

БАЛТИЙСКИЙ ФЕДЕРАЛЬНЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИМЕНИ ИММАНУИЛА КАНТА

# РУСОФИЛ

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ,  
ИСТОРИЯ И КУЛЬТУРА

Сборник научных трудов

Выпуск 1

Калининград  
2017

УДК 1(091)

ББК 87.3

Р 88

Редакционная коллегия

*И. О. Дементьев*, канд. ист. наук, доц. БФУ им. И. Канта (отв. редактор);

*В. И. Повилайтис*, д-р филос. наук, доц., директор Регионального центра компетенций в области онлайн-обучения БФУ им. И. Канта;

*В. И. Шаронов*, канд. пед. наук, проф. Западного филиала РАНХиГС

Рецензенты

*А. И. Резниченко*, д-р филос. наук, проф.

(Российский государственный гуманитарный университет, Москва);

*П. Е. Фокин*, канд. филол. наук, зав. отделом

«Музей-квартира Ф. М. Достоевского»

(Государственный музей истории российской литературы

им. В.И. Даля, Москва)

Электронная версия сборника доступна на сайте: <http://russophile.ru/>

Р 88 **Русофил: русская философия, история и культура** : сб. науч. тр. / отв. ред. И. О. Дементьев ; Балтийский федеральный ун-т им. И. Канта. — Калининград : Смартбукс, 2017. — Вып. 1. — 170 с.

ISBN 978-5- 906195-45-6

Сборник научных трудов, подготовленный Региональным центром компетенций в области онлайн-обучения БФУ им. И. Канта, содержит материалы по истории русской философской мысли, а также впервые публикуемые материалы к биографии Л. П. Карсавина.

Адресован всем, кто интересуется русской философией, историей и культурой.

УДК 1(091)

ББК 87.3

© Коллектив авторов, 2017

© Балтийский федеральный

университет им. И. Канта, 2017

ISBN 978-5- 906195-45-6

## Вступительное слово

Региональный центр компетенций в области онлайн-обучения, работающий на базе Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта, представляет первый выпуск сборника научных трудов «Русофил: русская философия, история и культура». У читателя может возникнуть вопрос: зачем дополнять онлайн-обучение традиционным «бумажным» изданием?

Мы вполне отдаём себе отчёт в ограниченности аудитории любой бумажной публикации, поэтому размещаем электронную версию сборника на одноимённом сайте. Материалы этого издания могут использоваться — и непременно будут использованы — также в иных онлайн-продуктах. Последние вовсе не исключают наличие текста, порой даже в формате «лонгрид». Вместе с тем мы знаем, что вопреки давним прогнозам о смерти издательского дела аудитория традиционного чтения не перестала существовать, и «Русофил» не в последнюю очередь адресован этим читателям.

Редколлегия выражает признательность за содействие в подготовке сборника доктору филологических наук А. Г. Гачевой, а также за доброжелательное участие рецензентам — доктору философских наук А. И. Резниченко и кандидату филологических наук П. Е. Фокину.

Первый выпуск включает четыре раздела, соответствующие по своим названиям рубрикам сайта «Русофил». Два первых носят мемориальный характер. В 2017 году исполнилось 135 лет со дня рождения и 65 лет со дня смерти выдающегося

русского учёного и мыслителя Льва Платоновича Карсавина (1882—1952), и нам показалось уместным опубликовать мало-доступные документы, обнаруженные в литовских архивах В. И. Шароновым, известным исследователем жизни и творчества Карсавина.

История философского образования в Калининградском университете неразрывно связана с именем профессора Владимира Никифоровича Брюшинкина (1953—2012). Несмотря на то что его основная научная работа относилась к сфере логики и истории европейской философии, его отличал искренний интерес к отечественной культуре, к русской философской мысли. Памяти безвременно ушедшего из жизни Владимира Никифоровича посвящена статья его друга и коллеги.

Третий раздел содержит публикации, посвящённые различным аспектам творчества значительных, но пока не в полной мере оценённых русских мыслителей второй половины XIX — начала XXI века. Авторы статей обращаются к дебатам вокруг украинофильства, к философским размышлениям С. И. Гессена, М. И. Кагана и К. К. Иванова. В четвёртом разделе представлена оригинальная попытка интерпретации философии Н. Ф. Фёдорова в контексте истории европейской метафизики.

Проблемы историософии и религиозной философии, социальной философии и метафизики — разнообразие представленных сюжетов отражает только ничтожную часть бесценной сокровищницы отечественного любомудрия, но в то же время свидетельствует о широте спектра научных интересов наших авторов. Всех их отличает общая убеждённость, что научное гуманитарное исследование есть живое и ответственное дело, обращённое к сердцу и уму нашего современника.

*Редколлегия*

## КУЛЬТУРНЫЙ СЛОЙ: К 135-ЛЕТИЮ Л. П. КАРСАВИНА

*Владимир Шаронов*

### «Корсов — Корсавин — Карсавин...»

Публикуется важный исторический документ, хранящийся в Библиотеке Вильнюсского университета и практически неизвестный широкому кругу исследователей — Дневник Ирины Карсавиной, дочери крупного ученого и мыслителя Льва Платоновича Карсавина. В дневнике содержатся сведения об истории семьи Карсавиных. Публикация позволяет уточнить образ Л. П. Карсавина, мифологизированный в публикациях рубежа 1980—1990-х годов с характерной романтической атмосферой, в которой происходил процесс возвращения многих забытых имён.

*Ключевые слова:* Лев Карсавин, Карсавины.

Минуло почти тридцать лет после того, как имя Льва Платоновича Карсавина, на протяжении десятилетий исключённое из истории отечественной мысли, вернулось на страницы наших научных и популярных изданий, однако многие важные сведения об этом человеке и его семье до сих пор остаются неизвестными. Характерная восторженность, сопровождавшая «культурное возрождение» начала 90-х годов прошлого столетия, стремление авторов максимально передать свои личные переживания от первого знакомства с трагическими судьбами отече-

ственных инженеров, поэтов, писателей, учёных и мыслителей оказали плохую услугу. Тогда всякое случайное созвучие рождало невероятные гипотезы, всякое оброненное слово и даже слух, исходивший от второстепенных свидетелей, воспринимались как достоверно доказанные факты. Романтика 90-х сменилась равнодушным некритичным тиражированием опубликованного кем-то и когда-то, так что до сих на страницах газет и журналов нет-нет да рассказывается о некоем «философском пароходе» как о реальном судне, как бы одновременно увозящем больше двухсот человек. Что ж, такова цепкая жизнеспособность этой удачной метафоры Сергея Сергеевича Хоружего, впервые её употребившего. До сего дня даже в серьёзных статьях можно встретить так и не проверенные сведения о родстве Льва Карсавина с А. С. Хомяковым. Это же относится и к тиражированию сообщения о приглашении, якобы поступавшем Льву Карсавину из Оксфордского университета с предложением занять там должность профессора и последовавшем из его уст горделивом с ужимкой отказе: «Мы люди простые, нам Англии не нужно... Где уж нам уж...»<sup>1</sup> Впрочем, во всём этом можно разглядеть и свою *неслучайность*: мифотворчеством грешил сам Лев Платонович.

Будущий учёный и мыслитель рос в смешанной атмосфере мешанской среды, продолжавшей к тому же беднеть, и театральной богемы, которой была присуща мода на декаданс. Первая атаковала Льва примерами униженности и угодливости, впоследствии непереносимой им, даже когда он сталкивался с подобным у родственников. Что до театральной среды, то она,

---

<sup>1</sup> История с приглашением в Оксфордский университет — очевидный плод неверно истолкованных сообщений П. П. Сувчинского [6, с. 67]. Действительно, такое приглашение от 1928 г. существовало, но оно было частным и исходило от английского мецената и филантропа Генри Нормана Сполдинга, проявлявшего большой интерес к русской религиозной мысли и оказывавшего значительную финансовую поддержку евразийскому движению. В одноимённом с Оксфордским университетом городе у Сполдинга был особняк. Письмо с этим приглашением от 30.04.1928 г. хранится в качестве изъятых вещественных доказательств в «Следственном деле Л. П. Карсавина» (L. Karsavino baudžiamoji byla) [7, p. 7/35].

всегда увлекающая едва ли не любого юного человека с искрой таланта, незаметно, но практически без сбоев воспитывала склонность к внешней позе и почти наркотическую потребность в общественном признании. В том ли была причина, но именно в случае с Карсавиным легко обнаруживается множество свидетельств, что ему хотелось выглядеть в глазах окружающих фигурой состоявшейся, значительной и авторитетной. Студентом он уже ревниво реагировал на всеобщую любовь, окружавшую И. М. Гревса, его университетского педагога, основателя собственной школы, воспитавшего плеяду блестящих российских и советских медиевистов (см. об этом: [3]). Лев Платонович мечтал о такой же собственной хорошо налаженной жизни академического профессора с безусловным признанием всех своих талантов и идей, наличием высокого статуса и обстоятельностью солидного буржуазного семьянина. Многочисленные основания для этого у него были: сам Иван Михайлович Гревс первым признавал превосходство Карсавина над остальными его учениками (см.: [1—3]).

Себя настоящего, живого и болезненно ранимого, молодой учёный усиленно скрывал. Вначале он, двадцатидвухлетний студент, как-то поспешно женился на дочери пермского мещанина Лидии Николаевне Кузнецовой, которая была старше жениха на два года. Далее он только шлифовал свой однажды найденный сценически выверенный образ — ампула ироничного и до язвительности парадоксально мыслящего человека. Маска, однако, пришлась по лицу и вскоре приросла намертво.

