеждение в телеологичности развития общества. Не решимость и совместные усилия людей способны изменить общество, что следовало бы признать разновидностью социального реформизма, а будущее состояние общества властно и энергично вторгается в современность, как бы притягивает, приближает ее к себе и принудительно внедряет в настоящее мотивации и практики, преобладающие в этом будущем, идеальном и должном, но отнюдь не таком далеком состоянии. Новая эпоха как должное состояние человеческой жизни достижима. Не мы приближаемся к ней, а она как бы притягивает нас к себе или как бы «опускается», «оседает» в настоящем, меняя его.

Согласно Суразакову, новые принципы мышления, диктуемые наступающей ноосферной эпохой, требуют и изменения оснований как устройства общества, так и методов его постижения. Обращение Суразакова к социальной философии необходимо для уточнения и конкретизации ноосферного подхода, целью которого является «стратегическое управление эволюцией»<sup>1</sup>. На уровне социально-филосо-

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Алтай и мировой цивилизационный процесс // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). Горно-Алтайск, 2006. С. 201.

софской теории это реализуется в создании креативной антропологии, изъясняющей «человека как творческое существо», как «природного сотворца». Теоретический и бытийственный аспекты социально-философской концепции Суразакова объединяются в понятии «социальный синтез». С методологической стороны он допускает смысловой, субстанциональный и моделирующий подходы. Социальная реальность рассматривается им как система *родственных*, основанных на физическом родстве, *партнерских*, основанных на общности потребностей, *духовных*, опирающихся на чувство комплиментарности и *интеллектуальных*, основанных на взаимопонимании, отношений. Бытийственная сторона «социального синтеза» понимается Суразаковым «как постоянно действующий процесс социальной самоорганизации, в результате которого формируется иерархия уровней социальных организмов, причем каждый из этих уровней выступает опять же субстратом для синтеза социумов более сложной конструкции»<sup>1</sup>. Порядок иерархии социальных организмов определяется наличием «энергетических ядер», «энергетических доминант», или «лидерских доминант». На разных уровнях функция такой доминанты может принадлежать лидеру компании, главе семьи, политическому руководителю, крупному религиозному учению, научной теории и т. п. По словам Суразакова, «социальный организм – это группа людей, объединенных между собой системой функциональных взаимосвязей, складывающихся на базе структурообразующих лидерских доминант»<sup>2</sup>. Больше всего соответствий принцип иерархии социальных организмов находит в философии всеединства. С органической точки зрения, делающей акцент на принципе единства, как организм рассматриваются и космос, и природа, и общество.

Одной из отличительных особенностей «алтайской философии» является ее археософичность, т. е. обращенность к прошлому, стремление восстановить древнюю мудрость, вернуть утраченную истину<sup>3</sup>. Подобная оглядка на прошлое

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. К проблеме изучения феномена этнического // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). С. 159.

<sup>2</sup> Суразаков А.С. К проблеме социологических реконструкций в археологии // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). С. 75.

<sup>3</sup> См. подр.: Малинов А.В. Этнософия и археософия Алтая.

существенно корректирует и утопические представления о будущем. Будущее здесь тоже предстает как возвращение тех идеальных норм социальной жизни, которые уже реализовались в прошлом. Будущее в этнософской утопии дается через прошлое, выясняется посредством идеализированной старины. Так, например, для Суразакова социальная утопия парадоксальным образом раскрывается и изъясняется благодаря археологическим находкам и исследованиям.

Система «лидерских доминант», упорядочивающих иерархию социальных, природного и космического организмов, в качестве модели позволяет реконструировать мировоззрение и социальные структуры прошедших эпох. Такая задача непосредственно стоит перед археологией, в практике которой, таким образом, реализуется междисциплинарный подход. Обращение к философии приводит археологов к выводу о единстве космических, природных и социальных процессов, позволяет им рассматривать изучаемые явления как часть единого глобального процесса – «геобиосоциогенеза». Опираясь на добываемые археологией материальные источники, ученые пытаются реконструировать и мировоззрение живших в древности людей. Суразаков полагает, что мировоззрение их также иерархически структурировано. Оно представляет собой «вертикальную иерархию», состоящую из индивидуального, социального и космического уровней. «Индивидуальный уровень, – поясняет Суразаков, – предполагает первичную, или личностную, философию, строящуюся по формуле “я и мне подобные”, на базе которой создается начальная самооценка и система личностных ценностных ориентаций. Социальный уровень сам по себе многослоен и строится по формуле “я в системе социум”, т. е. семье, общине, этносе и т. д. Однако здесь начинает функционировать и коллективное мировоззрение, или “мы” как совокупный социальный организм в системе более крупного социума, допустим, семья в составе семейного клана, тот во вмещающем его государстве и т. д. Наконец, космический уровень, предполагающий формулу “я и мы” в системе “космос”, под которым в прошлые времена подразумевалась освоенная природная горизонталь, осмысливаемая как средний мир относительно нижнего, т. е. подземного, и верхнего, или небесного. Нужно отметить, что в про-

цессе изучения древних мировоззрений исследователь в первую очередь улавливает именно этот, т. е. космический, уровень миропредставлений, пытаясь через регионально-специфичные формы их выражения уловить базовую, универсальную схему мировоззренческих построений. И тут на первый план выдвигается другой немаловажный нюанс, отражающий то, что структурность мировоззрения во многом сопрягается со структурной организованностью окружающего мира, собственно, представлять которой оно и призвано»<sup>1</sup>.

В Горном Алтае, полагает Суразаков, реализовались как «родственное», так и «партнерское» отношение к природе. «Родственная субсистема... – поясняет он, – состоит из следующей иерархии основных известных в истории социумов: семья – община – род – племя – этнос – конфессия»<sup>2</sup>. «Партнерская субсистема, – пишет он далее, – предполагает следующую иерархическую цепочку: стихийное объединение, структурированное спонтанно под лидерскую доминанту (приятельская компания, ватага и т. д.) – производственный коллектив – территориальные объединения (город и т. д.) – общественные организации, не связанные с замкнутым этно-конфессиональным составом – государство – межгосударственные объединения»<sup>3</sup>. Автор уточняет, что «родственная система более стабильна, т. е. консервативна, тогда как партнерская предполагает более мобильное обновление взаимосвязей»<sup>4</sup>. «Родственные» отношения человека к природе реализуются в принципах «щадящего природопользования», а «партнерские» отношения сказываются в представлении об «одухотворенности природы». Предметом этнософского анализа могут служить такие «природно-мировоззренческие объекты» Горного Алтая, как гора Белуха и река Катунь. Как «равноправные живые субъекты» осознаются и люди, и животные, и растения, и аржаны (целебные источники), и горы, имеющие своих духов-хозяев. Признание духов-хозяев служит психологическим регуля-

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. К изучению прошлых мировоззрений // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). С. 78.

<sup>2</sup> Суразаков А.С. К общей теории социальных систем // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). С. 47.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 48.

тором поведения человека. Жителю мегаполиса отношения подобного рода могут показаться странными, хотя урбанизированное сознание порождает своих демонов. Но многое на свете даже и не снилось нашим мудрецам. Хочется верить, что автор не идеализирует, когда утверждает, что в менталитете алтайцев сохранился приоритет духовного мироощущения, а не забитое экономической нуждой сознание современного человека. Неутилитарное отношение к природе и миру в целом отражается в распространенных на Алтае шаманской традиции, «белой вере» (Ак-жанг), тенгрианстве. Категория «священного», представления о «сакральных местах» становятся на Алтае достоянием настоящего, активно тесня сферу профанного. Пространство повседневной жизни постоянно корректируется представлениями о «священном», запретами и нормами, исходящими из области «сакрального». Это, пожалуй, главное достижение этнософского мировоззрения, сохраняющего границы, иерархию и дифференциацию сфер жизни. Современное цивилизованное, т. е. урбанизированное сознание, вытесняет «сакральное» из жизни человека, делает мир человека однородным прежде всего с точки зрения его прагматико-экстенсивного освоения. Для такого мировоззрения нет ничего невозможного, «все дозволено» и достижимо. Все различия сводятся лишь к количественным характеристикам, чаще всего в их денежном исчислении. Мифологическое сознание этнософии, напротив, встраивает человека в онтологическую иерархию миров, возвращает качественные различия в жизнь людей, связывает человека с другими измерениями (предки, род, историческая жизнь народа, космические циклы), ценностно структурирует пространство. Все это существенно трансформирует «ценность» настоящего, обретающего смысл не в самом себе, а, так сказать, в перспективе, многообразии связей с прошлым и будущим, посюсторонним и потусторонним, данным и иным. Смысл и статус настоящего в этнософской утопии, таким образом, существенно меняется. Настоящее обретает смысловую перспективу (а вместе с ним и живущий в данный момент человек), когда в нем «просвечивает» прошлое и сквозь него «проглядывает» будущее, когда оно дает ощущение мимолетности, переходящего как части более значимого целого, имеющего отношение к вечности. В этнософии по-иному осознается вре-

мя. Настоящее – это не мимолетное «теперь», в своем ускользании обесмысливающее любое существование; настоящее – это момент вечности. Этнософия вносит в сознание и жизнь людей заметный запас времяупорной «материи» смысла.

Духовное наследие Горного Алтая обогащает этнософию такими понятиями, как «Дух Алтая» и «Эпический путь». Традиционно выразителями «Духа Алтая», всеобщей одухотворенности природы служили камы (шаманы). «Эпический путь» раскрывали кайчи (сказители), для которых «благородство богатырского духа» выступало социальным идеалом. Однотипность отношений к природе и обществу, единство природного и социального – один из основополагающих принципов этнософии Горного Алтая. На современном этапе, этапе формирующегося ноосферного мышления, полагает Суразаков, он представлен в таких понятиях, как «Храм Природы», «Устойчивое Развитие», «Духовный Полюс Планеты», «Врата в Будущее». «На Алтае, судя по характеру имеющихся здесь тенденций, – заключает Суразаков, – происходит формирование универсального общепланетарного духовного полюса, чему способствует расположение его в центре Евразийского континента... здесь формируется теория гармоничного, т. е. взаимодополняющего, взаимодействия разностей»<sup>1</sup>.

Что же должно представлять собой новое социальное устройство? Прежде всего надо отметить, что в алтайской этнософии речь идет не только о новой системе социальных отношений, но и о новом отношении человека к природе и даже космосу. Более того, изменение социальной структуры происходит не вследствие реформаторских усилий людей, а как результат более глобальных событий. Наступает новая эпоха в силу процессов, происходящих в космосе. Изменения могут иметь и религиозный смысл, так как они должны привести к распространению «норм, предначертанных свыше»<sup>2</sup>. Грядущие социальные трансформации, таким образом, продиктованы «извне». В деле социального переустройства этнософия нивелирует волю человека и в итоге приводит к пересмотру основополагающих новоевропейских

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Духовность Алтая в исторической перспективе // Суразаков А.С. Философские размышления (1994–2006). С. 206.

<sup>2</sup> Мамыев Д.И. Духовная экология и культура в XXI веке. С. 99.

представлений о субъекте. Впрочем, это отсылает нас уже к области этнософской антропологии.

Ожидание наступления новой эпохи в алтайской этнософии во многом вызвано границами временных периодов (смена веков, тысячелетий), т. е. на самом деле зависит от точки отсчета, от принятой системы исчисления. «Начало нового века и тысячелетия – это качественно новая ступень в развитии человечества», – провозглашает Д. И. Мамыев<sup>1</sup>. Конечно, здесь этнософское сознание подчиняется магии больших чисел. Если бы хронологические рубежи были одновременно и цивилизационными границами, то предсказать социальные потрясения не представляло бы большого труда.

Смысловые ориентиры новой эпохи, с точки зрения алтайской этнософии, могут быть обозначены словами «философия» и «экология», область значения которых максимально расширяется, а сфера применения порой напоминает заклинательную практику.

Расширенное понимание экологии позволяет отнести ее не только к природной среде, но и к духовной практике, системе нравственных идеалов и норм. Выступая против дегуманизации природы в новоевропейской науке и культуре, этнософия настаивает на синкретизме природного и духовного начал, полагая, что «экологическая проблема, скорее, духовно-нравственная: это чувство сострадания, красоты природы, защита ее, ответственность перед будущим, готовность к материальным лишениям, некоторый аскетизм. У нас в истории скорее увидишь жертвенность, чем самосохранение. Евразия один из немногих регионов, где сохранилась первозданная природа. По мнению ученых, Евразия один из центров стабилизации и восстановления окружающей среды»<sup>2</sup>.

Упоминание Евразии здесь не случайно, оно отсылает к одному из идейных источников современной этнософии, правда, мало соотносясь с учением самих евразийцев, в частности, с их социально-философской и политической концепцией. Так, Суразаков, говоря об «экологически ориентированном сознании» и выводя его из творческой природы человека, указывает на философские источники своих

---

<sup>1</sup> Там же. С. 96.

<sup>2</sup> Там же. С. 98.

взглядов: философию всеединства В. С. Соловьева и «теорию этнообразующего ландшафта» Л. Н. Гумилева. В их учении он готов видеть основания «философии экологического сознания»<sup>1</sup>.

Для Мамыева же обращение к евразийству означает одновременно возврат и к древнетюркским истокам, к «империи кюкчюрков». «Об особенностях этой цивилизации писали в начале прошлого века и татарские просветители, и русские эмигранты – евразийцы. Евразия им представлялась как общее естественное этнокультурное взаимодополняемое пространство жизни славянских, тюркских, угро-финских народов»<sup>2</sup>. Реабилитация кочевых культур и возрождение тюркского великодержавия рассматриваются здесь как один из альтернативных путей цивилизационного развития. Однако современный этнософ явно смешивает евразийство как учение и Евразию как регион.

Учение евразийцев о месторазвитии и связи цивилизации с вмещающим ее ландшафтом дополняется в алтайской этнософии экологической идеей. Согласно Мамыеву, «следует выдвинуть идею *оберегающего ландшафта*, который включает в себя биологическое разнообразие, экологию, здоровье народа, этнокультурное пространство»<sup>3</sup>. Суразаков же конкретизирует «экологически устойчивое развитие» как «соблюдение гармонии между их (политико-деловых кругов. – А. М.) деловыми проектами и механизмами природного самовоспроизводства»<sup>4</sup>.

«Зарождение новых цивилизационных отношений» (Мамыев), наступление экологической эпохи, «духовно-экологической цивилизации» и распространение экологического сознания последователи этнософии связывают прежде всего с Алтаем, поскольку «космические силы ...позволяют открывать духовные основы Алтая в трех аспектах: Экологии Души, Духовной Экологии и Экологии Жизни»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. О формировании экологически ориентированного сознания // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 36.

<sup>2</sup> Мамыев Д.И. Духовная экология и культура в XXI веке. С. 97.

<sup>3</sup> Там же. С. 98.

<sup>4</sup> Суразаков А.С. О формировании экологически ориентированного сознания. С. 35.

<sup>5</sup> Мамыев Д.И. Духовная экология и культура в XXI веке. С. 93.

Для религиозно ориентированной этнософии, в частности, для «алтайского билика» Н. А. Шодоева<sup>1</sup> новая эпоха будет означать наступление «белой эры», преобладание в мире добра над злом. «Алтайский народный Билик, – пишет Шодоев, – утверждает, что вместо уходящей желтой эпохи, где действуют одновременно добро и зло, наступает белая эпоха добра, где зло будет побеждено. В Кангые белых веществ станет больше, чем черных. Соответственно, в сторону добра изменится человеческое общество»<sup>2</sup>. Термин или имя *Кангый* снова отсылает к космическим истокам социальных процессов. Кангый – мифологическое и космогоническое понятие, с которым Шодоев сопоставляет «Мировой яйцо» Е. Блавацкой, индийский Акаша, Ноосферу, Кайракан. Согласно алтайской космогонической мифологии, от Полярной Звезды (Алтын Казык) через Солнце к планете Земля проходит мировая ось – *Суда*. Вокруг нее, благодаря взаимодействию положительных (*Улген*) и отрицательных (*Монгазын* – Дракон) сил-энергий (*илбиген*), вращаются звезды, планеты солнечной системы, испускаемые ими импульсы, духи и души, а также «*сапы*» (спицы, арканы), при помощи которых они «привязаны» к оси *Суда*. Все это и называется Кангый. «Кайракан, – поясняет Шодоев, – имеет восемь ступеней спиралеобразно-ромбовидной формы, т. е. состоит из двух как [бы] треугольных “пирамид” [соединенных] противоположными вершинами с промежуточным общим основанием»<sup>3</sup>.

В качестве одной из черт новой эпохи и новых социальных отношений Суразаков называет системность. По его словам, «наступило время системного восприятия социальных процессов»<sup>4</sup>, и уточняет далее: «...системность можно было бы определить как взаимообусловленное взаимодействие разностей»<sup>5</sup>. С точки зрения такой системности объясняются этапы цивилизационной истории человечества как

---

<sup>1</sup> «Билик» означает в алтайском языке «мудрость», «знание», «познание», «науку».

<sup>2</sup> Шодоев Н.А., Курчаков Р.С. Алтайский билик – древние корни народной мудрости России. Казань, 2003. С. 72.

<sup>3</sup> Шодоев Н. Основы алтайской философии. С. 128.

<sup>4</sup> Суразаков А.С. Концептуальная модель социального мировосприятия // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 25.

<sup>5</sup> Там же. С. 25–26.

смена приоритетов или полюсов этой системной целостности. Вот, как их описывает Суразаков: «В общем, на первом полюсе социальной практики жизнедеятельность протекает в системе физических или социально-экономических координат с их культом материальных потребностей, тогда как на втором она протекает в системе метафизических координат с их культом духовных потребностей»<sup>1</sup>. Такая модель социального развития напоминает маятник, колеблющийся между крайностями духовных и материальных запросов. Отдавая предпочтение духовным потребностям, Суразаков и новую цивилизацию называет «Духовным Собором народов планеты». Это – «Братский Собор, построенный на основе объединяющей всех космической философии всеединства с ее альтруистичным менталитетом глубокого взаимопонимания разностей, духовного их взаимопритяжения и доброжелательного сотрудничества»<sup>2</sup>.

Однако новая эпоха – это не еще одна крайность (духовные потребности в ущерб материальным), а эпоха синтеза и примирения; «грядущая цивилизация должна стать системой взаимодействий между людьми, построенных на разумном взаимопонимании, доброжелательном взаимопритяжении и гармонично взаимодополняющем сотрудничестве полюсов, осознавших свое изначальное всеединство и прекративших борьбу со всеми»<sup>3</sup>. Новая цивилизация призвана отказаться от принципа борьбы противоположностей, должна строиться «на принципах гармонично сбалансированного взаимодействия разностей»<sup>4</sup>.

Рассматривая социальные перемены в качестве отражения происходящих в космосе изменений, Суразаков говорит об «эпохе формирования духовно насыщенной цивилизации»<sup>5</sup>. «В мире нашем, – пишет он, – складывается философия духовно ориентированного сознания. На ее основе культ потребителей в недалеком будущем должен смениться культом высокой духовности, в основу которого вновь

---

<sup>1</sup> Там же. С. 28.

<sup>2</sup> Суразаков А.С. Духовный собор народов планеты // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 42.

<sup>3</sup> Суразаков А.С. Грядущая цивилизация: смена понятий. С. 52.

<sup>4</sup> Суразаков А.С. Гражданственность и этничность // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 46.

<sup>5</sup> Суразаков А.С. Штрихи к мировой эволюции. С. 18.

будут положены космические идеалы»<sup>1</sup>. Объективация идеалов, на которую указывает Суразаков, ставит перед этнософией трудно выполнимую задачу: вывести должное из сущего. Это означает, что теперь не человек привносит цели и смыслы в мир природы, а сам он черпает идеалы из космоса. Впрочем, показательно, что содержание этих идеалов алтайская этнософия не раскрывает, оставляя их без пояснений. Однако ход рассуждений этнософфов вполне понятен: космос начинает отождествляться со сферой должного; меняется направленность целеполагания (не от человека к природе, а о космоса к человеку), определяющей признается внешняя телеологическая детерминация человека и социума. Человек, подчиненный космической телеологии, утрачивает свою волевую активность (что, надо признать, мало согласуется с признанием творческой природы человека). Антропоцентризм вновь заменяется космоцентризмом.

Новая система социальных отношений востребует и нового человека, человека не вокруг которого вращается мир, а человека, способного откликаться на зов космоса и природы, человека, ощущающего свое место в потоке космической жизни. Однако такого человека еще предстоит создать. Суразаков называет школу формирования нового человека «Евразийской Элладой», воспитание в которой идет через «осмысленную установку на гармоничное развитие личности, а также межличностных отношений»<sup>2</sup>. Он изъясняет «мир Евразийской Эллады как мир Светлого Братства, высшими ценностями которого станут, с одной стороны, Мудрость, Мужество, Благородство, с другой, Доброта, Любовь, Красота, а главными принципами взаимосвязей и взаимодействий выступят доброжелательные Взаимопонимание, Взаимопрятие и Сотрудничество»<sup>3</sup>.

Не углубляясь в этнософскую антропологию, можно сказать, что человек понимается в ней не как самодостаточный индивид, в себе находящий опору своей деятельности, а как часть более крупного целого. «Новый» человек нуждается в дополнении, взаимности и обнаруживает себя не через обращение к самому себе (т. е. в рефлексии), а через

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Еще раз о культурах. С. 44.

<sup>2</sup> Суразаков А.С. Школа жизненного пути «Евразийская Эллада» («ЕЭ») // Суразаков А.С. Философские размышления (2006–2012 гг.). Кн. вторая. С. 78.

<sup>3</sup> Там же.

Другого. Таким дополняющим Другим для этнософии выступает не только еще один человек (в этом начало семьи и других форм социальности), но и природа, и космос. Ближайшим образом это сказывается в возрождении родовой структуры и института зайсанатства среди алтайцев. По словам Суразакова, новая эпоха «требует сложения нового человека, обладающего высокой духовной структурой, соответствующей глобальности великого вселенского жизненного пространства»<sup>1</sup>. Новая структура означает здесь по сути десубъективацию и десубстанциализацию человека и ведет к пересмотру философских и мировоззренческих оснований Модерна.

---

<sup>1</sup> Суразаков А.С. Грядущая цивилизация: смена понятий. С. 53.

*Г. Р. Державин*

### РАССУЖДЕНИЕ О НАУКАХ, ПОЛИТИКЕ И МОРАЛИ

Предисловие к публикации<sup>1</sup>

В 1740 г. в Лондоне вышла книга «The Life of Francis Bacon, Lord Chancellor of England», написанная Дэвидом Моллетом (D. Mallet). Основные положения учения Ф. Бэкона (в первую очередь, материалистические выводы: важное значение опыта в познании, признание научного метода исследования) привлекли внимание Д<sup>а</sup>Аламбера, Вольтера, Дидро, которые провозгласили английского мыслителя основоположником новой философии.

В результате этого в 1755 г. увидела свет изданная в Амстердаме (где печатались не подвергнутые цензуре французские издания) книга «La vie du chancelier Francois Bacon», в основе которой лежала биография Бэкона, написанная Моллетом. Через год она была переиздана в расширенном варианте, в который вошел анализ философии канцлера Бэкона: «Analyse de la philosophic du chancelier Bacon avec sa vie» (Leyde, 1756). Анонимный перевод (достаточно далекий от исходного текста) принадлежал участнику «Энциклопедии» Александру Делейру (Alex. Deleure). Именно эти издания стали основными источниками знаний об английском мыслителе и его трудах в французском и русском обществе.

Беспрецедентно быстро для подобного рода изданий (всего через четыре года после публикации во Франции), в 1760 г. появился русский перевод книги о Бэконе, который осуществил В. К. Тредиаковский. Книга состояла из двух частей: «Житие канцлера Франциска Бакона» и «Сокращение философии канцлера Франциска Бакона».

---

<sup>1</sup> Публикация А. Н. Колоскова и Д. В. Ларковича.

Главы из «Анализа философии» Делейра и перевод книги Бэкона «О мудрости древних» были опубликованы также Н. И. Новиковым в 1780 г. в журнале «Утренний свет».

Тот же Новиков в 1786 г. в числе других изданий послал перевод Третьяковского Державину в Тамбов. Есть все основания полагать, что именно с этого момента начался процесс осмысления поэтом творческого наследия английского мыслителя, который завершился попыткой собственного перевода и изложения «Анализа философии канцлера Бэкона» с французского на русский язык.

Текст державинского перевода находится в Фонде 247 Державина в Рукописном отделе РНБ. Впервые на этот памятник обратил внимание и дал ему общую характеристику (с публикацией статьи «О возмущениях и бунтах») В. А. Западов, исследовавший неизвестные рукописи поэта (*Западов В.А. Неизвестный Державин // Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка. Т. XVII. Вып. 1. М., 1958. С. 45–54*). По аналогии с «Рассуждением о лирической поэзии», которое также состоит из отдельных статей, исследователь предложил именовать работу Державина «Рассуждением о науках, политике и морали». Оригинальность перевода, выполненного поэтом, позволила исследователям предположить, что это его аутентичное произведение, но в 1965 г. В. А. Западов уточнил, что трактат является переводом сокращенного изложения учения Ф. Бэкона (*Западов В.А. Гаврила Романович Державин (биография). М.:Л., 1965. С. 156*).

Переводить книгу Делейра Державин начал, по-видимому, около 1812 г. (водяной знак на бумаге – «1811»). Из биографии поэта известно, что к этому времени он уже умел читать по-французски.

Большая часть трактата посвящена рассмотрению вопросов политического характера, а также морально-нравственным проблемам и позволяет по особенностям изложения в большей или меньшей степени аргументированно судить о взглядах Державина на данные проблемы и проследить затем специфику реализации суждений поэта в художественном творчестве.

Труд Державина по осмыслению идей Бэкона нуждается в дальнейшем всестороннем изучении. Необходимо определить «статус» этого труда в творчестве поэта-мыслителя. Во-первых, фактов, доказывающих желание поэта опубликовать данное произведение, нет. Во-вторых, сама необходимость публикации нового переложения философии Ф. Бэкона сомнительна, особенно в начале XXI в. В-третьих, степень самостоятельности Державина (обусловленная уровнем владения французским языком) также может вызвать во-

просы скрупулезных исследователей. Таким образом, мы, вероятно, имеем дело с произведением, ориентированным не на широкую читательскую аудиторию, а с неким «рабочим» текстом. С текстом, свидетельствующим об интеллектуальных пристрастиях поэта, о его желании совершенствовать знание языка, о способах его саморефлексии как государственного деятеля, в конечном итоге свидетельствующем о том, как проводил часть времени, свободного от художественного творчества, находящийся на покое талантливейший человек. Становится ли от этого «Рассуждение о науках, политике и морали» менее значимым для историков философии и культуры? Думаем, что нет. Напротив, работа с данным произведением приоткрывает дверь в тайную писательскую лабораторию, позволяет увидеть ту «черновую» работу мысли, которая предстает затем в парадном художественном воплощении. Наконец, мы соприкасаемся с еще одной гранью сложной и противоречивой личности Державина, гранью подлинно человеческой и абсолютно искренней, поскольку перед нами предстает человек, подводящий итоги своей жизни.

Текст публикуемого трактата приближен к нормам современной орфографии и пунктуации. Принятые обозначения: <...> – предположительное прочтение слова или фразы; <...-?> – пропущенные слова, необходимые для прояснения смысла, вставленные редакторами; [нрзб.] – слова, которые не удалось реконструировать.

*А. Н. Колосков, С. В. Волжин*

## О науке<sup>1</sup>

Добрые нравы и известные науки следовали всегда в истории великих государств. Века философии в смежности с веками героическими.

Как сила телесная и крепость ума совокупно растут, развертываясь в приличные лета великости, так же видят в знаменитых государствах славу наук, сопровождающую всегда славу оружия.

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Все источники учености заражены предрассудками обычая или партии, но истинный гений не заключается в тесные пределы правила и круг обыкновенных писателей; он сам им дает законы».

Любовь к добродетели рождается из познания истинного благополучия.

Свирепость принадлежит невежеству, которое не знает иных прав, кроме силы.

Ежели философия вселяет независимость, то она, по крайней мере, не стремится к владычеству.

Науку мыслить называют леностью, но она есть беспрерывное ума движение, напоминающее беспрестанно человеку о существовании его.

Науки сопровождают к богатству, но не должно позабыть, что нищета <есть> истинное сокровище добродетелей.

Пронырливость есть прибежище слабых душ, равно как поединки – ремесло трусов.

Ум, возносящийся свыше мелочи, бывает способнее к делам великим<sup>1</sup>.

Никакого нет сомнения, чтобы ученые, подкрепляемые опытностью, не всходили скорее на верх почестей и достоинств, ежели бы они только всегда решались служить счастью, но <необходимость-?> ползать и рыскать за предметами, которых видят они пустоту и ничтожество, делает их равнодушными.

Благоразумие не зависит ни от друзей, ни от покровителей. <Оно-?> есть знак мужества, презирающего бранные узы суетности.

Не предвещает ли оно честности и простоты нравов, которые заключаются в самих себе. Оно довольствуется выжидаемым случаем быть полезным. Отнимите у человека сию свободу, он останется подлым невольником. Станет торговать своим чистосердечием, слабостями других под

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Просвещение печется о собрании многочисленных библиотек, ежели оно только не вредит выбору, назидает за превосходством переводов и над всею потребностью хорошей учености, отличает ученых почестями, которые они любят более, нежели богатство, то словесные науки заставят скоро процветать и прочие художества в государстве. Без бдения ученых потеряло бы оно свой блеск, ежели не свою силу».

предложением дружбы так, чтобы приноравливаясь к склонностям сильных, обращать их в пользу своих.

Можно сравнить честную грубость с сосудами аптекарскими, кои представляют иногда урода или чудовище, но содержат в себе бесценный бальзам. Таковы кажутся иногда философы, в коих видят одну грубость и упрямство, не проникая во основание души, где обитают дарования и добродетели как бы в своем святилище.

Презирают ремесло научать юношество, но государства не имели бы нужды в издании законов, ежели бы они заблаговременно умели образовать нравы детей<sup>1</sup>.

Науки сообщают кротость характерам и вежливость в поступках. Они не бывают причиною роскоши.

Но какое бы ни было действие наук и художеств на нравы, однако опыт не раз доказывал, что государи-философы служат залогом блаженства народов. Ежели они имеют пороки, как и другие люди, то просвещение или навык рассуждать может предохранить их от насильственных страстей и незагладимых излишеств. По крайней мере, книги им говорят, когда их совет молчит.

Подлым невольникам принадлежит скотское поведение, и тиранам, повелевающим ими, един стыд и бесславие. Деспотизм делает рабство подлым, но что славнее, как царствовать над свободными душами.

Таково есть владычество разума, просвещенного учением, не порабощенного предрассудками и страстями, что все повинуются ему без сопротивления и принуждения. Торжество истины есть слава, достойная божества.

Заслуги героев ограничиваются отечеством и веком их<sup>2</sup>. Но высокие природные дарования распространяют

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Учреждено было в честь Геркулеса празднество, убившего Гидру, на котором собрались для беганья с светильниками, и тот, который допускал оный погаснуть, удалялся от бегов и победа оставалась за тем, который горящую свою головню доносил до конца поприща».

<sup>2</sup> На полях пометка: «Душа есть излияние духа движителя, который оживотворяет вселенную. Можно сказать, что он есть предел и средоточие сего мира,

благотворительность просвещения своего на позднейшие века.

Учение есть естественная пища, алчба духа нашего, так как не можно никогда насытиться жизнью.

Надежда существовать в памяти человеков стоит, может быть, богатства. Какое утешение для сердца, жаждущего доброй славы, как если предвкушать наслаждение своим бессмертием и умереть с тою надеждою, что имя наше переселится за пределы морей и веков.

### О злоупотреблении наук

Находится честность и заблуждение в науках, как и во всех делах человеческих.

Сия есть единственная истина, что все есть заблуждение.

Исступление есть последствие заблуждений.

Человек верит удобно тому, чего он боится или чего он желает.

Должно почитать славных писателей, но более ожидать от времени, которое есть самое надежнейшее из всех учителей.

Сперва утверждать, а потом сомневаться – значит испровергать порядок так, как увеличивать доходы по расходу.

Ласкательство унизило науки и обесчестило ученых. К чему служат просветителей письма, как бы истина имела нужду в ободрении постороннем. Вместо того, чтобы допустить науку до того, чтобы просить ей пропитание, надлежит вельможам и любимцам счастья его в том предупредить<sup>1</sup>.

---

без него ничтоже быть. Управляет людьми искусство и делает их лучшими. В языческой мифологии виден луч мудрости, утонувши в грязи».

<sup>1</sup> На полях пометка: «Всякое доверие, учинившееся общественным, имеет всегда доверие впечатлевать понятия, или умопредставления, относя источник их к Богу, конечно, значит окончание всякой затруднительности, но не решит,

## О способе

Способ есть зодчий наук, он определяет пространство и предел каждой, дабы одна во владение другой не вступали.

Правила имеют ту выгоду, что они открывают достоинства и дарования человека.

Учрежденная хорошо система или метода удовлетворяет всем наступам противоречий, как один хороший люстр освещает более залу, нежели сто свеч, худо расставленных.

Когда вы хотите прививать черенок к дереву, то идите прямо к корню, оставя листки.

Астрономия, музыка, медицина, механика, самое нравоучение и политика суть отрасли великого древа; если отделить их от корня, они иссохнут по недостатку сока. Ум философический есть сие семя жизни, разливающийся на хаос наук. Он, наподобие дыхания Божества, созидает новый порядок вещей.

Силлогизмы суть тонкие сети уму.

Софизмы, или хитрословие, ползущие на дорогу, сопровождают нечувствительно к нелепости.

Это великое безумство желать покорить все науки и умы единообразному способу. Заключение политические не могут употребляться измерением геометрическим. Можно научиться чему-либо в книгах, кроме способа делать из того полезные употребления, ибо это есть дело опыта и размышления.

Нравоучение не для того, чтобы принимать ему законы способов. Деяния наши не связаны. Торговля страстей человеческих и непредвидимые случаи прерывают цепь плана, поведения хорошо устроенного. Из сего происходит, что рассеянные и беспорядочные правила нравоуче-

---

однако, оную. Религия одна ведет нас к истине сей чрез неизмеримое и мрачное пространство вне природы, чрез ее состояние делает скачок».

ния больше имеют действия над сердцем, нежели самые превосходные системы или методы.

Опыт единственно решит способность и истину способ.

## О природе

Природа представляется в естественном ее течении, то есть: 1. в открытии звезд, произрасте животных в обыкновенном их виде; 2. в неправильном шествии своем и прерванном препятствиями, и, наконец, 3. в преобразовании и в превращении ее, происходящем от науки. Это есть царство опыта.

Хотят объять всю целость ее, но она показывается до половины, а иногда одною частью своей; ожидают, что она остановится пред очами нашими, но она проходит мимо. Сие – философ невизвестность или продолжительные заблуждения, так как внутреннее понятие управления естества преподавало понятие о политическом управлении целым народом. Дабы хорошо наблюдать природу, должно освободить ум от всех отношений, к нему не принадлежащих. Словом, прежде направьте его к умозрительности; надлежит удалить все то, что зависит от чувств, от предрасудков, от воспитания и учения, ибо из оных-то состоит наш разум.

Наблюдатель долженствует всегда быть осторожен против первого впечатления предметов, дабы не быть ему обмануто чрез свое удивление. Достигаешь конца природы, лишь уступая ей.

## Об опыте

Природа много обязана науке, а наука должна всем опыту. Опыт есть мать систем. Есть опыт умозрительный, и есть деятельный. Сей происходит от применения дела к другим, <от последствий>, от действия к аксиоме, ибо та-

ково сцепление их, что одно действие открывает основание, а основание сие, или начало, производит новое действие, и так одно за другим идет до сей всеобщности, которая есть ключ тайнств природы. Но вместо сообщения крыл понятию, дабы летало оно вдруг от основания опыта наверх аксиом, надлежит событиям, в середине находящимся, кои наполняют промежуток, приостановить его толикою же своею тяжестью.

Испытатель естества есть некоторый род ловца, который следит за природой по пятам ее, но да не отвращает его бесполезное рыскание. Одно явление наградит за все потерянные дни.

Подвергаемся большим опасностям, ежели нимало не любопытствуем. Лениость лишает великих благ, и тщеславие похищает у нас только время. Но может ли быть благоднее и похвальнее того честолюбия, которое заключается в распространении власти своей над природой, дабы у нее почерпать то, чем можно учинить людей благополучными.

Это малодушие, исполненное гордости, которое признает слабость усилий человеческих и приписывает худой успех мнимой невозможности, для чего подсекает крылья у опытности и даже трудолюбия.

Ученые не таковы, как основатели государств. Последние помышляют прежде о завоеваниях, нежели о законах, а первые тогда же помышляют о художествах, когда же делают кое-как свои системы.

Действия всегда служат поверкой началу им творимому. Те только суть истинные познания, которые основываются на опытах. Таким образом, всякое отвлечение само по себе двусмысленно.

Опыт есть доказательство доказательств.

Величайшая слабость человека состоит в жадности наслаждения, а и потому же [нрзб.] опыта или долговременного искусства.

Способ познать природу проникательными трудами опыта: 1) чтоб опыт был разнообразным; 2) распространять повторениями; 3) переносить от природы к искусству; 4) противопоставлять один другому и выворачивать; 5) истощать, так сказать, доводя природу к крайности; 6) соединять многое; 7) подвергать опасности.

Наконец, чтоб распространить владычество опыта на все искусства, то желательно бы было, чтоб один человек обладал многими, или чтоб было согласие между славнейшими художниками всякого класса, и совокупность их разных радиусов озарила б ясным светом область художеств. Удивительное согласие! Ежели бы корысть и зависть не приводили его в слабость.

### Метафизика

Метафизика не есть ребяческое дерзновение ума, которое преследует существа воображительные, отвлекаясь до крайней тонкости в их разделениях тем. Это знание начал.

Физика есть список явлений, а метафизика показание любых их причин. Одна истолковывает различные превращения вещества, а другая причины и формы его.

Но ежели назвать наукой познание причин, то что мы знаем? Должно отказаться почти от надежды что-нибудь знать. Но это глупо бы было, когда, видев небо и воду, думать, за горизонтом их нет ничего.

Формы ничто иное суть как правила действий. Напрасно сии образы, или формы, устанавливают самость действия между разнородными причинами. А сие-то доказывает, что в природе все подчиняется началу первенствующему, стихийному и непрерывному, которое соединяет, объемлет и сохраняет все вещества в вечной свежести, и чрез открытие сего начала можно привести науку к подражанию всех действий природы.