Однако Л. П. Карсавин, как и всякий человек, — не *tabula rasa*, а потому не приходится все черты его личности сводить только к результату воспитания или воздействию окружения. Ранимость и склонность Льва Платоновича к постоянным перепадам настроения, депрессиям, внезапные творческие воодушевления с большой вероятностью имели свой исток и в наследственности. Старшая дочь Льва Платоновича Ирина на склоне лет записала, увы, только часть известных и местами весьма туманных биографических сведений о предках. В этих стянутых в тугую узел строчках правды и вымысла возникает портрет рода, в нескольких поколениях несущего признаки страстей и тяжёлые черты характера. Ирина Львовна сообщает

среди прочего о безудержной тяге прадеда к азартной игре — до помрачения рассудка и самоубийства. Эту версию семейной истории сопровождают факты морганатических браков и полуфантазийных указаний на родство с Софьей Палеолог, женой Ивана III и др.<sup>1</sup> Но в этих же записях присутствуют признаки глубокого скепсиса самого Льва Платоновича по отношению к этой семейной мифологии. Он, например, жёстко высмеивал претенциозные байки деда о предке, постепенно возведённом в рассказах из солдата в генералы. Отец, пишет Ирина Львовна, твердо знал, что совсем недавно фамилия Карсавин писалась через первое «о», а окончание «вин» указывало на то, что прадед был незаконнорожденным сыном, носившим первоначально фамилию «Корсов»<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, эмоциональная неровность и интеллектуальная резкость Льва Карсавина стали заметными чертами его характера, причиной изрядного количества конфликтов и сопровождавшего его всю жизнь прохладного отношения многих. Он отчётливо это осознавал, часто признавался в этом в своих письмах к не только близким друзьям<sup>3</sup>: «Как-то всегда так у меня бывает неровно: то крайнее возбуждение, то крайняя

---

<sup>1</sup> Дневник Ирины Львовны хранится в Отделе рукописей библиотеки Вильнюсского университета [4]. Как раз в этом документе возникает указание на родство с Хомяковыми, упоминается о страсти прадеда к карточной игре, возникают указания на родство с Иваном III и ветвь Хомяковых. См. подробнее в публикуемом ниже Дневнике И. Л. Карсавиной.

<sup>2</sup> Личная переписка жены и дочерей Л. П. Карсавина сообщает о повторяющихся депрессиях и периодах нервных расстройств у Сусанны Львовны и Ирины Львовны. С 1934 по 1937 г. И. Л. Карсавина проходила курс продолжительный лечения от открывшейся «нервно-психической болезни» у известного французского психиатра Адриана Бореля (Adrien Borel) в клинике Св. Анны в Париже. Письма не атрибутированы, хранятся в указанном фонде «Следственное дело Л. П. Карсавина» в Особом архиве Литвы [7, р. 162].

<sup>3</sup> Даже обильную и зубодробительную критику католичества Карсавин свёл к скверным чертам своего характера. См.: Письмо Л. Карсавина А. Якштасу-Дамбраускасу [4, f. 1, l. P. 506].

апатия. Нет этой самой размеренности завидной, что есть у западных людей — “Nulla dies sine linea”<sup>1</sup>, но каждый день не больше, чем страницу. И тоска опять. ... На самом деле. — Она не зависима даже от того, религиозен человек или нет»<sup>2</sup>.

«Самое же грустное в жизни человека, что никак, никогда и никому не может он высказаться, ниже себе самому. А всё прочее, кроме этого самого высказывания ему не интересно...»<sup>3</sup>

Не менее важно то, что духовные и душевные проблемы, остро переживаемые и осмысляемые русским мыслителем, совпадают с распространёнными недугами современного человека — раздражительностью, инфантилизмом, культом комфорта и тем страданием от пустоты жизни, что вдруг обнаруживается в наконец-то достигнутом благополучии. Через это сходство мы получаем шанс приблизиться к пониманию важности, глубины и значения религиозной мысли Льва Карсавина для нас, живущих сегодня.

## ДНЕВНИК ИРИНЫ ЛЬВОВНЫ КАРСАВИНОЙ<sup>4</sup>

/Личные записи<sup>5</sup>/

<Стр. 1>

Что я знаю о семье моего отца?

Отец и мать моего отца бывали у нас редко. Мама водила меня к ним...

---

<sup>1</sup> «Ни дня без строчки» (лат.).

<sup>2</sup> Из письма к П.П. Сувчинскому от 20 января 1926 г. [5, д. 42, л. 1].

<sup>3</sup> Из письма к П.П. Сувчинскому от 27 февраля 1928 г. [5, д. 43, л. 3].

<sup>4</sup> Использование архивных материалов Библиотеки Вильнюсского государственного университета и Особого архива Литвы производится на основании письменных разрешений этих организаций, данных В. И. Шаронову. Публикацию подготовили Е. И. Несмачная и В. И. Шаронов.

<sup>5</sup> Текст записей Ирины Львовны взят нами в кавычки, он приводится в авторской орфографии и пунктуации с нашей условной разбивкой на страницы. Ориентировочная дата записей — 1953 год. Дата написания определена нами по имеющимся в той же тетради записям бытового характера о расходах на продукты и иные покупки с проставленными в них числами, месяцами и годом. Нумерация страниц в тетради не обозначена и используется нами исключительно в данной публикации.

О семье моего отца я знаю очень мало. Папа был очень мало общителен на эту тему. Дедушка, Платон Константинович, был балетный, похоже, что его отец был тоже артистом. Но тогда каким образом в семье было небольшое именице Тептелево, где, по словам моей матери, жили бабушкины сёстры. Тептелево мама приводила как пример беспорядка, запустения и разврата, и произносила это слово с брезгливым презрением. От кого-то я слышала, что у бабушки было 12 человек сестер и братьев. Один, кроме сестёр, несомненно, был. Так как у бабушки был племянник по прозвищу Колька Чижик, он иногда приходил к нам, раз пришёл даже со своими двумя мальчиками. И он сам,

<Стр. 2>

и его сыновья держались униженно, как бедные родственники у богатого человека, даже со мной, хотя мне тогда было не больше 10 лет.

Сам дедушка рассказывал мне однажды, когда он уже жил у нас, что род Карсавиных происходит от солдата (при втором рассказе он стал генералом), отличившегося при осаде крепости Карс и женившегося на турчанке, которую он оттуда вывез. Но отец мой, когда я обратилась за дальнейшими подробностями к нему, сказал, что это «дедушка выдумал», что сам он в молодости писал свою фамилию через О, т. е. «Корсавин». По мнению моего отца, суффикс «вин» указывал скорее на то, что отец бабушки, т. е. мой прадед, был незаконнорожденным, что первоначально фамилия должна была быть «Корсов».

Бабушка, мамина мать, Федосья... (?)

<Стр. 3>

Очень мало знаю о семье моего отца. Дедушка Платон Константинович и бабушка Анна Иосифовна бывали у нас редко. Отец уверял, что детства совсем не помнит, и вспоминал только свою бабушку с материнской стороны Марью Семёновну Хомякову, которую, видимо, очень любил, так как говорил о ней всегда улыбаясь той улыбкой, с которой обычно говорят об очень любимом человеке, имеющим свои слабости, (?), но умиленные. Тётка моя (?), я гостила у неё в Лондоне, сказала как-то раз с такой же улыбкой, что бабушка М. С. очень любила моего отца за большой нос, который она считала необходимой

принадлежностью (?) семьи. Всё, что я знаю, я знаю от моей матери. Мать много рассказывала нам, детям, о своей

<Стр. 4>

и папиной молодости, о своём детстве и детстве моего отца, со слов бабушки Анны Иосифовны.

<Стр. 5>

И слышала раз как отец сказал матери с лёгким раздражением, что был К.И. и попросил денег, и он дал десятку. Папа не любил нищих и попрошайек, хотя был человек очень добрый. Видно они его раздражали своей униженностью.

Николаевна сказала мне, когда я стала учиться по-французски, что не то мать моего дедушки, не то его бабушка была французенкой, гувернанткой в доме помещика.

Так как семьи моей матери и моего отца были знакомы давно, приблизительно с 14-ти лет моего отца может бабушка Ф.Н. и могла что-нибудь слышать от дедушки или бабушки Анны Иосифовны.

Бабушка Аня ~~Анна Иосифовна Хомякова~~ была урождённая Хомякова. Отец ее Иосиф Хомяков (отчества его я никогда не слыхала) был не то племянником, не то двоюродным братом известного славянофила Хомякова. Отец бабушки Ани был моряком, капитаном корабля, какого, не знаю, и страшный игрок. Женился он на Марье Семёновне Палеолог. Предок моей прабабки М. С. был младшим братом Софии Палеолог, жены Ивана Ш.

М. С. родила троих детей: сына, неизвестно как выпавшего из семейных преданий — о нём я ничего не знаю, и двух дочерей Раису Иосифовну и Анну Иосифовну. Очень скоро прадед мой проиграл всё своё и женино состояние, сходил с ума и, наконец, застрелился. М. С. осталась одна и без средств. Девочек удалось

<Стр. 6>

поместить на казённый счет в Смольный.

Одним разорением семьи только и можно объяснить мезальянс<sup>1</sup> моей бабушки А. И., вышедшей замуж за балетного артиста. Правда, дедушка был очень красив, небольшого роста, но очень хорошо сложенный с ~~высоким лбом~~. Красота его была

---

<sup>1</sup> Искажённое «мезальянс».

русского типа, кроме носа, который был точёный, что редко бывает у русских.

Сестра Анны Иосифовны Раиса Иосифовна или как папа её называл «тётка (с) Райка» была совсем не похожа на бабушку Аню. Я её помню уже седой. В то время как бабушка Аня воспроизводила греческий тип своей матери, Р. И. видно пошла в отца и напоминала портреты Екатерины Великой. За кем она была замужем, я не знаю, но у неё была

<Стр. 7>

дочка Нина. Я помню её в кабинете моего отца, она очень меня поразила. Была она тонкая и высокая, со стриженными волосами, чёлкой, с очень большим ртом. Теперь её сочли бы красивой и очень интересной, но тогда, в особенности по сравнению с моей теткой Тамарой, никто её красивой не считал. Тетка Р. И. сразу уселась на диван (Павловский, очень неудобный), а Нина сразу бросилась бороться с моим отцом, что, видимо, ему нравилось. Знали они друг друга с раннего детства, и как папа рассказывал (а рассказывал он о своём детстве очень мало), одной из их любимых игр было состязание, кто засунет в рот самое большое яблоко. Побеждала всегда Нина. Когда я её видела, она была замужем и имела свою дочку моего возраста, но я

<Стр. 8>

её никогда не видела. Хотя мне очень захотелось с ней познакомиться, когда Нина заговорила о ней. Тетушку Р. И. и Нину я видела только один раз (были у нас на моей памяти). Но что-то поразило меня в их свободной и веселой манере себя держать. Может, ещё и потому что отец мой мне показался совсем необычным. Тоже очень свободным и очень молодым. Конечно, это всё я могу сказать только теперь, тогда мне только было приятно на них смотреть и хотелось войти в эту полосу света, которая, казалось, окутывала их троих.

Раиса Иосифовна была вдова, работала в городской думе. По словам моей матери, «заправляла всем городом», т.к. её прямой начальник мэр был пьяница и ничего не делал<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Внизу на странице поставлена пометка «NB».

<Стр. 9>

Бабушка Анна Иосифовна бывала у нас тоже ~~еравнитель-~~  
~~не~~ редко. Я помню её уже седой и разбитой параличом, левая  
рука висела плетью. Несмотря на это она всё время что-то вязала  
крючком. Брала правой рукой левую руку и клала её на рабо-  
ту, чтобы её придерживать. Во время войны (1914) она вечно  
вязала шлемы для солдат. Но это у себя дома. Собственно в мо-  
ей памяти она сохранилась в нашем доме только два раза. Один  
раз в ванне. Наша ванная была большой с кафельной печью-  
котлом, а потолок был покатый, т. к. ванная находилась под  
лестницей. Лестница эта вела в гимназию из филолог<ического>  
института.

Бабушка Аня была совсем худенькая, черноглазая. Тело её  
ещё было совсем молодым, ей тогда не было

<Стр. 10>

50. Она улыбалась немного кривой улыбкой и тогда в глазах её  
появлялись те же огоньки, что у моего отца.

Второй раз я помню её на улице, мы возвращались с ней  
откуда-то. У неё было красновато-коричневое пальто, меховая  
шапка с воалеткой и муфта на шнурке. Не знаю, по какому по-  
воду она сказала мне: «А за словом в карман я не полезу». Мне  
было приятно смотреть на неё. Была зима, и снег скрипел под  
ногами. Бабушка любила играть в карты, проигрывала, но ино-  
гда была и в выигрыше. Тогда покупала туалеты и кружева, она  
любила кружева, но никогда не признавалась, что была в выиг-  
рыше. Так однажды она пришла к папе и, разворачивая свёрток,  
сказала: «Вот видишь, Лев,

<Стр. 11>

иду через Троицкий мост и вижу, лежит свёрток, развернула —  
кружева». Папа засмеялся: «Что, мать, в карты выиграла?». И  
она смеялась тоже.

У бабушки и дедушки были вечные процессы (?) из-за со-  
бак. На моей памяти были Трифон и Полкан, оба сеттеры. Три-  
фон был уже старый и валялся целый день на диване. Полкан  
был ещё щенок, когда я с ним познакомилась, делал всюду лужи  
и ездил на бабушкином шлейфе. Когда они уезжали на дачу, со-  
бак брали с собой, там они чинили всякие безобразия. Трифон  
зарезал телёнка, и на бабушку и дедушку подавали в суд. До

Трифона и Полкана была матушка Морушка, тоже большая собака. Прислуга дедушки и бабушки Христина Федоровна расчёсывала ей шерсть,

<Стр. 12>

посадив её предварительно на табурет. Под влиянием расчёсывания, которое Морушке очень нравились, она задрёмывала и падала с табуретки. Дедушка играл на скрипке и рисовал, главным образом натюрморты. У него был ночной столик со всех сторон разрисованный портретами собак, с одной стороны был мопс, с другой легавая. А остальных я не помню. Всякой раз как я бывала у дедушки и бабушки я осматривала этот столик со всех сторон. Был ещё аквариум, в моём воспоминании он был большой и темно-зелёный. Дедушка рассказал мне, что когда папа был маленький, он залез в этот аквариум по пояс в отсутствие родителей и когда дедушка вернулся, объявил, что «он хотел в рыбий дом»

<Стр. 13>

дедушка и бабушка всегда были без денег. И посылали к папе Х. Ф. занимать (без отдачи конечно) 3 р. на обед. Бабушка она любила наряжаться. Характер у неё, очевидно, был взбалмошный. Мама рассказывала, что когда она была невестой и зашла раз к папе, он сидел (он тогда был студентом) в роскошном кабинете, который ему устроила бабушка, но в следующий свой приход мама застала папу в пустой комнате пишушим за кухонным столом. Из его кабинета бабушка сделала себе салон. Папа называл ее «мать» а дедушку отец. Говорили (т. е. моя мать говорит), что дедушка был довольно груб дома. Он вечно пил чай и время от времени кричал: «Баба чаю». Видимо, эта грубость очень шокировала моего

<Стр. 14>

отца, сам был очень мягкий и редко позволял себе сердиться. Как всегда у русских дети учатся на примере как «не надо делать». Если природа у них грубая, то они делают как родители. Те, кто потоньше, берут (?), изнуряющим усилием воли и при этом портят себе нервы совершенно. Т. к. никто этих усилий не замечает, а считают, что такой уж характер (?) и бессознательно или сознательно его эксплуатируют. Что продолжается и теперь.

Отец мой о своём детстве почти никогда ничего не рассказывал и утверждал, что все забыл. Единственно, кого он довольно часто вспоминал, это бабушка М. С. и иногда свою мать. О бабушке М. С. кое-что говорит моя тётка в своих воспоминаниях<sup>1</sup>.

<Стр. 15>

Видимо, она была в молодости очень красива. Во всяком случае, по семейным преданиям, когда дедушка застрелился, и она осталась одна и без средств к существованию, она старалась соблазнить Николая I, правда безуспешно. Она гордилась своей семьей и считала, что носы должны быть большие. Когда папа привёл к ней в первый раз свою невесту, она ни слова ни говоря подвела маму к окну, повернула её голову в профиль и сказала папе «Нос годится, Лев». Это мне рассказывала мама с некоторой гордостью.

Бабушка Аня умерла в 50 лет у нас на квартире, летом. Мы были на даче, и ~~папа срочно поехал в Пет.~~ только папа был с ней. После её смерти дедушка

<Стр. 16>

переехал жить к нам. Умер он в 1921 г.

<Стр. 17>

О семье моей матери, я знаю гораздо больше, потому что мама нам много рассказывала о ~~ней~~ своей семье, бабушка Федосья Николаевна, мамина мать, жила у нас с самой папиной и маминной свадьбы и даже ездила с ними в свадебное путешествие. Мамин отец умер ещё до маминной свадьбы. Дядя Всеволод, мамин брат, бывал у нас почти каждый день, сын его Всеволодка или Севка рос с нами, он был на два года моложе меня, и маминны знакомые: Репины, младшая дочь Репина Татьяна была маминной подружкой чуть ли ни с шести лет; бывали ещё сыновья маминного крёстного отца и его дочка, ей было на моей памяти около 30 лет, она была не замужем и говорила инфантильным лепетом, за что мама очень осуждала жену своего крёстного.

---

<sup>1</sup> Имеется в виду много раз переизданная книга Т. П. Карсавиной «Театральная улица. Воспоминания», законченная, согласно авторскому предисловию, в день смерти С. П. Дягилева 19 августа 1929 г.

Сыновья уже были

<Стр. 18>

женаты. Моя крёстная мать, Ольга Вячеславовна Скопкова (в девичестве Швейда, отец ее был чех) была маминой подругой по гимназии. Бывал, правда, гораздо реже Иван Шмаков, дядин и папин товарищ по гимназии. Бывали мамини ученицы, мама преподавала русский язык в (?) гимназии Ватмер. Так что детство наше проходило скорее в атмосфере маминой семьи. Правда, бывали и папины знакомые, но гораздо реже; мама принимала их более официально и в каждодневный быт семьи они не входили.

<Стр. 19>

#### 14.VIII

В 1831 г. после польского восстания 1830 г. в Пермь была выслана полячка. По словам моей бабушки Ф. Н., она была графиней и с ней приехала её горничная. Конечно, Инка, моя приятельница, утверждает, что это была графиня Рачинская, которая, по её словам, была выслана в Пермь, была не замужем, и воевала на стороне повстанцев, но мне это сомнительно. Мама никогда не утверждала, что эта прекрасная полячка была графиней, что же касается бабушки Фени, то у неё была сильно выражена дворянская смесь, и она с гордостью задирала голову и говорила: «Я столбовая дворянка». Как бы там ни было, но в 1831 г. в Перми была ссыльная полячка. И был под Пермью крепостной человек, не знаю какого графа, по фамилии Пушкин и по имени Адриан. Фамилия никого отношения к великому поэту не имеет, прозывался

<Стр. 20>

он Пушкиным, т. к. в его деревне лили пушки, и он был потомственный, как теперь говорят, пушкарь. Был он громадного роста и, видимо, очень недурен собой. У дяди Всеволода висел его портрет уже стариком с длинной бородой седой, но ещё чёрными дугообразными бровями и очень красивым точёным носом.