Все науки есть некоторая пирамида. Метафизика есть самое их остроконечие. Это символ, наведение, которое возводит к самой величайшей причине.

Хорошая машина и меньше сложная есть наилучшая.

Практические полезные начала суть самые благонадежные в умозрительности. Метафизика есть цель соединения истины с пользою, которые производят себя взаимно.

Промысел нам позволяет следовать по стезям своим единственно для его обожения, но не углубляйтесь в его виды или намерения. Ему угодно, чтоб из течения природы происходили те или другие приключения, где наши суждения извергаются по таинственным путям, кои он укрывает от очей наших. Он становится еще почтеннее под завесой таинств, нежели когда ознаменовал бы он во всех стезях своих намерения своей премудрости. По его примеру обладатели земли имеют нужду делаться иногда невидимыми для подтверждения величества своего. Они бывают удивительнее, когда повелевают производить благоденствие и спокойствие общенародное после бури честолюбивых происков и страстей, нежели в то время, когда замечается открыто преклонение под тяжестью их скипетра.

## О богословии

Естественное богословие есть познание Бога, приобретенное светом природного разума. Таким образом, возвышаемся к познанию славы и могущества Божия путем природным.

Чудеса вселенной изображают могущество Создателя и научают нас богопочитанию, которое есть как бы картина совершенств Божественных.

Естественный свет есть тот язык, которой говорит уму нашему. Это таинственное побуждение к богопочитанию, которое впечатлено на сердцах наших.

Свет разума и свет совести служат к управлению мыслями и делами нашими.

Но сей свет больше обличает нас в проступках наших, нежели научает должностям нашим.

Итак, потребно было Откровение для полного усовершенствования нравов и понятий наших.

Неверие есть злодеяние противу могущества и власти Божьей, как отчаяние есть обида Его благодати.

Языческое богослужение свойственно было к образованию распутных людей, магометанство хочет только верот<ва>елей глупых, но христианская вера требует богопочитания рассудительного.

### О медицине

Земля пусть будет местом ссылки и странствия, но гостеприимство останется не менее добродетелью.

Здравие есть драгоценный дар неба, человек не может без него, ничему наслаждаться не может.

Врачи, равно <как-?> и люди государственные, кажутся обязанными ответственность за успехи над деяниями. Слава их зависит от приключений, а поелику счастье не видит заслуги, то оно отдает предпочтение обманщику и приводит в смятение достоинство. Вот причина, от которой теряется бодрость, предаются все случаю; ибо ежели учение подвергается неудаче, между тем как природа испровергает погрешности невежества, то какая нужда для удержания славы и достоинств и для чего изнурять себя продолжительной наукой, когда плоды бывают двусмысленные.

Может быть, из разной пищи человеческой происходит та закваска, тлетворно порождающая все пороки в его сердце.

Между тем природа содержит скотов в великой простоте, доставив им все отрады жизненные: сон, бдение, – но человек изнуряет себя страстями.

Содержание сил телесных, и тишина в облаках, и продолжение дней наших столь важны, что не можно никогда им довольно научиться.

Не надейтесь на драгоценные лекарства, на золотые эликсиры и прочее; потребны все соединенные силы приватной жизни для удаления болезней или приостановки ходу старости, но также заблаговременные предосторожности. Для продолжения жизни надобна свобода наслаждения ею.

Не можно избежать влечений, кроме счастливых внезапностей.

Порок вначале есть источник погрешностей.

Действительность способов зависит от их употребления.

Надлежит соблюдать порядок последствия времени и меру.

## Об истории

История есть наука деяний. История естественная содержит действия вещества. История гражданская – деяния человеческие.

Отдаленные времена покрыты тьмою, а описывать дела веку своему подвергаться опасности.

История повествует просто и без пышностей события с засвидетельствованием доверенности их, отвергая двусмысленность.

Записки не иное что суть как припасы исторические. Лучшие источники – письма.

Летопись означает число и порядок времен. Поденные записки – хранилище безделиц.

Некоторый особенный род истории суть анекдоты. В них собираются любопытные и

достойные примечания дела, дабы их разобрать философически и политически. В них может вдаваться автор в глубокие размышления, кои означат дарования его.

История природы есть книга Дел Божественных.

### О языках

Языки суть возницы наук. Все отличия, служащие к разбору бесчисленного множества различных понятий, способствуют к соединению людей, и сколько языков, столько орудий к сообщению их мыслей.

Человек создан для общества. Хотя народы не говорят одним языком, но понимают, однако же, друг друга посредством телодвижений.

Телодвижения суть естественные знаки вещей или язык всех народов.

Буквы суть знаки условные, присвоенные употреблением.

Слова суть знаки идей или мыслей.

Ежели бы можно было добраться корней всех языков, то бы можно было составить из них всех превосходнейший язык, который бы учинился общим.

### О красноречии

Красноречие едва не стоит ли мудрости. Последнее заставляет почитать себя, а первая влечет за собою.

Ежели добродетель показалась на земле во образе человеческого, красота его сыскала бы все сердца, но красноречие сообщило бы ей одушевления всех животворных цветов, поколику воображение может оживлять чувствований. Итак, едва ли не во власти красноречия тайна, чтоб его все обожали. Оставьте диалектикам попечение об убеждении, но, говорящие к многолюдству, троньте сердце, разогрейте воображение и его удостоверите.

Умствователь нападает открытою силою, а оратор упрощает, и человек безоружен.

Сравнивают софиста с зайцем, а оратора – с гончею собакою. Сия жестоко преследует, а другой проворно увертывается<sup>1</sup>.

### **О некоторых науках**

Математика есть часть метафизики, ибо она содержит в себе часть умозрительную, геометрию и арифметику, и части практические, какова перспектива, астрономия и музыка, кои служат к утверждению аксиом физики; так что чем больше сия учинит успехов, тем больше она будет иметь нужды в практической.

Таким образом, физика и математика, соединенные вместе, составляют науки практические.

Наука не есть всегда простое украшение, но она способствует совершенству природы, исправляет неравенство ее и сообщает свободное стремление могуществу ее.

Сонные привидения суть зеркала вне страсти нашей представляются. В них открываются расположения телесные чрез колеблемость ума. Они служат к изъяснению союза между телом и душою.

Астролог видит будущее в небеси, врач останавливается на припадках, а политик предсказывает, держась истории. Всякий другой способ догадываться подозрителен. Происходит ли он от внезапных озарений души, освобожденной от чувствований, или от сверхъестественных откровений, но должно тут всегда опасаться мечты.

### **О скептизме или о сомнениях**

Сомнение есть училище истины. Сократ приобрел наименование мудреца и славу ученого чрез представление

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Учение есть постоянное упражнение, или приятная забава, и запас для полезного. Чтение питает ум, беседа изощряет его, но ничто столь не образует его, как старание писать и сочинять».

невежество, которое он на себя принимал. Казался нерешительным и худо наученным в том, что знал наилучшим образом, то и обратил все предложения в вопросы; однако же, говорят они, что он принес истину с небес, наука для познания ее сомневаться.

Философ, умеющий сомневаться, знает больше, нежели все ученые. Сомнение, или скептицизм, пресекает путь к заблуждению.

Деспотизм пирроники, поучающих независимости, был равномерно свойствен к распространению ума человеческого, и оно есть совсем иная вещь, нежели равнодушные скептики.

Истина не есть иго беспокойное. Владычское, приятное, естественное нимало не отъемлет у души ее свободы, но прилепляет чрез любовь к благу и к выгодам спокойствия ее<sup>1</sup>.

## О воображении

Воображение есть как бы посланник, содержащий ответственность ума и воли. Чувства находятся в его повелениях. Оно отдает отчет разуму, который, испытав их, отсылает к воле, чтобы последняя делала решение. Итак, не должно удивляться, что воображение имеет столько владычества над мыслями и деяниями нашими, но как служители его не всегда верны и само оно – истолкователь весьма двусмысленный, то и бывает источником заблуждений и преступлений наших.

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Истинная философия редко составляет счастье, она работает тихо, и простой народ едва ее слышит. Но красноречие и стихотворство блещут, производят шум, прельщают, забавляют и жить будут вечно. Философ худо станет играть роль свою, ежели он ожидает себе награды от суда человеческого. Он слыше их».

Большая часть чудес, приписываемых сострастию или [симпатии]<sup>1</sup>, обязаны существованием своим единственно воображению.

Воображение творит, изобретает и украшает искусства, но оно вредит истинным наукам. Тако ж стихотворство, обязанное ему всею ценою своею, не столько есть наука, сколько приятное заблуждение ума человеческого. Цвет и ветры, времена года – все действует на воображение. Ничто его столько не освежает, как зрение на гладкую водную поверхность в тихий и мрачный день.

Жизнь воображения есть то, что его разворачивает и содержит, но душа, великая сама по себе, живет собственною своею силою, предоставляя черни суетное и принужденное уважение и почтение рабства утешителям вселенной.

### О предрассудках

Предрассудки суть то же, что призраки и привидения, кои злой дух ниспослал на землю, дабы мучить людей; но этот род заразы пристаёт особенно к народу, к женщинам, к детям, к старикам, а проходит токмо с летом и здравым рассудком.

Предрассудок всегда бывает обманом рассуждения, окруженного тьмою или обольщенного ложным сиянием.

Предрассудки суть идолы душевные. Есть из них, так сказать, всеобщие или наследственные, каковы суть предрассудки. Человек видит природу и приписывает ей такие-то действия по причине, что лучше любить обманываться, нежели сомневаться, и первое мнение сильнее.

Таким-то образом исчисление деяний преклоняют нас к утверждению какой-либо истины прежде исследования отрицательных действий.

Другая слабость понятия, или ума, – стремительность к крайностям. Все кажется единообразным течением приро-

---

<sup>1</sup> Так в рукописи.

ды. Светило катится над совершенными кругами: нет ни овальных ни эллиптических. Природа всегда действует путями самыми простыми, это правило генеральное, и предрассудок применяет его ко всем частным действиям и хочет покорить все явления сему общему закону.

Есть предрассудки общенародные и двусловные, чрез кои обожается заблуждение; таков предрассудок в обыкновении всегда древних, в покрое одежд всегда <до-?> ног.

Наконец, находятся предрассудки всегда школьные или секты, основанные на худых понятиях или на ложных началах умствования.

Аксиомы классические расстраивают умы. Большая часть не умеет видеть иначе, как другие видят, и ежели б они смели, то сколько препятствия к побеждению для сокращения способа к научению.

Источники предрассудка находятся в страстях, ум не видит там ничего, где корысть его ослепляет; то, что нам нравится, всегда истинно, справедливо, полезно, твердо и рассудительно, но то, что трудно, почитается за бесполезное для щажения суетности или как бы невозможно для мщениа лениости.

Нетерпеливость боится медленностей испытания; честолюбие не может удовольствоваться <ни> надеждою умеренною, ни успехом посредственным; гордость гнушается подробностей опыта и хочет перескочить чрез промежутки, которые отделяют истины средние от заключительных; человеческое почтение заставляет убегать разбирательства известных проблематических вопросов. Наконец, ум беспрестанно останавливается в ходу своем или смущается в суждениях своих.

Чувства нас обманывают: мы судим по впечатлению предметов, различествующему по свойству расположений наших. Самые важные производят часто одни легкие впечатления, а к злополучию нашему механизм целого движения зависит от сих нежных пружин, кои у нас исторгаются.

Всяк строит в мозгу своем небольшую вселенную, коей он есть средоточие, вокруг коего катятся все мнения, кои перекрещиваются, затмеваются, удаляются и сближаются по произволению великого движителя, который есть самолюбие. Истина сияет иногда в сих сбивчивых понятиях, между собою борющихся; но они проходят мгновенно, как солнце в точке полудня, так что ее видят, не могли уловить, ни последовать течению ее.

Один из предрассудков самолюбия заключается во мнении о человеке, что он единственность, сын возлюбленной природы и как <бы> образец ее произведений. Предполагают, что она не могла произвести прекраснейшего животного и ничего столь чудесного, как произведения имущества ее.

### О страстях

Есть как бы две души в человеке: одна – порядку божественного, и познание которой принадлежит более к религии, нежели философии; другая – вещественная и чувствительная, которую имеем мы общую со скотами и которую можно почитать как бы орудием души невидимой. Тело служит ей домом, а сердце или мозг – главным престолом.

Страсти содержат союз, находящийся между душою и телом. Однако изображают их как бы семенами бури, кои влекут опустошение и беспорядок в сердце, мучащие разум и свободу.

Насильственные страсти суть как бы тигры, раздирающие нас: все чудовища изображаются попеременно на лице человека, разъярившегося мщением или гневом.

Самые блистательные страсти имеют постыдный оборот.

Насильственная страсть не позволяет ни малейшего размышления разуму и не может внимать советам дружбы, столько-то она имеет ужаса встречаться сама с собою.

Господствующая страсть подобна повиллице, которая прилепляется к самым добродетелям и заглушает их, объемя их.

Отличные деяния и заслуги самые отменные происходят от тайной страсти, которая бы их учинила подлыми, ежели бы они осмелились снять с себя личину.

Ежели страсти суть болезни в нравочении, то они могут послужить средствами в порядке физическом.

Надежда есть самое полезное из всех пристрастий души, поелику она содержит здоровье чрез спокойствие воображения.

Надежда есть род радости, подобная золоту в листьях, развертывается и распространяется на все мгновения жизни.

Удивление, происходящее от созерцания природы, есть спокойное побуждение, растрогивающее умы и содержащее чувства в благоприятной деятельности.

Мужественный человек делает неподвижным труса так, как собака останавливает птицу.

Не в сочинении нравственном и философском надлежит учиться страстям, но наипаче у стихотворцев и в истории. Они там развертываются с цветами и изображениями поразительнейшими, нежели разбирательства методические или по способу.

Государь, держа в руке кормило правления, не более способен к возвышению власти своей на остатках противоположных мятежей, сколько деятельно самолюбие к удовлетворению себя насчет каждой страсти.

## О благе

Находится во всех одушевленных существах естественная и непобедимая склонность ко благу, которое заставляет их брать участие, во-первых, в существовании своем, потом в содержании порядка всеобщего относительно собственного соблюдения, от того зависящего.

Сие движение, стремящееся к продолжению бытия всех вещей, кажется впечатлено природою в самом веществе, где привлечение всех тел устанавливает согласие вселенной, которое содержит под законом своим все прочие врожденные побуждения.

Но обдуманная любовь ко благу общему принадлежит токмо человеку, который, усматривая счастье свое соединенным с благополучием общенародным, трудится неослабно для самого себя, когда он мнит, что бодрствует для пользы прочих людей; так что любовь к отечеству сильнее бывает в сердце доброго гражданина перед заботою о собственной жизни его. Но тогда та же самая привязанность жизни заставляет токмо уступить страсти к славе, которая есть всегда действие сего не изменяющегося самолюбия в нас.

Должны христианству понятием о прекраснейших добродетелях, явившихся на земли: любовь, объемлющая все пособия блага общественного, и смирение, которое основывает любовь и почтение прочим людям на презрении и отвержении самого себя.

Где видели, как не у христиан, геройство, доведенное до того, что они желали уничтожиться и лишиться даже собственного благополучия своего, лишь только б могли таковою ценою купить благополучие рода человеческого? Набожное увеличение, но весьма сообразное с духом законодательства; нравоучение христианства поселяет одно человеколюбие.

Большая часть сект древней философии ограничивала человека собственно им самим. Сие благополучие, которое Сократ и Зенон поставляли в добродетели, клонилось токмо к спокойствию души.

Добродетель истинно мужественная шествует твердым шагом сквозь все препятства, а не та, которая спасается бегством. Что значит мудрость сия женоподобного сложения, которая не может вынести открытого воздуха, ниже жить

между людьми, не заразясь пороками их, и которая ищет уединения, дабы избегнуть порчи.

Таким образом, должно ли, бдя над чистотою души, не изменить или уменьшить истинную великость ее, которая оказывается в напастьях и колеблемости торговли мирской.

Чувствование блага состоит или в простоте, или в живости наслаждения.

В человеке открывается оно чрез честолюбие, влекущее его к хотению занять пространство, к произведению шума в дали и к существованию некоторым образом там, где оно не находится.

Жизнь без предприимчивости есть некоторый род вялости, приближающийся к смерти.

Александр впадал в суеверие и задумчивость от того, что не оставалось ему завоевать земель, как вдруг подоспела смерть к освобождению его от муки, происходившей от бездейственности.

Но сия глупая любовь к величию и сия счастливая естественная склонность, которая верит и возвышается во всех делах своих, есть бич для рода человеческого.

Это больной, которой не может обрести спокойствия на ложе своем и вне храмины своей.

Честолюбивый хотел бы расстаться сам с собою и освободиться от немощи и бедности, которая его мучит, но он то единственно делает, что несколько ее возвышает, чтоб представить из нее позорище миру.

Но какое долженствует быть самое нежное положение, или благосостояние, ежели можно так сказать, и сладчайшее удовольствие, которое происходит от тишины духа и чувствований, или сей восторг души, упоенной радостью своею.

Всякий человек, излишне помышляющий о корыстях своих, есть слабый друг, худой гражданин. И что истинные пользы монарха связаны с пользами отечества. Но ежели придворный министр советуется только с одним честолюбием своим, то он есть чудовище. Ежели он довольно мо-

гуш, то зависеть только будет от случая пожрание отечества его.

Это всегда великое зло, что благо подданного увлекает его пред благом государя; что бы было, ежели бы великая выгода государя пожертвована была маловажнейшей корысти любимца.

### **О превратности человеческих дел**

Вселенная вращается беспрестанно, никогда не останавливаясь, и в вечных переменах ее время уносит и возвращает великие позорища, кои находятся в круге периодических приключений. Новость часто бывает не иное что, как забвение прошедшего.

Один человек не может ничего над целою вселенною, и вещи, кои хотят похитить у любопытства с величайшим старанием, суть те, кои убегают наиболее тьмы забвения.

Величайшие перемены между людьми суть перемены веры (не говорят о христианстве), когда господствующая вера видит расколы и соблазны, рождающиеся от послабления нравов, когда век впал в варварство и невежество, кои близко следуют за веками просвещения.

Народ любит свободное течение страстей своих и сносит с прискорбием иго древних повелителей, коих время делает тягостными. Мнения, зависящие токмо от ума, не доставляя выгод чувствам, причиняют великие движения; надлежало им приключиться во дни неудовольствия для возбуждения перемен.

Обольщение, красноречие и меч суть оружие новых сект; но действительнейшие чудеса суть мученики, за коими последуют впечатления примерной жизни. Исправить злоупотребления, укротить расколы заблаговременно путем мира, а не гонением, которое делает упорным иступленником верующего самого распутного, склонить на свою сторону начальников новизны вместо казни их – это есть

способ предупреждать и останавливать зло, неотделимое от суеверия.

Холодный воздух разгорячает умы, сжигает тело; оно становится способным к перенесению трудов, сопряженных с бедствиями войны. Замечают также это в северных странах, где жители ближайšie к полюсу не изнежены, наподобие перуанцев.

Когда обширное и сильное государство приходит в упадок, то все соседние государи тотчас вооружаются для довершения нападения его и разделения добычи; и как в силе своей оно изнурено становится в войсках, коих обобрало у обитателей своих завоеванных областей, то у него не остается ничего более к защите своей.

Сколько птицы сойдется тогда к восприятию переи своих.

Наконец, оружие, науки и художества составляли беспрерывный круг в жребии государств. Война занимает все младенчество их и часть их отрочества; изящные науки составляют славу зеленой зрелости их, а торговля становится единственною подпорою в старости их. Науки переходят в свою чреду чрез сии четыре времени года; они заставляють только лепетать сначала, ум издает искры и скачет весною юности их, вкус господствует в летах более образованных, доколе пустое болтание диалектики, заступя место твердо-го красноречия, не возвестит дряхлости их.

Таким-то образом, все рождается, получает приращение, потрясается и гибнет, чтоб начать снова и еще кончить, теряясь и возобновляясь беспрестанно в неизмеримых пространствах вечности.

## О правлении

Жалости достойное состояние государей! Они должны всего бояться и почти ничего не желать: души их стали бы коснеть в некотором роде ничтожества без подозрений, пробуждающих ее для мучения своего; однако попечения

о государстве суть весьма удобны содержать ее в утомлении, ибо гораздо труднее и мучительнее еще управлять, нежели завоевывать.

Гармония, так как и беспорядок, рождается от сражения противных стихий; она пребывает по причине равновесия их и разоряется, когда <это сражение быть-?> перестает.

Ничто не расстраивает столько государства, как сии переменчивости, строгости и неги.

До чего доведены государи наши теперь? Искать средств очень медленных и очень насильственных к уврачеванию зол, кои должныствовали предвидеть и которые могли они отвратить. Но государи хотят бороться со счастьем: и так хотят возжечь первые семена возмущения; не всегда видят, откуда происходит искра и откуда может возгореться пожар.

Величайшие погрешности в правлении происходят от погрешностей государя, когда государи хотят, чтоб все делалось, и не употребляют никакого способа и никакого совета, кроме власти своей.

Монарху всегда предлежит разбирательство дел, ежели не с соседями своими, то с собственными подданными своими.

Дворянство есть подпора престола: ежели разорятся столбы, то что будет здание, которое они подпирают? Назовем столбами, кои обыкновенно бывают отделены и находятся на известном расстоянии, хотя в том же порядке, ибо богатство не долженствует составлять сословия в государстве монархическом.

Да будет ему всегда позволено говорить и никогда не возмущаться. Всякое государство есть общество, коего купечество есть как бы кровеносная жила. Без торговли, приводящей изобилие в недра его, оно увянет рано или поздно от недостатка сущности.

Пошлины, когда они чрезмерны, хотя сперва наполняют сокровища государя, истощат в продолжительности

времени доходы его, ибо торговля уменьшается по мере того, как прибыль становится менее важна и пошлины поглощают прибыль.

Народ естественно есть добр; не касайтесь веры или обычаев его, отнимите у него всякий род начальника и оставьте ему хлеб, то вам нечего бояться.

Ежели всегда будет составлять корпус армии, должно ли сего ожидать? Щедрости делают солдата наглым.

Что делает государь, желающий удержать гармонию или согласие в государстве своем? Он соединяет так слова и действия свои, что ежели ими бывает недовольна одна сторона, то они могут удовлетворить другую; он применяет не собственным предприятиям своим знаменитое учреждение, которое удовлетворяет желание народа всего.

Между толиких противоположенных вихрей государи суть как бы светила превыше бурь, составляя прекрасные и злополучные дни народов своих в движении беспрерывном, не показывая переменения места.

О, коль прекрасное изречение в устах монарха: «Государи должны управлять народами их по законам государственным, как Бог управляет вселенною по законам природы».

Редко употребляет он всемогущество свое для превращения или переменения течения, то есть отменения установленных уставов, и новизны будут как бы чудеса в порядке политическом.

### **Об увеличении государств**

Есть умы обширные и проницательные, кои видят далее пределов государства и кои распространены силою к распространению их, но не одарены искусством поворачивать удачно пружинами государства, хорошо учрежденного.

Есть умы гибкие, созданные для подробностей правления, но мало способные к сим великим предприятиям, кои

переменяют вид государства. Они имеют дарование забавлять государя и народ новыми модами или позорищами и под покровом сей ухватки спасаются за занавескою, держатся и успевают, обманывая всех глаза.

Другие станут переносить тяжесть дел с неумолимою бодростью, будут управлять с довольным искусством ходом государственным, не сообщая ему никогда сей пружины, которая распространяет далеко крылья свои.

Великость государства измеряется обширностью земли его, исчислением доходов его, количеством городов его и силою его крепостей. Есть государства столь обширные, что они должны гибнуть и терять владения свои; другие же столь счастливо ограничиваются, что им надлежит держаться естественного установления.

Хорошие крепости, арсеналы наполненные, многочисленные конские заводы, славная артиллерия не составляют силы государства, ежели нет рук для произведения в действо и особенно мужества в сердце народа. Пускай говорят, что деньги есть жила войны; когда воинство не крепко, войска чужестранные, содержимые иждивением народа, станут его защищать, но не увеличат государства.

Тяжесть налогов останавливает успехи завоеваний, истощая жилы народные; произвольные вспоможения не наносят ему никогда вреда, у него остается мужество в случае недостатка сил; но народ, обремененный податями, весьма слаб для покорения народов соседних.

Испания с поселениями своими истощилась в жителях, она имеет много золота и мало воинов.

Итак, худой способ увеличиваться чрез распространение далеко завоеваний своих.

В сих удаленных войнах чрезвычайное приготовление оружия, трудность похода, стыд неудачи в предприятии и отчаяние в возвращении приводят генерала и воина в необходимость побеждать. Случай вести войну с соседями своими часто возрождается, но он редко бывает выгоден;

вместо того завоеватель может попасть на благоприятные догадки, чтоб учинить нападение на народы чуждые.

Також римляне и большая часть древних республик употребляли невольников своих или чужестранцев для художеств механических.

Наконец, политика всегда имеет побудительные причины, когда у нее есть способы, хотя б предполагали в виду храбрость солдат или распространение торговли. Междоусобная война есть горячка, которая изнуряет силы. Чужестранная война есть приятная теплота, необходимая для содержания благоденствия. Долговременная тишина истощает народ и повреждает нравы его.

Народ, владычествующий над морями, всегда свободен делать войну или отступить вспяť; оружие его поддерживает его торговли, а торговля его питает силы его. Он будет иметь рано или поздно все сокровища индейские в распоряжении своем.

Должно народу завоевывающему употреблять почести воинские награждения. Что остается в большей части государств от сих древних отличий, кои увековечили памятники храбрости римской? Несколько воинских орденов и некоторое убежище для раненых.

Почести торжественные приличествуют одним только республикам, живущим в войне. Сие тщеславие было бы опасно в монархии, где радиусы царского венца должны вступают поглощать все почтение.

### **О возмущениях и бунтах**

Они возвещаются потаенными шумами, чрез подземные разговоры, чрез своевольные и сатирические писания против государя и правления. Тогда наилучшие предприятия, кои во всякое другое время были бы одобрены, встречают токмо непреодолимые препятства в предупреждении народа и в порицании министерства.

Начинают истолкованием или испровержением повелений государя, власть слабеет, непослушание берет силу, каждая сторона возмущается по очереди, и все оканчивается всеобщим отложением от повиновения, после того как богослужение, правосудие, совет и богатства оказывались недостаточными попеременно.

Причина возмущений находится в общенародной бедности и во всеобщем неудовольствии.

Новизны в предмете веры, тяжесть налогов, перемена законов или обыкновений, презрение преимуществ и частных безнаказанностей, худой выбор министров, дороговизна съестных припасов, чрезмерные перемены в войсках, партии в бунтах — столько же причин к возмущению.

Средства отвращению нищеты состоят в удобности торговли, а праздности — в учреждении мануфактур; обуздывать роскошь или определять законами, полагающими меру в расходах или прожитке, приведением в цену земель, доставляя доверие земледелию, недопущением произвольной цены на товары и собиранием умеренных податей.

Число граждан долженствует быть всегда соразмерно с доходами государственными, равно как работы с прибылью. Не столько головы считать надлежит, сколько руки. Сто тысяч человек, приобретающих пользу, не делающих больших расходов, не обременяют государство.

Многочисленное дворянство приводит в скудость государство, многочисленное духовенство изнуряет державу: сии два сословия пожирают существеннейшую часть всего государства, то есть народ, бдящий и трудящийся, между тем как другая часть дремлет, переваривает пищу и занимается разве тогда, когда настает необходимое дело заняться утехами своими.

Великое злоупотребление состоит в том, что поприще наук отверзто всякому; столько бы надлежало принимать юношества в училища, сколько есть мест к наполнению в

полезных частях, где нужны науки. Внешняя торговля составляет главнейшее богатство государственное.

Государство может быть очень богато, а граждане умирают с голоду, ежели деньги остаются без обращения. Лихва, монополия и банкротство делают больше опустошений, нежели разбойники морские и по лесам находящиеся. Народ имеет только руки и ноги, а вельможи только голову.

Негодованиею народному дайте время миновать, отвратив причины, его рождающие. Воздержать жалобы и обидные слухи, чрез кои он изрыгает злобу свою, значит раздражать наипаче и увеличивать его негодование. Займите его надеждою вместо тех способов, кои у него отъемлете.

Государи, прилепляясь к какому-либо заговору, наклоняют ладью на один бок. Это значит ускорять кораблекрушение. Они там гибнут первые.

Государям предлежит бодрствовать над заговорами; они поднимают руки свои для испровержения престола. Они должны быть средоточною планетою, которая увлекает все шары в свой вихрь.

Новизны суть всегдашнее безобразие в порядке политическом; обыкновение, утвердившееся временем, полезно или нет, находится, однако же, на своем месте в связи вещей. Все толь хорошо связано, что малейшая новизна, поставленная на место действительных злоупотреблений, не соединяется никогда с одеждою, как уже изношенную, и такая перемена, хотя была бы хороша сама в себе, но испортила бы все от затруднения, когда брать к остальному.

Важные перемены, которые приводят с собою время в течение природы, идут шаг за шагом; надлежит подражать сей медленности в вводимых новизнах.

## О Совете

Человек Совета держит в руках своих наше счастье и нашу славу, но наперсник есть один хранитель польз наших.

Совет есть основание доброго правительства.

Не меньшая слабость – править дать собою любимцу.

Все стрелы, кои мечет злоба против идола, упадают. Упадают непосредственно на того, который возвышает его столь высоко.

Неудобство Совета состоит в том, что дела не столь тайны, и некоторые державы напрасно сочли за средство отвратить сие чрез учреждение кабинетного совета.

Сей кабинет состоит из окон и дверей, чрез кои тайны вылетают. Тщеславный человек изменит тайне государственной из хвастовства, он чрез это находит случай представить себя важным, а сей случай не возвращается два раза в жизни.

Наперсники государей должны иметь меньше любопытства для похищения тайн их, нежели ревности, чтоб подавать им добрые советы; но государи должны уметь исторгнуть хороший совет, не допуская вырваться тайне своей. Власть государя, нимало не ослабевая или не затмеваясь просвещением Совета его, получает от того больше блеску и выгоды сверх пособий опытности, и сие великолепие вспомоществует обольщению.

Что касается до того, чтоб не изменили или не продали, то государи избегают опасности сея, допуская в доверенность свою чистосердечие и правоту паче всего.

Мучители любви и поверенности делают государей жестокими, мужей ненавистными, добрых людей не любящими общества. Но когда они входят в душу государя, то нет больше доступа для добрых советов.

Великие умы приводят больше в смятение, нежели просвещают, когда доброта их не одушевляет. Государь долженствует занять министров своих и питать между ними соперничество, которое заставляя бодрствовать одних над другими; но не должно министру видеть слабостей государя: он это употребит во зло насчет государства и блага общественного.

Итак, государю обнаружьте виды ваши, но скрывайте недостатки свои. Приемлите советы каждого частного человека, особливо же от подчиненных в особенности: более найдется свободы и меньше пристрастия наедине.

Но ежели государь хочет узнать истину от Совета своего, то да не спешит он дать усмотреть свою наклонность, без чего ласкательство, или почтение человеческое, будет иметь одно, которое останется всегда наречием государя.

Остается единственное пособие спастись от сетей ласкательства в советовании иногда с мертвыми и в соображении их с живыми. Конечно, одни книги осмеливаются говорить истину.

Не будьте никогда столько невольник совета, вам подаваемого, чтоб не утверждать расположения своего побудительными причинами.

Во всяком предприятии подлежат три вещи: понять, исследовать и исполнить. Первый и последний член должны быть сочинение одного человека, испытание и рассуждение принадлежит многим.

## **О переговорах**

Умы, склонные к проискам, гораздо полезнее в делах, нежели добродетельные сердца. Пронырливость есть деятельность души, стремящейся ко всем способам предостережения; а хитрость есть искусство избирать лучшее.

Лукавство открывает меньше ума, нежели слабости, но хитрость есть путь, покрытый благоразумием.

Предостерегают гораздо более ходя ровным и одинаковым шагом, нежели бегая, запыхавшись.

Что случай имеет одно только мгновение.

Потребно сто глаз, дабы видеть, и сто рук, чтоб действовать, долговременно советоваться, исполнять скоро. Это сокращение политики: тайна в советах и расторопность в действовании – вот все имущество.

По сторону человека совета поставьте человека деятельного и исполненного решимости; один откроет глаза до определения, другой их запрет.

### О достоинствах

Принятие на себя общественной должности есть невольничество пред народом и государем. Странное честолюбие продать вольность свою за тень могущества и согласиться не быть господином самого себя за удовольствие повелевать другими? Итак, что есть путь честей? Мучения, сопровождающие к другим мучениям: пагубное сцепление! Еще не по степеням ли бесчестия восходят на верх чинов. Путь неровен, предел скользок, а возврат оттуда есть стремнина: хотя бы возможно было непостыдно возвратиться вспять, но найдется ли довольно мужества? Люди, приобывшие к деятельной жизни, беспокойны бывают в спокойствии. Потребно еще движение.

Мы первые чувствуем мучения свои и последние усматриваем погрешности свои.

Великое благополучие не в состоянии быть делать зла, но коль прекрасно не хотеть его никогда.

Польза делать добро долженствует быть правилом и пределом честолюбия.

Возвышение на почести есть точка зрения выгодная, которая приводит нас в состояние рассматривать злосчастия и нужды человеческие для вспомоществования человечеству. Благодеяния и услуги благородной и сострадательной души суть истинная награда за труды его.

Итак, соедините прошедшее с настоящим состоянием: из того, что сделано, вы увидите то, что остается вам сделать.

Возьмите виды общие, представьте подробность низшим себя. Не отвергайте ни помощи, ни советов, хотя бы они были бесполезны, но собирайте все и избирайте. Да не будет никогда произвольно отправление вашей власти;

имейте постоянные правила, дайте их познать, и ежели вы от них удалитесь, то учините известными побудительные причины перемены обыкновенного поведения вашего.

Человек должностной обязан быть осторожен против самого себя и против других. Он должен бояться сих неравностей нрава, кои заставляют длить дела вечным откладыванием и пожданьем их. Прилежность к присутствию в часы заседания есть существенная часть обязанностей начальника.

Порча общественного человека происходит от его домашних: свяжите им руки и не простирайте вы своих рук для подарков. Умилостивляют богов чрез приношение, велику дело идет о получении милости; но как от правителей токмо должно ожидать правосудия, то все обольстительные приношения суть злодейские покушения против правоты их.

Человек, переменяющий решимость без явных причин, учинился бы подозрителен в пристрастии или в корысти.

Наперсник, любимец, который поддается на драгоценные подарки, марает ваше доброе имя. Это фальшивая дверь к порче. Будьте равномерно тверды против докук, ибо ежели увидят, что вы уступаете докуке, то не упустят удручить вас.

Строгость делает правосудие страшным, но гордость творит его ненавистным.

Учините удобопристрастным возвышение ваше.

Где ссылаются на права, где испрашивают милости, там с правосудием или заслугою надлежит вам советоваться. Ежели бы заслуга была одинакова, то не лучше ли бы надлежало благоприятствовать ей в состоянии посредственном, нежели в человеке, отличившимся уже рождением или богатствами.

Однако же достоинства гораздо реже усматриваются между вельмож, нежели между людьми низкого происхождения, от того ли, что добродетель не соединяется с богат-

ством, или от того, что дарования не суть наследие, втуне подаваемое природою наряду с благородством; вельможа, коего все достоинство приобретено и личное, не может быть довольно высок в очах человеческих; он вознаграждает землю за все нечестия, коими удручают ее, подобные ему.

Высокие чины суть место естественное добродетели, однако было бы весьма странно, ежели бы человек учинился лучшим посреди почестей: это бы сочли за высочайший из всех характеров.

### О дворянстве

Монархия без дворянства есть истинная тирания. Дворянство умеряет власть монархическую и чрез собственный блеск свой приучает глаза народа определять и поддерживать блеск государской власти, не ужасаясь оной.

Дворянство есть укрепление между народом и государем.

Дворянство многочисленное приводит в бедность государство, не делая его могущественнейшим.

Дворянство да подорвется единожды роскошью, то не останется больше равновесия между почестями и богатствами, кои себя пожирают и истощают попеременно.

Старинное дворянство есть произведение времени, которого государь не может истребить; а новое есть произведение государя, подверженное ударам времени.

Одно предполагает больше дарований и явной заслуги, другое вселяет более добродетели и великости души.

Гордость внушается порокою, подавляет трудолюбие и соревнование.

Зависть существует в природе для злополучных, почто вельможам питать ее?

Лишь только родятся, то вступают в обладание почестей, управление делами попадает естественным образом в руки их; на кого могут они жаловаться, как токмо на себя самих, ко-

гда зависть и злоба начинает владеть ими? Конечно, они не созданы для своего места, хотя место казалось сделанным для них.

### О должностях судии

Судия долженствует больше иметь учености, нежели ума, и больше приветливости, нежели важности. Ежели он нерешителен, то не станут обвинять его в недостатке просвещения, ни в злоупотреблении оногo, но ежели он дает поспешно свои решения, то можно подозревать его в пристрастии.

Несправедливое мнение есть злодеяние против закона сильнейшее, нежели все дела, его нарушающие; значит отравлять ядом и повреждать источники самые правосудия. Это преступление ложных монетчиков, наносящих вред государю и народу.

Он может их обидеть или несправедливыми определениями, или продолжительными отсрочками.

Ему-то предлежит сопротивляться всем сим неприятелям и делать перевес в пользу справедливости, так что твердость его поддерживает или уносит равновесие.

Все постыдные свары суть пьянство судилища; святилище Фемиды долженствует быть столь же чисто, как и святилище Богослужения.

Законы о казнях, коих первое намерение есть предупредить преступление, а не наказывать его.

Ежели позволяется судье казаться человеком и явить сколько-нибудь слабости, то сие единственно в пользу сострадательности.

Да внушается подчиненным, что храм правосудия есть священное место.

Новизна часто бывает не иное что, как явное повреждение прав государственных и народных; правителям предлежит содержать непрерывно такое равновесие, чтоб

оние права одерживали всегда верх в спорных случаях, ибо спасение закона есть высочайший закон.

Как бы ни думали, право естественное и право политическое весьма между собою согласны; правосудие есть дух жизни и крепости.

Наконец, да держат они в руках своих всегда Книгу Закона, а разум Закона в сердце.

### О лихве

Лихва учинилась необходимым злом с тех пор, как множество неблагодарных уменьшило число и великодушные благодетелей.

Таким образом, вместо того, что лихва подрывает имущества токмо постепенно, сии отчуждения разорили бы оные до основания в одно мгновение.

Да подставят другую возницу для дел, ежели отменится лихва; все государства ее терпели, доказательство ли это пользы ее?

Великая наука поведения делает все кстати.

Не боритесь с судьбою и не идите против стремления, это значит лишиться ваших сил и пособий ваших.

Однако же старайтесь вынудить случай, когда он сам собою не приходит; управляйте происшествиями паче, нежели чтоб вам быть увлеченным их страстями. Редкое согласие благоразумия с воображением.

Будьте скупы на время.

Упускают снабжать себя материалами к строению, между тем как себя изнуряют в кабинете: лучшие лета, благоприятнейшие дни и счастливые случаи мимоходят. Кто возвышается в республике или при дворе государя? Государственный ли это человек? Нет! Пронырливый лукавец, не несущий никакой должности, который не имеет другого попечения, кроме того, чтоб составить фортуна свою.

Цель, которая не достигнута, становится средством, сопровождающим нас часто к прекраснейшему пределу. То,

что сегодня бесполезно, найдет завтра место свое; то, что вредно для счастья, может послужить к доброму мнению.

Человек без достоинств не с удовольствием видит, что другие украшены добродетелями и дарованиями, которых он не имеет.

Здесь даются одни только советы, кои, наподобие всякого рода правил, имеют нужду образованы быть опытностью.

Короче сказать, что не предписывается ходу слепому случаю; он любит приводить в смятение благоразумие и обманывать меры гордости нашей.

Не слушайте Махиавеля! Он бы вам сказал, что мнение честности может быть средством к достижению, но что самая честность есть препятствие; что не можно удостовериться в людях иначе, как наведши на них ужас.

Да погибнет тысяча друзей, лишь бы только один враг умер.

Но помните, что пути самые краткие суть опасны и исполнены стремнин, что великое счастье есть бич ужасный в руках неправосудия, что добрые нравы суть награда честного человека.

Счастье имеет своенравие, женщинам свойственное, кои не предаются от гордости самым страстным любовникам.

Наконец, что говорит философия! Прилепитесь к добродетели.

Общественник имеет всегда доверие.

Мертвых не пало на законы живые.

Должны быть умозрительные средства для останова разорения. Поелику жребий торговли [нрзб.] непостоянный, то нет ничего столь неизвестного, как цены товарные и, следовательно, деньгам <денежные-?>, однако же, и это вторая предосторожность, подпилите лучше сколь возможно зубы лихве, дабы жребий заимобрателя был важнее, нежели жребий заимодателя. Лихва есть орудие весьма обоюдоострое, предлежит управлять ею как должно.

## О честолюбии

Честолюбие такое имеет отношение к гневу, что ежели не испаряется во внешность, то оно нас подрывает, истощает в основании души, превращается в зависть, в злое сердце; когда человек худо успеваает от недостатку дарований или, как говорят, счастья, то начинает видеть людей и дела превратно; величайшее удовольствие сопряжено с воззрением его, что все владычества им низвергаются, тогда зложелательность перемняется в радость. Итак, государи, имеющие в круге престола умы честолюбивые, должны всегда оставлять их несколько шагов делать вперед и не принуждать к отступлению вспять, ибо честолюбивые министры приводят все в непрерывное волнение, а когда их останавливают, то они усиливаются все влечь к своему падению.

Страшное положение! Без самолюбия мы не действуем, а сия страсть ведет нас весьма далеко. Она весьма уместна на войне, особенно в сердце генерала. Как он исполняет ее против неприятеля, то отечество от того получает пользу, ничего не боясь. Но она опасна в душе придворного или министра, поелику они не могут часто удовольствоваться ее, как токмо на счет государства. Однако же государь способный будет уметь себе сделать преграду от честолюбия вельмож, его окружающих, употребив их попеременно, как щит, который он будет беспрестанно противопоставлять ударам их. Он их станет удерживать одного чрез другого и будет спокоен посреди волнений их, а особливо, ежели это были умы безрассудные, кои, наподобие коршунов с выколотыми глазами, не поднимаются вверх, потому что они ничего не видят.

### Слабость в государе иметь любимцев

Тщеславие благородных страшно, поелику порода их доставляет им подпору. Для того политика возвышает людей ничтожных, чтоб они были бичом дворянства. Честолюбие беспокойное и предприимчивое, объемлющее все способы де-

лать шум, удручает более государство, нежели честолюбие деятельного человека, идущего по одинокому пути, чтоб достигнуть предела возвышения, который он себе представил.

Честолюбие правильное и ограниченное чрез соревнование отличиться и господствовать в поприще чести полезно для отечества; но тот, кто хочет все истребить, чтоб считаться одному причиною общественной перемены, долженствует признаваться заразою века своего. Ежели честолюбие имеет в предмете своем приблизить к государю, ускорить счастье наше и приводит нас чрез двоякое положение сие в состояние делать добро, тогда оно бывает добродетелью, которой государь не может довольно вознаградить, потому что особенное благоволение, от него получаемое, становится общественным благодеянием в руках его. Душа добродетельная может дела объять по вкусу, но никогда по корысти. Любовь к должности поддерживается ею в отправлениях своих и заменяет сие чванство, которое есть пища слабых душ.

Одно честолюбие печется только возвышаться само и сие рода общего и презреннейшего; другое с теми же видами возвышения своего возвышает свое отечество, и сие честолюбие благороднейшее и утонченнейшее. Иные, наконец, объемлют блаженство и славу всех человеков в неизмеримости предприятий их, и сие есть честолюбие философов, кои хотят просветить ум или исправить нравы. Итак, честолюбие иногда порок, а иногда добродетель.

### **О богатствах**

Богатства находятся на пути добродетели, как тяжкий в войске запас необходим, но беспокоен. Сие останавливает наш ход и заставляет нас часто терять победу над страстями нашими. Цены богатств находятся в прижитке, всякая другая оценка зависит от мнения. Обладание сим и удовольствие беречь его не иное что, как удовольствие воображительное. Доставка им себе спокойствия и уважения может быть орудием благополучия.

Но соединение доверия с деньгами не стоит труда, ежели разливают его на пустые украшения.

Желайте его умеренно и употребляйте щедро. Скорее обогащаются путем неправды, нежели путем чести.

Пути приобретения почти все постыдные и преступные есть. Самое хозяйство и умеренность не вдыхают того благородного чувства, которое столь сильно возвышает великодушные. Земледелие есть самый простой и честный <путь-?>.

Бодрствование и доверие, хорошо учрежденные, суть золотые рудокопни для торговца и всякого живущего трудами ремесла своего. Купить для перепродажи – значит хотеть делать обиду двум лицам: продавателю и покупщику.

Монополия есть лихва.

Вознаградите ваши опасности вашей благонадежностью.

Из всех низостей богатеть и возвышаться ласкательством и ползанием есть самое гнуснейшее.

Презрение богатств есть хвастовство весьма двусмысленное, обыкновенно плод отчаяния и оборот суетности.

Но развяжите руки сим мнимым философам, увидите, сколь они алчны на добычу.

Хотя усугубить имение, умерьте свои расходы.

Человек никогда не может быть столь богат, чтоб не считать себя.

Леность и сокрушение видеть умяляющимися свои способы ввергают вельмож в погибельное невладение собственных своих <дел-?>.

Пускаться в роскошь и большие издержки значит протянуть хвост насчет своих крыльев.

Но человек, мало помалу устроивший свою фортуна, снискивает хозяйственную привычку сманивать воздержанье; нравы и состояние приемлют лучший вид. Лучше должно убавить небольшие расходы, нежели бегать за малыми прибылями.

Будь хозяин во вседневных и осмотрителен в малых издержках, будешь казаться даже великолепным в чрезвычайностях.

### О зависти

Сердце человеческое питается собственным имуществом своим или злополучием другого. Душа без добродетелей и без дарований будет завидовать достоинствам, станет негодовать на успех других и насладится их злополучием. Зависть почерпает смертельный яд в очах радости, и пасмурные взоры ее мешут в чреду свою злостное вливание на благоденствие.

Всякий человек, обиженный природой, счастьем или летами, унижает состояние других, поелику он не может высить своего.

Ум, жадный до славы всякого рода, завидует всем дарованиям.

Государи соперничают с государями. Слава советника вредна глазам их, и доброе его имя раздирает сердце наше. Весьма неприятна гармония для слуху их, сей концерт похвал, который они слышат от народа.

Но хорошо, что знаменитые успехи производят зависть. Они поддерживают соревнование. Но для чего оскорблять великими добродетелями, коих не хотят, конечно, иметь; ибо от нас только зависит заменить недостаток наших дарований сердечным достоинством.

Прощается вельможам, что они богаты, но редко богатым, когда они хотят учиниться вельможами.

Тот, кто успевает постепенно, меньше поражает взоры; зависть есть грызущий червь достоинств и славы.

Подавляйте его, стараясь больше о хорошем мнении добродетели, нежели о самой добродетели, уступив случаю или промыслу успех действий наших.

Хорошие политики говорят только о мучениях, соединенных с их службою, и сии притворные жалобы утишают вопли зависти.

Полезь при должности находящегося есть щадить подчиненных. Они суть нагрудники, отвращающие стрелы насмешки.

Искусство министра состоит в направлении негодования или неудовольствия на совместника.

Зависть или злоба народная есть некоторый род свалки, которая обуздывает честолюбие вельмож и служит злоупотреблению власти.

### О притворстве

Притворство есть великая наука гражданской жизни и слабая сторона политики. Много требуется проницательности, чтоб уловить мгновение, сличить истину, и много силы в душе, чтоб показаться безвредно откровенным.

Искусные политики не боятся употреблять чистосердечие и истины в делах, но они имеют послушность ученых лошадей кружить на одном месте, скакать при малейшем знаке.

Есть три степени в искусстве притворства: молчать, скрывать и дерзновенно лгать.

Скромность для души то же, что целомудрие для тела. Излишество вольности есть непристойнейшее подобие наготы.

Тщетно язык будет нем, ежели говорят взоры.

Молчание есть должность в здравой политике, так как она есть добродетель в правлении. Но да не изменят души тайны душевные.

Привычка к тайне сопровождает нас против воли нашей к притворству.

Ложь обнаруживает душу слабую, ум без средств, свойство порочное. Это убежище детей, дураков и злодеев.

Выгода притворства нападать на него врасплох, ибо нескромность трубит для вызову к брани неприятеля. Покрывая ход ваш, вы уловите ход совместника.

Притворство есть знак недоверенности, а подозрение останавливает великие предприятия.

Старайтесь приобрести славу человека, говорящего истину, навык скромности и дарование притворства, или даже обманывать. Словом, когда успех в чем с людьми. Сие-то есть знание вкратце политики.

### **Об искусстве обращаться и представлять себя**

Всякий человек, только что добродетельный будет, тут рубин без оправы. Малейшее пятнышко уже отнимет у него цену. Потребны бесчисленные наружности и отменные изречения, дабы лица и вкусы имели свою цену. Все сие служит одобрительными письмами.

Большая часть людей перестают уважать нас, когда перестанут почитать. В своей речи возвышайте тех, с кем вы обходитесь. Особенно с лицами, с коими вы равнодушны, или с кем незнакомы; ибо, хоть учтивость везде употребительна, но чрезмерное величание отзывается язвительностью.

Учтивость принужденная есть вывеска суетности, которая хочет достать себе больше чести, нежели воздать другому.

Дарование вкрадчивости составляет существо человека. Будьте скромны с равными себе и не оставляйте сей важности как токмо против низших вас, с которыми будьте искренны, оставив им их свободу, токмо по приветливости, а не по слабости вашей.

Не настаивайте очень сильно в рассуждении обрядов.

Хорошая поступь распространяет некоторую благопристойность в нравах, которая имеет великое влияние на доброе имя.

Счастлирое мнение о нас спасает во всех наших ошибках, оправдывает поступки самые отважные; между тем как худая слава отравляет наши лучшие деяния.

Какая польза отворять врата дома вашего всем приходящим.

Не будьте ни очень горды, это бы было покушением на независимость от других, ниже ползающих, это бы было за-

быть вашу независимость – ухватки необыкновенные похожи на раболепство.

Учтивость долженствует, по крайней мере, скрывать пороки, как убор скрывает морщины.

Великий говорун обременяет. Молчаливый наскучивает. Надлежит ловить мгновение говорить, а не искать его.

Показывайте больше остроты, нежели рассудства, производя о всем споры.

Знающий и молчащий стоит больше того, который умеет все говорить.

Есть вещи, не долженствующие подвергаться насмешке в обращении. Например, богослужение, правительство, люди при должностях, злополучия всенародные или частные. Насмешники, заставляющие страшиться ума своего, должны боятся памяти тех, кто их слушает.

Злоречие есть худая приправа хорошего стола.

Надлежит хорошо различать соль с желчью в обращении. Хороший говорун обыкновенно есть только эхо, между тем как человек общественного обращения ищет почтения путями простейшими. Сей выигрывает чрез размышление время, которое другой теряет разговорами<sup>1</sup>.

Надлежит содержать разнообразность в предметике обращения, дабы учинить его приятным. Сильную имеют выгоду, давая вопросы: первое – нравится, а второе – научает. Медленное почтение превосходнее, нежели поспешные мнения о достоинствах ваших. Прерывать великих говорунов, не слушать их, как скрипка, перестав играть, <останавливает-?> танцовщиков. Наконец, все приличествует человеку, уже одобренному за его достоинства; поступь и разговоры составляют украшения сверх того, и может быть, равнодушие его в рассуждении сего предмета поднесет новый блеск другому его дарованию.

---

<sup>1</sup> На полях пометка: «Обращение должно быть ни очень учено, ни очень нерадиво».

## О добродетели

Добродетель есть искусство содержать страсти в равновесии и править собою в удовлетворении желаний наших. «Молодость не способна к нравоучению», – сказал Аристотель, поелику разлив страстей подавляет семена добродетелей и рассеивает советы разума. В зрелых летах, где могли бы пользоваться уроками, их не читают, поелику отвращаются заботами о своем состоянии; старость повреждается политикою, которая не полагает другой разности между пороками и добродетелью, кроме одного имени, и которая научает судить о должностях по пользе, а о достоинстве – по успеху. Странное превращение понятий называть похвальным все то, что есть полезно! Махиавель сказал, что злополучный Кесарь был бы ненавистнее, нежели Катилина. Но Кесарь без злоупотребления честолюбия был бы величайший из всех людей; а в Катилине всегда оставались бесчисленные пороки, гнуснейшие еще, нежели сумасбродная страсть к владычеству. Итак, прежде вступления в политику вооружитесь превосходными правилами добродетели; их скоро теряют при дворах государей или при делах.

Премудрость есть действие разума. Столько есть сходства между добродетелью и истиною! Каждый предмет имеет два воззрения, одно – истины, которая принадлежит разуму, другой – доброты, которая происходит от свободы.

Одни только продолжительные размышления и частые испытания нас самих могут нас утвердить во благе.

Общие добродетели довольно похваляются, все люди это видят, все о том говорят; но для редких добродетелей столь мало случаев, и геройство нимало не состоит в блеске. Душа великая и бескорыстная, которая дает себе отчет в правоте видов своих, внушает нежнейшее удовольствие после неудачи, нежели когда бы она очутилась на верху блистательнейших желаний.

Злодеи, сии враги заклывшиеся добродетели, служат примером не столь пагубным для добрых нравов, сколько ложные честные люди, кои закрывают личиною порчу под внешностями честности. Несчастье доставляет блеск добродетели. Она сходствует с сими благовонными растениями, кои попираются ногами для выдавления из них бальзаму и благовония.

Сказал очень хорошо Аристотель: «Это есть жестокость – хотеть возвысить человека до совершенства, которое с ним не совместно». Итак, Плиний был ласкатель, когда говорил, что боги не могли быть благоприятнее для смертных, нежели сам Траян.

Наилучшее расположение к добродетели есть вообще прямое намерение, благородное и чистое во всех действиях наших; но сия прямота долженствует быть соразмерна со слабостью человеческой: ежели идут всегда с наклоненною главою, то делают опасные падения.

Итак, надлежит соединять благоразумие с непорочно-стью, и *сие благоразумие есть познание зла*<sup>1</sup>.

Доброта происходит от слабости ума или от простоты нравов, которая не знает пороку, как токмо из порицаний с кафедры.

Злостная пословица итальянцев! Они вам скажут про себя: «Он так добр, что не стоит ничего».

Какой бы ни был конец его: без сего спокойствия, которое приближает нас наиболее к божеству, человек есть существо беспокойное, достойное жалости, погибельное для земли и для него самого.

Склонность делать добро имеет нужду в правиле, чтоб быть добродетелью: она отлична от сей легкости обязывать, которая делает нас невольником людей паче, нежели благодетелем. Поелику вы не можете распространить попечений на всех человеков, то будьте приветливы ко множеству и оставьте любовь вашу для малого числа.

---

<sup>1</sup> Подчеркнуто в рукописном тексте трактата.

Макиавель мнит, что христианская религия полезна для злых, поелику она предаёт добрые сердца на произвол их неправды. И действительно, нет закона столь же утешительного для злополучных, как Евангелие, который толико одобряет тихость и послушность.

### **О природном расположении и о навыке**

Можно притвориться в природном расположении своем, победить его иногда, но никогда не преодолеть. Воспитанию надлежит это исправить, а навыку единому покорить сие.

Природное расположение стесненное изменяется в случаях непредвидимых, поелику навык не имеет тогда более силы своей. Счастлив тот, кто избирает род жизни, сообразной со свойством духа своего! Всякие размышления не сопровождают нас столь же хорошо, как естественное побуждение.

«Ежели вы хотите сделать злодеяние, – говорит Макиавель, коего политика не иное что, как злоба, приведенная в систему, – то не полагайтесь ни на свирепой характер, ни на клятвы, внушенные интересом самым; но изберите душу кровожадную, приобыкшую к убийствам». Привычка имеет влияние на действия наши больше, нежели сложение наше.

Хорошие законы могут исправить заблуждения в душе, счастливо рожденной и невоспитанной, но они не могут добродетелью осеменить худого сердца.

Привычка, снисканная на свободе и без крайнего принуждения, составляет то, что называется второю природою.

### **О славе и доброте мнений**

Находятся придворные любимцы славы, которые текут за нею вместо того, чтобы дожидаться, дабы она им предста-

вилась. Это – способ делать шум, но приобретать сие прочное почтение, которое продолжается тем больше, чем меньше его искали. Значит – худым быть хозяином славы своей, отваживаться на покушения, где больше находится стыда в случае неудачи, нежели славы от успеха.

Вот места славы! Впереди великих людей шествуют основатели царств. Во втором ряду считаются законодатели. В третьем – избавители отечества своего. В четвертом – завоеватели. Но место заслуги, находящееся в сердце чело-веков, занимается сими справедливыми и бдительными государями, которым известная сердечная нежность столь достойно доставила наименование отцов отечества, соде-лывая благоденствие граждан. За государями следуют подданные: первые из них – министры, сии правые руки государей, кои разделяют или часто несут одни все бремя государственное. Потом генералы над войсками, которые делают знаменитыми государства. Свыше народов и госу-дарей сии великодушные жертвы, сами себя приносящие, яко прекраснейшее из всех жертвоприношений для спасе-ния или для славы отечества, каковы Регул и Деций.

### **О похвалах и тщеславии**

Похвала воздается естественно добродетели, откуда она приемлет источник свой; но как в зеркале представле-ние неверно, ежели зеркало неверно: курение похвал по-лучает цену свою от руки, которая нам ее представляет.

Когда доброе мнение основывается на одобрении муд-рецов и стремится на крыльях многолюдства, тогда оно продолжительно и непрерывно. Это уже не пустое благо-ухание весенних цветов, кои развевают ветры, это бальзам растений, который живет после собирания их.

Хвалы составляют род товаров, который надлежит хо-рошо взвесить прежде принятия их; это – торговля, где ласкательство обогащается. Самолюбие – величайший из всех ласкателей.

Похвала необыкновенная и помещенная к месту имеет всегда много соли и льстит с великою приятностью тому, который ее заслуживает.

Остерегайтесь сих опасных врагов, которые вас хвалят для того только, чтоб доставить случай злобе вас унижить. Разговоры их суть приступ к похвальному слову в заглавии сатиры.

Есть способ выхвалять себя самого; когда выхваляем в другом такое похвальное качество, которое вас отличает, то похвала удачно отклоняется на вас.

Глупая и ребяческая доверенность считать себя важным! (Много шуму мало плода).

Ложь есть как бы подмесь, которая делает удобнейшим к ковке, убавив нечто из драгоценности его.

Слава ученых не полетит далеко, ежели тщеславие не снабдит их крыльями. Хвастовство есть лак, имеющий свойство украшать и сохранять все то, к чему оно прикасается.

### **О супружестве и холостом состоянии**

Жена и дети суть поручители, коих человек дает благосостоянию.

Деловой человек есть худший сборщик, нежели супруга самая роскошная.

Генералы римские разгорячали многократно мужество воинов, смешивая с именем Отечества воспоминание супругов их и детей. Сии нежные обязательства действительно суть училище человечества вместо того, что холостой с величайшим числом пособий к деланию добра имеет меньше сей чувствительности внутренней, которая делает нас благотворительными.

Непорочность супружеская вдыхает некоторой род величавости женщинам; она простирается даже до надменности, ежели они имеют довольно красоты для сообщения ревности. Женщины суть обладательницы наши в моло-

дости, подруги наши в зрелом возрасте и наши питательницы в старости. Итак, имеют<ся> во всяком возрасте причины жениться.

### **О родителях и детях**

Не знают никогда хорошо радости родителей, ни их прискорбий. Поелику не могут изъяснить удовольствий их и не осмеливаются говорить о мучениях их.

Странно, что те, кои не имеют потомства, работают более над потомством. Большая часть общенародных памятников восставлены были от граждан, кои, умирая без детей, хотели, однако же, увековечить имя свое и воспоминание их. Так сказать, сочетавшись с Отечеством, они хотели его одарить собственными своими имуществами, так как бы Отечество, которое имело все их усердие в течении жизни их, должноствовало наследовать благосостояние по смерти их.

С тех пор, <как-?> ребенок получит отвращение или склонность означившуюся, это глас судьбы, надлежит ему уступить.

### **О любви и дружбе**

Любовь имеет все прелести сирены и восторг фурии. Она есть украшение театра и возмутитель жизни гражданской. Ум, рожденный для великих дел, редко удобовоспримлет сию единственную страсть, которая поглощает всю душу.

Надлежит отказываться от своего счастья и славы, когда бывают влюблены; таким образом, нет любви в делах.

Любовь на нас нападает с большею опасностью во мгновения нашей слабости, то есть в излишности благополучия или несчастья.

Любовь есть лучшая и приятнейшая из всех нравоучителей. Кто бы этому поверил! Она налагает узду даже на самое самолюбие!

Дружба увеличивает радость сугубо и уменьшает скорби до половины. В городах самых многолюдных можно найти великое уединение. Но человек единственно тот един, который не имеет друзей; вселенная для него не иное что, как обширная пустыня, место ссылки и печали. Когда человек пожирает, так сказать, собственное сердце свое и как он завертывается в печаль свою, то скоро отчаяние и ужасная ненависть к самому себе довершают изнурение его, ежели не имеет он верного друга, который бы исторг его страхи, подозрения его, его мрачные заботы и мучения.

Мы имеем нужду в совете для наших нравов и дел. Довольно советников, но мало таковых, кои бы не советовали в пользу свою.

Собственные наши размышления приводят нас в отчаяние; книги нас пьдают очень; искренний друг будет самый способный цензор и лучший надзиратель за поведением нашим. Врач по навыку, который следовал вашему сложению, сопроведет вас лучше, нежели советы неопытных врачей.

Дружба может только царствовать между равными. Друзья государей суть те, которые разделяют их заботы, а не удовольствие их. Благополучие государей никогда не бывает совершенно, когда они <не?> имеют друзей. Но государи, не берите друзей из сих любимцев, кои выносят тайны, чтобы похвастаться в народе вашею доверенностью.

Удалим еще от нашей дружбы свойства беспокойные и возмутительные.

### **О молодости и о старости**

Употребление времени составляет цену лет; итак, можно быть престарелым в тридцать лет и молодым в во-

семьдесят лет. Первые никогда не стоят вторых. Умы живые и кипящие не способны к делам, не достигнув полудни лет своих; но ум успокоившийся и по природе тихий может сему предаться заблаговременно.

Изобретение и исполнение принадлежат молодости, совет и рассуждение находят место свое между двумя возрастами. Молодой человек лучше успеваает, нежели старик, в новом предприятии: поелику опытность, которая есть всегда компас старости и которая управляет ею в обыкновенном пути, обманывается и заблуждает, шествуя по новым стезям.

Молодость предприимчива на все и любопытна до всего, простирает предприятия далее возможности своей, желания свои и надежды далее сил своих; она летит к цели своей чрез способы малообдуманнные, глупеет от особенных правил, отдается в опасность, хватается всегда за средства самые крайние, делает много проступков, и вместо того чтоб познать или исправить их, она низвергается в худшие удаления, подобаясь сим быстрым коням, кои не хотят ни остановиться, ни поворотиться.

Старость находит всегда затруднения, видит опасности повсюду, рассуждает вечно, имеет страх и угрызения, преждевременно не ведет никогда дела до такой степени, до коей оно должно идти и считает полным счастьем малейший успех. Прекрасное сложение для отправления дел произвело бы правильное смешение сих излишеств, растворенное умеренностью, которая рождает добродетели. Тогда старики, имеющие власть, и молодые люди, пользующиеся благоприятством народа, чрез сие стечение и сие сцепление усилий и добродетелей успеют составить хорошее правление. Разврат юношества суть заговоры против старости; платят дорого по вечеру за глупости утренние.

Скороспелые умы суть как бы весенние цветы, которые рождаются и умирают под влиянием того же солнца; преждевременная острота их перерождается в глупость.

Сие изобильное и легкое красноречие, которое нравится в молодом человеке, не приличествует уже возрасту, научившемуся размышлять.

Молодость легкомысленна по живости, старость постоянна по лености. С одной стороны, надменность, заблуждающаяся в предприятиях и надеждах своих, с другой же, всеобщая недоверчивость и подозрения беспрерывные, недостатки, изображающиеся в очах и во всех движениях телесных. Молодой человек бывает влюблен в новизны, поелику он любопытен и охотник до перемен; видно сие из беспокойства положений его. Старик бывает упрям в закоренелых предрассудках своих, поелику они его, и что он не имеет больше времени научиться, ни силы пристраститься.

### **О красоте и безобразии**

Добродетель подобна драгоценному камню курбункулу, которая имеет цену и сияние токмо в самой себе; изрядство красоты не возвышает ее: редко они встречаются вместе.

Тот, кто скрывает всякий дух под худою наружностью, достигнет <успеха-?> тем безопаснее, что совместники его не опасаются его.

### **О безбожии и суеверии**

Бог не производил никогда чудес для убеждения безбожника, поелику ничто не может его поколебать, ежели он противится естественным доказательствам, кои вселенная ему представляет. Но истинная философия, объемлющая сцепление частей и их зависимость от высочайшего движителя, сопровождает необходимо к Богослужению.

Безбожник для чего не бывает безбожником, как токмо во глубине сердца? Конечно, для того, что он не осмеливается сделать всенародного признания о злочестии своем. Хотят убедить других, чтоб удостовериться самим.

Нет столько безбожников, сколько думают, но ревность распространила сие предосуждение на все свободные умы.

Суеверие было бичом философии во все времена.

### О надежде и смерти

Такова склонность ума человеческого к будущему, что он не останавливается никогда на ощущении. Ежели он счастлив, то надежды его не имеют предела; ежели он терпит, то имеет страхи беспредельные. Люди дают себя уносить стремлению лестных мечтаний: неблагодарны к прошедшему, мало попечительны о настоящем, всегда молоды и дети, бегают за будущим, которое бежит пред ними. Но в неизвестности, в которой счастье заставляет волноваться <за> все происшествия, не лучше ли надеяться, нежели не доверять: поелику надежда есть пристанище, где успокаиваются, ожидая бури. Надлежит всегда предвидеть равномерно благо и зло для приготовления души своей ко всем приключениям, и дабы решимость следовала наравне с неизбежным случаем.

Но те, кои засыпают в руках сладкой надежды, удаляя от взора своего все то, что могло бы рассеять их очаровательные привидения, будут иметь слабую душу, неровную и заблуждающую без опоры.

Что есть смерть? Долг, который платится природе. Последование последних прощаний - вот что нас ужасает, но смерть есть ничто. Смерть не столь страшна: поелику столько страстей над нею торжествует, мщение ее вызывает, любовь к ногам ее попирает, честолюбие презирает ее. Бесчестие, скука, отчаяние самой жизни заставляют нас часто идти с отважностью навстречу смерти.

Называют жизнь непрерывным приготовлением к смерти. Смерть есть дар природы, равно как и жизнь.

## Наставление политическое. Приписанное министру

Место, которое вы занимаете, без сомнения, знаменито; но еще опаснее, ежели мудрость не внидет на оное с вами. Вы не придворный, но человек, составляющий общество государя и носящий его доверенность; а он опирается на рамена ваши.

Государи имеют любимцев и особенно влекутся к некоторым склонностию: поелику они суть люди; пользуйтесь сею слабостью для внушения им ваших чувствований; а иногда противостойте их произволениям.

Государи суть свьше народов; но не совсем свободны от суждения их; министры суть щит государей, всегда готовые отвращать стрелы злости народной, устремляемые против престола; они должны нести бремя сие: поелику слава простирается и на них.

Государи ответственуют единому Богу в деяниях своих; министры ответственуют Богу, государю и народу. Государь не может обмануться: поелику все его погрешности обращаются на министров, кои ему подавали совет или ободряли поступки его.

Государи суть яко боги; однако же они не суть боги: они не могут всего видеть и всего слышать; и министры должны дополнять недостаток чувствований их.

Итак, вы стража, которая бдит непрерывно против уловлений. Лстить государю есть преступление измены, виновнейшей пред ним, нежели преступление открытого бунта и опаснейшее для государства, нежели явная война. Вы то созвездие, на которое устремлены взоры всех; малейшее нерадение ваше подобится затмению, которое наводит ужас на народы. Наконец, вы будете добрым или злым ангелом народа смотря по тому, какое произойдет от вас влияние - доброе или злое - в правление. Отказы ваши приправляйте причинами или ухватками удовлетворительными, то вы никому не досадите. Скорее отправляйте милости, то вы сбережете время и деньги тех, кои их ожи-

дают. Но будьте осторожны против благоприятных предубеждений. Ежели вы любите кого-нибудь, то одни никогда не судите; но собирайте много советов, дабы последовать самому беспристрастному. Ибо предаваться слепо советам человека, особенно же в делах другого, значит его обманывать иногда. Редко слушай<те> людей, привязанных к особе вашей; деньги их заставляют говорить, и польза делает токмо лживые прорицалища.

Что касается до религии: удаляйте всякий род новизны, она не приключается никогда без соблазна, она возбуждает дух сомнения и раскола, и распутство возрастает между сих возмущений. Дух нетерпимости есть враг мира и, следовательно, монархии.

Приведите священноцерковнослужителей в такое состояние, чтоб их не презирали; почитайте их сами и сделайте, чтоб они сами себя почитали. Прежде допущения их к чинам, ожидайте, чтоб глас народный призвал их: достоинства всегда заставят его о них говорить. Отличные места не должны даваться бытть проискаем, ниже из благоприязни. Наука и благочестие к тому имеют исключительные права.

Престол государей тверд милосердием и правосудием: законы гражданские суть правило правосудия между гражданином и гражданином. Законы основательные или коренные государства суть правила правосудия между государем и народом. Они одни содержат равновесие между властью и свободою. Ежели неправосудие в это вмешается, то оно происходит от человека, а не от закона. Всякое самовластие да будет удалено от монархического правления. Законы будут любезны для народа, между тем как он их будет почитать как бы оградю против деспотизма и как бы оберегательною стражею справедливой свободы.

Законы не бывают животворны <иначе-?>, как чрез деятельность и непрерывность исполнения их; но сила действия их зависит от избрания, каковое сделают из судей. Разделение правосудия требует души неустрашимой,

просвещенной, которая боится Бога и которая любит труды: невежда не может, трус не осмеливается быть добрым судьей. Приведите судей в такое состояние, дабы вельможи не могли колебать их просьбами своими, и избавьте государя от беспокойств, наносимых ему от придворных, дабы они не могли усилиться в любви государя против непорочности правосудия. Хотя бы судья был довольно тверд, сопротивляясь даже покровительству государя; но никогда не исторгнется от подозрений народа; и правота судии долженствует быть как бы добродетель жены Кесаревой, не имеющая нужды в оправдании.

Строгость правосудия или право производить жестокость находится в руках судии; приязнь или право прощать принадлежит государю. Ежели бы он наказывал, то возренье его было бы ужасно, ежели бы милосердие не имело связанных рук, то власть его унизила бы. Потребны примеры строгости для удержания народа; потребна доброта для усмирения его. Ежели государь нелюбим и ежели судьи не делают его страшным, то он недолго будет царствовать.

Государь не долженствует призывать к совету своему <никого-?>, кроме людей испытанной верности, тайны ненарушимой, суждения глубокого и опытности совершенной. Не худо бы было допустить в оный несколько молодых людей, способных образоваться и которым бы нужна была одна привычка к делам. Как подобное судилище никогда не долженствует переменять определений своих, то ничто не выйдет из него иначе, как после пространных рассуждений. Еще приговоры оного должны поступать последумы быть скорым исполнением, по крайней мере, чтоб медленность не влекла за собою больших опасностей. Государь должен председательствовать иногда в сих собраниях, но редко дабы учинить их священнейшими. Советы рассудка должны приниматься за первое и лучшее, хотя они поздно приспевают.

Лучший способ к содержанию мира есть всегдашняя готовность к ведению войны. Беспечность есть бедствие, а предусмотрительность – безопасность.

Не вверяйте никогда начальства над войсками молодому безрассудному человеку, любящему ложную славу и разврат; он также не способен управлять другими, как и самим собою.

Прежде основания поселений надлежит отыскать приморские берега для удобства торговли, климат, сходственный с тем народом, который переводится и проч.

Отвратите перекуп, могущий подавить поселение при рождении его. Наконец, вы предусмотрите все, избрав мудрого правителя, который был бы способен <в>вергнуть основания доброго порядка и дополнить силою бодрствования способы, коих не достаёт на непредвидимые нужды. Но остерегитесь против вкрадчивости злых людей, коих корысть или зависть устремляет к поношению людей нужных. Ибо сии ухватки суть зараза ревности и добродушия.

Имейте внимание в торговле к тому, чтоб вывоз товаров был превосходнее, нежели ввоз. Сие излишество денег доставит вам капитал, который будет увеличивать ежегодно богатство государственное. При ввозе чужестранных товаров давайте место мелочам потому только, поелику они служить будут возницею прочных товаров. Пользуйтесь роскошью и суетностью соседей ваших, чтоб снабжать их модами, но опасайтесь заразы их. Богатые материи позволяйте одним комедиантам и вертопрахам придворным. Закон благоприятствует столь мудрым нравам чрез штрафы, определяемые против злоупотреблений роскоши. Надлежало бы быть подобным наказаниям денежным для останова пышности в пиршествах и для исправления отонченности в выборе кушанья и вин. Молодость особенно имеет нужду в обуздании относительно сего роду издержек, ибо рассудок и польза здравия довольно удерживают людей известного возраста. Вместо того, чтоб довести до столь высокой цены произведения, происходящие из

далека, и редкости соседей наших, дайте течение произведениям вашим и приведите в цену трудолюбие граждан.

Нет иного хозяйства, всеобщее одобряемого, кроме возделывания земель. Итак, щадите земледельцев как отцов, питающих государство.

Законы, равно как и лицо его (государя), суть священны потому единственно, что он их почитает. Придворное начальство и подробности обязанностей должны падать на людей с доверенностью, от коих требуется ревность и честность. Но когда дело идет о начальниках правосудия и обо всех тех, кои имеют существенную связь и особенную со благом государственным, то выбор меньше состоит в расположении его, нежели в большинстве дарований и титул по заслугам; и как бы лице его должно было быть ему меньше любезно, нежели лице народа, то он может пожертвовать пользами своими склонностям своим, что до него касается, и должен все принести правоте, когда польза граждан того потребует. «Плут не достоин жить во дворце моем», – сказал Давид; итак, что бы это было теперь, ежели бы честный человек не был сотворен способным для вступления во дворец государей? Главные надприходами не должны злоупотреблять сделанного им доверия с тем, чтобы удручать налогами народ. Все сии человеки, кои увеличивают шар счастья своего на счет государства и государя, кои говорят беспрестанно о нуждах одного для увеличения тяжести другого, похожи на крокодилов, пускающих крики и жалобы, когда они хотят пожираться.

Это не то, чтоб государь не долженствовал брать податей с державы своей и увеличивать казенного сокровища для злополучных времен; ибо пустой сундук не имеет звука, который бы заставил неприятелей наших уважать нас. Но потребна умеренность и правота в раскладках, чтоб веселие при дворе более блистало, нежели издержки и потехи.

Да не будет благоприятства страсти игроков и празднолюбцев.

Когда должно вам подавать советы государю своему, то пустите уроки ваши под именем древнего писателя или под видом общего рассуждения, которое совет делает всегда личным для имеющего в нем нужду.

### **Путь к счастью, или искусство к оному достигнуть**

Училище счастья никогда не будет пусто: поелику тогда только узнают, когда оно достигнется, чего стоит приобретение его. Правда, что от случая весьма много зависит состояние человеческое; однако же, можно сказать, что каждый человек держит счастье в руках своих.

Спрашивается не о том, чтоб подняться вверх с песнями, наподобие жаворонка, но потребно парение орла, поддержание полету своего.

Для добродетельного сердца, старающегося в возвышении своем токмо о благоденствии рода человеческого, учение благополучным быть было бы похвальною умозрительностью. Ибо ежели счастье вожденно, то потому, что оно приводит нас в нежное положение быть благотворительными, не боясь неблагодарных.

Искусство оборотливости заставляет вращаться по воле своей колесо счастья.