Как прекрасная полячка, моя прабабушка, познакомилась с ним, неизвестно. Но он ей приглянулся. И вскоре моя прабабушка оказалась в весьма по тем временам затруднительном положении.

По рассказам моей бабушки Ф. Н., горничная ~~этой~~ моей прабабушки, которая как-то была знакома с ~~купчихой~~ купцами торговавшими не то мукой, не то солью, по бабушкиным словам мукой,

<Стр. 21>

(по маминым — солью), прибежала к купчихе Аграфене Тимофеевне с известием, что её пани в ужасном положении и не знает что делать. «Скажи ей, — сказала Агр<афена> Тимоф<еевна>, — пусть мне подкинет».

Аграфена Тимофеевна была уже немолодой, она, хотя у неё был муж по имени Иван, т. к. дедушку моего звали Николай Иванович; сама вела торговлю и была неграмотной, отмечала приход и расход на бирках, и имела 12 сыновей.

Торговля её шла прекрасно, муж был купец первой гильдии, дом её, видимо, был одним из лучших в Перми. Её портрет висел в кабинете моего отца против портрета моей бабушки Ф. кисти Журавлева. Она в повойнике и большом платке, накинутом на плечи. Черты лица прямые, большой нос, высокий лоб, но выражение скорее суровое.

<Стр. 22>

Мать моя говорила с ней с большим почтением. Аграфена Тимофеевна, видимо, отличалась прекрасным здоровьем. Она говорила моему деду, когда у него болели зубы: «Что ты, Колька, примолындываешь, не может кость болеть». А её сыновья, по бабушкиным словам, были великаны, а когда они приехали на бабушкину свадьбу, бабушка ~~поднесла~~ подала им перед завтраком по рюмочке водки. Они разразились гомерическим хохотом и один из них сказал: «Аршин», т. е. таких рюмочек ему надо аршин.

Вот эта Аграфена Тимофеевна и её муж Иван и усыновили сына прекрасной полячки и Адриана Пушкина. Усыновили совершенно законно, и мой дед звался Николай Иванович Кузнецов. Т. е. носил и отчество, и фамилию своего приёмного отца и имел наравне с его

<Стр. 23>

настоящими сыновьями право на наследство.

Дальнейшая судьба польской графини, если она была таковой, ни бабушке, ни маме, видимо, была неизвестна, т. к. они

об этом никогда не говорили. Судьба же моего прадеда Адриана Пушкина обернулась совсем трагично. Видимо, его возлюбленная сумела внушить ему свободололюбивые идеи или сам он додумался до какого-то нового социального устройства и крепко в него уверовал. Ему казалось, что его идеи, точно мне неизвестные, необходимо сообщить царю, и он отправился из Перми пешком в Петербург и добился аудиенции Николая I, которому и изложил свои проекты. Царь подошел к нему вплотную и, грозя пальцем, два раза повторил: «Дурак пермяк». После чего велел ~~посадить~~ сослать его на вечное покаяние в Беловежский монастырь, где прадед мой и просидел в одиночной келье

<Стр. 24>

не то 20, не то 25 лет.

Отбыв срок заключения или по амнистии, не знаю, он вышел на свободу, и мама его в детстве видела в доме своего отца. Её он очень поразил, но больше всего её поразили слова прадеда, что от одиночества он спасался пением псалмов. У него был прекрасный голос, и люди, проходившие мимо его кельи, его заслушивались. Мама говорила, что он пел уже в старости, и голос звучал совсем молодо.

Деда моего Н. И. я не знала, он умер за год до маминой свадьбы от болезни почек. На фотографиях он выглядит очень высоким и худым. Он был старше моей бабушки. Во всяком случае, он не пожелал оставаться с братьями, ему выделили его долю и он поехал в Петербург. Видимо, он кончил бухгалтерские курсы, т. к. впоследствии

<Стр. 25>

работал бухгалтером в Калининской больнице для душевно больных в Петербурге. Где он познакомился с бабушкой, я не знаю. Мне кажется, что свадьба была по сватовству.

Бабушка моя Ф. Н. была дочкой помещицы Херсонской губернии. Мать её, по её словам, рано осталась сиротой и, став совершеннолетней, осталась сама себе голова и вышла за муж за цыгана. И бабушка помнила ещё, что он был очень чёрный. Т. к. этот брак её матери не очень вяжется с бабушкиной дворянской смесью, я думаю, что отец её тоже был херсонский помещик и благодаря своей черноте, что в Херсонской губернии не бог весть какое диво, просто прозывался цыганом. Он убился, упав с

лошади, и вскоре и мать бабушки умерла, т<sup>ак</sup> ч<sup>то</sup> она осталась сиротой около 6-ти лет. Имение было, видимо,

<Стр. 26>

разорено или ~~ее опекун~~ опекуны оказались нечестными, но её маленькой девочкой отдали в Демидовское училище, где девочек учили на портных и беловшивеек.

Демидовские училища, основанные купцом Демидовым, были по тому времени очень хорошими. Маленькие девочки в первом классе начинали учиться шить с маленьких треугольничков, которые сшивались в длинную тесемку, тогда ими отделывали дамские панталоны и нижняя юбка. Деньги за всё ими сшитое откладывались на их счёт, и при выходе из училища им вручалось небольшое приданое. Когда бабушка рассказывала мне это, мне очень захотелось (правда, мне всегда хотелось) ~~еще~~ научиться шить и стала приставать к бабушке, чтобы она научила меня шить «по-настоящему», т. е. систематически, начиная с

<Стр. 27>

треугольничков. Но, она ответила мне с досадой: «Тебе нечего учиться шить, ты не сирота». Сама бабушка выбрала себе специальностью белье и прекрасно его шила, и мужские и женские, умела шить и платье, и делать цветы, этому она научилась уже замужем. Бабушка рассказывала, что в детстве у своего кровного отца она раз видела Достоевского, который сидел около неё и гладил ее по головке; ~~и хорошо~~ и часто видела А. Майкова. А. Майков был любимый поэт бабушки, в особенности она любила его стихотворение<sup>1</sup>

В святцах у бабушки раз  
Внучек цветок увидал;  
«Гут сувенирчик для Вас»<sup>2</sup>,  
Он улыбаясь сказал.

---

<sup>1</sup> Стихотворение А. Майкова «Бабушка и внучек» (1857). В дневнике И. Л. Карсавиной дан текст с купюрами. Далее в примечаниях отмечены расхождения с оригинальным текстом, который цитируется по изданию: *Майков А. Н.* Избранные произведения. Л.: ЛО «Советский писатель», 1977. С. 362—366.

<sup>2</sup> В оригинальном тексте — «Гут сувенирчик у вас».

Ночь, соловей и луна,  
Быстрый свидания час...  
Было и в те времена  
Много, чай, всяких проказ.

<Стр. 28>

Грех над старухой шутить,<sup>1</sup>  
Кто бы ещё подарить  
Мог мне его, как не дед.  
Дедушкин это цветок,  
Признаюсь, вот отгадать бы не смог  
Дедушка этакий туз<sup>2</sup>.

Молод покойник был<sup>3</sup>  
Ну, да и я-то тогда  
В мыслях-то ветер бродил,  
Тоже была молода.

Ездили раз мы весной,  
В ранний улов стерлядей,  
К мельнице нашей лесной  
Батюшка, много гостей.

<Стр. 29>

Я и стою на мосту  
Вкруг молодежь мне поёт,  
Все про мою красоту,  
Что тут на ум не взбрeдёт.

В воду и кинь я цветок,  
Кто, говорю я, спрыгнёт  
С мосту-то прямо в поток<sup>4</sup>  
И мой цветок принесёт.

---

<sup>1</sup> В оригинальном тексте следом идёт строка «Бабушка внучку в ответ, —».

<sup>2</sup> В оригинале: «Дедушкин это цветок? / — Внучек опять. — Признаюсь, / Вот угадать бы не мог! / Дедушка! Этакой туз!..»

<sup>3</sup> В оригинале: «Молод покойничек был...»

<sup>4</sup> В оригинале: «С мосту отсюда в поток».

Тот мне и есть кавалер.  
Все засмеялись вокруг,  
Только один офицер  
С мосту-то прямо и бух.

Я обомлела. Народ бросился к  
Вёслам к реке, вёслам<sup>1</sup>  
Только, глядим, он плывёт,  
Держит цветок мой в руке.

.....

Сердцем дитя, не умел сердца ещё он понять,  
Он разгадать не успел<sup>2</sup>,  
Как оно может прощать.

Как из-за прошлых скорбей  
Их разгоняя что тьму,  
~~Сладкий~~ Краткий<sup>3</sup> лишь миг всё ясней  
Издали светит ему.

<Стр. 30>

Папа 1883, мама 1881, дядя 1879.

Последнюю строфу бабушка записала наизусть.

Дедушка Н. был старше бабушки (1842). Видимо, он нравился женщинам, что, конечно, с его польской кровью неудивительно. ~~Брак оказался несчастливим.~~ Дедушка, видимо, был не совсем уравновешенным человеком, а бабушка слабого характера и с манией сиротства. Дедушка бросал работу (видимо, ссорился с начальством), вот тогда-то бабушка научилась делать цветы, делала она их очень хорошо и не плохо этим зарабатывала. Наконец дедушка получил назначение бухгалтером в какой-то город на Волге. Всё семейство (тогда уже были дети) отправилось на пароходе на новое место жительства. Бабушка расска-

---

<sup>1</sup> В оригинале: «Я обомлела. Народ / Бросился к лодкам, к реке...»