Прежде, нежели вы вступите в путь, должны знать людей, должны знать сами себя. Начните с вельмож, кои управляют делами, советуйтесь с друзьями о добродетелях и дарованиях их, с врагами о пороках их и недостатках, с служителями их о нраве и свойстве их, с наперсниками их об образе мыслей их, изучайте их сами и устройте себе окно, чтоб читать в сердцах их. Сие окно вы найдете в глазах их. Душа изображается в лице, притворство изменяет часто природному свойству, взоры властительства забываются, и природное расположение проникает всегда сквозь личину и покрышку. Человек обнаруживает себя чрез разговоры

свои. Мы не иное что, как торговцы, продающие самих себя. Во мгновение смятения или внезапности обнаруживается врожденное свойство. Гнев и всякая насильственная страсть есть некоторой род допросу, которая у нас исторгает тайны наши; дружба, слабость, корысть, наконец, – все споспешествует против воли нашей обнаруживанию того, что мы и каковы мы.

Являют себя делами своими. Это, однако же, не относится до людей, занимающих места: они переменяются ежеминутно по воле обстоятельств; совсем бывают другие, когда поступают так, что они есть, превращаются пред народом и одеваются в виды, кои приемлют дела; бывают огненны или холодны, как лед так, как повелевает время.

Государи следуют наклонностям своим, а частные люди – корысти своей. Но какие суть виды государей? Все уступает желаниям их, исполнение столько же поспешно, как и воля; они непроницаемы, кроме непостоянства их.

Дух наблюдения, хранящий молчание, есть лучший из всех: поелику он собирает то, что посевается и заключает между тем, как умствуют, действуя и предусматривая все вокруг. Человек, преданный государю своему, или лучше сказать Отечеству своему, не внимателен к себе самому, чтоб сделать путь свой. Объять все – значит не уловить ни одного; имейте одну только цель.

Познание самого себя есть совершенство нравоучения и знаменитейшее дело политики. Состояние, в котором мы живем, чин, которым мы украшены, есть то, что называется зеркалом политическим. Так-то надлежит нам себя рассматривать.

Изучение самого себя не есть пустое любопытство, которое смотрит только на себя; мужество и разборчивость, которое заставляют нас взирать и распознавать расположение к пороку и добродетели; наши дарования и слабости; наши пособия и препятства к некоторому роду жизни.

Рассмотрите сперва обычаи века вашего; ежели они вас не возмущают, предайтесь потоку, последуйте склонности

души вашей и вихрю счастья; ежели свойство ваше не может гнуться по вкусу господствующему, то измеряйте стопы ваши и шествуйте применяясь. Рассматривайте различные состояния жизни, к чему рождение и воспитание могут вас предопределить, и советуйтесь с вашим гением прежде, нежели вступите во что-либо: то, что губит человека, как в рассуждении счастья, так и мнения о нем, – это не иное что, как пуститься в промысел, который ему не приличествует.

Со вступления в поприще измерьте одним взором все пространство, рассмотрите, покрыто ли оно совместниками многочисленными и сильными, изберите ристалище, на коем бы великие люди были редки.

Не делайте связей ваших наудачу. Потребны одному люди скромные и умеренные, другому же – свойства предприимчивого.

За познанием самого себя следует дарование сделать известным себя самого. Хвастовство те ж имеет последствия, как и клевета; остается всегда некоторое впечатление в умах, и почтение толпы вознаграждает несколько за презрение мудрых. Самолюбие еще способнее скрывать недостатки, нежели показывать добродетели наши.

Не показывайте излишней готовности вашей ко услугам: почтут, что они довольно заплачены, ежели их не отвергнут; не будьте чрезмерно чувствительны к благоприветствию, вы бы прослыли человеком безопытным. Берегитесь вы особенно сей доброты душевной, которая подвергает вас обидам злых сердец. Ежели вы будете обмануты, тогда любовь ваша поставится ни во что. Будь совершенно медовой, как пчела, но соблюди навсегда жало для защиты.

Не бесперывно ставятся сети, так чтоб и самому не впасть в оные рано или поздно. Есть тонкая политика, которая тем заставляет себя подозревать, что она шествует с возвышенною главою. Лабиринт счастья излучист, потребна гибкость, чтоб в нем не потеряться. Умей приятным быть без неловкости и приноравливаться к случаям. Как

быть всегда одинаковым, когда обстоятельства переменяются?

Когда вы вверяете ваши пользы кому-нибудь, то не смотрите столько на чин его, сколько на его способность, не столько на уважение, коим он пользуется в обществе, сколько на его к вам привязанность.

Есть способы не прямые и приуготовительные для преуспеяния, как то: странность ума, строптивость нрава, сила страстей и слабость мечтаний или худо управляемого воображения. Есть пружины, кои возвышают нас сами по себе, деньги есть как бы возок всех дел. За блеском злата следует молва доброго имени; но надлежит употреблять это к стати: ибо когда доверенность упадет, то она уже не восстанет. Наконец, почести привлекают и уловляют счастье, но счастье шествует наиболее впереди почестей.

*С. А. Троицкий, А. А. Троицкая*

## ДРЕВНЕРУССКОЕ ИСКУССТВО В ТВОРЧЕСТВЕ Н. С. ВОЙТИНСКОЙ И С. И. БОДУЭН ДЕ КУРТЕНЭ<sup>1</sup>

### 1

Период конца XIX – начала XX века для русской культуры отмечен тесными интеграционными процессами с европейскими наукой и искусством, русская творческая и научная интеллигенция находилась в тесной связи с европейской народами, большинство происходящих процессов оказываются общими для европейских стран и России, поэтому русская культура кон. XIX – нач. XX в. не может адекватно восприниматься вне европейского контекста. А это время характеризуется напряженными глубокими поисками в живописи, литературе, скульптуре, архитектуре, театральном искусстве, науке. Такие поиски приводили всегда к новым интересным находкам, которые принесли этому времени славу авангардного и авангардистского<sup>2</sup>, одного из са-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Исследование, подготовка к публикации и комментирование рукописного наследия Н. С. Войтинской (1886–1965)», проект № 13-33-01218.

<sup>2</sup> Что касается терминологического определения авангарда, то «наблюдают» две тенденции – истолковать авангард как некий набор типологических признаков, характерных для искусства самых разных эпох в периоды принципиальных изменений парадигмы художественного мышления, или же закрепить его за определенным отрезком истории литературы и искусства. В зарубежном литературоведении очень сильна первая из названных тенденций – выводить авангард за пределы строгой хронологии и рассматривать его как явление исторически повторяющееся. В этом смысле исследователи говорят об “авангардистском периоде реализма”, “авангардистской фазе символизма” и т. д... Отечественная наука с ее устойчивыми традициями историко-литературного мыш-

мых богатых на достижения в области культуры и вместе с тем самому трагическому этапу европейской культуры, когда телесное освобождение человека (научно-техническая революция привела к механизации производств, приносила результаты борьба за освобождение труда, были введены ограничения эксплуатации рабочих, возникла теория Фрейда, и пр.) сочетается с отчуждением от человека его сущности, выразившемся в невиданной прежде дегуманизации культуры (появились идеологические и технические предпосылки массового террора, создания и применения оружия массового уничтожения, человек воспринимался как автомат, и др.). Эти тенденции стали результатом того пути культурного развития, который был избран Европой. Однако в рамках этих общих для европейских народов процессов, некоторые были направлены на поиск национальной идентичности, поиск утерянной (отчужденной) сущности, т.е. процессы общие для всех народов по форме и факту их наличия, но тесно связанные с национальными корнями, а потому глубоко индивидуальные по содержанию.

Одним из таких процессов стало в культуре обращение к народному искусству. Так, икона французского искусства XX в. Пабло Пикассо истоки своего нового творческого метода, послужившего переходом к кубизму и заключающегося в деформации формы, находит в архаичном примитивизме статуэток, идолов, масок, выставленных на выставке в Трокадеро в 1907 г. Как и П. Гоген, 227 работ которого посмертно были выставлены в Париже в 1906 г. и черпавшего сильнейшее вдохновение в архаичном искусстве и мифах Океании, П. Пикассо находит мощный творческий импульс в африканском ритуальном и прикладном искусстве. В Германии влияние фольклорных произведений (помимо влияния японской живописи, стилистического влияния античности, готики и др.) особенно заметно у художников-

---

ления чаще избирает другой путь: старается наполнить слово “авангард” конкретным историческим содержанием. Оно выводится из особенностей литературы и искусства, за которыми это понятие закрепилось изначально. Если говорить о художественной жизни России, то к их числу относятся в первую очередь футуризм (во всех вариантах), художественная деятельность некоторых групп и объединений 20–30-х годов, новый расцвет “левого искусства”, начавшийся в 60-е годы» (*Казарина Т.В.* Три эпохи русского литературного авангарда. Самара, 2004. С. 6). Однако начало XX в. может быть названо авангардным в соответствии с любым из данных принятых определений авангарда.

графиков, объединившихся вокруг журналов «Югенд» и «Симплициссимус», благодаря которым сложился югендстиль, немецкий вариант модернизма. Как пишет Е. Петрова, «Гоген, Модильяни, Пикассо и многие другие художники разных стран показали, в том числе и русским, путь, по которому может пойти искусство, взяв за идеал произведения народных мастеров»<sup>1</sup>.

Период активных поисков средств выражения в искусстве совпадают с периодом поисков национальной идентичности. Особенно характерно это для народов, входивших в состав других государств. Так, необходимость выявить и зафиксировать национально-идентификационные характеристики приводят к истокам народного искусства и доакадемическим формам культуротворчества финских, польских, еврейских и др. художников. Это неудивительно, потому что процессы, происходившие в культуре, были общими для всех, кто в ней вырос, получил воспитание и образование, кто имеет общий историко-государственный и общественно-культурный опыт. Обращение к истокам русской живописи в начале XX в. было очень важной частью художественной практики, что соответствовало общеевропейской тенденции. Это происходило, с одной стороны, с целью художественного переосмысления накопленного опыта, и выдавало в художниках принадлежность к современному им европейскому историческому контексту, но с другой стороны, с целью утверждения этнонациональной идентичности, как пришедшего на смену просвещенческому государственно-эгалитарному (нация – это граждане соответствующего государства) способу идентификации.

Русские художники начала века не являются, конечно, первооткрывателями народной тематики, они лишь продолжают названную в XIX в. «демократической» тенденцию, расширяя и углубляя проблематику. Стимулируемые славянофильством и подготовкой крестьянской реформы<sup>2</sup> «демократическая» литература, выразившая эту тенденцию в русском литературном реа-

---

<sup>1</sup> Петрова Е. Народные источники и русское искусство начала XX века // Авангард и его русские источники. Баден-Баден, 1993. С. 9.

<sup>2</sup> О причинах резкого интереса к народной культуре в XIX в. см.: Очерк истории изучения народной культуры в России // Вестник Санкт-Петербургского университета. Сер. 17: Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2013. № 1. С. 86–92.

лизме, «передвижники», воплотившие ее на своих полотнах, оказались для художников начала XX в. проводниками в мир русской народной (крестьянской) культуры<sup>1</sup>. Однако для передвижников важным было показать «правду жизни» при вполне академическом отношении к изображаемому крестьянину как к модели, которая подчиняется на полотне замыслу художника, а не сама диктует ему то, каким она должна быть изображена. Поэтому крестьянская культура является для передвижников лишь средством, инструментом, но никак не образцом или целью. Более того, «до начала XX столетия русские профессиональные мастера никогда не обращались к национальным художественным истокам. Этот пласт культуры оказался нетронутым»<sup>2</sup>. Для художников рубежа веков он стал бездонным источником, из которого черпались самые, казалось бы, неожиданные и противоположные друг другу сюжеты, темы, приемы. Пафос реализма, свойственный передвижникам, вызвал неприятие у мирискусников, но сочувствие у авангардистов, но и те и другие в построении своей эстетики обращались к древнерусской живописи, русской народной культуре, при этом обе эти художественные идеологии имели определяющее значение для описываемого периода.

Участники общества «Мир искусства» сыграли большую роль в популяризации и осмыслении памятников древнерусского искусства. Журнал с одноименным названием сплотил вокруг себя многих виднейших философов, художников, писателей, критиков, что с самого первого номера позволило задать достаточно высокий уровень издания. Благодаря публикациям на его страницах многие образцы культурного наследия (архитектура Петербурга, средневековая живопись и древнерусская иконопись) были открыты и впервые осмыслены как имеющие художественную ценность. А. Н. Бенуа, приглашенный на должность главного редактора журнала и секретаря Императорского общества поощрения художеств, превратил журнал в иллюстрирован-

---

<sup>1</sup> О влиянии «демократической» литературы на авангардистов см.: *Троицкий С.А.* Революционный смех русского авангарда // *Studia Culturae*. Вып. 12. Альманах кафедры культурологии и Центра изучения культуры философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета. СПб., 2011. С. 38–48.

<sup>2</sup> *Петрова Е.* Народные источники и русское искусство начала XX века. С. 10.

ный «путеводитель» по «Художественным сокровищам России» (такое название было дано журналу), в котором публиковались фотографии и репродукции памятников искусства с аннотациями. По-своему памятники древнерусской и русской средневековой живописи были осмыслены входившими в состав общества «Мир искусства» и к нему близкими художниками Н. К. Рерихом, И. Я. Билибиным, Б. М. Кустодиевым, М. В. Нестеровым и др. Кроме того, важную роль обращение к достижениям древнерусского, русского средневекового искусства, фольклора сыграло в творчестве деятелей, близких С. П. Дягилеву и проекту «Русские сезоны» в Париже.

Русский авангард, как и мирискусничество, активно интересовался древнерусским искусством, однако в отличие от мирискусников авангардисты интересовались им не по причине эстетического соответствия идеалам, а, скорее, наоборот, соответствия повседневному выражению ментальности. «Мы берем за точку отправления нашего Искусства, – писал в манифесте неопримитивистов А. Шевченко, – лубок, примитив, икону, т. к. находим в них наиболее острое, наиболее непосредственное восприятие жизни, притом чисто живописное»<sup>1</sup>. Выполненные кустарями вывески лавок лубочные картинки, росписи подносов и игрушек, а также многие другие элементы эстетики повседневности привлекали в этот период внимание художников как образцы для подражания, которые художники с упоением выставляют и исследуют, благодаря им становятся известны в качестве арт-объектов произведения, прежде не наделяемые эстетической ценностью. В 1901–1913 гг. проведены были выставки икон, лубка, вывесок, игрушек, открылись кустарные музеи (музеи народных промыслов). Художники непосредственно участвовали в организации выставочной деятельности. Например, одним из самых заметных событий 1913 г. стала «Выставка иконописных подлинников и лубков»<sup>2</sup>, организованная М. Ларионовым. Иконопись в эти годы стала предметом коллекционирования, о ней

---

<sup>1</sup> Шевченко А. Нео-примитивизм. Его теория. Его возможности. Его достижения. М., 1913. С. 10.

<sup>2</sup> Лубок уже был оценен по достоинству, благодаря публикации пятитомника изображений и описаний. См.: Ровинский Д. Русские народные картинки: в 5 т. СПб., 1881.

писали известнейшие критики-искусствоведы<sup>1</sup>. Интересно, что именно она оказала наибольшее эстетическое и стилистическое влияние на русский авангард, несмотря на его, казалось бы, провокационность, нерелигиозность. Некоторые авангардисты (например, П. А. Филонов и В. Е. Татлин) прошли иконописную школу и сформировались как художники-иконописцы, а композиционно икона, как и народная картинка, что было отмечено М. Ларионовым, соответствовала принципам, открытым Пикассо и Браком<sup>2</sup>.

Авангард в России оказался катализатором и стимулятором общественных процессов, связанных с поиском национального самосознания. Важную роль для русского авангардного искусства сыграл еврейский компонент, имевший важное значение развития национального самосознания русских евреев. Именно для поколения художников, родившихся в 1880–1890-е гг., расцвет деятельности которых пришелся на нач. XX в., т. е. на период авангарда, «восставших» против «чрезмерной» академичности, а потому «провинциальности», русского искусства, мешающей идти в ногу с европейскими течениями, обратившихся к радикальным формам и приемам творческого самовыражения, обращение к корням еврейской культуры оказалось особенно актуальным, в отличие от предшествующего им поколения художников-евреев М. Антокольского, а также родившихся в 1860-е гг. И. Левитана, Л. Пастернака, Л. Бакста и др., которые практически не обращались к теме еврейской самобытности. Так, М. Шагал, Е. Лисицкий, Н. Альтман, Б. Аронзон, А. Минчин, А. Маневич, И. Рыбак, и др. живо интересуются традиционной народной культурой, а также средневековой еврейской книжной графикой, используя их как источник мотивов, приемов, образов, которые становятся элементом собственного стиля каждого из художников. Вокруг них складывается круг арт-критиков, описывающих и классифицирующих процессы, происходившие в этот период в

---

<sup>1</sup> Пунин Н.Н.: 1) Заметки об иконах из собрания Н. П. Лихачева // Русская икона. СПб., 1914. № 1. С. 21–47; 2) Эллинизм и Восток в иконописи. По поводу собрания икон И. С. Остроухова и С. П. Рябушинского // Там же. № 3. С. 181–197; 3) К проблеме византийского искусства // Аполлон. № 3. СПб., 1913. С. 17–25; 4) Андрей Рублев // Там же. № 2. Пг., 1915. С. 1–23; *Грехарь И.Э.* История русского искусства: В 6 т. Кнебель, 1910–1915.

<sup>2</sup> Выставка иконописных подлинников и лубков. Организована М. Ф. Ларионовым. М., 1913. С. 8.

русском еврейском искусстве (А. М. Эфрос, Я. А. Тугенхольд и др.). Интерес художников к национальному еврейскому художественному наследию совпадает хронологически и содержательно с другими процессами национальной самоидентификации (открытие еврейских театров, музеев, издательств, проведение этнографических экспедиций, проведение выставок еврейских художников, публикация книг и т.п.). Интересно, что процессы пристокают на фоне утверждения, а не отрицания русского искусства, более того, русская культура (еврейская самобытность воспринимается как элемент многообразия русской культуры) противопоставляется европейской, к тому же сильны были процессы творческой ассимиляции еврейских по происхождению художников с русской культурой. Эта мощная волна национального самоопределения была стимулирована революционными изменениями в России, многие художники восприняли революционные идеи свободы как призыв к освобождению национальной культуры, поэтому неудивительной была и практически тотальная лояльность новой власти<sup>1</sup>.

## 2

На фоне активного освоения образцов народной культуры, а также древнерусского и русского средневекового искусства, т. е. того, что сами художники-авангардисты называли примитивным искусством, вполне объяснимо увлечение им двух петербургских художниц – С. И. Бодуэн де Куртенэ (1887–1967) и Н. С. Войтинской (1886–1965). Обе они вышли из академической среды: одна – дочь профессора Петербургского (а затем Варшавского) университета, языковеда-слависта И. А. Бодуэн де Куртенэ, другая – дочь профессора математики Лесного института (затем – Электротехнического института имени Александра III) С. О. Войтинского. Семьи были знакомы и достаточно дружны, София Бодуэн де Куртенэ и Надежда Войтинская были близки по возрасту, имели общие интересы, между ними завязалась крепкая

---

<sup>1</sup> Подробнее о национальном еврейском элементе в искусстве русского авангарда см.: Wolitz S.L. *The Jewish National Art Renaissance in Russia // Tradition and Revolution: The Jewish Renaissance in Russian Avant-Garde Art, 1912–1928*. Jerusalem, 1987. P. 21–42; Misler N. *The Future in Search of Its Past: Nation, Ethnos, Tradition and the Avant-Garde in Russian Jewish Art Criticism // Ibid.* P. 143–154.

дружба, которая еще укрепилась после того, как Войтинская тоже занялась живописью. «Все, что связано с нею мне очень дорого», – писала Н. С. Войтинская об их дружбе уже много позже в письме профессору Я. Г. Боровскому<sup>1</sup>. С. И. Бодуэн де Куртенэ, с самого начала готовясь стать художницей, в нач. 1900-х гг. изучала живопись в Рисовальной школе ОПХ, в 1906 г. выехала для продолжения обучения за границу вместе с соученицами Софьей Нелепинской (будущей женой М. Бойчука) и Софией Сегно. Н. С. Войтинская, имевшая большую склонность к изучению истории, лишь к середине 1900-х гг. обратилась к живописи и в 1906–1908 гг. изучала живопись в частных студиях Петербурга, а затем уехала за границу тоже для продолжения обучения. Вероятно, за рубежом они встречались и еще больше сблизились. Обе художницы активно экспериментируют, используя техники древнерусской живописи. Важное влияние в этом выборе, особенно на С. И. Бодуэн де Куртенэ, оказал М. Бойчук. Они познакомились в Париже в 1908 г., и художница вошла в круг его ближайших учеников, кружок художников (И. И. Падалка, В. Ф. Седляр, О. Т. Павленко, Е. Я. Сагайдачный, О. С. Кравченко и др.), получивший потом название «бойчукисты» и сыгравший огромную роль в становлении монументального и станкового искусства Украины. М. Бойчук и «бойчукисты» в своем творчестве синтезировали народное искусство и искусство европейского проторенессанса и Византии. В современной украинской искусствоведческой литературе этот кружок получил название «поколение расстрелянного возрождения», многие его участники были обвинены в «буржуазном национализме» и репрессированы в 1937 г. «Бойчукисты» особенно известны в области настенной живописи (фрески и роспись церковных и светских зданий), а также витражного искусства, хотя тщательно изучив византийскую технику, они могли реставрировать старинные иконы. В целом же, стиль этой группы в литературе характеризуется как «неовизантизм»<sup>2</sup>. Как в византийском церковном искусстве художники тяготели к анонимности, так и «бойчукисты» отказываются от указания имени.

---

<sup>1</sup> Письмо от 27.08.65 (ОР РНБ фонд 1156, ед. хр. 541).

<sup>2</sup> О М. Бойчуке см.: *Земляная Т.Н.* К истории деятельности «школы М. Бойчука» // Известия Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. 2009. № 96. С. 258–265.

С. И. Бодуэн де Куртенэ в 1910–1914 гг. вместе с другими «бойчукистами» во Львове, Киевской губернии, Петербурге реставрировала полихромиию и церковные иконостасы. Вместе с тем, выступала как авангардный художник: участвовала в группе Н. И. Кульбина «Треугольник», в «Союзе молодежи» и т.п., активно экспонировалась (выставки «Союза Молодежи», «Импрессионисты», «Бубновый валет», «Современных русских портретов» и др.). Критика принимала работы С. И. Бодуэн де Куртенэ более чем благосклонно, несмотря на новаторское архаизирование<sup>1</sup>. Школа М. Бойчука помогла художнице и во время ее работы в Польше после 1918 г. (росписи стен различных, прежде всего, церковных построек, проекты витражей и т. п.).

Деятельность С. И. Бодуэн де Куртенэ совпала с идентификационными процессами в польском искусстве. Получение Польшей независимости в 1918 г.<sup>2</sup> и необходимость ее осмысления представителями творческой интеллигенции совпала с творческими поисками в живописи и скульптуре. Польский авангард совмещал «модные» европейские художественные приемы (фовистические, кубистические, дадаистические и др.) с обращением к народному искусству, рассматривавшемуся как «наивное». Такие тенденции заметны у польских «формистов» З. Пронашко, Л. Хвистека, С. И. Виткевича. Весьма популярной была графика, в частности гравюра на дереве, совмещающая в себе приемы народного искусства и позволяющая добиваться более аутентичного изображения при создании народных сенок, сенок из

---

<sup>1</sup> Напр.: «Вы можете не соглашаться с ее техникой, но угадывается несомненное проникновение в ее попытках воссоздать из глубины тысячелетий забытую культуру, забытых людей. Эти коричневые вытянутые фигуры, наивные, схематические на эскизе фриза. Надо уметь думать, уметь творить, чтоб зритель “поверил” в них. А в них “веришь”» (*Брешко-Брешковский Н.* Союз молодежи // Биржевые ведомости. Вечерний выпуск. 1910. № 11612. 13 марта. С. 6).

<sup>2</sup> Такая задержка объясняется отчасти в письме С. И. Бодуэн де Куртенэ, описывающем Варшаву периода 1917–1918 г.: «...в смысле музеев – беда. Очень уж ничтожны. Все ценное давно увезено в П[етрогра]д» (ОР РНБ Фонд 1156, ед.хранения № 565). Действительно, Польша в период нахождения ее в составе России воспринималась как провинциальная часть империи, которая зависит от культурообразующего центра (Санкт-Петербурга). Особенно важной задачей культурная маргинализация Польши стала после польского восстания 1863–1864 гг. Последствиями такой правительственной намеренной маргинализации и стало отставание польского искусства от основных европейских тенденций вплоть до обретения независимости в 1918 г.

фольклорных и «старых» литературных произведений (В. Скочиляс, С. Остоя-Хростовский, Т. Цеслевский-мл., С. Мрожевский, В. Горыньска, Я. Конарска и др.). Польские художники обращались к народному искусству, в т.ч. к сюжетам дохристианской языческой мифологии, фольклорных произведений. Одним из вариантов решения проблемы национальной идентичности было националистическое движение, базировавшееся в живописи на идее возрождения дохристианского язычества (художники С. Якубовский, Я. Зубжицкий-Сас, З. Стрыенская и др.) и неославянофильской идеологии.

У Н. С. Войтинской при явном отмечаемом критиками таланте карьера художницы складывалась далеко не так безоблачно, как у подруги. Современным историкам искусства она известна, прежде всего, по серии литографий-портретов знаменитых представителей культуры Серебряного века, таких, как Н. Гумилев, К. Чуковский, А. Бенуа, М. Добужинский (ГРМ, СПб) и др., которые были созданы в 1909 г. Однако большинство портретов этой серии, заказанных художнице редакцией журнала «Аполлон», так и не дошли до читателя. «Аполлон» занимал в своей редакционной политике позицию промежуточную, противясь сложившемуся чрезмерному академизму в русской живописи начала века, он, в то же время, не принимал экспериментаторство авангардистов. Н. С. Войтинская не была особо близка к каким-либо группам и течениям, но тяготела к древнерусскому «примитивизму», выражавшемуся в построении сложной композиции с помощью лаконичных форм. Возникшие эстетические разногласия с редактором издания С. Маковским привели к конфликту, в результате которого молодая художница не получила гонорар за выполненные работы, а тираж номера «Аполлона», в котором был напечатан портрет Н. Гумилева, доставлен к ней домой. После описанного инцидента Войтинская больше не возвращалась к технике литографии, хотя продолжала заниматься живописью, участвовала в выставках, самой значительной из которых стала «Выставка современной русской живописи» (1916). Отстраненность Н. С. Войтинской от активной художественной жизни объясняется тем, что она посвящала свое время и силы

учебе на Бестужевских курсах (1912–1916)<sup>1</sup>, а также с целью помощи политзаключенным совершила две поездки в Сибирь (1911–1917), где на каторге находился ее брат. Отсутствие тщеславия, подобное анонимности иконописцев, было не единственным свойством, сближавшим Н. С. Войтинскую с древнерусскими художниками: она старалась использовать технические приемы иконописи в своем творчестве<sup>2</sup>. Интересно заметить, что сама Н. С. Войтинская происходила из еврейской семьи, и ее творчество являет собой пример упоминаемой нами творческой ассимиляции<sup>3</sup>.

Одним из последних событий культурной жизни дооктябрьской России 1917 г. стала выставка, объединившая художниц Н. С. Войтинскую и С. И. Бодуэн де Куртенэ, выставка в художественном салоне Стриндберга в Гельсингфорсе (Хельсинки), проходившая весной – летом 1917 г. и представившая описываемые нами тенденции в русском искусстве начала XX в. Выставлялись «три новые славянские художницы Бодуэн де Куртенэ, Надежда Войтинская и О. Георгиани, которые представили фантастические и красочные произведения, – восторженно писала финская пресса. – На вчерашнем торжественном открытии помещение выставки было переполнено публикой, которая с восторгом обзирала художниц, пленивших новизной своих произведений»<sup>4</sup>. «Все окружающее художниц возбуждает интерес. Их работы отличают духовная фантазия и подлинная слава, вообще свойственные славянскому. Всюду они соединяют черты “примитивизма” и стремление к творению нового с содержащим первобытную старину церковно-народным искусством. Особенно примечательно с этой точки зрения дерево (гравюры на дереве?)»<sup>5</sup>. Эта выставка примечательна, потому что во многих от-

---

<sup>1</sup> Сохранилась фотография, где преподававший на курсах Н. О. Лосский окружен студентками, среди которых – Н. С. Войтинская.

<sup>2</sup> Иконоподобие работ было отмечено критиками-современниками, см.: *Бенуа А.Н.* Выставка «Современной русской живописи» // *Речь*. 1916. № 332. С. 2; *Левинсон А.Я.* «Современники» (Вторая выставка современной русской живописи) // *Летопись*. 1917. № 1. Январь. С. 263 и сл.

<sup>3</sup> В 1900-х гг. Войтинская приняла православие.

<sup>4</sup> Источник неизвестен, сохранился перевод (ОР.РНБ фонд 1156 оп. 1 ед. хр. № 57 л. 5).

<sup>5</sup> *Suomen Kuvalehti*. 1917. № 16 (подпись под фотографией) (перевод по: ОР.РНБ фонд 1156 оп. 1 ед.хр. № 57 л. 5).

ношениях стала последней: последней общей выставкой, последней выставкой перед отъездом Бодуэн де Куртенэ в Польшу, последней выставкой перед тем, как Н. С. Войтинская отказалась от занятий живописью<sup>1</sup>, одна из последних выставок на территории Финляндии, еще входящей в состав России, одна из последних выставок перед октябрьской революцией. Поэтому она по неволе стала для художниц своего рода подведением итогов. Символично, что одновременно с Н. С. Войтинской, С. И. Бодуэн де Куртенэ и О. Георгиани на той же выставочной площадке экспонировались работы финской художницы В. Солдан-Брофельдт, принадлежавшая к «поколению сестер изобразительного искусства» и сделавшей много для становления национальной финской школы живописи.

Финскому искусству этого периода характерен поиск образов национальной идентификации. Интерес художников-реалистов второй половины XIX в. (А. Эдельфельта, В. Вальгрена, А. Сахлстен и др.) к крестьянскому быту был подхвачен и развит в 1890–1910-е гг. художниками А. Гален-Каллелой, П. Халоненом, М. Вийк, М. Энкелем, Ю. Риссаненом, Х. Шьерфбек и др.<sup>2</sup> Для многих из этих художников важной задачей творчества являлось воплощение в искусстве национальной идеи, т. н. карелианизм. «Местная природа, народное искусство и фольклор представляли собой, по мнению художников, подлинную «финскость»<sup>3</sup>, и именно эти составляющие и находили свое отображение в сюжетах и художественных приемах в произведениях

---

<sup>1</sup> «Революции нужен был плакат – или расписывать кабаки. Ни того ни другого я не умела. То, что пыталась делать я – освоить приемы древнерусской живописи для развития искусства, – в те годы никому не было нужно», – объясняла она свое решение (*Мельников В.Л.* Неизвестные документы Надежды Савельевны Войтинской (1886–1965) // Международная научно-практическая конференция «Рериховское наследие» Том VI: 150 лет школе выдающегося петербургского педагога-просветителя К. И. Мая; Проблемы сохранения культурного наследия в чрезвычайных ситуациях. СПб., 2008. С. 400).

<sup>2</sup> Ср.: в русской живописи отказ от парадной салонности приводит к появлению передвижничества, а поднятая проблематика в нем проблематика народной жизни, реалистичность ее передачи влечет за собой интерес к формам народного искусства, его орнаменталистике, сюжетике на рубеже веков, в частности, у мирискусников и авангардистов. Подобные процессы происходят в литературе, театральном искусстве, музыке.

<sup>3</sup> Soome kunsti kuldaeg. Meistriteoseid Turu Kunstimuuseumi kogust. Tallinn, 2008. P. 185.

карелианистов. На первый план для них выходит не точность передачи образа модели, а идейно-чувственное содержание, находящееся за изображаемым, то, что передать средствами реалистической живописи невозможно.

Вклад в становление финского, польского, еврейского национального искусства, сделанный художниками-финнами, поляками, евреями и другими в период до 1917 г. оказался вместе с тем и вкладом в русскую культуру, без которого она немыслима. Легче представить с определенной долей условности каждого из этих художников вне контекста русской дореволюционной культуры, но вообразить ее без их участия не представляется возможным.

*Josef Moural*

## CZECH PHILOSOPHY OF THE PAST 25 YEARS

The development of the Czechoslovak philosophy after 1945 was marked by three discontinuities: first, after the Communists took power in 1948, the standard restrictions on what kind of philosophy can be published and taught were applied. These restrictions, initially quite severe, were subsequently relaxed, and in the second half of the 1960's the conditions in Czechoslovakia were among the most free in the entire history of the communist rule. Second, the purges of 1969-71 that followed the Warsaw Pact armies invasion of August 1968 were rather severe again: in the Prague department of philosophy, over 70% of teachers were forced to leave (and the entire Institute of Philosophy of the Czechoslovak Academy of Sciences was dissolved), and the restrictions on what can be published and taught were strictly enforced again. Third, after November 1989 the communist rule was quickly dismantled, the restrictions disappeared and the scene was suddenly open for all kinds of philosophy.

In my brief survey, I shall deal with Czech philosophy of the post-1989 era (Czechoslovakia was divided in 1992 into Czech and Slovak sovereign states, and while the development in Slovakia perhaps resembles the one in the Czech state in many respects, the links between the two cultures were largely disconnected and it is methodologically preferable to treat them separately). I shall first say a little (1) about institutions and existing literature and (2) about the main groups and main topics of discourse. Then, I shall look in some more detail at the significant figures and groups, dividing them into (3) the people of continuity, i.e. those who remained in the profession during the 1970's and 1980's, (4) the people of discontinuity, i.e. those who were professionals before the purges of 1970 and who returned to the

profession after 1989, (5) the underground people, i.e. those who got their education mainly in the private philosophy circles and became professionals after 1989, (6) the repatriated people who were professionals in the non-communist world and returned home, (7) the young generation educated after 1989, and (8) people who are not professional philosophers but whose work is of some relevance for philosophy.

(1) Institutions and main existing sources

In the 1980's, there were three universities with philosophy degree programs, in the 14-million strong Czech and Slovak nations: the two on the Czech side were Charles University in Prague (founded 1348) and the university in Brno (founded 1919 as Masaryk University, renamed Purkyně University during 1960–1990). Besides, there was an Institute of Philosophy and Sociology at the Academy of Sciences (one in Prague and one in Bratislava), and several other institutes that dealt with philosophy up to a degree, like the Institute of Scientific Atheism, the Institute of Classics, the Institute of State and Law, Comenius Institute, several art, literature and theatre devoted institutes, etc. There were two philosophical journals, one in Czech and one in Slovak, and the university departments published numbered but non-periodical *Acta*. The old and democratic philosophical society Jednota filosofická (founded in 1881) was dissolved in the early 1970's, replaced by the ideologically more rigid Filosofická společnost. There were no original philosophical books worth mentioning printed in the 1970's and 1980's, and only a few translations (mostly of the pre-Marxist classics) – but there was a decent samizdat production both in Prague and in Brno.

Today, degree programs in philosophy are offered at ten universities, in the 10-million strong nation (but many Slovaks choose to study in the Czech Republic, and there is a growing student population coming from the post-Soviet areas). The historical universities are still considered the strongest: Charles University in Prague, Masaryk University in Brno and Palacký University in Olomouc (founded in 1573 as a Jesuit college, after some péripéties dissolved in 1860, refounded in 1946). All of the other universities were founded after 1989.

The Institute of Philosophy and Sociology of the Academy of Sciences in Prague got divided into three separate units, one of them the Institute of Philosophy (now with over 100 research fellows and

postdocs – not all of them in philosophy proper, since the institute became an umbrella structure for several other research groups in the humanities, e.g. the classicists and the medievalists). While the scientific atheism institute was dissolved (but, simultaneously, several new departments of religion studies were established at the universities), most of the other Academy of Sciences institutes bordering on philosophy are doing fine.

The main Czech philosophy journal since 1953, *Filosofický časopis* (published at the Institute of the Academy), continues. The new general paper journal *Reflexe*, established 1990 and rooted in the underground/dissent philosophical circles of Prague, also continues all right. And there is about a dozen of other more or less philosophical periodicals, most of them now only in electronic form, often connected with a university department and sometimes devoted to a special area of philosophy (*Aithēr* to ancient philosophy; *Studia Neoaristotelica* and *Distance* to scholastic and neo-scholastic philosophy, *Organon F* to analytic philosophy, *Teorie vědy* to the science studies, *Aluze* to the philosophy of language and literature, as well as to literary theory, *Estetika* to aesthetics, etc.).

The *Filosofická společnost* (collaborating with the illegitimate regime of the 1970's and 1980's) dissolved itself early in 1990. However, many of its members joined the renewed *Jednota filosofická*. Unfortunately, after only two years of activity, *Jednota filosofická* got disorganized when its co-founder and acting secretary Josef Moural left Prague to do research in the U.S. in 1993. Since then, only a few local branches of *Jednota filosofická* are active. However, there are other, more specialized societies, one focusing on Plato, one on Aristotle, one on the scholastic tradition, and one on aesthetics.

A number of philosophical books gets published each year (now well over twenty per year). Many are translations (of varying quality), many are meant to be used by the students as textbooks (and much of this production is not very good), but there is a few titles of original philosophical work appearing each year. Unfortunately, none of the journals attempts to cover at least a serious part of the production by reviews. In my estimation, less than 25% of Czech philosophical book production is being reviewed anywhere.

The existing literature on the history of Czech philosophy includes a classic survey by Josef Král, *Československá filosofie: nástin vývoje podle disciplin* (1937), his much briefer *La philosophie en*

*Tchécoslovaque* (1934), and Karel Mácha's four volume *Glaube und Vernunft: die Böhmische Philosophie in geschichtlicher Übersicht* (1985–1998). There are several anthologies of Czech or Czechoslovak philosophical writing: Kalivoda's and Zumr's *Antologie z dějin československé filosofie* was interrupted after the first volume (1963) because of the purges of 1970, but a similar pattern is followed in the two volumes of *Antologie z dějin českého a slovenského filozofického myšlení* (1981, 1989). Olga Loužilová's two volume *Antologie z dějin české filosofie* (1976, 1979) is much briefer and covers only the period up to the 18<sup>th</sup> century, and Ludger Hagedorn's two volumes of *Tschechische Philosophen* (2002) contain German translations of a good selection of the key authors and texts. There is a number of books on several periods of Czech philosophy before 1948, produced by the team at Masaryk University, mostly by Gabriel, Pavlincová and Zouhar. A similar team, this time represented by Nový, Gabriel and Hroch, produced the survey *Czech Philosophy in the 20<sup>th</sup> Century* (1994), and Jiří Gabriel was the chief editor of the *Slovník českých filozofů* (1998), available also electronically.

## (2) Groups and topics

Among the topics discussed by contemporary Czech philosophers, the history of philosophy should be mentioned first. It occupies a relatively large proportion of the philosophy curricula and of the philosophical publications in the Czech Republic (for example, in many universities, including the most prominent ones, it is still required that a B.A. student should take courses covering the entire history of Western philosophy, ancient, medieval, modern and recent). Three factors are probably largely responsible for that: first, before 1989 the history of philosophy was a relatively safe haven for those who wanted to be philosophers without getting involved – or too much involved – in the risky and dubious games of Marxist-Leninist dialectics. Second, under the condition of only very few new Western books and journals being available in the libraries, it was easier both for the professional and the underground philosophers to achieve a decent level of scholarship when dealing with the historical topics. Third, since there was no mainstream philosophical school after the abandonment of Marxism and the departments were (and still are) populated by very divergent kinds of philosophers, the emphasis on the history of philosophy provides a common ground for teaching and examining the students.

In the history of philosophy, the most flourishing area is the study of Plato. Most of the important figures in this area are products of the underground education (as there was only little room for studying Plato in the Marxist departments). The current Plato Society has over 60 members, it organizes one conference each year (a national one one year, an international one the other year), each focusing on an individual dialogue, with book proceedings published. Two factors which may have helped the growth of the interest in Plato are, first, Jan Patočka's ascribing to Plato a decisive role in the shaping of both Western philosophy and the entire Western culture, and, second, the existence of an easily available high quality translation of Plato into Czech by František Novotný (1881–1964), the professor of classics at Masaryk University (the first of his Plato translations appeared in 1919, the last in 1961). Other relatively strong areas include Neo-Platonism, the Renaissance, the German idealism and the history of political thought.

As regards the non-historical areas of philosophy, there is no dominant school or topic in Czech post-1989 philosophy. Marxism, dominant in the public sphere before 1989, very soon nearly disappeared (and only recently, perhaps in reaction to the economic crisis and social disillusion, becomes visible again). Phenomenology, largely dominant in the pre-1989 underground circles due to the influence of Jan Patočka and his school, probably was the strongest school immediately after 1989, but from then on its influence seems to be declining. Analytic philosophy, existing but relatively weak in the early 1990's, keeps growing and by now it may be the strongest school around. There is also a relatively strong group of neo-scholastic philosophers, and some French-style post-structuralists.

(3) Continuity – pre-1989 professionals who remain in the profession

At the Charles University philosophy department, there was only little continuity between the pre- and post-1989 situation, perhaps because Prague was the main centre of the underground philosophy and there was enough reasonably well qualified outsiders (both the rehabilitated figures from the times before the 1970 purges and the products of the underground study groups). The pre-1989 people who stayed were, roughly, five Hegel scholars and one specialist in Russian philosophy. Among the Hegel scholars, the best is Milan Sobotka (b. 1927), who still teaches and attracts many students. His

best student and colleague, Milan Znoj (b. 1952), moved in the 1990's towards political philosophy and has been the leading figure in the newly founded department of politicalology at the Philosophical Faculty of Charles University. Similarly, Jaroslava Pešková (1929–2006) moved rather toward philosophy of education and had been for long the leading figure of the department of philosophy in the Pedagogical Faculty of Charles University (where the future schoolteachers are trained). Irina Mesnjankina (b. 1932), the Russian philosophy scholar, retired around 2000 but kept working on translations and anthologies<sup>1</sup>.

Unlike in Prague, in the Brno department most people still dominating the department of philosophy are people staying from the pre-1989 period. Among them, there was a strong group of historians of Czech philosophy, probably influenced by Jiří Cetl (1925–2002). The group consists of, among others, Jiří Gabriel (b. 1930), Lubomír Nový (1930–1996), Helena Pavlincová (b. 1948), Jan Zouhar (b. 1949), and Josef Krob (b. 1956). They produced a number of essay collections, a few monographs and a biographical encyclopedia (available online). Petr Horák (b. 1935) joined the department in 1993, but he is a man of continuity, since he worked in the Institute of Philosophy in the 1970's and 1980's. Horák's interest is the history of French philosophy, and he was the editor-in-chief of the main Czech philosophy journal, *Filosofický časopis*, in 1990–2011. Perhaps the most popular (especially among non-philosophers) member of the Brno department is Josef Šmajš (b. 1938), who developed a peculiar conception of evolutionary ontology and more recently writes a lot about the crisis of civilization (one of his books was translated into Russian in 2011). Jaroslav Střítecký (b. 1941) is a serious author working on the borders between philosophy, sociology and literary studies; his books include *Dějiny a dějinnost* (1985).

Most of the pre-1989 production of the Institute of Philosophy (of the Czechoslovak Academy of Sciences) was rather bad, but there were a few exceptions. There were two serious historians of philosophy, an Aristotle scholar Milan Mráz (1939–2010) who later became the director of the Institute, and a medievalist Vilém Herold (1933–

---

<sup>1</sup> Two translations from N. Berdyaev, *The Sense of History* (1995) and *Dostoyevsky's World View* (2000), and anthologies from Rozanov (1999), from the Russian idealism of the 20<sup>th</sup> century (1995), and from the essays collection *Vekhi* (2003).

2012). Besides, there was Petr Koťátko (b. 1955), who was then and still is one of the best Czech analytic philosophers, focusing on the one hand on the philosophy of language, freely in the direction of Strawson and Searle, and on the other hand on the philosophy of literary fiction (of which he is himself also an author). And, last but not least, one should mention Miloš Havelka (b. 1944), interested in the areas on the border between philosophy on the one hand and sociology and historiography on the other. In 1993–2001 he served as the editor-in-chief of the leading Czech sociological journal, *Sociologický časopis*. One of Havelka's research interests is Max Weber; he translated and edited two volumes of selections from Weber's work but also has valuable research papers on Weber in German. The other is a cluster of interconnected topics related to history, politics and Czech national identity: here, Havelka produced a large and excellent anthology of texts *Spor o smysl českých dějin* (1995) and a study *Dějiny a smysl: akcenty a posuny české otázky 1895–1989* (2000).

Ladislav Benyovszky (b. 1958) is also one of Milan Sobotka's best students. Since 1983 he taught at the Prague School of Economics, 1993 he moved to Charles University. He develops further the position of late Heidegger. His books include *Problém bytí v Heideggerově filosofii* (1999), *Náhlost: myšlení bytí z času* (2006), *Úvod do filosofického myšlení* (2007), and *Cesty k neskrytosti* (2012).

In the Czech aesthetics (once, in the great epoch of the Prague Linguistic Circle, justly famous), we should notice Miroslav Procházka (1942–1997), Ivo Osolsobě (1928–2012) and Zdeněk Mathauser (1920–2007). Procházka was a Mukařovský scholar, Osolsobě a semiotician interested especially in musical (*Mnoho povyku pro sémiotiku* 1992, *OstENZE, hra, jazyk* 2002), and Mathauser an eclectic phenomenologist and Russian literature scholar (*Estetické alternativy* 1994, *Mezi filozofií a poezií* 1995, *Estetika racionálního zření* 1999, *Básnivě nápovědi Husserlovy fenomenologie* 2009).

#### (4) Discontinuity – the rehabilitated victims of the purges

The rehabilitations of the victims of the purges of 1969–1970 did not influence the general shape and direction of the emerging post-1989 scene very much, but it made possible the return of several remarkable individuals.

Karel Kosík (1926–2003) once was a world-known young progressive Marxist, whose book *Dialektika konkrétního* (1963) was translated into several languages. During the 1970's and 1980's he

was unemployed; he returned to the Charles University in 1990 and stayed until 1992, when he moved to the Institute of Philosophy (protesting against the administrative rule that required him, like all over-65 years old teachers, to apply each year for a prolongation of the contract). His lectures were well-attended, but he was moving away from professional philosophy towards more literary way of expression. Still, the essays from the post-1989 period are worth attention (collected in *Století Markéty Samsové* 1993, *Jinoch a smrt* 1995, *Předpotopní úvahy* 1997, *Poslední eseje* 2005).

Milan Machovec (1925–2003) was never as highly respected among the professionals as Karel Kosík, but his books and lectures are among the most popular in the Czech philosophy of the second half of the 20<sup>th</sup> century. Already in the 1960's, he was – together with Erich Fromm and Ernst Bloch – one of the originators of the Czech and German dialogue between the Marxists and Christians. His book *Jesus für Atheisten* (1972) was republished many times. In the 1970's and 1980's, he worked as an organist in one of Prague churches. After returning in 1990, he kept lecturing at Charles University till the end (his famous Tuesday class had to be cancelled because of his death) and his lecture courses on various topics were very popular.

Pavel Materna (b. 1930) is probably the most influential Czech logician, and he is still active. In the later period of his work, Materna freely develops the ideas of his younger contemporary Pavel Tichý (1936–1994), who went to exile after 1970 and became professor in Otago, New Zealand, especially Tichý's so called Transparent Intensional Logic. Materna's best known books include *Logická analýza přirozeného jazyka* (1989, with Karel Pala and Jiří Zlatuška), *Concepts and Objects* (1998), *Filozofická logika: nová cesta?* (2000, with Jan Štěpán), and *Svět pojmů a logika* (2000).

Among the other rehabilitated philosophers in the Institute we should notice Ivan Dubský (b. 1926), originally a Marxist who shifted towards Heidegger and wrote also about literature (*Filosof Jan Patočka* 1991, *Ve věci Heidegger* 1997, *Per viam* 2003), the historian of Czech philosophy and literature Josef Zúmr (b. 1928), and Jiří Pechar (b. 1929), a literary scholar also interested in the philosophy of the 20<sup>th</sup> century.

#### (5) The Underground and other non-professionals

The main center of the philosophical underground activities in 1970–1989 was Prague. The underground scene in Brno was also

quite lively, but it was interested more in politics than in philosophy (thus, the Brno underground produced the core of the most influential department of politology after 1989, headed by Petr Fiala). The towering figure of the Prague scene was Jan Patočka (1907–1977), a student of Husserl and Heidegger and a historian of philosophy, and even after his death much of the underground activities remained oriented towards Patočka's philosophical project. Several of the Prague underground groups provided very good philosophical education, especially those headed by Patočka's students Daniel Kroupa (b. 1949), Petr Rezek and Ivan Chvatík. From 1979 on, the Prague philosophical underground was supported from abroad: over one hundred philosophers travelled to Prague, brought a few books, lectured or taught seminars. The most successful was the 5-years long course on Kant (with a reading list etc.), organized by Ralph Walker from Oxford (among the teachers were e.g. Paul Ricoeur and Barry Stroud).

Ivan Chvatík (b. 1941) was the head of the group which took care of Patočka's heritage: they methodically recorded and transcribed Patočka's lectures and seminars, and after Patočka's death they preserved his manuscripts and proceeded with preparing them for publication: first in samizdat and abroad, after 1989 in the newly established Jan Patočka Archives affiliated to the Institute of Philosophy, of which Chvatík remains the founding director. Besides his work on Patočka, Chvatík is a Heidegger scholar and translator and a Plato scholar.

Chvatík's closest colleague in the Archives, and also a professor at Charles University and probably the most respected living Czech philosopher Pavel Kouba (b. 1954) is a Nietzsche and Gadamer scholar and a phenomenologist. He wrote a book on Nietzsche (*Nietzsche: filosofická interpretace*, 1995), his essays were collected in *Smysl konečnosti* (2001), and currently he prepares a book about space and time.

The third member, with Chvatík and Kouba, of the team which produced the excellent translation of Heidegger's *Sein und Zeit* into Czech (its parts were appearing in samizdat since the early 1980's, and in full it was published in 1996) is Miroslav Petříček, jr. (b. 1951). Petříček is also a professor at Charles University, he translates from French, German and English, he wrote two introductions to philosophy (*Úvod do současné filosofie* 1991, *Myšlení obra/zem*, 2009)

and a small book about Raymond Chandler (*Majestát zákona: Raymond Chandler a pozdní dekonstrukce*, 2000).

The respected senior of the Prague underground was Ladislav Hejdánek (b. 1927). Independent and competent thinker, influenced by Patočka but also by the German Protestant thought, one of the representatives of the dissent group Charta 77, Hejdánek gathered after Patočka's death a regular group of underground students of philosophy which he taught up to 1989 when he went to teach to Charles University. Inspired by the difficulties in theology with grasping of the always surpassing God, Hejdánek developed an ambitious conception of objectless thought, or rather of indirect describing and addressing of what cannot be described and addressed directly. His books include *Filosofie a víra* (1990), *Nepředmětnost v myšlení a ve skutečnosti* (1997), *Setkání a odstup* (2010), and *Co je dnes zapotřebí* (2012).

The competent and inspiring head of Czech scholastic and neo-scholastic philosophy is Stanislav Sousedík (b. 1931). Between 1972 and 1990, he was a member of the team that edited the Latin writings of Comenius (the Czech polymath of the 17<sup>th</sup> century) in the Comenius Institute of the Academy of Sciences, but he simultaneously participated in the underground activities: he went to the Patočka group, he taught private groups himself and hosted foreign professors. After 1990, he became a professor at Charles University, and he combines his neo-scholastic interests with analytic philosophy. His books include *Jsoucno a bytí* (1992), *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím* (1997), *Identitní teorie predikace* (2006), *Úvod do rekonstruktivní hermeneutiky* (2008), and *Svoboda a lidská práva* (2010).

Jan Sokol (b. 1936), once a top-class computer programmer (who also wrote three books about programming) and excellent translator of philosophical and theological texts from Greek, Latin, French and German, shifted after 1989 to politics (in 2002, he was not elected the President of the Czech Republic only by a very narrow margin) and to philosophy. While he knows the classical works very well, he is mostly interested in the applicable philosophy, i.e. mainly in politics, ethics and other dimensions of the Life-world. Since 1990, he teaches at Charles University (he was the founder and the dean of the new Faculty of Humanities). His books include *Malá filosofie člověka* (1994), *Čas a rytmus* (1996), *Antropologie a etika* (2003, with

Zdeněk Pinc), and *Moc, peníze a právo: esej o společnosti a jejích institucích* (2007)

Petr Rezek (b. 1948) is the *enfant terrible* of Prague underground philosophy. On the one hand, he was a competent and inspiring scholar, who more than anybody else managed to educate his students to the high standards of scholarly erudition even under the conditions of amateur or non-professional work. On the other, he was excessively aggressive and derisive in his polemics, which were not always well justified. Educated as a psychologist, he also studied Husserl, ancient philosophy and modern art. His books include *Fenomenologická psychologie* (samizdat, 1970's), *Jan Patočka a věc fenomenologie* (1993), *K teorii plastičnosti* (2004), *Architektonika a protoarchitektura* (2009).

Besides Pavel Kouba, the other most highly respected contemporary Czech philosopher is Jaroslav Peregrin (b. 1957). He did not really participate in the underground scene, but he was a computer programmer before 1990 (with links to the computer linguistics centre at Charles University, lead by Petr Sgall). After 1990, he taught at Charles University, and later he moved to the university at Hradec Králové; besides, he is the head of a team at the Institute of Philosophy. Peregrin is the most competent proponent of the mainstream analytic philosophy, specialized in the philosophy of language and more recently in the problem of normativity. His books include *Logika ve filosofii, filosofie v logice* (1992), *Úvod do teoretické sémantiky* (1994), *Doing Worlds with Words* (1995), *Význam a struktura* (1999), *Filosofie a jazyk* (2003), *Od jazyka k logice* (2009), and *Člověk a pravidla* (2011).

Ivan Blecha (b. 1957) is the leader of the philosophy department of the Palacký University in Olomouc. He is a Patočka and Husserl scholar. Before 1989, he taught history and civic education at a vocational secondary school in Zlín.

Josef Mural (b. 1957) is active in the areas of ancient and modern philosophy (Plato, skepticism, Descartes, Hume, Kant), phenomenology (Husserl, early Heidegger, Patočka) and analytic philosophy (Tugendhat, Searle). Before 1989, he was a computer programmer and active participant in the Prague underground scene, to which he subsequently brought his friends Filip Karfík (b. 1963), Štěpán Špínka (b. 1959) and Lenka Karfíková (b. 1963). They focus on ancient philosophy and taught at Charles University. Before 1989,

Karfiík studied classical philology, Špinka was a physician and Karfiíková studied protestant theology.

Zdeněk Neubauer (b. 1942) was a respected young biologist, but since the 1970's he focuses rather on philosophy. A devout catholic with enormous erudition and admirable intelligence, he does not care much for the mainstream philosophical community and develops his own idiosyncratic projects that have to do both with the history and the present state of science, religion and philosophy, partly in cooperation with his friend, ancient philosophy scholar Zdeněk Kratochvíl (b. 1950), formerly a priest. They formed the department of philosophy of science at the Sciences Faculty of Charles University. Another of Neubauer friends is Ivan M. Havel (b. 1938), a computer scientist who was a great lecturer of the underground years and after 1989 founded the Center for Theoretical Study, the institute of advanced studies at Charles University (of which Neubauer and Moural once were research fellows), and his brother Václav Havel (see section 8).

#### (6) The Returns from Exile

Besides the normal migration, there were three main waves of exile: 1938, 1948, and 1968–1969. Only a few expats decided to return permanently; many others came back at least for a semester or two, and some maintained a double existence with keeping their foreign academic position but being more or less permanently present in the media and during vacations.

Erazim Kohák (b. 1933) went to exile in 1948, studied in the U.S.A. (PhD. Yale, 1958), and in 1977 became full professor at Boston University. Since 1991 he teaches regularly at Charles University and in 1995 he resigned on his Boston position. His focus is phenomenology (Husserl and Patočka), ethics, ecology and environment, and Czech national philosophy. He is also active in politics (with the social democrats), and he is a brilliant essay writer on many diverse topics. His Czech books include *Pražské přednášky: život v pravdě a postmoderní skepse* (1991), *Jan Patočka* (1993), *Člověk, dobro a zlo* (1993), *Pestrost a pravda* (1997), *Zelená svatozář: kapitoly z ekologické etiky* (1998), *Domov a dálava: kulturní totožnost a obecné lidství v českém myšlení* (2009). With Jakub Trnka, he edited the book *Hledání české filosofie* (2012).

Václav Bělohradský (b. 1944) went to exile in 1970 with his Prague PhD. already achieved. In 1973–1990, he was a professor of sociology in Genoa, Italy; since 1990, he is a professor of political phi-

losophy in Trieste. Bělohradský is a public intellectual of the French or Italian style: eloquent, often in the media, commenting and entertaining but also serious and appealing. His work has to do with sociology, politics and philosophy. He taught several courses at Charles University (and was a fellow at the Center for Theoretical Study), but he keeps his Italian position and is present in the Czech Republic mainly in the media. Philosophically postmodern; politically he shifted from neoliberalism to social democracy. His Czech books include *Krise eschatologie neosobnosti* (London 1982), *Přirozený svět jako politický problém* (1991), *Kapitalismus a občanské ctnosti* (1992), *Společnost nevolnosti* (2007).

Marina Barabas (b. 1957) went to exile in 1968, studied in England (PhD. King's College London, 1987), taught at the University of Massachusetts, and in 1994–2007 she taught at Charles University; since then, she is a research fellow in the Institute of Philosophy in Prague. Barabas is probably the most accomplished Czech ethicist, and she also did some work on ancient and modern philosophy.

Among those who returned only for a short time, one should notice Ernst Tugendhat (b. 1930) who went to exile in 1938, studied in the U.S.A. and in Germany (PhD. Freiburg, 1956) and became one of the great philosophers of today. He taught at Charles University in 1997/98, but his Czech was gone and he did not succeed in restoring it. Pavel Tichý (1936–1994), the logician mentioned as the author of the Transparent Intensional Logic, considered returning from New Zealand to Prague, but his untimely death prevented that to happen. Ota Weinberger (1919–2009), a great Czech legal philosopher, went to exile in 1968 already as a Docent. In Austria, he was quickly made a professor and taught mainly in Graz. After 1989, he was too old to return, but he kept in touch with Czech legal philosophers and influenced them a lot.

#### (7) The new blood

Petr Kolář (b. 1961) is, together with Kořátko and Peregerin, one of the best Czech analytic philosophers. Closer to logic than the other two, he is also inspired by Tichý's Transparent Intensional Logic, but his main work is in the analytic metaphysics. More recently, he shifted from philosophy towards administration (after serving as the dean of Charles University's Faculty of Philosophy, he was the Deputy Minister of Education, and now he is the Rector of one private university). His books include *Logika a etika* (1997, with Vladimír

Svoboda), *Argumenty filosofické logiky* (1997), and *Pravda a fakt* (2002).

Karel Thein (b. 1961) wrote his PhD. in Paris with Jacques Derida (1995), and he teaches at Charles University. He works on ancient and modern philosophy, as well as on contemporary philosophy in the French style, and he is also a highly regarded film critic (his essays on film were collected in *Rychlost a slzy*, 2002). His Czech books are *Vynález věcí: o Platónově hypotéze idejí* (2008) and *Myšlení v nás: tři platónské studie* (2010).

Karel Novotný (b. 1964) got his PhD. in 1997 with a thesis about Jan Patočka. He teaches at Charles University and specializes in French phenomenology, and he also participated in the edition of the works of Jan Patočka. He published an anthology of French phenomenological texts (in Czech translation) and the book *O povaze jevů: úvod do současné fenomenologie ve Francii* (2010).

Jakub Čapek (b. 1972) got his PhD. in 2001 with a thesis on Bergson, Heidegger, Sartre and Ricoeur, and since then teaches at Charles University. He focuses on the philosophy of action, and on the French philosophy of the 20<sup>th</sup> century. His books are *Le temps dans la décision – la décision dans le temps: le problème de la décision chez Bergson, Heidegger, Sartre et Ricoeur* (2001), *Jednání a situace* (2007), and *Maurice Merleau-Ponty: myslet podle vnímání* (2012).

The most striking talent among the younger generation of Czech philosophers is Vojtěch Kolman (b. 1975), a logician and philosopher of mathematics, who got his PhD. in 2002, supervised by Jaroslav Peregrin, and since then teaches at Charles University. His books are *Logika Gottloba Frega* (2002), *Filosofie čísla* (2010), and *Idea, číslo, pravidlo: úvod do analytické filosofie, která se nechce stát přísnou vědou* (2011).

Jiří Raclavský (b. 1974) is another promising logician and analytic philosopher. He teaches in Brno at the Masaryk University, where he got his PhD. in 2003 for a thesis on the logical analysis of conceptual attitudes. Like most Czech logicians, he is influenced directly by Materna and indirectly by Tichý. He also studied musical composition and his most recent books are *Jména a deskripce: logicko-sémantické zkoumání* (2009) and *Individua a jejich vlastnosti: studie z intenzionální metafyziky* (2011).

(8) At and beyond the borderlines

Václav Havel (1936–2011), a great writer, dissident and statesman, was interested in philosophy for all his life, and many of his writings have a philosophical dimension. On the one hand, he was a perceptive critic of the deviant kinds of language, from manipulative to downright absurd. On the other, he was a seeker and defender of the true human values, spiritual as well as mundane. After 1989, he touched on these topics mainly in his speeches (which were published in a volume each year); his most influential earlier texts include the essay *Moc bezmocných* (1978), an edition of his letters from prison *Dopisy Olze* (1983), and a book-length interview *Dálkový výslech* (1986).

Petr Vopěnka (b. 1935) was perhaps the greatest Czech mathematician of his generation, the author of the alternative set theory (a book was translated also into Russian in 1983). After 1970 he was not allowed to teach, and in this period he developed an interest in the history of mathematics and in philosophy. After 1989, he – besides serving as the minister of education – published a number of books on these topics, including four volumes of *Rozpravy s geometrií* (1989–1995), *Meditace o základech vědy* (2001), *Horizonty nekonečna: matematický pohled na svět* (2004), and *Hádání v hospodě: 27 filosofických disputací* (2013).

There was also some valuable work produced in the area of philosophy of law and legal theory. The leading figure here was Viktor Knapp (1913–1996), whose *Teorie práva* (1995) is a brilliant survey. Pavel Holländer (b. 1953) was Knapp's co-author in the 1980's and early 1990's (*Právne myslenie a logika*, 1989, and *Aplikácia logiky v právnom myslení*, 1992), and he is considered the most influential Czech lawyer. He is influenced, besides Knapp, by Ota Weinberger, and wrote, among other books, *Abriss einer Rechtsphilosophie* (2003), *Filipika proti redukcionismu: texty z filozofie práva* (2009), and *Filosofie práva* (2<sup>nd</sup> ed. 2012). The young star of Czech legal sociology and philosophy is Jiří Příběh (b. 1967), who teaches at the University of Wales. His books include *Hranice práva a tolerance* (1997), *Dissidents of Law* (2002), *Legal Symbolism: on law, time and European identity* (2007), and the book-length interview *Tyranizované právo* (2013).

RUSKO A ČESKOSLOVENSKÁ (ČESKÁ) DEMOKRACIE.  
DELIBERATIVNÍ DEMOKRACIE, NÁBOŽENSTVÍ A DIALOG

1

Rusko sehrálo značnou roli při vzniku i další existenci československé republiky a demokracie a to v různých směrech. Pozitivní jako opora českého a slovenského národního obrození. Čeští obrozenci si Rusko velmi idealizovali, jak je upozorňoval odvážný a kritický liberální novinář Karel Havlíček Borovský, který v Rusku působil jako vychovatel a miloval spisovatele Gogola. V Rusku v době 1. sv. války byly vytvořeny čs. Legie a ty se staly základem budoucího československého státu. Můj dědeček, ing. Jaromír Procházka přeběhl 3. prosince 1915 z rakouské fronty u Haliče k Rusům a vstoupil nejprve do srbských, později do čsl. Legií. Přešel s legionáři celé Rusko a 23. dubna 1920 opustil Rusko na lodi z Vladivostoku a 10. června 1920 se vrátil do téměř dvouleté československé republiky. Masaryk formuloval základní teze československé demokracie v *Nové Evropě* na přelomu roku 1917 a 1918 v Petrohradu, kam přicestoval 16. května 1917. Masaryk přivítal první, březnovou revoluci v roce 1917, již byl svržen carismus, který pro Masaryka představoval ne-demokratický, teokratický režim. Ale už dlouho před 1. světovou válkou začal Masaryk studovat tehdejší Rusko prostřednictvím ruské filosofie, sociologie, historie a literatury. Za dva klíčové autory pro pochopení Ruska považoval Dostojevského a Tolstého. Tolstého osobně navštívil třikrát v Jasné Polaně, při všech svých předválečných návštěvách Ruska v letech 1887, 1888 a 1910. Těsně před válkou, v roce 1913 vydal své největší dílo „Rusko a Evropa“ německy, které celé česky vyšlo až v roce 1996. Byl velmi kritický k Říjnové, bolševické revoluci, nicméně v Rusku zaujal neutrální postoj, nechtěl se účastnit západní intervence, považoval to za vnitřní záležitost Rusů a dosáhl toho, že se čsl. Legie přesunuly po transsibiřské magistrále přes Vladivostok do mezitím nově vytvořené Československé republiky, která se stala demokratickou republikou. Mezi válkami byli Masarykem a demokratickou republikou podporováni ruští filosofové, vědci, spisovatelé, kteří prchli ze stalinského Ruska. Sovětská armáda nás z větší části osvobodila od německého

nacismu, ale SSSR pod vedením Stalina stál v pozadí komunistického puče v roce 1948, který nastolil nedemokratickou diktaturu. V procesu demokratizace komunistického režimu u nás hrála značnou roli ruská literatura, zvláště dílo Pasternaka, Achmatové, Zamjatina, Solženicyna a dalších. Jeden den Ivana Děnísoviče vydaný v roce 1963 spolu s konferencí o Franzi Kafkovi v témže roce sehrál velkou roli v demokratizačním pohybu, Solženicynův dopis četl v roce 1967 na sjezdu spisovatelů, který otevřel dveře k Pražskému jaru, Pavel Kohout. Solženicynův esej „Nežít se lží“ se šířil spolu s Chartou 77 v roce 1977, Solženicyn a Sacharov se stali určitým vzorem pro československé disidenty, pro důležitou Havlovu esej „Moc bezmocných“. Božena Komárková, která byla za války 5 let vězněná pro účast v protinacistickém odboji, napsala v roce 1948 klíčovou studii *Původ a význam lidských práv* a nesměla po roce 1948 působit nejen na univerzitě, ale ani na středních školách, přeložila část Solženicynova *Souostroví Gulag* z němčiny do češtiny, velmi si Solženicyna vážila, ale upozorňovala, že zastáncem demokracie a lidských práv v západním pojetí je Sacharov, kdežto Solženicyn je spíše představitelem ruského mesianismu, který by se mohl stát také ideologií autoritativního režimu.

## 2. Diskuse o demokracii, náboženství a společné perspektivě

Otázka demokracie, její založení, pojetí i současná podoba jsou věci historie a zároveň i otázkou současnou a otázkou budoucího směřování. Prvním výrazným teoretikem i praktickým zakladatelem naší demokracie byl Masaryk. Masaryk navázal na Palackého a Havlíčkovu koncepci austroslavismu, ale radikalizoval ji a nakonec i praktickými politickými kroky dovedl náš a slovenský národ k demokracii v podobě československé republiky. Masaryk svou koncepci demokracie opřel o pojetí českých dějin zakotvené v české a slovenské reformaci, v náboženských a etických důrazech českého a slovenského národního obrození především v díle Kolára, Dobrovského, Palackého a Havlíčka. Masaryk nepovažoval demokracii za nic samozřejmého, naopak tvrdil, že v běžné společenské i politické praxi je nám bližší aristokratismus, tedy povyšování se nad druhé. Základní demokratickou myšlenkou je pro něj myšlenka rovnosti, rovnosti všech lidí. Masaryk v této souvislosti říkal „Já Pán, Ty Pán“, tedy že lidé si jsou rovni bez ohledu na své

nadání, schopnosti, ekonomické, společenské a politické postavení a to před Bohem i před lidmi. Podobně jako pro Tocquevillu pro něj byla myšlenka rovnosti lidí před Bohem prvním krokem k demokracii. Dalším překvapivým argumentem pro Masaryka byla víra v nesmrtnost duše. Všichni lidé si jsou v jeho pojetí rovni právě v této nesmrtnosti. Podobně jako Tocqueville chápal demokracii jako protiklad aristokracie a teokracie. Ani aristokracie ani teokracie v politické praxi nerespektují elementární rovnost lidí, která spočívá v hodnotě každého života.

Otázka náboženství nebyla důležitá jen pro Masaryka, ale i pro další české teoretiky demokracie. Tím se ovšem dostávají do jistého napětí s liberálním pojetím demokracie, které je chápáno jako neutrální, wertfrei, hodnot-prosté, jak uvádí Max Weber. Vážný argument pro ne-náboženské pojetí demokracie spočívá v tom, že v okamžiku, kdy demokracii spojíme s jedním konkrétním náboženstvím, dostanou se do kategorie druhořadých občanů všichni ti občané, kteří mají jiné náboženství nebo jsou ateisti. Jedna z českých žákyň Masaryka, Božena Komárková, autorka *Původ a význam lidských práv* vidí největší přínos demokracie ve vytvoření laického, sekulárního státu, který je státem všech svých občanů. Ovšem i Komárková své pojetí lidských práv, které považuje za nejdůležitější základ demokracie, vidí zakotvené v reformačním křesťanství, v osvícenství a v teorii přirozeného práva. Rovněž naši současní filosofové demokracie, Ladislav Hejránek a Erazim Kohák, vycházejí z tradice českého evangelictví. Lze smířit určité náboženské, ale i morální a filosofické přesvědčení s teorií neutrálního, laického, sekulárního státu? Tuto otázku si kladou také současní teoretici demokracie, jimiž jsou John Rawls a Jürgen Habermas.

Nejprve, jak se s tímto problémem vyrovnávají naši autoři. Masaryk tím způsobem, že demokracii chápe jako diskusi a to podobně jako J.S. Mill jako rovnou diskusi svobodných občanů. Podmínky diskuse ovšem už dále neupřesňuje, o to se pokouší až jeho žák Rádl. Masaryk dále zdůrazňuje, že demokracie nemůže být jen politickým systémem, ale má být názorem na život a svět, tedy určitou životní formou, přesvědčením, za kterým člověk jde, které se snaží prosadit, ale respektuje také přesvědčení druhých a osvědčování přesvědčení se děje v kritické diskusi. Podobnost vědy a demokracie vidí právě v kritickém myšlení a v kritické diskusi. Vyšší formou demokracie je pro Masaryka humanitní demokracie a humanita je pro

něj spojena jednak s obecným lidstvím, jednak s laickým křesťanstvím. Přímo říká, že nejvyšší formou humanity je láska k bližnímu a že demokracie je politickou formou lásky k bližnímu. Tuto lásku nechápe romanticky ani mysticky, tedy ani jako cit, ani jako vášeň či splývání s celým světem, ale jako konkrétní pomoc a práci. Demokracie je politickou formou lásky k bližnímu, protože umožňuje řešit věci s respektem k osobě i názoru druhého, nenásilně, diskutuje, argumenty. Masaryk chápe individuální svobodu a odpovědnost jako základní demokratický vklad, přesto zároveň kritizuje liberalismus, ovšem myslí především ekonomický liberalismus. Masarykovy pokusy řešení smíření osobní víry a náboženství ve veřejném demokratickém prostoru nejsou zcela úspěšné. Podobně nebyl Masaryk zcela úspěšný se svou snahou přenést demokracii na vyšší evropskou a světovou úroveň. Jeho poslední dílo *Světová revoluce* je věnováno šíření demokracie v Evropě a ve světě, ale pro etablování demokracie u nás požadoval 50 let klidného vývoje a ten nebyl. Jistý nacionalismus se projevoval i v jeho vztahu k Němcům, o nichž mluvil jako o potomcích kolonistů, za což ho veřejně kritizoval jeho samostatně uvažující žák Emanuel Rádl. Masaryk dokonce už v závěru *Nové Evropy* a potom ve *Světové revoluci* prohlásil, že Ježíš, ne César, je smyslem našich dějin i demokracie. Je taková demokracie představitelná? Co si počít s takovouto ještě spíše evangelickou než křesťanskou demokracií? A Masaryk zůstal jen u náznaku. Nevysvětluje, neargumentuje. Snad bychom to mohli přijmout jen jako jakýsi normativní cíl, regulativní ideu v Kantově smyslu, ale museli bychom najít adekvátní překlad pro ne-křesťany a ateisty a to se dosud nepodařilo.

Podobně se věc pokouší řešit Rádl, který proti kmenové (německé a středoevropské filosofii a sociologii 20. a 30. let) a většinové (francouzské) demokracii staví pojetí smluvní, kdy každý jedinec je účastníkem smlouvy se státem a jedná a rozhoduje se na vlastní odpovědnost, stát pro něj není poslední autoritou. Rádl v jistém smyslu předbílá současnou politiku evropské unie, tedy že účastníci demokratického procesu jednání a rozhodování nejsou jen státy, ale i jednotlivci. Ne, že by se to vždycky dařilo, ale myšlenka je to dobrá. Rádl zároveň klade důraz na to, že každý jednatel by měl mít náboženské, morální či filosofické přesvědčení, měl by je činně projevovat, neměl by být k demokracii a demokratickému rozhodování lhostejný, protože se ho vše týká. Proslul kritikou

českého nacionalismu, pro který podle něj Češi a Slováci nebyli schopni překonat kmenový nacionalismus a integrovat Němce, Maďary, ale i Poláky a další národnostní menšiny do demokratického systému, lze říci, že tento „kmenový“ nacionalismus se po revoluce 1989 projevil při rozdělení Československa v letech 1990-1992, i když tam hrály roli i ekonomické a osobní motivy. Rádlova kritika nacionalismu je založena na kritice politické diskriminace a represe, k níž může vést a v minulosti často vedl a to uvnitř i vně daného demokratického společenství.

Komárková (1903–1997) onen rozpor mezi náboženstvím a demokracií řešila na osobní rovině respektem k druhým jako plnohodnotným osobnostem nadanými všemi právy bez ohledu na jejich náboženské, morální a filosofické přesvědčení. Komárková se hlásí k myšlenkové linii Locka, Milтона, Kanta, Milla a Masaryka, kriticky se vyjadřuje na adresu Hobbesse, Rousseaua, Comta, Hegela, Marxe i Engelse protože tito autoři z různých důvodů nerespektují lidská práva jako nutný předpoklad demokracie. Jednoznačné řešení nenalezneme ani u Ladislava Hejdánka (1927) a Erazima Koháka (1933), Hejdánek navazuje především na Rádlovo, částečně na Masarykovo myšlení, demokracii a lidská práva vztahuje k určité koncepci pravdy jako zdroji nezpředmětnujícího myšlení. Veškeré náboženské myšlení považuje za zpředmětněnou metafyziku, kdežto pravda přichází z budoucnosti a nelze ji prostřednictvím předmětného (metafyzického) myšlení uchopit, tedy stává se nám, že neslyšíme výzvy pravdy a nejednáme. Můžeme mu adresovat námitku, že i negativní metafyzika je metafyzikou, případně že i nepředmětné myšlení se v okamžiku, kdy ho tematizujeme, stává předmětem, tedy že se Hejdánek chytá do pasti Hegerovy dialektiky. Hejdánek podobně jako Václav Havel pro své angažování se v roli mluvčího v Chartě 77 zdůrazňuje význam občanů a občanských iniciativ pro demokracii. Oba se už v komunistickém režimu domnívali, že základním předpokladem pro změnu nedemokratických poměrů je občanská odvaha, hájení lidské důstojnosti, lidská práva, svobodné a odpovědné jednání občanů, a to se do značné míry ukázalo v roce 1989 jako oprávněné. Je otázka, zda to řeší a může řešit i otázky současného volného trhu a globálního kapitalismu, někteří občanskí aktivisté se domnívají, že ano, v této otázce však spíše převládá skepse. Kohák, který většinu života strávil v USA, interpretuje Masaryka ve smyslu sociálně a ekologicky pojaté demokracie, tedy jde o přátelské a od-

povědné chování nejen k druhým lidem, ale i k přírodě. Žádný z oněch autorů však neřeší otázku vztahu náboženství a demokracie uspokojivě.