<sup>2</sup> В оригинале: «В жизни дитя — не умел / Сердце ещё он понять! / Он испытать не успел».

<sup>3</sup> В оригинале: «Сладкий».

зывала, что по приезде в этот город уже на пристани ~~бухгалт~~ какой-то человек бросился дедушке в ноги; это был бухгалтер, которого хотели прогнать за пьянство и на место которого назначили дедушку. Дедушка со всей семьёй вернулся в Петербург на ничто. В конце концов,

<Стр. 31>

ему удалось устроиться в Калининскую больницу для душевнобольных в Петербурге. ~~Жили~~ Здесь жилось дедушке с бабушкой, видимо, неплохо. В смысле материальном. Маму кормила кормилица. Но и в выборе кормилицы сказалося совершенно легкомысленные отношение дедушки и бабушки к жизни. Кормилица страдала страшными головными болями. И у мамы лет до 40 (?) были страшные мигрени, длившиеся по несколько дней. При этом надо сказать, что дедушка и бабушка были знакомы домами со всеми врачами больницы, бывал у них также художник Журавлёв, написавший бабушкин портрет и подаривший дедушке фотографию одной своей картины, раскрашенную им самым. Эту фотографию они потом продали, на что художник, естественно, очень обидился.

<Стр. 32>

Позже, когда маме было около 8-ми лет, бывали Репины, больше женская половина дома. Впоследствии бабушка моя даже старалась сватать Веру Ильинишну, которая очень нравилась одному доктору, бывавшему в доме дедушки и бабушки. Но мадам Репина постаралась скорее увезти В. И. Она была очень несчастна с Репиным, и В. И. была ей ближе всех её детей.

Несмотря на сравнительно благополучное материальное положение, брак оказался несчастным. Кроме того, что дед был транжирой, совершенно не думал о будущем ни своём, ни своих детей. При рождении дяди и мамы Аграфена Кузьмовна, как полагается хорошей купчихе, положила по 10 тысяч на каждого из них.

Вскоре деду пришлось в голову улучшить положение,

<Стр. 33>

вернее, квартирные условия «низших служащих», как тогда говорили, для этого требовался ремонт, на который казна не дава-

ла денег. Он взял деньги своих детей, сказав, что «вырастут, сами заработают» и произвёл этот ремонт. Кроме этого, он заводил постоянные романы, имел успех, и дома были вечные сцены. Наконец, заразился сифилисом. Дядя мой Всеволод, который с 18 лет был совершенно лысым, приписывал это дедушкиному сифилису, но заразился дед после рождения своих детей, т. к. что вряд ли это повлияло на здоровье его детей. Скорее ~~её~~ ~~четание~~ сыграла роль его неуравновешенность и может неудачное сочетание ген. Прадед был громадного роста, дед тоже очень высокий, бабушка была ~~ере~~ высокая

<Стр. 34>

и стройная, а дядя и мама были низкорослые и не очень красивого сложения.

В детстве дядя был лунатиком, и мама рассказывала, как она проснулась ночью и увидела, что он стоит на спинке кровати с открытыми, но не спящими глазами. Мама страдала головными болями. Кроме этого у неё с детства болела спина. Она рассказывала, что однажды ночью упала с постели, и что спина у неё болит от этого. Похоже, что у неё был полиомиелит, который тогда не узнали. Врачи хотели положить её на исследование в больницу, но бабушка и бабушка почему-то не захотели. Во всяком случае, они запретили маме учиться, а ей непременно и страстно хотелось учиться и быть женой учёного.

### Список источников и литературы

1. *Васильева М.А.* Средневековая Италия и спор о «среднем человеке»: полемика П. М. Бицилли с Л. П. Карсавиным // *Образы Италии в России — Петербурге — Пушкинском Доме / Ин-т русской литературы (Пушкинский Дом) РАН.* СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2014. С. 52—58.

2. *Ендольцев Ю.А.* Лев Платонович Карсавин — познание запретельного. URL: <https://www.torchinov.com/материалы/философия/лев-карсавин/> (дата обращения: 03.12.2017).

3. *Свешников А. В.* Как поссорился Лев Платонович с Иваном Михайловичем (История одного профессорского конфликта) // *Новое литературное обозрение.* 2009. № 96. С. 42—72.

4. *Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius* (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). F. 138. Ap. 76.

5. *Дом русского зарубежья*. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 42, 43.

6. *П. П. Сувчинский* — М. В. Юдиной. 12 марта 1962 года // Юдина М. В. *Дух дышит, где хочет*. Переписка 1962—1963 гг. М.: РОССПЭН, 2010. С. 66—71.

7. *L. Karsavino baudžiamoji byla* (Дело Льва Карсавина). *Lietuvos upratingasis archyvas* (Особый архив Литвы).

### **О публикаторах**

Елена Ивановна Несмачная — журналист (Калининград).

Владимир Иванович Шаронов — кандидат педагогических наук, профессор кафедры гуманитарных и естественно-научных дисциплин Западного филиала РАНХиГС (Калининград), Заслуженный работник культуры Российской Федерации. Email: sharonovvi@gmail.com

***Владимир Шаронов***

**«Я стремился к синтезу материализма и идеализма...»**

### **О некоторых обстоятельствах ареста и тюремного заключения Льва Платоновича Карсавина**

Предложена реконструкция обстоятельств ареста Л. П. Карсавина в Вильнюсе в 1949 г. Основой публикации стали малоизвестные материалы — Следственное дело крупного русского историка-медиевиста и религиозного философа (хранится в архиве в Вильнюсе), записи личных бесед автора с дочерью Карсавина Сусанной Львовной и материалы её личного архива (также хранится в Вильнюсе). Впервые публикуется текст письма Н. А. Бердяева к Л. П. Карсавину (обнаружено автором в архиве Интинского краеведческого музея).

*Ключевые слова:* Лев Карсавин, Николай Бердяев.

— В этот вечер 8 июля 1949 года я долго делала наброски отца, работавшего, как обычно, за своим письменным столом, — вспоминала Сусанна Львовна Карсавина спустя сорок лет после описываемых ниже событий. — Затем я пошла укладываться. Было 8 июля 1949 года, заканчивалась пятница, впереди был последний рабочий день, и я собиралась перед сном обдумать планы на предстоящий выходной день. Но начатым было размышлениям вдруг помешал шум голосов во дворе. В общем неразборчивом шуме отчётливо прозвучало восклицание:

— Смотрите, в одном окне ещё горит свет!

Затем всё затихло. Спустя несколько минут в комнату вошёл Лев Платонович. Он зажёл свет и произнёс только три слова:

— Меня пришли арестовать!..<sup>1</sup>

Далее на квартире недавнего профессора Вильнюсского университета по адресу: улица Диджой (Большая), дом 17, квартира 8, четыре сотрудника МГБ Литовской ССР поспешно разыграли обычный сюжет в известном конспиративно-детективном жанре. В эпизодах был задействован безучастный к происходящему понятой — дворник Антон Шилайтис. Его роль была скромной: ставить подпись на всех стандартных формулярах, предусмотренных процедурой ареста.

Как и многие другие семьи, Красавины хранили паспорта и основные важные документы в отдельной шкатулке, их и внесли первыми в отдельный протокол — паспорт, служебные удостоверения, трудовую книжку, дипломы...

Второй протокол заполнили перечислением изъятого из ящиков письменного стола в рабочем кабинете. Это были вырезки из газет и несколько целых изданий, альбом с семейными фотографиями, фото пленки, различные машинописные тексты на русском, немецком и итальянском языках. С последним не обошлось без проблем — никто из чекистов им не владел, так что запись в протокол вносилась со слов арестованного. Так, запись о письмах одного из будущего основателей советологии

---

<sup>1</sup> Подробности ареста получены автором непосредственно от Сусанны Львовны Карсавиной весной 1991 г.

Густава Андреаса Веттера<sup>1</sup> осталась в протоколе в искажённом виде: «Письма печатные из Италии от Ветер»<sup>2</sup> [2].

На счастье арестованного в литовском МГБ в тот момент не было крупных специалистов по Ватикану. Иначе бы изымаемым письмам наверняка было уделено совершенно другое внимание. Ведь на момент ареста Карсавина Веттер уже более года был ректором папской Коллегии Руссикум (Pontificium Collegium Russicum), готовившей священников восточного образца. Многие годы в Советском Союзе её именовали не иначе, как «одной из самых враждебных идеологических цитаделей Запада»<sup>3</sup>.

О том, что тогда всё было сделано поспешно и относительно небрежно, говорит проведение двух дополнительных обысков — 9 июля с участием несколько изменённой группы сотрудников и без участия арестованного, а также осенью — 4 октября.

Вскоре после первого обыска Льва Платоновича увезли в Вильнюсскую тюрьму. Оставшись одни только после полуночи, оглушённые произошедшим, супруга Льва Платоновича Лидия

---

<sup>1</sup> Переписка иезуита Густава Андреаса Веттера с Карсавиным шла с декабря 1939 по июнь 1940 г., когда Веттер был докторантом папского Григорианского университета в Риме и работал над диссертацией, в которой он с позиций неотолизма критически исследовал философскую доктрину Льва Карсавина. В 1994 г. эта переписка была опубликована Н. К. Гаврюшиным в журнале «Символ» [1].

<sup>2</sup> Следственное дело Л. П. Карсавина в Особом архиве Литвы (L. Karsavino baudžiamoji byla) [4, p. 8]. Орфография, пунктуация, использование заголовочных, строчных и наклонных букв, а также подчёркиваний здесь и далее сохранены.