Podívejme se, jak se věc pokouší řešit autor *Teorie spravedlnosti* John Rawls. Po kritice, že jeho teorie spravedlnosti jako férovosti je metafyzická, protože je založena na určité teorii pravdy a že předpokládá, že teorie spravedlnosti jako férovosti je aplikovatelná na všechny moderní společnosti včetně ne-západní, napsal *Politický liberalismus*, kde výslovně uvádí, že je psán pro západní demokratické společnosti a že konkrétní náboženská, morální a filosofická přesvědčení jako určité všeobšáhle nauky (comprehensive doctrines) mohou mít pouze jednotliví občané, ne stát, toho se týká pouze jakési demokratické minimum, překrývající konsensus (overlapping consensus). Věci týkající se všech občanů by měly být formulovány srozumitelným jazykem, který bude přístupný všem. To je sympatická myšlenka. Jenže existuje takový jeden, společný jazyk? V zásadě všechny jazyky, a to i odborné jazyky nebo jazyky různých filosofických směrů a koncepcí jsou součástí jazyka, který je dnes pro jedince neobsažitelný. Navíc, na základě čeho a kdo bude určovat, jaký jazyk ve veřejném prostoru lze užívat. Proto Habermas v několika posledních studiích, např. v *Mezi naturalismem a náboženstvím* či ve svém dialogu s bývalým papežem, Benediktem XIV., v *Dialektika sekularizace* a v diskusní knížečce *Moc náboženství ve veřejném prostoru* mluví o oživení náboženství v post-sekulární situaci, ke které došlo mimo jiné v důsledků 11.9.2001, a pokouší se nacházet řešení v rozdělení diskursů na veřejné právní, ústavní a politicky-instituční a diskursy veřejné neoficiální, které jsou však pro tvorbu veřejného mínění a vůle také důležité, protože v nich dochází ke změně individuálních preferencí i společenského veřejného mínění a vůle navzdory mediálními manipulacím. Ony náboženské, ale i morální, filosofické a specificky kulturní diskursy by se stávaly součástí oněch diskursů veřejných neoficiálních, laické a sekulární by byly už jen ony diskursy ústavně-právní a politicky-instituční, z důvodu zachování laického charakteru státu. I ony neoficiální diskursy by měly být jistým způsobem institucionalizovány, tedy aby pro ně existoval veřejný prostor, byly brány vážně, vědělo se o nich a mohly působit na ony diskursy oficiálně veřejné.

Habermas problém dílčím způsobem řeší v teorii deliberativní demokracie, která základ demokracie nevidí v tržní ekonomice a v

problému získání a udržení moci, ale ve veřejné diskusi, komunikaci různě zaměřených diskurzů. Deliberativní demokracie je pokus o nalezení syntézy liberalismu, která klade důraz pouze na individuální práva a svobody a myslí, že minimální stát znamená minimální zásahy do svobody jedince a tím pádem také jeho maximální svobodu. V praxi se však ukazuje, že to tak nefunguje, že to naopak vede k rozšíření oblasti trhu a tržních vztahů na úkor demokracie. Oproti tomu stojí republikánská teorie demokracie, která zdůrazňuje společnou participaci jedinců, společnou tvorbu mínění a vůle občanů, společný podíl na tvorbě zákonů a charakteru demokracie v daném společenství. Deliberativní demokracie zdůrazňuje oba aspekty tím, že občané jsou prostřednictvím volených zástupců původcem zákonů, které jim garantují jejich svobody a práva, tedy i svobodu žít si po svém i svobodu podílet se na společném díle demokracie.

Co to znamená pro náš česko-ruský dialog? Jsme společně obyvateli planety Země, Země je kulatá a konečná a nemůžeme se na ní rozptýlit do nekonečna, jak píše Kant ve studii *K věčnému míru*. Jsme také společnými dědici evropské kultury. Demokracie je způsob, jak řešit společné problémy diskusí při respektu všech zúčastněných stran i toho, k čemu společně dojdeme. Na druhé straně je důležitá také kritika, která otevírá problémy z jiné strany. Síla demokracie spočívá v tom, že je schopna integrovat kritiku a to také kritiku sebe. Do té diskuse patří nejen problémy praktické a technické, ale i problém náboženství, problém národních kultur a jiných specifických otázek. Náboženství, kultura, morální a filosofické názory jsou součástí našich individuálních i kolektivních identit, proto je třeba je respektovat a zohledňovat. Těší mě, že tento dialog je dnes znovu opět možný, i když nás v minulosti oddělovalo i nyní rozděluje řada otázek. Počátek jejich řešení je otevřená, přátelská i kritická diskuse o nich, při níž nasloucháme druhému diskusnímu partnerovi, respektujeme ho a hledáme společnou demokratickou perspektivu.

MALÝ A VELKÝ NÁROD: PROMĚNA RECEPCE RUSKA U  
ČESKOSLOVENSKÝCH FILOSOFOŮ SE ZVLÁŠTNÍM  
ZŘETELEM K EMANUELU RÁDLOVI

*Národy nejsou dílem náhody*<sup>1</sup>, zní titulek studie významného českého sociologa Miroslava Hrocha, který se dlouhodobě věnuje snaze uchopit národotvorný proces v Evropě devatenáctého století. Výjimkou není ani národ československý, nenáhodně vznikuvší v tomto období a nesoucí si s sebou pozůstatky svého vzniku až do dnešních dní.

V naší studii se pokoušíme otevřít ruskému čtenáři ve zrychleném sledu základní uzlové body vzniku moderního československého (a českého)<sup>2</sup> národa. Činíme tak se zvláštním zaměřením na filosofickou reflexi, která národní hnutí sledovala a doprovázela takřka od počátků. Naše pozornost bude věnována proměnám, které vykazovalo národní hnutí ve svém přístupu k Rusku. Pokusíme se u významných obrozeneckých představitelů ukázat, jaký měli vztah k velkému národu na východě a jak chápali situaci malého národa uprostřed „německého moře“. Hlavním bodem naší studie pak bude postava českého filosofa, Emanuela Rádl (1873–1942), který ve své kritice politických ideologií a kmenového nacionalismu byl vyhraněným (avšak i osamělým) protipólem tendenčním totalitním proudům třicátých let dvacátého století. Rádl proslul svými kritickými výpady proti východní filosofii a okultismu – dopad této kritiky se projevil i ve výkladech o národu. Nadto byl Rádl (po Masarykovi) jedním z prvních českých filosofů, který přišel s důslednější revizí fascinace Ruskem v české filosofii a literatuře.

---

<sup>1</sup> Srv. M. Hroch, *Národy nejsou dílem náhody*, Praha 2010.

<sup>2</sup> Období, kterým se zabýváme, lze přibližně ohraničit lety 1848–1938. Počátek formování moderního československého národa je vlna revolucí, kdy došlo k prokazatelné mobilizaci ve jménu nacionalismu a národní budoucnosti. Koncem tohoto období je nám Mnichovská dohoda ze září 1938, která fakticky rozbila státní útvar ČSR a ukončila krátké období vznikající demokracie totalitní Evropy. Vrcholem mezi krajními body je rok 1918 – vznik republiky jakožto národního státu Českoslováků. Slovem český v závorce pouze naznačujeme, že se nově vznikuvší Český národ (po rozdělení Česko-Slovenské federace v roce 1993) stále hlásí k tradicím svého společného vzniku.

V české historii a historiografii jsou zmapovány základní změny v chápání národa jakožto sociální reality. Od raně středověkého vnímání příslušenství k národu jako poddanství jednomu králi k vrcholně středověkému chápání, kde se národnost začala více určovat na bázi jazyka<sup>1</sup>. K největším diskusím nad definicí národa došlo v průběhu devatenáctého století, během kterého (po zrušení nevolnictví císařem Josefem II. r. 1792) vstoupily do dějin širší vrstvy obyvatelstva, jež povětšinou pocházely z venkovského prostředí a kterým se nově dostávalo vzdělání. Země koruny české byly v té době součástí Rakouského císařství a měly a sebou takřka dvoustleté období regrese, při které přišly o šlechtu, část inteligence, aktivní jazyk a částečně i státnost. Nacionalizace společnosti v českých zemích byla, jako projev modernity, započata na těchto historických předpokladech, čímž se nový český národ v době svého růstu nelišil od dalších národů střední Evropy, které svou existenci taktéž vydupávali ze země velkých panovnických domů. Již zmíněný sociolog Miroslav Hroch hodnotí proces nacionalizace společnosti a vznik národů v devatenáctém století následovně<sup>2</sup>:

1. Tyto skupiny nemají svou vlastní (etnicky identickou) vládnoucí elitu.

2. Rovněž zde chybí (nebo přežívá v reliktech) státní organizace.

3. Nemají vlastní literární jazyk nebo je tradice literární tvorby v tomto jazyce omezena.

Případ absence všech tří deficitů je typický pro české země. Společným prvkem s dalšími národními hnutími je výchozí pozice, kterou se stala „krize starého režimu, starých feudálních struktur so-

---

<sup>1</sup> Stručný (učebnicový přehled) nám poskytuje např. práce mladého českého historika Davida Tomíčka, který mapuje vývoj národa od středověku po raný novověk. Srv. D. Tomíček, *Protonacionalismus v českých zemích do počátku raného novověku*, in: K. Kaiserová, *Patriotismus – nacionalismus – národovectví v českých zemích*, Ústí nad Labem 2012, s. 7–16.

<sup>2</sup> Viz M. Hroch, *Formování moderního národa v Evropě*, in: M. Novák, *Úvod do studia politiky*, Praha 2011, s. 654–670, zde s. 659. Hroch dále sleduje posloupnost jednotlivých momentů, při kterých národní hnutí sílí. Na základě empirického výzkumu historických a geopolitických podmínek vytváří typologii. Ta se mu stává normativní mřížkou, na základě které pak dále provádí analýzu úspěšnosti utváření moderních národních hnutí.

ciálních vztahů, staré (náboženské) legitimacy, starého politického systému“<sup>1</sup>. Dále můžeme rozlišit tři základní fáze, do kterých lze průběh vzniku národních hnutí členit<sup>2</sup>:

1. Období vědeckého zájmu o etnickou skupinu, její minulost, jazyk, zvyky atd.

2. Fáze národní agitace.

3. Myšlenka příslušnosti k národu se stává hodnotou, ke které se přihlašují široké vrstvy obyvatelstva, národní hnutí dostává masovou podobu.

Činíme první shrnutí: český národ byl činností buditelů vystavěn na základě jazykové a historické pospolitosti, ve které nehrála roli státnost, ani hranice. V tom se naše pojetí národa blížilo pojetí německému, v němž na prvním místě stál rovněž jazyk a dějiny, ke kterým se později přidal i původ<sup>3</sup>. Zatímco národ se v prostředí českém začal chápat kmenově, v německém se postupně kmenové pojetí proměnilo v pojetí rasové, kde již nešlo o původ kulturní, ale o pospolitost, jenž je vystavěna na existenci (a záchově) společných biologických znaků.

## II

Od poloviny osmnáctého století vstupuje do utváření národní jednoty fikce o existenci jednotného slovanského národa, či pranároda, vystavěná na přesvědčení o původní jednotě slovanského jazyka<sup>4</sup>. Neopakovatelnou skutečností byla realita konce 18. století, kdy se v období napoleonských válek orientovalo naše národní obrození na Rusko. Šlo o příklon veskrze politický, vyprovokovaný

---

<sup>1</sup> M. Hroch, *Formování moderního národa*, s. 663.

<sup>2</sup> Srv. M. Hroch, *Na prahu národní existence*. Touha a skutečnost, Praha 1999, s. 9.

<sup>3</sup> K německé nacionalizaci s tímto zabarvením dochází významně především po činnosti J. G. Fichteho, který na Berlínské univerzitě v roce 1808 (po obsazení Berlína Napoleonovými vojsky) přednesl slavné *Reden an die Deutschen Nation*. Fichte ve svých *Řečech* fanaticky burcuje německý národ, jehož velikost má spočívat v jazykové a geografické původnosti. Šovinisticky zde vyzdvihuje německví proti jiným, údajně méně důležitým a nepůvodním národům.

<sup>4</sup> U zakladatele vědecké slavistiky, Josefa Dobrovského (1753–1829), se setkáváme s formulacemi „o jednom slovanském jazyku (s různými nářečími) nebo o pěti slavanských kmenech a hlavních jazycích“. J. Kořalka, *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1848–1914*, Praha 1996, s. 34.

militantní velkoněmeckou ideou. Ze strachu o rozplynutí malého národa deklarovali přední čeští obrozenci, v čele s Josefem Jungmannem, svou touhu o příklon k Rusku. „Podle vzoru jednotné spisovné němčiny doporučoval Jungmann vyzvednout jeden slovanský jazyk jako jednotnou spisovnou ‚slovanštinu‘, která by pak byla obohacována ze slovníkové zásoby ostatních řečí“<sup>1</sup>. Jungmann (1773–1847), velká postava českého národního obrození a tvůrce česko-německého slovníku, byl dokonce (snad i paradoxně) pro přijetí ruštiny jakožto spisovného jazyka<sup>2</sup>.

Sjednocení jazyka zde mělo účel politický, vedoucí ke sjednocení slovanstva v jeden silný kmen; sloužící „jako kompenzace politické a společenské bezmocnosti Čechů v Rakousku“<sup>3</sup>. Proruskou orientaci druhé generace obroditelů čeští historikové vysvětlují jako účelovou ideologii založenou na zkreslené představě o svobodě ruského národa, který jako jediný ze slovanských národů přelomu osmnáctého a počátku devatenáctého století vykonával vládu sám nad sebou a tudíž svou silou může ostatním Slovanům být oporou.

Prvním, kdo počal kriticky přehodnocovat všeobecný obdiv k velkému Ruskému národu, byl český novinář Karel Havlíček Borovský, jenž se z myšlenky kosmopolitismu a panslavismu vyléčil při návštěvě Ruska mezi lety 1843/44. Po návratu rezolutně odmítal myšlenku vzájemnosti, či možnost politického spojení Slovanstva s Ruskem v čele. Vývojem národní ideje (a ideologie) se důsledně zabýval až Tomáš Garrigue Masaryk, který v roce 1895 vydal studii *Česká otázka*, ve které se snažil postihnout *raison d'être* malého národa na mapě Evropy. Kriticky přitom hodnotil práci všech zmíněných postav národního obrození a upozornil na naivní projevy panrusismu a panslavismu, jež jsou dle něj jen vyprovokovány politickou situací doby<sup>4</sup>. Za otce rusofilství považoval Masaryk

---

<sup>1</sup> J. Kořalka, *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1848–1914*, s. 35.

<sup>2</sup> Jungmann se takto vyjadřuje v osobní korespondenci s Antonínem Markem. Viz *Listy Josefa Jungmanna k Antonínu Markovi*, vyd. Josef Emler, *Časopis Musea Království českého* 55/1881, s. 508. Přejato z: J. Kořalka, *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1848–1914*, s. 35.

<sup>3</sup> J. Kořalka, *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1848–1914*, s. 36.

<sup>4</sup> Srv. T. G. Masaryk, *Česká otázka*, Praha 1948, s. 26. „Pro naše buditele padá na váhu slabost tehdejšího Rakouska, slabost politická i hospodářská, projevivší se 1811 státním bankrotem. Obávající se úplného rozpadnutí Rakouska a vidouce, jak proti světovládné tyranii Napoleonově Rusko se staví v hlavu potlačených národů, přirozeně naděje na zachování národa obracely se na Rusko.“

Němce Herdera, jemuž Slovanstvo spadalo v jedno s Ruskem<sup>1</sup>. Herder projevoval nadšení ze slovanské prostoty, nekomplikovanosti a mírnosti<sup>2</sup>. Ruský národ byl v jeho očích (a skrze něj i v očích našich obrozenců) předvojem snažení všeho Slovanstva – překonat svou politickou a kulturní malost orientací na vybudování velikého národa – avšak velkého v mytizované představě.

Masaryk v *České otázce* nabízí poněkud jiný výměr národa a smyslu jeho existence. Od Herdera si propůjčuje myšlenku rozvoje humanity, kterou považuje za nosný osvícenecký koncept, avšak opouští Herderovy romantické představy o národu jako organismu. Masarykův dějinný optimismus překonává strnulý koncept ostatních obrozenců, kteří národ vystavěli na jazykovém a kulturním základě. Nesouhlasí s orientací národa jedním směrem (k Rusku či k Německu), avšak rovněž nesouhlasí s úpěnlivou konzervací všeho „hezkého českého“, které by mělo vést k prostému zachování Čechů v srdci Evropy. Masaryk se naopak ptá po smyslu existence češství. Český národ je mu významný do té míry, do které se jeho nejlepší představitelé snažili o rozvoj všelidskosti. Napříč dějinami je Masarykem sledován tah takového rozvoje – od reformační snahy Jana Husa a Petra Chelčického až k Palackému a Havlíčkovi, kteří se pokoušeli o vyústění obrozenecké snahy v demokratickou politickou činnost. Masaryk se pokusil o nové, abstraktnější vymezení národa, které svůj základ nehledá ve hmotném dědictví (jazyk, velká historie, původ), ale v ideji rozvoje lidskosti, která členům národa nabízí pozitivní program do budoucnosti. Jen tak se může malý národ stát velkým a otázka česká otázkou světovou.

Avšak prvky rusofilství, založeného na romantických představách v české kulturní i politické tradici zůstaly živы nejen ve století devatenáctém, ale i během století dvacátého<sup>3</sup>. Uvádíme několik příkladů: na poli básnickém to byl F. L. Čelakovský se svým *Ohlasem písní ruských* z roku 1829. Jednalo se o dvacet šest epických básní inspirovaných bohatýrskou poezií z ruských bylin. Rovněž i na poli hudebním se ujal romantismus ruského ražení – např. v díle

---

<sup>1</sup> Viz T. G. Masaryk, *Česká otázka*, s. 28.

<sup>2</sup> Srv. J. G. Herder, *Listy na podporu humanity*, Praha 2003, s. 180–181.

<sup>3</sup> Dovolujeme si nechat bez povšimnutí „obdiv“ k Sovětskému svazu, který se u českých kulturních a politických představitelů rozmohl po roce 1948. Nepopíráme, že šlo v mnoha případech o obdiv autentický a upřímný, avšak považujeme jej (v míře, ve které byl šířen) za uměle implementovaný do svébytné kultury.

Leoše Janáčka, který z obdivu nad záporožskými kozáky složil v roce 1918 symfonickou báseň *Taras Bulba*. Obdiv Ruska a snaha o politickou orientaci na východ byla vlastní meziválečnému politikovi, předsedovi Národně demokratické strany Karlu Kramářovi. Ten ještě před vznikem Československé republiky pracoval na plánu vybudování Slovanské říše s ruským carem na trůně<sup>1</sup>.

### III

Československá republika, po svém vzniku v roce 1918, si v sobě přes Masarykovu snahu nesla pozůstatek národního obrození a byla vytvořena jako národní (tj. kmenový) stát Čechoslováků, ve kterém všechny ostatní národnosti obdržely statut menšiny. A to včetně třímilionové skupiny německého obyvatelstva (dodejme, že tehdejší republika měla lehce přes 10 mil. obyvatel)<sup>2</sup>. Do této situace vstoupil již v prvním roce existence nového státu Emanuel Rádl s knihou *Rassové theorie a národ*, ve které přinesl kritické přehodnocení českého pojetí národa. V lecčems pokračoval nad Masaryka, neboť nejen odmítl kmenové pojetí národa, které má samo v sobě implementovánu nenávist ke všemu cizímu, ale nestačila mu ani humanitní idea rozvoje všelidskosti, která nebyla jasně konturovaná a svůj původ měla u Herdera – průkopníka kmenového pojetí národa.

Dovolíme si drobnou odbočku k této nepřilíš známé a přesto významné osobnosti meziválečné české filosofie. Emanuel Rádl byl žákem a kritickým pokračovatelem T. G. Masaryka. Ve svém neaktivnějším období mezi lety 1918–1935 působil na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Vynikal svým sókratickým veřejným působením – ve své době byl jednou z nejvýraznějších postav akademického a kulturního života. Často publikoval, a to jak odborné, tak novinové články. Přednášel, chvílkově se angažoval

---

<sup>1</sup> Karel Kramář měl k Rusku blízko po celý svůj život. Netajil se svým panslavismem (za jehož propagaci byl za první světové války i vězněn), avšak nesouhlasil s bolševickou revolucí a bál se, aby se revoluční nálada nepřenesla do mladého Československa. Snad jen poznámka na okraj – Kramář pojal za ženu bohatou Rusku, se kterou si vybudoval v roce 1908 letní sídlo na Krymu, kam dojížděl až do roku 1917, kdy mu vila byla zkonfiskována. Srv. E. Klimek, *Boj o hrad*, Praha 1996, s. 37.

<sup>2</sup> Vycházíme z výsledků sčítání lidu z roku 1921. Srv. *Obyvatelstvo podle národnosti podle sčítání lidu v letech 1921–2001*. on-line dostupné ([http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/B5001FC4EE/\\$File/4032120117.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/B5001FC4EE/$File/4032120117.pdf)).

politicky v Realistickém klubu (spolu se Zdeňkem Nejedlým – pozdějším komunistickým ministrem školství po r. 1948), dále založil akademickou odnož YMCA, která se snažila o organizaci studentského a akademického života v meziválečné ČSR a konečně založil a vedl měsíčník *Křesťanská revue*, do které i neúnavně přispíval.

V české filosofii má Rádl statut provokatéra, který se k veřejným problémům stavěl z křesťansko-konzervativních moralistních pozic. Byl normativním myslitelem, jenž požadoval vládu metafyzicky chápaného morálního řádu, vůči kterému má být vtahována všechna každodenní realita. Ptal se nikoliv na to, co je, ale vždy na to, co být má. Metafyzicky chápaný morální řád mu byl závazkem, výzvou, která má vládnout nad tímto světem – výzvou, které člověk skrze svou činnost má sloužit. Mnohdy tak vyslovoval soudy, které působily zpátečnický a puritánský. Dokladem jsou jeho názory na mravnost, na výchovu, na postavení žen, na potraty, atp. Vysloužil si proto nálepku bojovníka s větrnými mlýny – v Čechách se o něm hovoří jako o Donu Quijotovi<sup>1</sup>.

Národnost je u Rádlů věcí svobodné volby oproštěné od všeho iracionálního vlastnění. Již žádný nepochopitelný hluboký cit češství, ani jazykový nacionalismus, ale svobodné a odpovědné rozhodnutí, kterým se člověk přihlašuje ke svazku s ostatními. „Náš veřejný život se pořád ještě dovolává příliš mnoho českého jazyka, poesie, literatury a příliš málo vědy, exaktní vědy; tím je i naše minulost skreslena. Na to Masaryk v České otázce ukazuje; měl by se důkladně prostudovat fakt, že naše nová minulost se nezačíná našimi romantiky, nýbrž 18. stoletím, osvícenstvím“<sup>2</sup>. Národ má být především program, který touží po svém uskutečnění. Jedinec se proto rozhoduje, zda chce být příslušníkem národa – avšak rozhodli se jednou (buť tichým souhlasem) pak sdílí s ostatními odpovědnost za naplňování národních programových výzev a za jejich opravdovost.

Po celou dobu trvání meziválečné republiky vstupoval v pravidelných intervalech se svým pojetím, které mělo překonat národní antagonismy mezi Čechy a Němci, ale i mezi Slováky a Maďary, či

---

<sup>1</sup> Takto se o něm vyjadřoval např. Rádlův kolega, evangelický myslitel J. L. Hromádka. Viz Hromádkou psaný Rádlův životopis *Don Quijote české filosofie*, Brno 2006.

<sup>2</sup> E. Rádl, *V čem má mladá generace vědecká pokračovat v dile Masarykově?* (projev ke studentům na filosofické fakultě Karlovy university 4. března 1935), in: *Křesťanská revue* VIII/6, Praha 1935, s. 165–170, zde s. 166.

později, v druhé polovině třicátých let i mezi Čechy a Slováky. Bohužel se jeho snažení nedostalo patřičné množství pozornosti (a to ani mezi intelektuálními elitami) a Evropa a s ní i Československo mířilo tvář v tvář nacionální katastrofě. Avšak svými vývody nad programovou výstavbou československého národa, pomocí které chtěl překonat početní malost, zasáhl Rádl i do diskuse nad politickou orientací Československa a do celkového vnímání Ruska (respektive Sovětského svazu).

#### IV

Rádl věřil v budoucnost demokratické Evropy, kterou dle něj mohl zachránit pouze vzdělaný inteligent, jenž na sebe vezme odpovědnost za myšlenky, kterým společnost věří – tj. které vládnou. To, co se Masarykovi a Rádlovi, přes velký obdiv k ruské literatuře, na Rusku protivilo, byl obraz primitivního odevzdaného člověka smířeného s osudem. Oba odmítali uznat moc osudu, kterému člověk instinktivně podléhá. Takový tah oba nacházeli v dílech ruských literátů. „Velice se však mýlili ti, kteří nerozeznávali mezi Masarykem a Dostojevským, nebo Tolstým! Dostojevského nikdy neuznal a o Tolstém, když zemřel, psal tak odmítavě, že to některé čtenáře až urazilo. Pryč s ruskou trpností, která pouze přijímá tvořící se skutečnost jako osud, jehož smyslu lze sice hledat, ale který nám nelze řídit; pryč s nečinným zřením na svět!“<sup>1</sup>

Rádl se celý život profiloval jako kritický myslitel a kritičnost považoval za výdobytek západní civilizace (která spočívá na bedrech vzdělanců). Před hroucením kritického přístupu ke skutečnosti a před jeho nahrazováním vůlí osudu, či vůlí masy proto soustavně varoval. Kapitulaci inteligence na požadavek kritického přístupu takto popsal v knize *Krise inteligence*: „Jsou tři kandidáti následnictví po novodobé vládě vzdělance; rousseauovský primitiv jako opak civilisovaného člověka, socialistická víra v hospodářství jako poslední základ života a americké pojetí života jako v podstatě praxe, měřené makavým úspěchem“<sup>2</sup>. Ruská realita byla Rádlovi něčím mezi prvním a druhým případem. V ruském pojetí (resp. v pojetí mladého sovětského Ruska) se vzdělanec stal součástí masy inteligence, která

---

<sup>1</sup> E. Rádl, *T. G. Masaryk*, Praha 1919, s. 13.

<sup>2</sup> E. Rádl, *Krise inteligence*, Praha 1928, s. 8.

se odmítá věnovat abstraktním otázkám: „Tlak ruský pak i ve střední Evropě znehodnocoval význam zájmu o abstraktní otázky, nahražuje je politickým zájmem o revoluci, diktaturu, rovnost lidí. Jest známo, že v Rusku se filosofie neuznává, že duchovědy se tam podceňují a že ideálem jest tam dělník a inženýr“<sup>1</sup>. Rádl upozornil na fakt, že vzdělanec měřený výkonem práce je přinucen přizpůsobit se účelům sloužícím politické ideologii. Zároveň, spolu se svou individualitou, ztrácí i možnost svobodně myslet. Válcovaný potřebami masy se zprotivuje svému společenskému (či civilizačnímu) úkolu. Zde již nejde o snahu nalézt program pro reformu skutečnosti, ale o službu a materiální produkci. „Bez ideálů a bez těch, kteří je tvoří, není socialismu, není ani dělnické třídy, ani jejich potřeb - tuto jest problém inteligence a krise její je v tom, že na to zapoměla a místo aby prodávala nové ideály, bojuje za zlepšení svého hmotného postavení!“<sup>2</sup>

Nadto Rádl považoval obraz ruského člověka za zhmotnění rousseauovského primitiva odevzdaného osudu. Představa lidství jako nekomplikovaného, pod ranami osudu trpícího, bytí je symptomem úpadku civilizace. Rádl (na rozdíl od Herdera) odmítal přiznat velkou budoucnost mase odevzdaných primitivů smířených s osudem a rozbíjel proto jakýkoliv společenský záchvěv naivního projevu rusofilství a panslavismu. Představa vzájemnosti „lidí holubičí povahy“ a s ní spjatá touha nekomplikovaně žít mu byla zradou na evropské filosofii, zradou na úkolu člověka, který má odpovědně a svobodně volit program vlastního života.

Abychom článek neuzavírali pouze negativně, zmíníme zde článek z *Křesťanské revue* z roku 1935, kde se Rádl vyjadřuje k uznání Sovětské republiky vládou Československa. Vyjadřuje zde, ovšem poněkud předčasně, radost nad tím, že se Rusko opět stává součástí Evropy. „Rusko se obrací opět důvěřivěji k západu. To není jen protiněmecká fronta; to jest také, anebo bude, doufejme, větší odvrát od mystiky, od víry v temný instinkt mas a příklonění ke ideálům francouzské revoluce, k lidským právům, t.j. k individualismu a k demokratičnosti“<sup>3</sup>. Je jasné, že Rádlova politická analýza budí ironický úsměv. Důvod, proč jsme se ji rozhodli přiložit, je v důkazu, že Rádl nebyl předpojatý proti Rusku. Tak jako nesnesl jakýkoliv

---

<sup>1</sup> E. Rádl, *Krise inteligence*, s. 9.

<sup>2</sup> E. Rádl, *Krise inteligence*, s. 17.

<sup>3</sup> E. Rádl, *Sovětské Rusko*, in: *Křesťanská revue* I/1935, s. 10–12, zde s. 11.

náznak mysticismu, fatalismu a masovosti, tak naopak vítal jakýkoliv náznak restaurování individualismu a programovosti. Proto doufal, že přiblížením Sovětského Ruska Společnosti národů se posílí ruská víra v demokratičnost a ústavu a oslabí se víra v proletariát a revoluci.

Pokusili jsme se na příliš malém místě o více témat. Československý národ byl po celou dobu ve styku s národem Ruským. Ať již šlo o fascinaci, či o opak. Ukázali jsme zde, že v konstrukci moderního národa prodělali Češi vlny panslavismu a rusismu, které byly módní ještě na přelomu devatenáctého a dvacátého století. Zároveň jsme ukázali na možnosti revize této módní vlny, jak ji provedli dva významní filosofové, T. G. Masaryk a E. Rádl. Zároveň ale dodáváme, že revize nebyla nikterak prvoplánově protiruská, šlo především o snahu budovat národ na programových základech, které ruský duchovní svět nenabízel.

*Ю. В. Колесниченко*

#### СПОР О СУДЬБЕ РОССИИ В ТРУДАХ МАСАРИКА И БЕРДЯЕВА

Особое внимание европейских мыслителей и общественных деятелей Россия привлекла к себе в начале XIX в. Страна, победившая Наполеона, стала для многих государств Европы олицетворением идеалов свободы и независимости. Но пик интереса к России приходится на конец XIX – начало XX в., когда политическая ситуация в Австро-Венгрии стала накаляться. Активные деятели чешского народного движения начали интересоваться возможностями политического сотрудничества с Россией.

В то время будущий чехословацкий президент Томаш Гарик Масарик совершает несколько путешествий в Россию, где изучает русскую литературу, философию и встречается с самыми известными мыслителями и общественными деятелями того времени. Стараясь понять феномен русского общества, он обращается к истории. Как и русские историософы, одним из самых важных моментов для объяснения общественного и политического состояния России в начале XX в. он читал реформы Петра I, которые положили начало европеизации страны. По словам Масарика, именно в тот момент зародилось противоречие в ми-

ровоззрении русского человека: «Европеизация России заключается не только в принятии определенных идей и практик, но и в том, что здесь происходит особенный исторический процесс, во время которого старорусская основа, старорусская культура и уклад жизни меняются и разлагаются вследствие того, что в них проникают европейские нравы, культура и традиции. Внутри себя, в своей особой душе, русский человек, получивший европейское образование, чувствует данное противоречие»<sup>1</sup>.

Данная проблема привела к возникновению вопроса о судьбе России: должна ли она развиваться по европейскому образцу или у нее свой, особый, неповторимый путь?<sup>2</sup> Самым ярким примером попыток решения данной историософской проблемы являются два противоположных русских философских течения: западники и славянофилы.

Характеризуя славянофилов в книге «Россия и Европа», Масарик подвергает острой критике их историософскую аргументацию. Например, он находит ошибочной стратегию противопоставления России и Европы как двух различных типов мышления на основе их духовного развития, берущего начало от Платона и Аристотеля, которую предлагает И. В. Киреевский. Платон был мистиком, а Аристотель – рационалистом, но оба они жили в одно время и оба были греками, представителями одной и той же культуры. Поэтому, считает Масарик, нельзя так категорично противопоставлять Россию и Европу, основываясь на разделении типов мышления Аристотеля и Платона.

Главная идея славянофилов – органичность и целостность философской мысли, а также личной и общественной жизни – оценивается Масариком негативно. Причина скрывается в том, что славянофилы хотели достичь своей цели путем православной веры. Всецело преклоняясь перед церковью и традициями православия, они не принимали идею индивидуализма, с которой был связан либерализм, а с ним, в свою очередь, и европейский конституционализм, сторонником которого являлся Масарик. Он писал: «Теократические взгляды мешали славянофилам понять существование разных социальных сил; они используют слишком абстрактный термин “народ”, и поэтому не способны понять

---

<sup>1</sup> Masaryk T.G. Rusko a evropa. Praha, 1995. S. 14.

<sup>2</sup> Бердяев даже считал, что именно благодаря этой историософской проблеме пробудилась русская общественная мысль («Русская идея», гл. II).

социальное и экономическое состояние России»<sup>1</sup>. Его возмущало, что славянофилы замечали классовые различия на Западе, но не хотели их видеть в России. Идея целостности представлялась ему как их самый важный научный и философский дефект.

Идея целостности должна была стать, согласно теории славянофильства, основой русского мессианизма. Славянофилы приписывали России особую роль в мировой истории, ставя перед русским народом задачу спасения мира. Подвергнув острой критике идею цельного разума, Масарик, как ни странно, не стал опровергать вытекающую из нее идею особой судьбы России, ее миссии. Но будущее мира он связывал с Россией не потому, что она является государством, сохранившим истинную веру – православию, а по причине ее «молодости» и «свежести».

Н. А. Бердяев также подверг критике мышление славянофилов. Но он поддерживал идею целостности и органичности русского народа, считая, что ему действительно свойственна большая коммунитарность, чем народам Запада. Он глубоко симпатизировал идее «хорового начала», высказанной К. С. Аксаковым. Однако желание сохранить русского мужика без изменений, а вместе с ним и соответствующие экономические условия, казалось ему наивным, потому что целостность есть прежде всего духовное свойство русского народа. «Когда славянофилы, – писал Бердяев, – особенно Аксаков, подчеркивают значение хорового начала у русского народа в отличие от самодовления и изоляции индивидуума, они были правы. Но это, конечно, не значит, что призвание России в мире, мессианизм русского народа связаны с отсталой формой экономической общины»<sup>2</sup>.

В отличие от Масарика, который категорично окрестил славянофилов «теократами», Бердяев понимал, что они не были сторонниками существовавшего государства и власти: «В отличие от католического Запада славянофильское богословие отрицает идею авторитета в церкви и устами Хомякова провозглашает небывалую свободу»<sup>3</sup>.

Главное отличие западников от славянофилов Масарик видел в их отношении к политике: славянофилы аполитичны и желают лишь внутренних, моральных и религиозных реформ, за-

---

<sup>1</sup> *Masaryk T.G.* Rusko a evropa. S. 242.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Русская идея. Харьков, 1997. С. 56.

<sup>3</sup> Там же. С. 58.

падники, наоборот, видят будущее России в радикальной политической революции. Масарик отмечал, что западники относились к государству, как к исторической и социальной движущей силе. Они говорили о свободной церкви в свободном государстве. Западники полюбили Россию, разочаровавшись в Европе. Но в отличие от славянофилов они видели в России те же недостатки, что и в Европе. Масарик отмечал, что мессианизм присутствует и у западников, но они видят спасение России и Европы в радикальной революции.

Главной фигурой западнического течения Масарик считал Белинского. Как и Бердяев, он отмечает несколько этапов развития его философских идей. Прежде всего, Масарик находит у Белинского попытку противопоставить демократические свободы теократическому абсолютизму. Бердяев, характеризуя Белинского, уделяет большее значение его бунту против Гегеля и его философии мирового духа, а также последовавшему за этим бунтом переходу к социализму. Он пишет: «В последние годы у Белинского складывалось миросозерцание, которое можно считать основой русского социализма»<sup>1</sup>. Белинский верил в то, что не будет больше богатых и бедных, царей и подданных, а все люди будут братья. К народнической ветви русского социализма на закате своей жизни примкнул еще один выдающийся западник – А. И. Герцен. Бердяев отмечает, что огромную роль здесь сыграла первоначальная идеализация Европы, которая сменилась сильнейшим разочарованием после столкновения с реальностью. В этом он схож с Масариком.

Бердяев видел много общего в течениях западников и славянофилов. Он писал, что западники, как и славянофилы, были патриотами России, любили ее и хотели для нее блага. Но самое важное сходство Бердяев видел в их главном различии: «Но сейчас нужно отметить, что в России был двоякий исход философии: у славянофилов – в религию, в веру, у западников – в революцию, в социализм. И в том, и в другом случае было стремление к целостному, тоталитарному миросозерцанию, к соединению философии с жизнью, теории с практикой»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 106.

<sup>2</sup> Там же. С. 62.

Сравнивая взгляды Масарика и Бердяева на философию славянофилов и западников, можно найти в них много общего, особенно в вопросах, касающихся западников (хотя стоит заметить, что если бы Масарик писал «Россию и Европу» после социалистической революции и гражданской войны в России, то он, скорее всего, с большим опасением отнесся бы к радикальной идее «демократии свободы» Белинского и разглядел бы в его учении предпосылки к установлению тоталитарного социализма).

В оценке философии славянофилов позиции Масарика и Бердяева значительно расходились. Масарик, выросший в католическом обществе, не мог понять и принять возможность существования православной религии без всепоглощающего стремления церкви к власти. Он бескомпромиссно обвиняет славянофилов в теократических идеях, хотя они говорили о православии в большинстве случаев лишь в контексте обретения органичности и целостности в жизни, а не с целью передачи светской власти патриарху. Масарик, как борец за идею демократии в Европе, очень боялся любого ограничения свободы, а теократия, безусловно, являлась таким ограничением. Бердяев, несмотря на критику славянофилов, симпатизирует им. Среди многочисленных идей славянофильства он находит и правильные мысли (о хорошем начале русского народа, о соборности русской души и т. д.), указывая, что эти философемы будут востребованы и в XX в.

Масарик провел огромную работу по изучению философского мышления в России, ее истории и литературы. Нельзя умалять его заслуги на этом поприще, хотя его критика основывалась иногда на непонимании сути разбираемой проблемы. Кроме того, скепсис Масарика относительно русского мессианизма и православия как единственно верной религии вполне может оказаться весьма полезным и актуальным в настоящее время, когда в России происходят такие же кардинальные изменения в культурной, политической и социальной жизни, какие имели место в первой четверти XX в. Как тогда, так и теперь именно идеи «особенности» русского мышления и «богоизбранности» русского народа могут стать помехами на пути к интеграции России в систему современных социально-культурных и политических отношений, основанных на принципах толерантности, взаиморезуважения и демократии.

РУССКАЯ МЫСЛЬ И ЧЕШСКО-РУССКИЙ ДИАЛОГ  
XIX – нач. XX в.

Наиболее активно чешско-русские культурные отношения развивались в рамках концепта славянофильства. Исторический фон – борьба западных славян за освобождение от гнета австрийской империи. В России – рождение идеи об особой миссии славянства. Идея славянского единения пришла с запада (Славянский съезд 1848 г., Прага) и была подхвачена Россией (Славянский съезд 1867 г в Санкт-Петербурге и Москве).

В 1-й пол. XIX в. активными чешскими деятелями национального возрождения были К. Гавличек (1821–1856), П. Шафарик (1795–1861). Они активно устанавливали контакты с славянофилами. Однако, Гавличек не находился в состоянии слепой любви к России. Он считал, что чехам, как славянам, должно иметь полное и истинное понятие о русских. В «Славянине» (журнал Гавличка, который он издает во время своего пребывания в чешском городке Кутна Гора) он писал, что ложные сведения о России приведут чехов ко многим ошибочным, вредным для них шагам<sup>1</sup>. К. Гавличек резко сменил свое отношение к братскому славянскому народу, после службы воспитателем в доме славянофила С. П. Шевырева в России в 1843 г. Конечной целью чешского поэта и борца за свободу было изучение русской действительности как она есть.

Россия в это время – крепостное государство, где сосуществуют барщина и дворянство, дворцовый блеск и «немая Россия» и т.п. Практически все русские мыслители обозначенного периода, сходились в едином мнении: чтобы вывести общество на истинный путь развития, надо уничтожить крепостное право «...и как его последствия – барскую лень и дикость нравов, скотскую жизнь Собакевича, идиотизм Коробочки, слащавую негу Манилова, приличную, благообразную, одетую во фрак подлость Чичикова»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Селищев А.* Карл Гавличек о русской литературе и «Славяно-православной партии». Казань, 1912.

<sup>2</sup> *Филитов М.М.* Судьбы русской философии. СПб., 1904. С. 285.

Россия Гавличку при ближайшем рассмотрении представилась не такой, как он ее изначально изображал в своем произведении «Образы России». Он увидел застой в общественной жизни. Литература, как отражение состояния общества, также оказалась ему застойным явлением. В резких выражениях он характеризует русскую литературу догоголевского периода: «бессодержательность, отсутствие оригинальности, народности, крикливая внешность при внутреннем убожестве»<sup>1</sup>. Русской литературе, по мнению Гавличка, не хватает «бескорыстия...и любви к своему народу»<sup>2</sup>. Ради справедливости надо отметить, что и внутри России, многие литераторы высказывали мнение об отсутствии подлинной литературы (А. Н. Пыпин, В. Г. Белинский), и отмечают ее зарождение только с Гоголя. И чешские и русские мыслители оценили Гоголя за его реализм.

Белинский, считая Гоголя основателем натуральной (реалистичной) школы в русской литературе, считал что именно с него, а не с Пушкина (Пушкину достается роль пробуждения гуманности в обществе) «начинается период “самобытности” русской литературы, не в славянофильском, а в точном значении этого слова»<sup>3</sup>. Убеждение Белинского было основано на философской идее о зависимости между общественным развитием и движением литературы: общество должно смотреть в литературные образы как в зеркало, делать выводы и совершать необходимые действия. Критикуя современное ему общество, отмечая его незрелость, Белинский писал: «у нас хотят читать для забавы, а не для умственного наслаждения, глазами – а не умом»<sup>4</sup>.

Гавличек стал одним из первых переводчиков Гоголя на чешский язык. Анализируя «Мертвые души», он писал, что это произведение представляет собой выражение «народного славянского вообще и в особенности русского юмора и сатиры» и является сочинением «самым подлинным и всецело чисторусским, не только в наименьших формах и мелких мыслях, но и

---

<sup>1</sup> Селищев А. Карл Гавличек о русской литературе и «Славяно-православной партии». С. 9.

<sup>2</sup> Там же. С. 11.

<sup>3</sup> Филиппов М.М. Судьбы русской философии. СПб., 1904. С. 285.

<sup>4</sup> Там же. С. 283.

характерах, во всем образе мыслей и в самом языке»<sup>1</sup>. Гавличек достаточно быстро разочаровался в панславистах (имеются в виду Шевырев, Погодин, Киреевский, Хомяков; хотя Гавличек уважительно относился к этим деятелям и считал, что ими «могла бы Русь хвалиться») и в панславизме, увидел в нем только эгоистические политические интересы.

Как пишет историк литературы А.Селищев, у Воробьевых гор (В Москве), чешский борец за подлинно народные интересы, осознал смысл латинской поговорки «inter duos litigantes tertius guadet» («двое дерутся – третий радуется»). Он цитирует Гавличка: «нам не должно забывать, что мы также один из народов между немцами и русскими, за который они (эти два) дерутся»<sup>2</sup>.

Панславизм сделал свое дело, возбудив в славянских народах рост самосознания, побудив их к взаимному изучению и должен уже занять позицию исторического факта. Реалии требовали выработки новой концепции.

Во 2-ой пол. 19 в. чехи искали в российском государстве внешнеполитического союзника, «спасаясь» от немецкого господства. В чешском обществе негласно существовало убеждение, что русский народ – самый многочисленный славянский народ и у него надо искать поддержку.

Знаменательным событием позитивного развития чешско-русских отношений в это время стал славянский съезд 1867 г. в Москве и Петербурге. Он был инициирован профессором С.-Петербургского университета, «панславистом» В. И. Ламанским и приурочен к организации Всероссийской этнографической выставке в Москве. Цель съезда – культурно-научный обмен. Чешская делегация была самая многочисленная (27 человек из 80 представителей славянских стран) и возглавлялась «хранителем чешской истории» – Ф. Палацким. Среди других участников делегации можно назвать ведущих деятелей науки и культуры того времени: ученого и библиотекаря чешского национального музея В. Я. Вртятко, лингвиста и историка литературы А. Патера, историка и поэта К. Я. Эрбена (чл.-корр. Петербургской АН с 1856 г.). В настоящее время имена этих людей, сыгравших зна-

---

<sup>1</sup> Селищев А. Карл Гавличек о русской литературе и «Славяно-православной партии». С. 11.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

чительную роль в установлении внеполитических российско-чешских контактов незаслуженно забыты.

Поскольку съезд проходил при поддержке славянского благотворительного общества в России, без участия государства, заявлен был его аполитичный характер и красной линией на встречах и в дискуссиях проходила идея «славянской взаимности», т.е. взаимной поддержке в сохранении национальной идентичности, национальной культуры и национального языка. Открывая этнографическую выставку, где широко были представлены славянские народы, Ламанский в своей речи обозначил суть события: «Где наука, там свобода убеждения, свобода мысли и слова. Связывая славянских представителей во имя науки, Москва...собирает славян под знамя свободы... Москва соединяет славян, не стирая, не уничтожая их племенных особенностей, разнообразия, напротив, признавая их народные и исторические права»<sup>1</sup>.

Для массового сознания, чехи в России позиционировались как «просвещенный народ», который благодаря своему ревностному приобщению к знанию и науке добивается для себя лучшей жизни.

Журнал «Славянские известия» – печатный орган славянского Благотворительного общества – на протяжении 33 лет развивал и поддерживал идею славянской взаимности. М. М. Филиппов (1858–1903), русский ученый и мыслитель кон. XIX в., привлеченный к сотрудничеству в качестве редактора в данный журнал, выступил с идеей разработки программы формирования славянской культуры.

Славянская национальная идея у Филиппова сводится к вопросу культурного и идейного объединения славянских народов, с целью усиления и сохранения славянства как культурного факта в истории народов.

Филиппов отвергает понимание славянской взаимности как национальное и политическое поглощение сильными славянскими государствами (в частности, Россией) – слабых (сербов, болгар, поляков и т. п.). Он считает, что надо разделить вопросы государственности (политической независимости) и социально-

---

<sup>1</sup> *Досталь М.Ю.* Славянский съезд 1867 г. в С.-Петербурге и Москве // Славянское движение XIX–XX веков: съезды, конгрессы, совещания, манифесты, обращения. М., 1998. С. 103.

культурного развития (культурного обмена) и решать их по отдельности.

Ученый пишет: «Под выражением «славянская взаимность» мы подразумеваем прежде всего общность интересов, создаваемую теми элементами культуры, которые составляют общее достояние всех славянских народностей. Первое место в ряду этих элементов занимает язык, являющийся одним из главных признаков племенного родства»<sup>1</sup>. В решении славянского вопроса и эволюции славянства Филиппов считает, что необходимо учитывать тот момент, что любой процесс имеет стадии и уровни своего развития. В полной мере это относится и к развертыванию идеи славянской взаимности.

Задача каждого славянина, по мнению мыслителя, «познать своих ближних и затем действовать не на почве праздных фантазий, а на основании фактов»<sup>2</sup>. Познать – значит проникнуться сознанием общности языка и психического склада. Существенную помощь в этом оказывает изучение славянских литератур. Ученый оставляет в стороне вопрос об общеславянском литературном языке, считая ненужным принуждать народы отказываться от своей индивидуальности. Так называемый «общеславянский тип»<sup>3</sup>, может выработаться только путем естественной эволюции, считает Филиппов, чему должны предшествовать многие подготовительные ступени развития. Целое здание, по образному сравнению мыслителя, строится из отдельных кирпичиков. «...общеславянское здание может быть построено лишь после того, как все славянские народности образуют определенные культурные индивидуальности»<sup>4</sup>.

Русская поговорка гласит: «Нет худа без добра». В начале XX в. история предоставила возможность чешским и русским славянам попробовать себя в деле реального строительства общей культуры. В 1918 г. Чехия приняла первую волну русской эмиграции: после революции часть ученых и мыслителей вынуждены были выехать за рубеж, чтобы продолжать свои исследования. «Русское дело» в Праге, начатое первым президентом Че-

---

<sup>1</sup> *Филиппов М.М.* Славянская взаимность в настоящем и будущем // Славянские известия. 1889. № 1/2. С. 5.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 6.

<sup>4</sup> Там же.

хии Т. Масариком и организованное под руководством министра иностранных дел Э. Бенеша, считается одной из значимых страниц истории международных отношений и не получило еще должной исторической оценки. Эти политические лидеры встали во главе так называемой «русской акции» и разработали план материальной и «духовной» помощи русским беженцам. В Праге возникло государство (русскоязычных ученых) в государстве, при полной поддержке и лояльности чешской власти к дружественному славянскому народу.

Лояльность народа и правительства русскоязычные ученые объясняли гуманистическими традициями чешской мысли. Среди значимых деятелей, сформировавших сознание (ментальность) чехов, они отмечают Я. Гуса, Ф. Палацкого, К. Гавличка, первого президента Т. Масарика.

Один из деятелей русской эмиграции, В. Архангельский, пишет: «Естественное чувство гуманности и сострадания к русским беженцам, пережившим глубочайшие духовные и материальные потрясения, чувство благодарности к русскому народу, отдавшему во время великой войны лучших своих сынов на борьбу против Германии и Австрии, и глубоко заложенная в культурной и политической традиции чехословацкого народа тяга к великой северной державе, России, долженствующей играть провиденциальную роль в судьбах славянства, уже в значительной мере подготовили почву для расцвета в Чехословакии “русского дела”. К широкой постановке “русской акции” в Чехословакии приводил и тот круг философских, моральных и политических идей, который по традиции передавался в чехословацком народе от одного поколения к другому и обнаружил свое несомненное влияние на направление внешней и внутренней политики молодой республики. Имевшие глубокое значение для духовного развития чехословацкого народа идеи Палацкого, Гавличка и... Т. Масарика, выдвигавшего на первый план, в качестве нравственного долга и исторического призвания чешского народа на борьбу за гуманность и восполнение материальной культуры духовным содержанием, служили довольно сильным стимулом к возможно более широкой помощи той части русского народа, которая революционными бурями была оторвана от родной почвы... Руководители молодой республики по самым основам своего философского, морального и политического ми-

росозерцания не могли отказать в приюте и первоначальной помощи политическим эмигрантам, каковы бы ни были их политические убеждения»<sup>1</sup>.

Аполитичность, как отмечал Архангельский, – одна из характерных черт «русской акции». Симпатизируя «демократическим группировкам», помощь оказывалась всем по степени нужды, с одним лишь условием, не превращать организации, осуществляющих поддержку в орудие политической борьбы и пропаганды каких бы то ни было политических идей. Помощь осуществлялась преимущественно через русские организации и учреждения, созданию которых способствовало Чехословацкое правительство. Репатриацию и денационализацию оно не считала выходом в решении проблем беженцев. И нашло третий выход – создание социальной инфраструктуры, где беженцы из России могли бы наладить самостоятельно свой быт и не зависеть от внешних фактов – количество выделенных денег на обучение, жилье, питание и др. бытовые нужды. Были организованы школы, профессиональные артели, архивы, исследовательские институты, медицинские организации и т.п. Этот метод разрешения «беженской проблемы... создали Чехословакии в глазах всей Европы большой авторитет»<sup>2</sup>. Другие европейские государства под влиянием Чехословакии пересмотрели свою политику в отношении беженцев из России. Следующая волна эмиграции (1922 г.) прибыла в Париж и Берлин и другие государства уже на подготовленную почву. Архангельский писал: «...в памяти русского народа навсегда останется благодарность чешскому народу, сумевшему не только оказать существенную помощь его сыновьям в тяжелую годину исторических испытаний, но и поставить вопросы русского беженства на высоту международной проблемы»<sup>3</sup>.

Итак, на территории Чехословакии (Ч.С.Р.) была создана не только социально-экономическая инфраструктура для успешной ассимиляции русскоязычного населения, но и плодотворная научно-культурная среда. В 20-х г. XX в. в Ч.С.Р. действовали различные общественные и научные организации. Обобщенно их

---

<sup>1</sup> Русские в Праге. 1918–1928 / Ред.-изд. С. П. Постников. Прага, 1928. Репринт: СПб., 1995. С. 243.

<sup>2</sup> Там же. С. 249.

<sup>3</sup> Там же. С. 252.

цели и задачи можно сформулировать так: продолжая писать для России, внести вклад в развитие культуры Чехии.

Среди академических учреждений и обществ особенно ярко себя проявили Русская Академическая группа, Философское общество, Народный университет, Русский институт, Русский заграничный исторический архив (РЗИА).

Русская Академическая группа в Ч.С.Р. возникла, как свидетельствуют источники, осенью 1921 г. и располагалась по адресу Praga II, Lazarska 11/V, рокој 4. Почетным Председателем группы был избран инженер, профессор А. С. Ломшаков (впоследствии – главный технический консультант промышленного предприятия «Шкода»), первым председателем – правовед Н. И. Новгородцев (после него Академическую группу возглавлял П. Б. Струве, затем Е. В. Спекторский и В. А. Францев). Деятельность группы была направлена на пополнение научного общества новыми членами, в силу чего она сводилась «к производству испытаний на ученые степени и устройству диспутов для защиты диссертаций»<sup>1</sup>. Например, были защищены диссертация Г. В. Флоровского «Историческая философия Герцена» на степень магистра философии, В. А. Погорелова «Из наблюдений в области древне-славянской переводной литературы» на соискание степени магистра всеобщей истории и ряд других по естествознанию (ботанике, зоологии, химии). При Академической группе была учреждена комиссия для проведения испытаний по курсу Историко-филологического факультета русских университетов. Вся русская учебная деятельность обеспечивалась членами данной организации: на Русском юридическом факультете лекции читал Новгородцев, в Карловом университете на философском факультете – В. А. Францев, Н. Л. Окунев, А. А. Кизеветтер, на юридическом факультете – Е. В. Спекторский, на философском факультете Масарикова университета в Брне – С. Г. Виленский, на философском факультете университета Коменского в Братиславе – В. А. Погорелов, в пражском Политехникуме – А. С. Ломшаков. Русская академическая группа активно сотрудничала с другими обществами – Русское историческое общество, философское общество, общество юридических и общественных знаний, общество русских врачей.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 38.

Философское общество в Праге возникло в конце 1924 г., как отделение «Общества русской философии» в Берлине (1922). Позже стало самостоятельной организацией. На 1928 г. в философском обществе состояло 29 человек, из них 17 жили в Чехословакии (16 в Праге) и 12 вне ее пределов. В разное время в правление входили Н. О. Лосский, С. И. Гессен, Д. И. Чижевский, И. И. Лапшин. Как писали сами организаторы, «задачей общества является научное общение работающих над философскими вопросами ученых разных специальностей... Участие в заседаниях общества и прениях по докладам не только философов, но и представителей конкретных наук, не только русских, но и... ученых иных славянских национальностей»<sup>1</sup>. С этой задачей общество успешно справлялось и, тем самым, выполняло функцию объективного осмысления научных исследований, что было важно для развития реалистического умонастроения, но что невозможно было по идеологическим соображениям в самой России. Наряду с этой основной задачей, Философское общество стремилось к популяризации философских знаний как синтетическому знанию, которое способствует целостному пониманию действительности. Исходя из этого стремления, правление общества почти все заседания делало открытыми для публики. Значительное число докладов было опубликовано в русских, чешских, немецких, французских и английских журналах.

Собственно образовательные функции выполнял Русский Народный Университет (основан в 1923 г.). РНУ – чешско-русское просветительское учреждение, ректором которого основное время был русский ученый, зоолог М. М. Новиков. В РНУ работало 5 отделений: 1) общественных наук (председатель – проф. Н. С. Тимашев), 2) историко-философское отделение (проф. А. А. Кизеветтер); 3) отделение естественных и прикладных наук (Н. М. Могиланский); 4) отделение по изучению Чехословакии (проф. Ю. И. Поливка); 5) отделение курсов русского и иностранных языков (проф. Е. А. Ляцкий). Слушатели Народного университета пользовались лабораторной базой Карлова Университета (для естественного отделения). В состав народного университета входило философское общество. Работали также Кружки и Семинарии: по отделению историко-философскому:

---

<sup>1</sup> Там же. С. 62.

1) семинарий по изучению Ф. М. Достоевского (А. Л. Бем), 2) Семинарий по изучению Л. Н. Толстого (Е. А. Ляцкий); 3) Кружок Ревнителей Русского Слова (руководитель – С. В. Завадский); Кружок по психологии творчества (И. И. Лапшин). Кроме прямой своей задачи, обучения, Народный Университет преследовал цель культурного сближения чешского и русского народов.

Эту же цель преследовал и открытый на последнем заседании Второго Съезда представителей Русских Академических организаций за границей Русский Институт (16 октября 1922 г.). Русский институт предлагал слушателям (чешским и русским) лекции и циклы лекций по литературе, философии, праву, искусству. Некоторые лекции собирали большое количество слушателей. Например, на лекции проф. А. К. Кизеветтера о русском театре и о Сергия Булгакова «У стен Херсонеса» (философские диалоги) присутствовало свыше 150 слушателей. А на торжественном собрании, посвященном памяти академика Н. П. Кондакова и Фр. Палацкого, было до 300 слушателей. В качестве лекторов в Русском Институте выступали такие известные в истории русской мысли личности, как С. Н. Булгаков, Г. В. Фроловский, В. В. Зеньковский, П. Б. Струве, И. И. Лаппо, В. А. Францев, Н. О. Лосский, И. И. Лапшин, А. А. Кизеветтер. Труды названных ученых и мыслителей были объединены в издании под названием «Ученые записки» (1924–1928) в 3-х томах: 1-й – гуманитарные науки (философия, история, филология), 2-й – математические науки, физика, химия, техника, 3-й – биология и медицинские науки (3-й том не был опубликован по причине отсутствия финансирования). Эти труды на настоящий момент мало изучены и достойны отдельного исследования.

Значительная часть ценного исторического и научного материала русских ученых и мыслителей находилась в Русском заграничном историческом архиве (РЗИА), который был основан в 1923 г. как архив русской революции. Как писали сами участники этих событий «Инициаторов создания ...Архива одухотворяло стремление (полное значение не только для настоящего времени, но и для самого отдаленного будущего) предохранить от распыления и гибели, столь возможных в условиях пребывания русской эмиграции, те исторически-архивные ценности, утрата которых была бы невознаградимой для истории такого исключительного периода, как мировая война, революция и гражданская

война в России»<sup>1</sup>. Архив возглавлял чешский историк Ян Славик (до 1939 г.), научная и профессиональная карьера которого пострадала из-за его оппозиционности советской власти, выступлениям против большевизма и приверженности делу сохранения русского наследия. В 1945 г. РЗИА был расформирован, и Я. Славика запретили публично выступать и печатать статьи. В настоящее время интерес к архивным материалам возрос: активизировался процесс так называемого эмигрантоведения (в публицистической литературе появился такой термин) с целью объективного изучения наследия «русского зарубежья». В 2011 г. в Праге, при совместной работе пражской Славянской библиотеки (туда передана часть РЗИА) и Государственного Архива Российской Федерации, издан полный каталог собраний документов, отражающих обсуждаемый период русской истории. Открытие архивных документов позволяет открыть другую, альтернативную историю русской общественной и научной мысли, отличную от, так называемой, «официальной версии».

Однако в истории чешско-русских культурных отношений есть позитивные примеры сотрудничества с «официальной» советской Россией, преимущественно это касается научного обмена. Здесь уместно вспомнить имя известного отечественного физиолога, Нобелевского лауреата И. П. Павлова. Именем Павлова в 1974 г. названа одна из площадей в центральной части Праги. Надо отметить, что из всех европейских стран, географическую территорию Чехии, Павлов посещал реже всего. Больше времени он проводил в Англии, Франции, Америке. Тем не менее, ученый в 1931 г. был удостоен 2-х дипломов: Диплом общества немецких врачей в Праге об избрании почетным членом и Диплом Пражского неврологического общества об избрании почетным членом. Ранее, в 1908–1909 гг., совместно с Павловым в его Колтушской лаборатории, работал главный врач Карловых Вар М. Микса. В 1911 г. чешский психиатр Зд. Мысливичек стажировался у Павлова и изучал условные рефлексы для лечения алкоголизма. Несмотря на свою одержимость в науке, главная цель русского физиолога лежала в иной плоскости. В своей лекции «Об уме», где подчеркивалось значение научного изучения действительности, он говорил о том, что главное свойство ума –

---

<sup>1</sup> Там же. С. 43–44.

прогнозировать будущее развитие и изменять его сообразно идеалу человеческого счастья.

С этой позиции Павлов остро критиковал послереволюционное правительство: называл его представителей социальными экспериментаторами и резко негативно оценивал проводимую политику. Открытая оппозиция Павлова советской власти удивляла не только соотечественников, но и европейцев. Так, в одной из чешских газет по поводу кончины ученого (1936 г.), появилась статья, и там говорилось следующее: «Русское правительство гордилось тем, что, несмотря на сильные политические разногласия, с этим консервативным ученым, было достигнуто все желаемое, порой даже безрассудное. В восьмидесятилетнем возрасте, Павлов принял участие в Интернациональном конгрессе по физиологии в Америке, где он отпраздновал свой день рождения почти так же, как и на родине. Сенсационным было заявление русского народного комиссара общественного здравоохранения Семашко. Он писал, что Павлов, «Этот политический консерватор, и, нужно сказать, реакционер и враг большевизма, был революционером в своей работе и с помощью своей теории условных рефлексов он вел борьбу против физиологического идеализма». За несколько лет до этого английский писатель и публицист Г. Д. Уэллс рассказывал о своих наблюдениях в советской России. Он писал: «Свободы слова в России еще нет. Только один человек говорит все: это восьмидесятипятилетний профессор физиологии Павлов. Он все еще работает как юнец. Советское правительство дает ему любую возможность проводить свои эксперименты. В России ему уделяется, вероятно, больше внимания, чем любому другому человеку. Ему поклоняются как Богу!»<sup>1</sup>. И. П. Павлов принадлежал к той части русской интеллигенции, которая чувствовала свою ответственность за события, происходящие в обществе, и стремилась внести свой вклад – каждый в своей области – в благополучное развитие России. Было бы ошибочно считать, что русская мысль послереволюционного периода представлена только «русским зарубежьем» и идеями большевизма. Существенную часть отечественного мировоззрения составляют философские рассуждения ученых-естественников, которые еще предстоит концептуализировать.

---

<sup>1</sup> Архив СПбРАН Ф. 259, оп. 7, ед. хр. 31, л. 89. на нем. яз. (пер. автора).

Таким образом, у чешско-русского диалога есть научные и исторические перспективы. Изучение историко-культурного и научно-философского наследия, сохранившееся в чешских и русских архивах, публицистической литературе, научных сочинениях будет способствовать определению национальной идентичности в глобализирующемся мире и, возможно, создаст предпосылки для рождения той самой национальной идеи, которая является предметом множественных современных дискуссий.

*Екатерина Путина*

### ТИШИНА ЗВУКОВ

\*\*\*

Ты улетаешь вместе с ветром,  
Едва касаясь облаков.  
Ты исчезаешь незаметно  
В изгибах белых лепестков.  
И, среди роз себя теряя,  
Вдруг возникаешь между строк,  
Смеясь беспечно, не скрывая  
Свой нежно-искренний порок.  
Ты растворяешься с туманом,  
Но шепчешь каплями росы  
И ароматами дурмана  
Крадешь минуты и часы.  
То исчезаешь так небрежно,  
Секунды превращая в год,  
То так мучительно и нежно  
Ты появляешься среди нот.  
Ты есть. И есть надежда,  
Что ты не выдумка небес.  
Ты обитаешь где-то между  
Мелодий, звуков и чудес.

\*\*\*

На перепутье трех дорог,  
Когда уж душу не тревожат  
Ни боль, ни ненависть, ни Бог,  
Свой путь отдам я бездорожью.  
Беззвездность серых небосклонов  
И заплутавший кто-нибудь  
Далеким эхом тихих стонов  
Мой одинокий скрасят путь.  
Иль скрасит путь мне тишиною,  
Развевя шорохи все прочь,  
Холодной, острою луною  
Добела выжженная ночь.  
Нет, мне не нужен свет востока,  
Чтоб взглядом путника прильнуть  
К нему. Мне не нужна дорога.  
Я без дороги. Как-нибудь.

\*\*\*

От неизбежности печали  
Рисует дождь десятки лун,  
И чертит черными лучами  
Он на стекле безмолвность струн.  
И выть бы ветер рад, но поздно.  
Все спят, и ночь уже нема.  
Глухонемого неба звездность  
Над головою не видна.  
И тишина рыдать готова,  
Но слишком тих ее ответ.  
И нет ни звука. Нет ни слова.  
Увы. И слушателя нет.

\*\*\*

Легко мне нелюбимой быть,  
Мечтать, грустить и не сдаваться.  
Мои заветные мечты  
Давно привыкли не сбываться.  
Мелодий призрачных тетрадь  
Привыкла тоже быть пустою.  
Увы. Придется танцевать  
Под звук, напетый тишиною.

\*\*\*

Темно. И ночь. И беспросветно,  
Когда не хочется зимы.  
И как-то тихо, незаметно  
Заветные уходят сны.  
Мечта жива, и все как прежде.  
О, да, напрасная. Опять.  
Ее так больно не терять  
И каждый день встречать  
С надеждой...

*Н. К. Матросова*

### К ПРОБЛЕМЕ ПОСТИЖЕНИЯ ЦЕЛОСТНОСТИ СУЩЕГО<sup>1</sup>

Понятие «стиль мышления» во многом определяет полноценное восприятие мира и характеризует устойчивое состояние мышления. Стиль мышления формируется на основе так называемой картины мира (Г. Гачев), которая и задает его понимание, объяснение, способы трактовки и т. д. В понятии стиль мышления выделяют стиль научного мышления. Понятие «стиль научного мышления» в ткань научных исследований вводит в 30-е годы прошлого столетия польский исследователь Л. Флек, для которого оно выражало определенное состояние науки в культурно-историческом и социально-психологическом контексте<sup>2</sup>.

Стиль научного мышления оказывает влияние на интеграционные процессы, происходящие в научном познании. Он не только задает программу, соединяющую содержание конкретно-научного исследования с определенными духовно-мировоззренческими установками, но и, что значительнее, настраивает на целостное видение предмета. Известно, что усилия исследователей соединить «разрозненное» не идут далее наивного интегратизма, если они не улавливают органики предмета, его глубинных связей. В анализе предмета важно отказаться от внешних, порой поверхностных сцеплений, в пользу синтеза, выражающего устойчивые состояния анализируемого, опирающегося на дедуктивные положения (принципы), что и позволит говорить о

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках проекта Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ) «Квалитативизм как онто-методологическая установка новой гносеологической стратегии», грант № 13-03-00386.

<sup>2</sup> *Порус В.Н.* Людвиг Флек: наука в социальном и психологическом измерениях // Вопросы истории естествознания и техники. М., 1982 № 1.

гармонической целостности предмета. Такого рода целостное осмысление предмета происходит «не путем восхождения от частного к общему, но путем дифференциации или конкретизации от общего к частному»<sup>1</sup>, что и позволяет отнести доминанту интегративности к основным свойствам целостных объектов.

Стиль мышления не является универсальной схематизацией и не существует в логически «чистом» виде, уже потому, что является доконцептуальным уровнем анализа и часто выступает как неосознаваемая логика исследования, как своеобразный «фон» анализа, но «фон», способный превысить силу формально-логических доказательств. Стиль мышления характеризуют как целостную непрерывную основу сознания, способную охватить проявления бытия, но не преследующую его полнокровного теоретического осмысления. Вот почему стиль мышления способен явиться отправной точкой в движении мысли, помочь выявить контуры исследования, дать толчок направлению анализа и способствовать переходу еще не до конца осознанной направленности исследования в четко заданное русло, и, в дальнейшем, предоставить исследователю возможность исправить и восполнить обрывочные положения. Полновесное осмысление приходит позже, уже при теоретическом развертывании основополагающей идеи, появление которой часто стимулировано именно стилем мышления. В этом случае исчезает «разношерстность», полифония первоначальных порывов и замыслов, сопровождающих стиль мышления, но исток теоретически оформленного знания восходит именно к стилю мышления, всегда присутствующему в научно-поисковой деятельности ученого.

Будучи доконцептуальным уровнем анализа, стиль научного мышления выступает исходным представлением, предвещающим логический анализ, в котором отсутствуют когнитивные элементы, критерии рациональности, стандарты решения. Образно стиль мышления можно характеризовать как «ориентацию к...» или «размышления около...». Его познавательная эффективность связана с действием внегносеологических ценностных ориентиров и, потому, характеризовать стиль мышления как последовательное научное объяснение представляется затруднительным. Поскольку в стиле научного мышления трудно выделить логиче-

---

<sup>1</sup> Флек Л. Возникновение и развитие научного факта. М., 1999. С. 54.

ские компоненты, он может рассматриваться как альтернатива методологическому сознанию. Однако эти положения не следует абсолютизировать. Б. А. Пружинин отмечает, что «именно стиль может претендовать на роль основного методологического фактора, ориентирующего познавательную деятельность ученого»<sup>1</sup>. Для нас значимым оказывается наделенность стиля мышления изначальной целостностью восприятия мира.

Известно, что стиль мышления является бессубъектным основанием любого творчества, однако в каждом конкретном проявлении он оказывается насыщен своеобразием «личностного», а эти индивидуально-личностные установки, в свою очередь, отражением ментальности сложившихся культурных норм. Последнее эвристично само по себе, ибо лишает исследователя эгоцентрической демонстрации своих «установок», или, по крайней мере, не позволяет ему «замыкаться» на них. Известны случаи, когда неповторимый стиль мышления ученого, его духовно-ценностные ориентиры помогали в исследовательской работе, заставляя «приоткрыться» начертанному в глубинах бытия, способствуя полнокровному видению исследуемого. История научной мысли демонстрирует различные варианты восприятия и осмысления мира. Один из них связан со стихийным нерелефлексивным миропониманием, которое носит «взрывной» характер, другой – с четкостью и «выверенностью» анализа. Увидеть мир в единстве, «узреть» гармонию его составляющих, осознать мир как целостность удавалось немногим. Это были исследователи, исполненные изначальной открытости миру и избегавшие коснения в одной области знания. Среди них – Л. Б. Альберти, Л. да Винчи, Г. Мендель, В. И. Вернадский, глубокая эрудиция которых, широта взглядов, позволяли им почувствовать гармонию и полноту проявлений мира, приводя к осознанию его целостности. Безусловно, мы должны вспомнить И.-В. Гёте. Чувствование, образная фантазия, интуиция были его средствами к овладению тайн мира. «Он никогда не начинает с теоретизирования, но всегда приходит и нему *одновременно* с созерцанием»<sup>2</sup>. Значимым оказывается именно стиль мышления, способ проникновения в глубины мира, определивший его анализ, что и позволи-

---

<sup>1</sup> Пружинин Б.И. «Стиль научного мышления» в отечественной философии науки. // Вопросы философии. 2011, № 6. С. 67.

<sup>2</sup> Свасьян К.А. Иоганн Вольфганг Гёте. М., 1989. С. 156.

ло Гёте совершать открытия в различных областях знания. И если призывы единения науки и «жизненного мира», признание неприемлемости абсолютного трансцендентального субъекта становятся определяющими для научных исследований наших дней, то Гёте понял это и ушел гораздо дальше в осмыслении мира, его непредвзятом созерцании, позволяющем улавливать его гармонию, еще в XIX веке. Он в полной мере продемонстрировал, что залогом получения истинного знания является индивидуальное восприятие, которое не должно навязывать природе доводы рассудка, «предписывать» миру, разделять его на созерцательность и предметность, на чувственный опыт и умозрительный. Гёте справедливо полагал, что исследователь обязан видеть, прежде всего, целостные состояния мира, а не его «составность», то единство, которое, будучи незримым, определяет чувственно зримую форму природного мира.

Методологические установки такого рода оказались близки и отечественным исследователям, отмечавшим, что для того, чтобы «прозреть» мир, важно избегать привнесения готовых решений и чужеродных решений в намечаемую канву рассуждений. Важно помнить о единстве мира и не следовать в его анализе исключительно механическим законам, рассекающим мир и забывающим о его целостности. Познавательный процесс должен удерживать как единство мира, так и полноту его анализа. «Люди приоткрыли глубинные процессы, происходящие в сознании, после того, как с их сознания была снята логическая структурированность, задаваемая нашей культурой»<sup>1</sup>.

Исследовательская практика позволяет говорить о «плотности» стиля мышления, учитывающего различные модальности отношений мышления с соответствующими областями бытия и формами его отражения. Стиль мышления может характеризовать как кратковременный этап в духовной жизни общества и человека, так и быть своеобразной моделью мышления на длительное время. В этом случае мы можем вспомнить синкретичность мышления архаичного времени, гуманистический стиль мышления эпохи Возрождения, характеризующийся стремлением не столько к целостности, сколько к многогранности и худо-

---

<sup>1</sup> Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление // Вернадский В.И. Размышления натуралиста. М., 1977. С. 132.

жественной насыщенности восприятия мира, нововременную аналитичность мышления, нацеленную на педантичное рассмотрение исследуемого и породившую механицизм, логически связанный с последовавшим системно-позитивистским видением мира, ставшим познавательной парадигмой на многие годы.

В обобщенной форме указанные стили мышления можно выделить в два: квантитативный (количественный, аналитический, структурный) и квалитативный (качественный, целостный, организмический). К настоящему времени исследователи все более осознают, что природа как сложная и целостная система не может быть расчленена на части. Прежние познавательные средства квантитативной направленности оказываются недостаточными, что неизбежно ведет к поиску новых, способных дать целостное видение сущего. Именно квалитативный стиль мышления становится своеобразным детерминантом интеграционных процессов, ведь он изначально нацелен на умение видеть мир в определенности качества. А. Ф. Лосев, анализируя феномен целостности, характеризуемый им как «цельность-в-себе», отмечал целостность как предзаданность всему видению мира<sup>1</sup>. В рассмотрении холистического стиля мышления нельзя не согласиться с В. В. Библихиным, который (в связи с анализом философии Дильтея) отмечал, что целое есть «исходящий изнутри синтез», задающий стратегию анализа мира. Холистический стиль мышления подготовлен протоидеей, своеобразным «улавливанием» мерцающих целостностей, нежели точным и конкретным познанием мира.

В настоящее время мы сталкиваемся с усиленным интересом к стилю мышления названному космическим. В свое время сторонниками мышления, пронизанного идеями целостности, были такие мыслители прошлого, как Маймонид, Агриппа Неттесгеймский, св. Ириней Лионский, но в полной мере космический, холистический по своей сути, стиль мышления, является достоянием российской духовной традиции. Он получает широкое истолкование у отечественных мыслителей рубежа XIX–XX вв. и был связан, прежде всего, с именем Н. Ф. Федорова. Не ставя задачу его подробного анализа, отметим, что космический стиль мышления предполагает умение во всем «проявленном вовне»

---

<sup>1</sup> Лосев А. Ф. История античной эстетики. М., 1974. С. 485.

усмотреть исходную целостность мироздания. Но «проявленным вовне» явился и человек, который по мысли И. И. Лапшина, должен нести в себе вселенское чувство, заложенное в глубинах человеческой души, дающее осознание целостности живой природы. Отмеченное указывает на тесную связь человека (микрокосм) и мира (макрокосм). П. А. Флоренский, как и И. И. Лапшин, и многие отечественные мыслители, отмечали, что мир как целое невозможен без присутствия в нем человека и сам человек лишен своей сущности вне мира<sup>1</sup>. Не случайно русский космизм часто приобретал социологическую окраску. Мы встречаем ее у К. Н. Леонтьева, переносившего закономерности биолого-космического характера на общество и прибегавшего к идее «государства-организма», приписывая идеям целостности и самодостаточности исключительное значение в функционировании социума. Преломление сказанного мы находим в небольшом исследовании А. В. Сухова-Кобылина под названием «Философия духа или социология (учение Всемира)», написанном в 1899 г. В нем автор предлагает взглянуть на историю человечества с позиции целостности всех миров. не забывать о вселенском начале, являющимся «опорной точкой» для человека в видении и осознании этих миров.