<sup>3</sup> Первым ректором Руссикума был ровесник Карсавина, словак по национальности Венделин Яворка. Арестованный в 1944 г. в Черновцах Яворка, к июлю 1949 г. уже отбыл первые 4 из 17 лет, определённых приговором как «агенту и шпиону Ватикана». Через год пути Карсавина и Яворки пересеклись в отдельном лагерном пункте (ОЛПе) №4 на станции Абезь под Интой. Связь с Ватиканом могла обойтись Карсавину дополнительными годами в приговоре, но протоколы допросов больше не содержат сведений об интересе сотрудников МГБ к фамилии «Ветер».

Николаевна и дочь Сусанна, как во сне, навели порядок в рабочем кабинете главы семейства. Потом они молча долго сидели в креслах. Почти автоматически Сусанна вертела в руках письмо-открытку, поднятую ею с пола и до этого не замеченную чекистами. Уже окончательная сломленная усталостью и потрясением, она вернулась к себе в комнату и механически положила этот кусочек невзрачного картона, исписанный неразборчивым почерком, среди своих эскизов ...

В следующие несколько дней она не могла избавиться от фраз, бесконечно крутившихся в голове:

— Что за глупость? Мы не в Средние века живём!..

Именно эти слова, всплывшие в памяти Сусанны Львовны, с негодованием произнёс больше года назад сам Лев Платонович. Так он отреагировал на жалобы Ирины, что её преследуют, и на пророчества, что отца тоже непременно «возьмут»....

Третьего марта 1948 года выяснилось, что автор глубоких исторических и философских работ не только о Средневековье, но и о современности способен трагически ошибаться: Ирину арестовали на основании её собственных донесений...<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Как ни трудно об этом писать, но Ирина Львовна Карсавина некоторое время была секретным осведомителем МГБ ЛитССР под агентурным именем «Галина». К делу «Одиночки» Карсавиной приложена справка на агента «Галину» от 16 июня 1948 г., с грифом «Совершенно секретно», составлена майором Заусаевым, заверенная подполковником Слободским:

«На вербовку “Галина” пошла охотно, однако через несколько времени, симулируя неврастенией сотрудничать с МГБ категорически отказалась. Ценных материалов за время сотрудничества не дала, тогда как связи с интересующими нас лицами имела.

В 1947 г. «Галина» через МИД ЛССР (Ротомскимом) установила связь с евразийцем, бывшим помещиком белогвардейцем, эмигрантом Сувчинским, от которого она получила письма и антисоветские журналы. Журналы нами изъяты и прилагаются к ее делу как избобличающие документы» (цит. по: [1]). Основным внешним мотивом вербовки Ирины Карсавиной была её работа в качестве машинистки-стенографистки в Английском посольстве в Каунасе с января 1939 до марта 1940 г. Когда же «Галина» догадалась, что реальным интересом

\*\*\*

Список «обнаруженной» и изъятой литературы красноречиво свидетельствует не только о небрежности и малограмотности лиц, производивших арест, но и об абсолютной — и предопределившей суровый приговор — предвзятости следствия в вопросе о роли Карсавина как одного из идеологов евразийского движения. Из нескольких тысяч томов личной карсавинской библиотеки к делу приобщили 52 издания:

1. Происхождение руси — Янченко (на рус. языке) на пишущей машинке.
2. Верте немецкому информбюро на нем. языке.
3. Политическая наука в Германии и в Сов. Союзе брошюра на немецком яз.
4. Евразийский временник на рус. языке.
5. О личности — Карсавин.
6. О началах — Л. П. Карсавин.
7. Начало Мировой истории (на нем. языке) Фрицкерн.
8. Большевицкая предистория (на нем. языке) журнал.
9. Наука Сов. России представляется — проф. Белько)<sup>1</sup> статья в журнале.
10. Литовские архивы большевицкие годы 3 тома.
11. Уроки отречённой веры — Карсавин на рус. языке.
12. Ответ А. Н. Егорову — Карсавин брошюра.

---

МГБ был её отец, она под предлогом обострения давней нервно-психической болезни отказалась от продолжения сотрудничества. Восьмого февраля 1948 г. её арестовали на основании собственных донесений о получении в 1946 г. из Парижа от сестры Марианны и её мужа П. П. Сувчинского французских журналов «Les Temps Modernes» и «Monde Nouveau». Этот факт был квалифицирован как распространение антисоветской литературы. Отбывая приговор в 10-м отделении Дубровлага (Мордовия), в письмах к родным Ирина Львовна неизменно проявляла редкое спокойствие и силу духа. Эти другие документы находятся в Отделе рукописей библиотеки Вильнюсского университета [З, f. 138, ар. 76] и постранично не атрибутированы.

<sup>1</sup> Здесь и далее в точности воспроизводятся присутствующие в документах ошибки, опечатки, описки, пропуски слов, использование прописных и строчных букв, разрядка в написании слов, подчёркиваний и зачёркиваний и т. п.

13. Без догмата Карсавин.
14. О сомнении науки и вере — Карсавин брош.
15. Апологетический этюд — Карсавина.
16. Вестник русского студенчества — журнал.
17. Прологомены к учению о личности Карсавина
18. Европа и Евразия — Карсавин.
19. Обзор книг — Карсавина — брошюра.
20. Существо русской ортодоксии — брошюра.
21. Месячный журнал Цайцвенде — Карсавин.
22. Русская мысль — интернац. журнал.
23. Крестьянская ортодоксия и русская революция.
24. Вера Христа в русской ортодоксии.
25. О церкви, ред. Карсавин, Хомяков.
26. Основы средневековой Религиозности — Карсавин.
27. История европейской культуры — Карсавин.
28. Германцы — на литовском языке — Карсавин.
29. «Жидинис» №5-6 журнал на лит. языке.
30. Теория истории на лит. языке — Карсавин.
31. Советский федерализм — Алексеев.
32. История Европы на Лит. языке Карсавина.
33. Евразийский временник книга 4-я на рус. яз.
34. Смысл в жизни — Франк — на рус. яз.
35. Россия особый Географ. мир — на рус. яз.
36. Мысли о России — на рус. языке стеногр.
37. Диалоги — Карсавина на рус. яз.
38. Монашество — II- на рус. яз.
39. Из истории духовной культуры падающей Римской империи — Карсавин на рус. яз.
40. Литературный альманах «Вярпай» на лит. языке.
41. Немецкая литература годы войны и Литв. На литовском языке.
42. Немецкая оккупация Литвы.
43. Мистика во Фландрской агеографии XIII в.
44. Критика и библиография — Карсавин.
45. История Европы — Карсавин.
46. Рукописи на литовском языке.
47. Разные брошюры к энциклопедии Карсавина.
48. Папки с рукописями — Карсавина.
49. Итальянский фашизм Устрялов Харбин.
50. Труды Карсавина на литовском языке, написанные на пиш. машинке.

51. Рукописные труды Карсавина — 4 папки.

52. Директория — Карсавина<sup>1</sup>.

Через три месяца, 4 октября 1949 года, состоялся третий обыск квартиры Карсавина. При его проведении с перечислением наименований уже не заморачивались, заносили запросто — столько-то книг, отдельно выделяя лишь евразийскую литературу:

1. Труды (рукопись) Карсавина на 1200 листах
2. Личная переписка на 10 листах
3. Личные документы Карсавина (список науч. тр. и др.) на 12 листах
4. Копировальная бумага быв. в употреб. — 30 листах
5. Антисоветская литература на англ. яз. 35 книг
6. Антисоветская литература на франц. яз. 3 книги
7. Евразийская литература 2 книги
8. Антисоветская литература на немец. языке 3 книги [4, р. 12].

Этот повторный обыск был вызван необходимостью продлить следствие сверх уже однажды продлённого — до 9 октября 1949 года. Третий обыск давал основания волокитить следствие месяц. Но старший лейтенант МГБ Данильчев подготовленное и отпечатанное на машинке ходатайство в адрес прокурора Литовской ССР чуть позже подправил, на всякий случай, подставив перед девяткой рукописную «единичку». Получилось даже надёжнее — «до 19 ноября 1949 года»...

За всё время следствия, проходившего летом и осенью 1949 года, Карсавина вызывали на допросы 13 раз:

- 9, 12, 15, 22 и 23 июля;
- 8, 10, 18 и 25 августа;
- 23 и 27 сентября (дважды);
- 29 октября;
- 18 и 19 ноября...

---

<sup>1</sup> Здесь и далее орфография и пунктуация документа сохранены публикатором (Следственное дело Л. П. Карсавина в Особом архиве Литвы; L. Karsavino baudžiamoji byla) [4, р. 10—11].

Излюбленным временем следователя Данильчева, проводившего большую часть допросов Карсавина, был интервал с 9 часов вечера до 3 часов утра.

Как видно из приведённого реестра [4, р. 9, 15—18, 19—24, 40—42, 48, 49, 54—57, 72—75, 88—94, 115—121, 141—143, 152—153, 159—162, 172—177, 190—204, 205—210], перерывы между допросами были значительными, порой доходя до месяца. Можно с уверенностью утверждать, что ничего нового от Карсавина получить уже не хотели. Ко времени его ареста активные участники евразийского движения — и те, кто вернулись ещё до войны, и те, кто были арестованы в освобождённой от фашистов Европе, были тщательно допрошены, а затем либо расстреляны, либо на длительный срок помещены в лагерь.

Первые листы допросов Следственного дела 16416 вместе текстом обвинительного заключения дают достаточное представление о характере вопросов, на которые пришлось отвечать Л. П. Карсавину, и об общем подходе Советской власти к арестованному.

### **ПРОТОКОЛ ДОПРОСА<sup>1</sup>**

Арестованного КАРСАВИНА Льва Платоновича.

9 июля 1949 года,

гор. Вильнюс

КАРСАВИН Лев Платонович, 1882 года рождения,

уроженец гор. Ленинграда, из служащих, русский,

гр-н СССР, б/п, с высшим образованием (в 1906

году окончил историко-филологический факультет

Петербургского университета), профессор кафедры

истории, женатый, дочь — КАРСАВИНА Ирина

Львовна в апреле 1948 года МГБ Лит. ССР

арестована и осуждена на 10 лет ИТЛ, без

определённых занятий, проживал в гор. Вильнюсе,

ул. Диджою, дом №17, кв. 8.

ВОПРОС: Где Вы проживали и чем занимались до Октябрьской революции.

---

<sup>1</sup> [4, р. 13—14]. Разрывы страниц обозначены знаком «#».

ОТВЕТ: По возвращении из за границы, с 1913 года до Октябрьской Социалистической революции я проживал в гор. Ленинграде и был профессором по всеобщей истории историко-филологического института и университета.

ВОПРОС: Куда и в связи с чем Вы выезжали за границу.

ОТВЕТ: Летом 1907 года, в течении полутора месяцев я был в Италии, куда выезжал в научную экскурсию. В 1910 году Ленинградским университетом я был направлен в научную командировку Париж и Италию. В Париже находился около шести месяцев, в Италии полтора года. В Италии подготовил, а в Ленинграде в 1913 году защитил диссертацию на тему: «Очерки религиозной жизни в Италии XII—XIII веков».

ВОПРОС: Где работали после октября 1917 года.

ОТВЕТ: После октября 1917 года продолжал работать профессором историко-филологического института, где был сначала проректором, а затем ректором и профессором Ленинградского университета, до ноября 1922 года. 15 ноября 1922 г. из Ленинграда был выдворен за границу.

ВОПРОС: В связи с чем Вы были выдворены за границу.

ОТВЕТ: За границу я был административно выселен вместе с группой других Ленинградских учёных и писателей, среди которых находились лица разных мировоззрений, после предварительного 2-х месячного заключения под стражей. Причины моего выселения мне неизвестны.

ВОПРОС: Какое обвинение Вам пред"являлось при аресте.

#

ОТВЕТ: Конкретного обвинения мне не пред"являлось.

ВОПРОС: Известно, что за границу высылались только такие лица, которые враждебно относились к Советской власти и проводили вражескую работу.

Какую конкретно антисоветскую работу Вы проводили в первые годы Существования Советской Власти.

ОТВЕТ: Никакой антисоветской работы за первые годы существования Советской власти я не проводил. Враждебно к Советской власти не относился и вины в нелояльном отношении к Советской власти за собой не чувствовал.

Подпись:

Протокол с моих слов записан правильно, мною он прочитан.

Подпись:

ДОПРОСИЛ: ЗАМ. НАЧАЛЬНИКА ОТДЕЛЕНИЯ 2 ОТДЕЛА

СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛСССР  
КАПИТАН /ТУМАНЦЕВ/.

#

### ПРОТОКОЛ ДОПРОСА<sup>1</sup>

Арестованного КАРСАВИНА Льва Платоновича.

12 июля 1949 года, гор. Вильнюс,  
КАРСАВИН Лев Платонович, 1882 года рождения,  
уроже города Ленинграда, из служащих, русский,  
гр-н СССР, б/п, с высшим образованием/, в 1906  
году окончил историко-филологический факультет  
Петербургского университета, профессор кафедры  
всеобщей истории, женат, дось — КАРСАВИНА  
Ирина Львовна в апреле 1948 года МГБ Лит. ССР  
арестована и осуждена на 10 лет ИТЛ, до ареста  
работал над переводом сочинений БРУНО по  
поручению Всесоюзной Академии наук СССР,  
проживал в гор. Вильнюсе, ул. Диджои, дом №17,  
кв. 8

ВОПРОС: Где Вы проживали и чем занимались до Октябрьской Социалистической революции.

ОТВЕТ: Родился и детство своё я провёл в Петрограде. В 1906 году окончил Петроградский университет. Подготовил и в 1913 году защитил диссертацию на тему: «Очерки религиозной жизни в Италии в XII—XIII веках», после чего стал профессором. Будучи профессором, преподавал всеобщую историю в историко-филологическом институте и университете в плоть до октября 1917 года.

ВОПРОС. В чём выражалась Ваша деятельность после октябрьской в период.

---

<sup>1</sup> [4, р. 19—24].

ОТВЕТ: После Октябрьской Социалистической революции я продолжал профессорскую работу в университете, историко-филологическом институте и на высших женских курсах.

В 1919 году участвовал в создании рабочего факультета при Петербургском университете и в преобразовании историко-филологического института в педагогический институт при университете, в котором я исполнял должность проректора, а потом ректора. Первый ректор этого института профессор БРАУН Фёдор Александрович, в 1920 году выехал за границу, жил в гор. Лейпциге (Германия), где был профессором университета.

В после октябрьский период я продолжал увлекаться религиозными вопросами. В Петербурге я прочитал несколько публичных лекций на религиозные и литературно-филологические темы.

С 1919 по 1922 год был членом малого Совета при ректоре Университета, в который входили проректора деканы и отдельные профессора. За это же время я написал и опубликовал в печати книги «Культура Средних веков» и «Введение в историю», две литературные статьи о жизни и творчестве Достоевского, философскую статью «О свободе». Кроме того, перевёл оставшиеся ненапечатанными сочинения итальянского философа XV века Николая БУЗАНСКОГО<sup>1</sup> «Об ученом невидении», а также сочинения философа «ЭРИУГЕНА «О делении природы». Перевел для издания всемирной литературы несколько статей К. Ф. Майера. В 1920—1922 годах редактором серии брошюр «Ведение в науку».

#

ВОПРОС: Чем характерны опубликованные Вами указанные книги и научно-филологические статьи.

ОТВЕТ: В своих научно-филологических работах я стремился к синтезму материализма с идеализмом, отвергая всякий абстрактный идеализм, в силу чего мои тогдашние трактовки марксистскими назват нельзя, они антимарксистские.

ВОПРОС: Назавите Ваши близких знакомых по Петрограду.

---

<sup>1</sup> Искажено имя немецкого философа и теолога Николая Кузанского (1401—1464).

ОТВЕТ: Моими близкими знакомыми с которыми я поддерживал связь за время проживания в Петрограде, были: мой учитель, профессор университета Иван Михайлович ГРЕВС, кадет; Николай Иванович КАРЕЕВ, профессор, кадет; ПРИСЕЛКОВ Михаил Дмитриевич, профессор, беспартийный, ПРЕСНЯКОВ Александр Евгеньевич, профессор, б/п, АНДРИАНОВ Сергей Александрович, профессор. б/п, академик Николай Яковлевич МАРР (умер) бывший ректор университета, академик ЖЕБЕЛЕВ, профессор КОТЛЯРЕВСКИЙ Нестер Александрович, знал также профессора философии ЛОССКОГО Николая Ануфревича, принадлежащего к партии кадетов, профессора ЛАПШИНА Ивана Ивановича и бывшего профессора университета, профессора юридического факультета ЛАЗАРЕВСКОГО.

ВОПРОС: С кем были знакомы из Министров временного правительства.

ОТВЕТ: Из Министров Временного правительства мне были знакомы КАРТАШЕВ и МИКЛЮКОВ. С КАРТАШЕВЫМ я встречался до октябрьской революции и знал его как преподавателя высших женских курсов, с МИЛЮКОВЫМ познакомился за границей и видел его в Париже на лекциях, которые он читал.

ВОПРОС: В чем заключалась Ваша связь с перечисленными выше лицами, состоящими в кадетской партии.

ОТВЕТ: С ЛОССКИМ, ГРЕВС и другими лицами, принадлежащими к кадетской партии я поддерживал только личное знакомство. Никаких разговоров на политические темы с ними я не вел.

ВОПРОС: А с другими Вашими знакомыми Вы тоже не разговаривали на политические темы.

ОТВЕТ: С другими моими знакомыми, о которых я показал выше, я поддерживал дружественные отношения. С первых дней существования Советской власти в пользу моего выселения из РСФСР за границу с ними мне приходилось также разговаривать и по вопросам связанными с внутренним и международным положением Советской Росами... Причем, мнения были различные. Некоторые из моих знакомых по отношению Советской власти высказывались отрицательно, другие положительно.

ВОПРОС: Каких мнений придерживались Вы лично.

Ответ: В начале к Советской власти я относился скептически, высказывал свои сомнения в прочности нового строя и не сочувствовал ему. В 1918—1919 годах скептические настроения у меня рассеялись. Я понял, что Советская власть — власть народная и прочная. Однако идеология новой, власти моему мировоззрению не соответствовала.

#

ВОПРОС: Кто из Ваших знакомых участвовал в контрреволюционных заговорах против Советской власти.

ОТВЕТ: Из моих близких знакомых в заговорах против Советской власти насколько мне известно, ни-кто не участвовал. Одновременно занимая выжидательную позицию, не проявляли своей активности в политической жизни. Вообще из моих знакомых в заговорческой деятельности предпринимаемой к свержению Советской власти, были замешаны: бывший профессор университета профессор ЛАЗОРЕВСКИЙ, преподаватель истории КНЯЗЬКОВ, доцент университета ТАГАНЦЕВ и другие лица, с которыми я ни чего общего не имел и их не знаю.

ВОПРОС: Откуда Вам было известно о заговорничестве ЛАЗАРЕВСКОГО и других.

ОТВЕТ: О том, что ЛАЗАРЕВСКИЙ, ТАГАНЦЕВ и другие лица в 1919 или 1920 году точно не помню участвовали в заговоре против Советской власти я узнал из разговоров в университетских кругах от кого именно оказать сейчас затрудняюсь.

ВОПРОС: Какое участие Вы принимали в контрреволюционных заговорах.

ОТВЕТ: В контрреволюционных заговорах я не участвовал.