В настоящее время концепцию, связанную, с попыткой холистического осмысления мира, мы встречаем у американского исследователя К. Уилбера, автора работ, в которых термин «интегральный» является ключевым. Уилбер обращается к понятию «холона» (характеризуемому как целое в себе и базовый элемент чего-то еще), которое выступает фундаментальной структурной единицей Космоса, понятием, вбирающим все проявления мира. Возникает цепь ассоциаций, заставляющая обратиться к работам отечественных авторов. Ведь если понятие «холона» выступает понятием интегрального плана, то оно должно вбирать духовно-органические проявления и, с неизбежностью, оказывается близким понятию «живое вещество», являющимся фундаментальным для работ В. И. Вернадского, полагавшему живое состояние материи исходным кирпичиком мироздания. Весьма близким ска-

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Макрокосм и микрокосм // Флоренский П.А. Оправдание Космоса. СПб., 1994.

занному оказывается и холон, выступающий, по мысли Уилбера, базовым блоком бытия.

В осмыслении мира и человека мы встречаем переключку взглядов К. Уилбера с еще одним отечественным мыслителем. Это Н. Ф. Федоров. Известно, что Федоров достаточно зло отзывается о материалистических системах, отторгающих, по мысли «великого старца», духовные силы. Уилбер известен как человек, негативно отзывающийся о взглядах Ч. Дарвина в силу акцентирования в его концепции исключительно биологического аспекта эволюции. Отринуть духовное в биологической эволюции значит представить ее в упрощенном виде. И хотя теория воскрешения Федорова оставляет в стороне человека как уникальную личность, «воспроизвести» которую невозможно, нельзя не указать на общую тенденцию размышлений обоих исследователей, направленную на признание значимости духовного начала. По мнению Уилбера холистические онтологические воззрения немислимы вне духовной составляющей, ибо Вселенная для него включает как физические, так и ноэматические аспекты. Для него, как и для многих отечественных мыслителей, она немислима вне человека, наделенного глубоким переживанием Космоса. Понятие «холон» (воспринятое Уилбером из произведения А. Кёслера) выступает в его концепции базовой структурной единицей бытия, переданной также и существованию человека и вбирающей полноту и земного, и небесного, физического и ноэматического. Так же как И. И. Лапшин, говоривший о вселенском чувстве, К. Уилбер публикует в 1999 г. работу «Один вкус», раскрывающую переживание космического пространства, которое должно быть единым для всех людей. В еще одной своей работе он прямо пишет, что «человек начинает явственно и несомненно ощущать себя единым со всей Вселенной, со всеми ее мирами»<sup>1</sup>. Космическое измерение жизни, вселенское чувство, пробуждающееся в человеке, все это послужит, по мысли исследователей, опорной точкой интегрального, целостного видения мира.

Осознание целостности Универсума предоставляет возможность вариантов ее отражения. Так в живописи она оказывается

---

<sup>1</sup> Уилбер К. Никаких границ. Восточные и западные пути личного роста. М., 1998. С. 11.

явленной как в пространственной бесконечности работ К. С. Малевича, отражавшего мир на планетарно-космическом уровне, так и в капле росы, к пристальному рассмотрению которой призывал П. Н. Филонов, ибо для художника капля росы явилась отражением целостности мироздания, той органической формой, которая способна передать вселенские животворящие силы. Биологическая метафора, заложенная во многие произведения русского авангарда и выражающая органику роста, эволюцию, была, несомненно, связана с представлениями о целостности и органичности мира. Именно отечественные мастера оказались наиболее чуткими к новым творческим веяниям, хотя их идеи, связанные с принципом органичности мира и не обрели к настоящему времени надлежащего философского осмысления.

В музыкальном творчестве осмысление мира, связанное с переустройством звуковой организации и соотносимое с идеями космизма, новыми представлениями о мироздании мы встречаем в музыкальных произведениях Оливье Мессиана, Луиджи Ноно, Антона Веберна. Но пионерами и в этой области были, без сомнения, отечественные композиторы И. Стравинский и А. Скрябин.

Таким образом, мы видим, что поставленный в свое время В. И. Вернадским вопрос о едином, научно-художественном охвате природы как целого получает своеобразные воплощения. И в области научного, и в области художественного творчества мы находим выражения бесконечного процесса развития, пронизанного чувством единства природы, ведущим к поиску единого подхода к изучению мира как целого.

## АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

---

### **Замалеев А.Ф. Толстой? Да, Толстой!**

В статье доказывается, что значение Толстого как мыслителя, оказавшего влияние на развитие русской философии, не меньше, чем значение его как писателя для русской литературы. Суть философско-религиозных воззрений Толстого сводится к трем основным пунктам. Во-первых, это обоснование нового принципа веры, который представляет собой модернизацию арианства. Второй пункт толстовства обуславливает сущность веры моралью всепрощения, которое зиждется на любви. Третий, самый главный пункт толстовства – это непротивление злу насилием. И хотя религиозно-философское учение Толстого не нашло сколько-нибудь широкого признания в России, оно актуально в настоящее время. Толстовство все более охватывает своим влиянием страны Азии, Африки, Америки, выступая действенной альтернативой европоцентристским теориям разрушительного радикализма.

*Ключевые слова:* русская философия, Толстой, непротивление злу, арианство, критика православия.

### **Евлампиев И.И. Достоевский и Толстой об истинном и ложном христианстве**

В статье обосновывается тезис о том, что религиозные воззрения Достоевского и Толстого по существу близки друг к другу. Оба писателя критически относятся к традиционному православию и пытаются создать свой «символ веры». Христос при этом понимается как «идеал человека во плоти», а целью истинной религии считается установление «рая на земле». Принципиальное отличие взглядов Достоевского и Толстого обнаруживается в их трактовке человека и смысла его жизни. Толстой исходит из представления о неизменности природы человека, делая вывод о том, что только внешние, моральные правила способны изменить человеческое общество и привести его к совершенству. Достоевский настаивает на радикальной мистической

трансформации сущности человека, в результате чего качественно изменятся и условия его жизни.

*Ключевые слова:* русская философия, Достоевский, Толстой, христианство.

**Гоблик Й. Хельчицкий и Толстой: философия ненасилия, или встреча пятнадцатого столетия с девятнадцатым**

В статье исследуются религиозно-философские взгляды Хельчицкого и Толстого, подчеркивается их содержательное родство. Идея ненасилия, высказанная Хельчицким в XV в., получила признание и развитие в трудах Толстого. Автор показывает, что проблема ненасилия актуальна и в XXI в., она постоянно вызывает философские дискуссии на эту тему. Несмотря на то, что теория непротивления злу силой, как она была представлена у Хельчицкого и Толстого, не может быть использована в реальной социально-политической жизни, она обладает огромным философским и религиозно-нравственным потенциалом. Особое внимание уделяется изучению проблемы религиозного насилия, о котором стали активно писать в 70-е годы XX в. И поскольку решение этой проблемы видится сейчас в создании личной, внутренней, аполитической религии, то рассуждения Хельчицкого и Толстого на эту тему оказываются востребованными.

*Ключевые слова:* философия ненасилия, непротивление злу силой, Хельчицкий, Толстой, аполитическая религия.

**Бродский А.И. Обретение идентичности. Рецепция идей Толстого в творчестве Милана Кундеры**

Автор утверждает, что художественный метод изображения человека в прозе Милана Кундеры восходит к художественному методу Льва Толстого. Как и Толстой, Кундера показывает нам некие общие моменты жизни, единые для всех людей и выходящие за рамки любых социальных ролей, которые навязывает нам общество и которые ограничивают нашу свободу. Однако Толстой рассматривал такое освобождение человека от социальных ролей как обретение своей идентичности, а Кундера, напротив, – как ее утрату. Автор статьи объясняет это различие между позициями писателей различием исторических эпох, в которых они творили.

*Ключевые слова:* история, литература, проза, личность, идентичность, свобода.

### **Рыбас А.Е. Метафизика «Исповеди» Толстого**

В статье обосновывается тезис о том, что философские искания Толстого не сводятся к вопросам этики и религии. Религиозно-нравственная проблематика – это одна из составных частей мировоззрения Толстого, которая обусловлена его метафизикой жизни, наиболее полно представленной в «Исповеди». Основной метафизический вопрос, который решает Толстой, это вопрос о смысле жизни человека. Ответ на него представляет собой новое, неклассическое метафизическое определение человека. Анализируется содержательная структура «Исповеди» с целью экспликации методологии рассуждений Толстого (критика традиционных метафизических определений человека; попытка неметафизического осмысления жизни; обоснование неклассической метафизики, способной дать иное понимание смысла жизни человека). Раскрывается содержание метафизики «Исповеди»: понятия «жизнь», «смысл жизни», «Бог», «вера», «любовь», «добро». Делается вывод о том, что метафизика жизни стала результатом ошибочного отождествления бессмысленности и зла.

*Ключевые слова:* русская философия, Толстой, метафизика жизни.

### **Антипов А.А. Философская эйдология «Войны и мира».**

Роман Толстого «Война и мир» является подлинным континентом философских идей. Гениальный текст толстовской эпопеи не только воплотил уже существовавшие теории: руссоизм, абсолютный идеализм Гегеля, волюнтаризм и пессимизм Шопенгауэра и другие, но и предварил появление новых философских теорий, например экзистенциализма. Противоположные и даже противоборствующие идеи в художественном поле «Войны и мира» вступают в сложный философский диалог и образуют синтез.

*Ключевые слова:* Толстой, континент идей, руссоизм, диалектика, пессимизм, экзистенциализм, антирационализм.

### **Любимов С.Е., Мицук Т.И. Проблема человека и свободы воли в этике Толстого**

В статье показывается, что этическая проблематика философии Толстого, составившая содержание «истинной» религии, является результатом рефлексии не столько над христианским вероучением, сколько над достижениями мировой философии. Решая вопрос о свободе воли, Толстой опирается прежде всего на гуманистические идеи эпохи Возрождения и на формальную этику Канта, а его пони-

мание человека отсылает к соответствующим построениям неклассической метафизики XIX в.

*Ключевые слова:* Толстой, свобода воли, Кант, Возрождение, этика.

**Шапошников Л.Е. Философско-педагогические взгляды В. С. Соловьева**

В статье рассматриваются проблемы образования и воспитания личности в связи с «философией всеединства». Воспитательная программа, согласно Соловьеву, не может быть основана на чистом разуме: необходимо ощущение божественного начала бытия. Цель воспитания – рождение нового человека. Анализируются критерии духовно-нравственного развития личности, указанные Соловьевым: религиозность, отношение к другим людям как к цели, а не как к средству, гармонизация взаимодействия человека с природой. Автор приходит к выводу, что многие педагогические идеи Соловьева (о приоритете духовно-нравственного воспитания в развитии индивида, о соотношении внешнего авторитета и свободы личности, о сочетании традиционности и прогрессивности в воспитательном процессе, о необходимости бережного отношения к природе) не потеряли своей актуальности и в настоящее время.

*Ключевые слова:* русская философия, Соловьев, философия всеединства, воспитание, обучение, педагогика.

**Кравченко В.В. Творчество В. С. Соловьева в западной философской традиции**

Статья посвящена анализу и периодизации зарубежных исследований творчества русского философа Соловьева. Рассматриваются общепринятые оценки соловьевского наследия, сложившиеся в философских школах Запада. При этом выделяются два этапа изучения работ Соловьева: 1) обращение западных теологов и философов к творчеству Соловьева при его жизни, обусловленное тем, что сам Соловьев активно занимался популяризацией своих идей на Западе; 2) западное соловьевоведение после смерти Соловьева (с 1900 до конца 1980-х гг.), сформированное главным образом усилиями философов русского зарубежья.

*Ключевые слова:* Соловьев, соловьевоведение, русская философия, русское зарубежье.

### **Радеев А.Е. Значение идей Л. С. Выготского для современной эстетики**

В статье рассматривается ситуация кризиса в эстетике начала XX в., излагаются основные идеи Выготского о психологической интерпретации искусства, определяется отношение этих идей к эстетике конца минувшего столетия. При изложении психологии искусства Выготского делается акцент на ключевых понятиях и на порядке, в котором они вводятся для обоснования катарсической природы эстетической реакции. При определении отношения идей Выготского к современной эстетике вводится схема «художественного треугольника», позволяющая понять три модели производства эстетического. Автор приходит к выводу, что идеи Выготского типичны для одной из этих моделей и соответствуют характерным для нее проблемам и способам их решения.

*Ключевые слова:* Выготский, эстетика, эстетическая реакция, художественный треугольник.

### **Малинов А.В. Этнософская утопия «алтайской философии»**

В статье рассматриваются социально-философские проекты, разрабатываемые в алтайской этнософии. Утопический характер этих проектов сказывается в представлении о скором наступлении новой эпохи, которая во многом видится как возвращение к социальным нормам идеализированной старины. Основными принципами нового социального устройства будут органицизм, единство человека, природы и космоса, иерархизм, убеждение в космической детерминированности социальных процессов.

*Ключевые слова:* этнософия, утопия, иерархия, органицизм, космизм, экология, алтаеведение.

### **Державин Г.Р. Рассуждение о науках, политике и морали**

Публикуемая монография представляет собой вольный перевод Г. Р. Державиным книги «Analyse de la philosophic du chancelier Bacon avec sa vie», вышедшей в свет в 1756 г. Работу над переводом Державин начал в 1812 г. с целью усвоения и популяризации основных положений учения Ф. Бэкона (в первую очередь, таких его выводов, как признание важного значения опыта в познании, необходимости использовать научный метод в исследовании). Большая часть трактата Бэкона посвящена рассмотрению вопросов политического характера, а также морально-нравственным проблемам, что позволяет исследователям по особенностям перевода судить о взглядах самого Державина.

вина. Кроме того, можно проследить за тем, как эти взгляды отражались в его поэтическом творчестве. Текст перевода публикуется впервые. Публикацию подготовили А. Н. Колосков и Д. В. Ларкович.

*Ключевые слова:* Державин, Ф. Бэкон, философия Просвещения, русская философия.

### **Троицкий С.А., Троицкая А.А. Древнерусское искусство в творчестве Н. С. Войтинской и С. И. Бодуэн де Куртенэ**

Статья посвящена описанию важнейшей для русской культуры рубежа XIX–XX вв. тенденции обращения к образцам традиционного древнерусского и средневекового искусства, а также фольклора. В статье показано, что в тот период процессы обращения к традиционной культуре были характерны не только для русской, но и для других европейских культур. В этом контексте исследуется творчество петербургских художниц Н. С. Войтинской и С. И. Бодуэн де Куртенэ.

*Ключевые слова:* Войтинская, Бодуэн де Куртенэ, русская культура, древнерусское искусство, авангард.

### **Моурал Й. Чешская философия последних 25 лет.**

В статье представлен обзор основных направлений в чешской философии после 1989 г. Автор вкратце описывает историческую ситуацию, состояние академической философии, а также главные философские темы и философские сообщества. Он упоминает философов, сыгравших наиболее важную роль в развитии чешской философии после 1989 г., разделяя их на пять групп: профессионалов, которые постоянно занимались философией (и в 1970-е гг., и в 1980-е гг., и после 1989 г.); тех, чья профессиональная деятельность была прервана вследствие «чисток» 1970 г. и которые вернулись к профессии после 1989 г.; представителей андеграунда (которые философское образование получили главным образом в неформальных философских кругах); философов, оказавшихся в эмиграции; мыслителей нового поколения. Кроме того, автор сообщает и о тех философах, которые не являются профессионалами, но чьи работы оказали влияние на развитие чешской философии.

*Ключевые слова:* чешская философия, философия андеграунда, чистки, феноменология, античная философия, аналитическая философия.

**Шимса М. Российская и чехословацкая (чешская) демократия.  
Делиберативная демократия, религия и диалог**

В статье исследуется роль, которую сыграла Россия в создании и развитии Чехословацкой Республики и демократии. Первым теоретиком и практическим основателем чешской демократии был Масарик. Он был непосредственно знаком с политической ситуацией в революционной России, рефлексия над которой во многом определила ход рассуждений и выводы в его труде «Россия и Европа». Исторические события XX в., оказавшие влияние на становление чешской демократии, также были связаны с Россией и СССР (это и освобождение от немецкого нацизма, и установление диктатуры после 1948 г.). Демократизация чешского общества в конце XX в. происходила при деятельном участии русской литературы: особенной популярностью пользовались произведения Пастернака, Ахматовой, Замятина, Солженицына и др. Анализируя перспективы развития демократии в Чехии в XXI в., автор приходит к выводу о том, что оптимальным вариантом является делиберативная демократия, предполагающая открытую дискуссию равноправных участников, критику и самокритику, взаимное уважение друг к другу.

*Ключевые слова:* делиберативная демократия, история Чехии, Масарик, русская культура, диалог.

**Мусил Я. «Малый» и «большой» народ: изменения в восприятии  
России чехословацкими философами, в частности Эмануэлом Радлом**

В статье анализируются идеологемы «большой народ» и «малый народ», их роль в восприятии России чехами. Главная часть работы посвящена чешскому философу Эмануэлу Радлу (1873–1942), который противопоставил свою критику политических идеологий и национализма популярным в его время тоталитарным теориям 30-х гг. XX в. Радл прославился своей критикой восточной философии и оккультизма; эта критика проявилась и в его толковании понятия «народ». Радл (после Масарика) был одним из первых чешских философов, которые провели систематическую ревизию восхищения Россией в чешской философии и литературе.

*Ключевые слова:* чешская философия, Радл, восприятие России, большой народ, малый народ, идеология.

**Колесниченко Ю.В. Спор о судьбе России в трудах Масарика и Бердяева**

В статье представлен сравнительный анализ взглядов Масарика и Бердяева на философию западников и славянофилов, идейное противоборство которых определило вектор культурно-исторического развития России. Отмечаются как принципиальные расхождения в оценке славянофильства и западничества, так и совпадения. Одной из точек пересечения позиций Масарика и Бердяева является утверждение об особой роли России во всемирно-историческом процессе. Однако, как показывает автор, аргументация у Масарика и у Бердяева не одна и та же. Делается вывод об актуальности скепсиса Масарика относительно русского мессианизма и православия как единственно верной религии.

*Ключевые слова:* русская идея, Масарик, Бердяев, славянофильство, западничество, мессианизм, демократия.

**Коробкова С.Н. Русская мысль и чешско-русский диалог XIX – нач. XX в.**

В статье прослеживается процесс возникновения и развития чешско-русских отношений в формате научно-культурного обмена. Отмечается роль идеи славянской взаимности в национальном самоопределении чешского и русского народов. Названы имена культурных и политических деятелей, сыгравших определенную роль в развитии чешско-русских связей. Рассматривается «русская акция» – процесс ассимиляции русскоязычного населения – как феномен «русского зарубежья».

*Ключевые слова:* славянофильство, славянский съезд, панславизм, славянская взаимность, русская акция.

**Матросова Н.К. К проблеме постижения целостности сущего**

Статья рассматривает проявления принципа целостности. Отмечено стратегическое значение понятия «стиль мышления», являющееся одним из методологических оснований интегративных процессов. Выделен так называемый космический стиль мышления. Дан сравнительный анализ идей холистической направленности отечественных и зарубежных мыслителей.

*Ключевые слова:* целостность, стиль мышления, интеграция, космизм, творчество.

## SUMMARIES

---

### **Zamaleev A.F. Tolstoy? Yes, Tolstoy!**

The author proves that Tolstoy as the thinker who influenced the development of Russian philosophy is as important as the writer who had a certain pull in Russian literature. The essence of Tolstoy's philosophical views can be expressed in the three main points. First, it is his grounding of a new principle of religious belief which makes it resemble a modernized Arianism. Second, he insists that it is the morality of forgiveness to all that determines what genuine Christianity is. Third, it is the theory of nonresistance to evil by force. It is shown in the article that in spite of Tolstoy's religious and philosophical teaching has not been generally recognized in Russia, it is still actual. Tolstoyism is spreading in Asia, Africa, and America being a real alternative to the europocentrist theories of the destroying radicalism.

*Keywords:* Russian philosophy, Tolstoy, nonresistance to evil, Arianism, criticism of Orthodoxy.

### **Yevlampiev I.I. Dostoyevsky and Tolstoy on the genuine and false Christianity**

It is argued that the religious views of Dostoyevsky and Tolstoy are essentially close to each other. Both writers criticize the traditional Orthodoxy and try to create their own "Symbol of Faith". They understand Christ as the "ideal man in the flesh" and insist that the aim of the genuine religion is the establishment of "paradise on Earth". However, the positions of Dostoyevsky and Tolstoy cardinally differ when these thinkers determine the essence of man and the meaning of man's life. Tolstoy is sure that man's nature is invariable and concludes that the human society can be improved by means of changing the moral codes. Dostoyevsky believes that man's essence can be radically transformed in a mystical way that will cause changing of man's living conditions.

*Keywords:* Russian philosophy, Dostoyevsky, Tolstoy, Christianity.

### **Goblik J. Khelchitsky and Tolstoy: philosophy of nonresistance, or the meeting of the 15<sup>th</sup> and 19<sup>th</sup> centuries**

The article provides an analysis of the religious and philosophical views of Khelchitsky and Tolstoy in order to stress their substantial similarity. The idea of nonresistance introduced by Khelchitsky in the 15<sup>th</sup> century was recognized and developed by Tolstoy. The author shows that the problem of non-violence is actual in the 21<sup>st</sup> century as it is often discussed by modern philosophers. Though the theory of nonresistance to evil by force as it was proposed by Khelchitsky and Tolstoy cannot be used in the real social and political life, it has a great philosophical, religious, and moral potential. The author focuses attention on studying the problem of religious violence. This problem was intensively discussed in the 1970s, and there was suggested then that it might be solved by means of creating a personal, inward, and apolitical religion. Taking this into consideration, the reasonings of Khelchitsky and Tolstoy dealt with this subject are in demand nowadays.

*Keywords:* philosophy of non-violence, nonresistance to evil by force, Khelchitsky, Tolstoy, apolitical religion.

### **Brodsky A.I. Finding of the identity. The Reception of Tolstoy's ideas in the prose of Milan Kundera**

The author argues that the artistic method of depicting people in the prose of Milan Kundera goes back to the artistic method of Leo Tolstoy. Like Tolstoy, Kundera shows some general aspects of human life which are common to everybody as they go beyond any social roles that society imposes on people to limit their freedom. Tolstoy considered this deliverance of man from his social roles as the acquisition of his identity, whereas Kundera interpreted it as the loss of it. The author of the article explains the difference between the positions of these writers by the difference between the historical periods they lived and worked in.

*Keywords:* history, literature, prose, personality, identity, freedom.

### **Rybas A.E. The metaphysics of "Confession" by Tolstoy**

The article gives proof of the thesis that Tolstoy's philosophical searching cannot be reduced to the questions of ethics and religion. The range of religious and moral problems is one of the components of Tolstoy's world-view that is conditioned by the metaphysics of life most fully expressed in his "Confession". The basic metaphysical question Tolstoy tries to answer is that of the meaning of man's life. This way Tolstoy proposes a new,

non-classical metaphysical interpretation of man's essence. The structure of "Confession" is analyzed to demonstrate the methodology of Tolstoy's reasoning (criticism of the traditional metaphysical conceptions of man; attempt to realize life in a non-metaphysical way; grounding a non-classical metaphysics able to produce a different understanding of the meaning of man's life). The author studies the metaphysics of "Confession" by means of analyzing its fundamental notions such as "life", "the meaning of life", "God", "belief", "love", and "good". He concludes that Tolstoy's metaphysics of life resulted from his fallacious identification of meaninglessness and evil.

*Keywords:* Russian philosophy, Tolstoy, metaphysics of life.

### **Antipov A.A. The philosophical eidology of the novel "War and Peace"**

Tolstoy's novel "War and Peace" is a real continent of philosophical ideas. On the one hand, the great text of Tolstoy's epos comprises a number of exiting philosophical theories such as Russoism, Hegel's absolute idealism, Schopenhauer's voluntarism and pessimism. On the other hand, Tolstoy anticipated some new philosophical theories, for example existentialism. Contrary and even fighting against each other ideas meet together in the artistic field of "War and Peace" and begin a complicated philosophical dialogue to make a synthesis.

*Keywords:* Tolstoy, continent of ideas, Russoism, dialectics, pessimism, existentialism, antirationalism.

### **Lyubimov S.E., Mitsuk T.I. The problem of man and his freedom of will in Tolstoy's ethics**

It is argued that the way Tolstoy solves the ethical problems actualized in his philosophy to determine the content of the "genuine" religion results from his reflection on the main conceptions of world philosophy rather than on the Christian religious doctrine. Trying to solve the problem of man's freedom of will Tolstoy first of all refers to the humanistic ideas of the Renaissance as well as to Kant's formal ethics, so his understanding of man should be considered in the context of non-classical metaphysics of the 19<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Tolstoy, freedom of will, Kant, the Renaissance, ethics.

### **Shaposhnikov L.E. Philosophical and pedagogical views of V. S. Soloviev**

The author discusses the problems of education and formation of a personality in the context of Soloviev's "philosophy of all-unity". According to

Soloviev, the educational program should not be based on the pure reason because it is necessary to appeal to God as the origin of being. The aim of education is the birth of the new man. The criteria of the spiritual and moral development of a personality as they were determined by Soloviev (religiousness, treating to others as to aims and not as to means, harmonization of man's interaction with nature) are analyzed. The author concludes that many pedagogical ideas of Soloviev (dealt with the priority of spiritual and moral education in the development of an individual, the correlation between the authority and the freedom of a person, the necessity to combine traditional and progressive methods in the educational process, the demand to take care of nature) are still actual nowadays.

*Keywords:* Russian philosophy, Soloviev, philosophy of all-unity, education, instruction, pedagogy.

### **Kravchenko V.V. The reflection of V. S. Soloviev's works in the Western philosophical tradition**

The article is devoted to analyzing the ways in which Soloviev's philosophy was interpreted abroad. It refers to the first foreign publications dealing with Soloviev's views and focuses on the judgments on Soloviev's stuff as they were accepted in the main philosophical schools of the West. The author describes the two stages of studying Soloviev's works by Western researchers: 1) when Soloviev's works became of interest for foreign theologians and philosophers because of their being popularized in the West by Soloviev himself; 2) Western studies of Soloviev's works after his death (from 1900 to the end of the 1980s) developed by the philosophers from the Russian diaspora.

*Keywords:* Soloviev, studies of Soloviev's works, Russian philosophy, Russian diaspora.

### **Radeev A.E. The importance of L. S. Vygotsky's ideas for contemporary aesthetics**

The author describes the crisis in aesthetics at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, gives an account of Vygotsky's main ideas as to the psychological interpretation of art, characterizes the way these ideas are dealt with aesthetics of the end of the 20<sup>th</sup> century. When delineating Vygotsky's psychology of art the author places emphasis on the key notions and the order in which they are used to ground the cathartic nature of the aesthetic reaction. In order to show the way Vygotsky's ideas are related with contemporary aesthetics the author introduces the scheme of "art triangle" which helps to understand the three models of producing the aesthetic.

The author concludes that Vygotsky's ideas are typical for one of these models and correspond to its problems and solutions.

*Keywords:* Vygotsky, aesthetics, aesthetic reaction, art triangle.

### **Malinov A.V. The ethnosophical utopia of "Altaian philosophy"**

The article discusses some social and philosophical projects which are being carried out by Altaian ethnosophers. The utopian nature of these projects results from the prophecy that the New Era will come soon. However, this future era is largely seen as a return to the social norms of the idealized past. The main principles of the new social order are supposed to be organicism; the unity of man, nature and the cosmos; hierarchism; the belief that social processes are determined by the cosmos.

*Keywords:* ethnosophy, utopia, hierarchy, organicism, cosmicism, ecology, Altaiology.

### **Derzhavin G.R. Deliberation on sciences, policy, and morality**

The monograph is a free translation made by G. R. Derzhavin of the book *Analyse de la philosophie du chancelier Bacon avec sa vie* published in 1756. Derzhavin began translating this book in 1812 to study and popularize F. Bacon's main philosophical ideas (first of all such conclusions of his as insisting on the importance of experience in the process of cognition, the necessity to use the scientific method when studying things). The larger part of Bacon's treatise was devoted to considering political and moral problems, so we can find out what Derzhavin thought about them by means of analyzing the way he translated the text. Moreover, we can see how his views were expressed in his poetry. Derzhavin's translation is published for the first time. The publication has been prepared by A. N. Koloskov and D. V. Larkovich.

*Keywords:* Derzhavin, F. Bacon, philosophy of the Enlightenment, Russian philosophy.

### **Troitsky S.A., Troitskaya A.A. The Old Russian art in the creative work of N. S. Voitinskaya and S. I. Baudouin de Courtenay**

The article is devoted to describing one of the most important for the Russian culture of the turn of the 20<sup>th</sup> century tendency to appeal to the patterns of the Old Russian and medieval art as well as to the folklore. The author shows that at that time appealing to the traditional culture was characteristic both of Russian culture and of other European cultures.

The creative work of the St. Petersburg artists N. S. Voitinskaya and S. I. Baudouin de Courtenay is examined in this context.

*Keywords:* N. S. Voitinskaya, S. I. Baudouin de Courtenay, Russian culture, Old Russian art, vanguard.

### **Josef Moural. Czech Philosophy of the Past 25 Years**

Survey information about the Czech philosophy after 1989 is provided. The author briefly describes the historical situation and the institutional background, as well as the main topics of discourse and groups of cooperation. Then, he mentions the main figures of the post-1989 Czech philosophy, dividing them into five groups, namely the people of continuity (who were professionals in the 1970's and 1980's and remained in the profession after 1989), the people of discontinuity (the victims of the purges around 1970 who returned to the profession after 1989), the underground people (who were educated mainly in the underground philosophy circles), the people of exile, and the young blood. Finally, he introduces some figures who do not belong to philosophy professionally but whose work is of philosophical relevance.

*Keywords:* Czech philosophy, underground philosophy, purges, phenomenology, ancient philosophy, analytic philosophy.

### **Shimsa M. Russian and Czechoslovakian (Czech) democracy. Deliberative democracy, religion, and dialogue**

The author describes the role which Russia played in creating and developing the Czechoslovak Republic and its democracy. The first theoretician and the founder of Czech democracy was Masaryk. He closely knew the political situation in revolutionary Russia and tried to analyze it in his book "Russia and Europe". The historical events of the 20<sup>th</sup> century which exerted influence upon the establishment of Czech democracy were also connected with Russia and the USSR (for example, the deliverance from the German Nazism, on the one hand, and the establishment of dictatorship after 1948, on the other hand). Democratizing the social life in Czechia at the end of the 20<sup>th</sup> century was carried out with the real help of Russian literature. The most popular Russian writers in Czechia were Pasternak, Akhmatova, Zamyatin, Solzhenitsyn, and some others. Having analyzed the perspectives of the development of democracy in Czechia, the author concludes that the optimal variant is deliberative democracy which implies open discussions between those who possess equal rights, criticism and self-criticism, mutual respect to each other.

*Keywords:* deliberative democracy, history of Czechia, Masaryk, Russian culture, dialogue.

**Musil Y. The “small” and “great” peoples: the revision of considering Russia by Czech philosophers, particularly by Emanuel Radl**

The article provides an analysis of the ideologemes “small people” and “great people” which determined the way Russia was considered by Czechs. The main part of the paper is devoted to the Czech philosopher Emanuel Radl (1873–1942) who opposed his criticism of political ideologies and nationalism to the totalitarian theories which were popular at that time, in 1930s. Radl became famous for his criticism of the eastern philosophy and occultism; this criticism determined his interpreting the notion “people”. Radl was the second (after Masaryk) Czech philosopher who carried out a systematical revision of admiring Russia in Czech philosophy and literature.

*Keywords:* Czech philosophy, Radl, considering Russia, great people, small people, ideology.

**Kolesnichenko J.V. The discussion about the fate of Russia in the works of Masaryk and Berdyaev**

The author makes a comparative analysis of Masaryk’s and Berdyaev’s interpretations of the philosophical views of Russian westernizers and Slavophiles. It is stressed that their ideological and philosophical contention determined the vector of cultural and historical development of Russia. In spite of principle disagreement between Masaryk and Berdyaev, there are some similar assessments of westernizers and Slavophiles. Both Masaryk and Berdyaev believe that the Slavophiles were right when they insisted on the special role of Russia in the universal and historic process. However, the author shows that their arguments were different. It is concluded that Masaryk’s skepsis about the Russian messianism and the Orthodoxy being interpreted as the only genuine religion is still actual.

*Keywords:* Russian idea, Masaryk, Berdyaev, Slavophilism, Westernism, messianism, democracy.

**Korobkova S.N. Russian thought and the Czech-Russian dialogue in the 19<sup>th</sup> and at the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries**

The article considers the origin and development of the Czech-Russian relations in the context of scientific and cultural exchange. It is noted that the idea of Slavonic mutuality was very important for the national self-determination of the Czech and Russian peoples. The names of the cul-

tural and political figures who played a significant role in the development of the Czech-Russian relations are mentioned. The “Russian action”, or the process of assimilation of the Russian-speaking population, is considered as a phenomenon of the Russian diaspora.

*Keywords:* Slavophilism, Slavonic Congress, panslavism, Slavonic mutuality, Russian action.

**Matrosova N.K. To the problem of conceiving the wholeness of things**

The article examines the manifestations of the principle of wholeness. It is noted that the strategic meaning of the notion “style of thinking” is one of the methodological foundations of integrative processes. The so-called cosmic style of thinking is described. The author makes a comparative analysis of the holistic ideas formulated by Russian and foreign thinkers.

*Keywords:* wholeness, style of thinking, integration, cosmicism, creativity.

## АВТОРЫ НОМЕРА

---

*Антипов Антон Александрович* – кандидат филологических наук, доцент Института международного бизнеса и права научно-исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (СПб)

*Бродский Александр Иосифович* – доктор философских наук, профессор кафедры этики СПбГУ

*Волжин Сергей Викторович* – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии СПбГУ

*Гоблик Йиржи* – доктор теологии, доцент философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине (Чехия)

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии СПбГУ

*Замалеев Александр Фазлаевич* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии СПбГУ

*Колесниченко Юлия Владимировна* – бакалавр философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине (Чехия)

*Колосков Александр Николаевич* – кандидат филологических наук, старший преподаватель кафедры культурологии СПбГУ

*Коробкова Светлана Николаевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и политологии Государственного университета аэрокосмического приборостроения (СПб)

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского Областного государственного университета

*Ларкович Дмитрий Владимирович* – доктор филологических наук, доцент, декан филологического факультета Сургутского государственного педагогического университета

*Любимов Сергей Евгеньевич* – стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии НИУ «Высшая школа экономики» (СПб)

*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии СПбГУ

*Матросова Надежда Константиновна* – кандидат филологических наук, доцент кафедры онтологии и теории познания СПбГУ

*Мицук Татьяна Ильинична* – лаборант Департамента исследований и разработок Института образования НИУ «Высшая школа экономики» (СПб)

*Моурал Йозэф* – доктор философских наук, доцент философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине (Чехия)

*Мусил Ян* – магистр философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине (Чехия)

*Путина Екатерина Михайловна* – аспирант кафедры истории русской философии СПбГУ

*Радеев Артем Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры эстетики и философии культуры СПбГУ

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии СПбГУ

*Троицкая Анна Алексеевна* – аспирантка Российского института истории искусств (СПб)

*Троицкий Сергей Александрович* – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры культурологии философского факультета СПбГУ

*Шапошников Лев Евгеньевич* – доктор философских наук, профессор, президент Нижегородского государственного педагогического университета им. Козьмы Минина

*Шимса Мартин* – доктор философских наук, старший преподаватель философского факультета Университета Яна Евангелиста Пуркине (Чехия)

# CONTENTS

---

## DAYS OF ST. PETERSBURG PHILOSOPHY – 2013

The materials of the scientific conference  
“Leo Tolstoy and the new understanding of life:  
to the 185<sup>th</sup> anniversary of the great writer and thinker”

<i>A. F. Zamaleev.</i> Tolstoy? Yes, Tolstoy! .....	7
<i>I. I. Yevlampiev.</i> Dostoyevsky and Tolstoy on the genuine and false Christianity .....	13
<i>J. Goblik.</i> Khelchitsky and Tolstoy: philosophy of nonresistance, or the meeting of the 15 <sup>th</sup> and 19 <sup>th</sup> centuries .....	25
<i>A. I. Brodsky.</i> Finding of the identity. The Reception of Tolstoy’s ideas in the prose of Milan Kundera .....	36
<i>A. E. Rybas.</i> The metaphysics of “Confession” by Tolstoy .....	47
<i>A. A. Antipov.</i> The philosophical eidology of the novel “War and Peace” .....	60
<i>S. E. Lyubimov, T. I. Mitsuk.</i> The problem of man and his freedom of will in Tolstoy’s ethics .....	70

## TO THE 160<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF V. S. SOLOVIEV

<i>L. E. Shaposhnikov.</i> Philosophical and pedagogical views of V. S. Soloviev .....	75
<i>V. V. Kravchenko.</i> The reflection of V. S. Soloviev’s works in the Western philosophical tradition .....	92

## ARTICLES

<i>A. E. Radeev.</i> The importance of L. S. Vygotsky’s ideas for contemporary aesthetics .....	107
<i>A. V. Malinov.</i> The ethnosophical utopy of “Altaian philosophy” ..	123

## A MONOGRAPH IN THE ISSUE

- G. R. Derzhavin*. Deliberation on sciences, policy, and morality  
(published by A. N. Koloskov and D. V. Larkovich)..... 139

## PROBLEMS OF CULTUROLOGY

- S. A. Troitsky, A. A. Troitskaya*. The Old Russian art in the creative  
work of N. S. Voitinskaya and S. I. Baudouin de Courtenay ..... 203

## RUSSIAN-CZECH DIALOGUE

- Josef Moural*. Czech philosophy of the past 25 years ..... 216
- M. Shimsa*. Russian and Czechoslovakian (Czech) democracy.  
Deliberative democracy, religion, and dialogue ..... 231
- Y. Musil*. The “small” and “great” peoples: the revision of considering  
Russia by Czech philosophers, particularly by Emanuel Radl ..... 238
- J. V. Kolesnichenko*. The discussion about the fate of Russia in the  
works of Masaryk and Berdyaev ..... 247
- S. N. Korobkova*. Russian thought and the Czech-Russian dialogue  
in the 19<sup>th</sup> and at the beginning of the 20<sup>th</sup> centuries ..... 252

## POETRY

- Ekaterina Putina*. The silence of sounds ..... 265

## FROM THE EDITORIAL MAIL

- N. K. Matrosova*. To the problem of conceiving the wholeness  
of things ..... 268
- Summaries ..... 284
- Authors of the issue ..... 292

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 25

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

*Печатается без издательского редактирования*

---

Подписано в печать 24.09.2013. Формат 60×84/16.  
Бумага офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 18,5. Тираж 200 экз. Заказ № 202.  
Типография Издательства СПбГУ  
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41

---