ВОПРОС: Тогда в связи с чем были арестованы в 1922 году.

ОТВЕТ: В 1922 году Ленинградский Ч.К. я был арестован вместе с группой других учённых и писателей, среди которых находились лица разных мировоззрений. Конкретного обвинения мне тогда не пред"являлось. Из допросов можно было понять, что обвинялся в том, что враждебно относился к Советскому строю, но в этом виновным себя я не признал.

ВОПРОС: Кто из Ваших знакомых вместе с Вами был арестован.

ОТВЕТ: Вместе со мною из моих знакомых были арестованы: ЛОССКИЙ, ЛАПШИН и КОГАН Абрам Самуилович, б/п, занимавшийся издательством. Все мы после ареста содержались в Ленинградской тюрьме и находились под следствием.

15 ноября 1922 года высланы за пределы Советской республики за границу.

ВОПРОС: Где проживали за границей.

ОТВЕТ: С осени 1922 года до середины 1926 года вместе с семьей я проживал в Берлине (Германия). В 1926 году переехал на жительство в Париж (Франция) жил в нем до 1928 года.

#

Безвыездно. В 1928—1936 годах работал профессором Литовского университета в Кавно (Каунас), отдыхал после работы во Франции, где проживали остальные члены моей семьи: жена — КАРСАВИНА Лидия Николаевна, дочери — Ирина (арестована) и Сусанна.

ВОПРОС: Чем занимались в Берлине.

ОТВЕТ: По прибытии в Берлин через своего знакомого философа Франко Семена Людвиговича, являвшегося непримиримым врагом Советского государства, от чехословацкого правительства я получил предложение переехать в Прагу с обещанием платить мне пенсию, но от данного предложения отказался, так как оно исходило, как потом я узнал от Лидера правого крыла кадетов Петра СТРУВЕ, с которым я знаком не был.

Мои знакомые ЛОССКИЙ и ЛАПШИН приняли подобного рода приглашения и переехали в Прагу. В Берлине я жил литературным трудом и чтением лекций.

Тогда я выпустил книги: «О началах», «БРУНО, Философия истории». Поместил ряд статей в русских и немецких журналах на историко-философские и религиозные темы. Написал несколько рецензий историческо-литературного содержания на роман Алексея ТОЛСТОГО «Аэлита», сочинения Бориса Зайцева о книжке Ростовцева «Древний мир» и другие.

Кроме того, за время пребывания в Берлине я читал лекции по всеобщей истории для русской эмиграции состоявших в организации: «Русский институт», которым руководил выслан-

ный из Москвы инженер ЯСИНСКИЙ и «Международном христианском Союзе молодёжи», возглавляемом писателем публицистом БЕРДЯЕВЫМ.

ВОПРОС: В каких издательствах печатались написанные Вами книги, статьи и рецензии.

ОТВЕТ: Книги были напечатаны в издательстве КОГАНА, которое было создано им на деньги его родственников. КОГАНОВ, проживавших в Бирлине. Мои статьи печатались, как показал выше, в немецких журналах и белоэмигрантской газете «Руль», возглавляемой моим знакомым известным кадетом ГЕССЕНОМ. Рецензии помещались в издаваемых в Париже в «современных записках», издательством которых руководил высланный из Советской Республики эссер СТЕНУН<sup>1</sup> Федор Августович.

ВОПРОС: Что Вам известно о деятельности организации «Русский институт» и «Международного христианского Союза молодёжи».

ОТВЕТ: «Русский институт» был создан группой русских эмигрантов, добывавшей средства у разного рода богатых лиц как в Германии так и в других странах.

Его цель заключалась в том, что он заменял университет для тех русских, которые по тем или иным причинам не могли вступить в немецкие университеты.

#

В нем читались лекции в объёме университетского курса. «Христианский Союз молодёжи» — международная организация, обстоятельства организации её секции, существовавшей в Берлине, мне неизвестны.

Задачи этого Союза сводились к распространению образования и религиозных идей среди молодёжи всех стран и в частности среди русских эмигрантов.

С этой целью руководство Берлинской секции Союза привлекало для работы профессорско-преподавательский состав, силами которого читались лекции, проводило с"езды участников Союза молодёжи и издавало литературу по историческим, философским литературным и религиозным вопросам.

---

<sup>1</sup> Опечатка в тексте источника. Правильное написание фамилии русского философа — Степун.

ВОПРОС: Какое участие Вы принимали в деятельности контрреволюционной евразийской организации за время проживания в Берлине.

ОТВЕТ: За время проживания в Берлине, примерно в 1924 году, я познакомился с представителями евразийского движения, а именно с Петром Петровичем СУВЧИНСКИМ, бывшим миллионером, бежавшим за границу в первые году существования Советской власти, белоэмигрантом Петром Николаевичем САВИЦКИМ и племянником ВРАНГЕЛЯ бывшим офицером конной гвардии — АРАПОВЫМ имени и отчества не помню. СУВЧИНСКИЙ проживал в Берлине, САВИЦКИЙ в Праге, АРАПОВ в Лондоне.

Через СУВЧИНСКОГО, ставшего в последствии моим знакомым, я ознакомился с евразийской литературой. По его просьбе написал рецензию о евразийстве, которая потом была опубликована в «Современных записках». Несмотря на критический характер моей рецензии, евразийцы предложили мне принять участие в издаваемых ими сборниках статей под названием «Евразийский временник», на что я и согласился.

В 1925 году написал и поместил в «Евразийском временнике» философские статьи «О сомнении, науке и вере» и «Уроки отречённой веры».

Более активную работу в евразийской организации я проводил в Париже, куда переехал из Берлина в 1926 году.

Протокол с моих слов в общем записан правильно, но я должен сделать к нему следующие оговорки:

1. Близкий мой знакомый акад. Н.Я.МАРР был членом ВКП(б) к ст. 4-5.

2. Знакомство мое с профессором ЛАЗАРЕВСКИМ было чисто внешним, а ТАГАНЦЕВА я совсем не знал, КНЯЗЬКОВА видел один раз

к стр.7.

3. С МИЛЮКОВЫМ разговаривал только один раз после его лекции о евразийстве в 1927 или 1928 г.г.

#

4. Современные записки издались эссерами БУИСКОВЫМ и РУДКИНЫМ, СТЕКУН руководил литературно отде-

лом. Принадлежал ли он к партии эсеров, точно мне неизвестно.

5. Вступая в связь с евразийцами, евразийство я контрреволюционными, т. е. стремящегося к ниспровержению Советского государства организацией не считал.

Подпись:

ДОПРОСИЛИ: НАЧАЛЬНИК 2 ОТДЕЛА СЛЕДЧАСТИ  
МГБ ЛИТ. ССР

ПОЛКОВНИК /РОЖАВСКИЙ/

ЗАМ. НАЧАЛЬНИКА ОТДЕЛЕНИЯ

СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛСССР

КАПИТАН /ТУМАНЦЕВ/.

#

### **ПРОТОКОЛ ДОПРОСА<sup>1</sup>**

АРЕСТОВАННОГО КАРСАВИНА Льва Платоновича

Город Вильнюс 15 июля 1949 года

Допрос начат в 22-00 час

ВОПРОС: С какого времени и как Вы знаете СЕЗЕМАНА Василия Эмильевича?

ОТВЕТ: СЕЗЕМАНА Василия Эмильевича, проживающего в городе Вильнюсе, ул. Диджой, дом №24, я знаю примерно с 1913 года.

Я узнал его в Петербургском университете, в котором он в то время учился. СЕЗЕМАН — профессор философии. Вместе с ним я работал в Каунасском и Вильнюсском университетах.

Знакомство с СЕЗЕМАНОМ я поддерживал до своего ареста.

ВОПРОС: Что Вам известно о СЕЗЕМАНЕ?

ОТВЕТ: СЕЗЕМАН, примерно 1884 года рождения, уроженец города Петрограда, по национальности финн, окончил историко-филологический факультет Петербургского университета.

По окончании университета, как мне известно, СЕЗЕМАН преподавая философские предметы в высших заведениях Петербурга. В первые года существования Советской власти СЕ-

---

<sup>1</sup> [4, p. 40—42].

ЗЕМАН, как финский подданный, из Петербурга переехал в Финляндию, откуда впоследствии перебрался в город Берлин. Сколько времени он проживал в Берлине, я точно не знаю, помню лишь, что в промежуток между 1922 и 1925 гг. я встречался в Берлине с ним всего несколько раз. Переехав из Берлина, СЕЗЕМАН некоторое время жил в Париже, откуда также как и я, он был приглашён на работу в Ковенский университет.

В Ковенском университете СЕЗЕМАН работал до 1940 года. В нем преподавал философию. В 1940 году гуманитарный факультет, в котором он преподавал, из Ковно был переведен в город Вильнюс и присоединен к Вильнюсскому университету.

В связи с этим СЕЗЕМАН переехал в Вильнюс, где проживает и работает до настоящего времени.

ВОПРОС: Что побудило СЕЗЕМАНА переехать из Петрограда а Финляндию в первые годы существования Советской власти?

ОТВЕТ: По существу данного вопроса мне ничего не известно, так как о причинах переезда из Петрограда в Финляндию с СЕЗЕМАНОМ мне беседовать не приходилось.

#

ВОПРОС: Чем занимался СЕЗЕМАН в Берлине и Париже?

ОТВЕТ: Со слов СЕЗЕМАНА мне известно, что за время проживания в Берлине, он занимался научной работой, но в чем конкретно она заключалась, я точно не знаю. В Париж СЕЗЕМАН выезжал только на отдых после работы в Ковенском университете.

ВОПРОС: С кем из участников контрреволюционной евразийской организации СЕЗЕМАН поддерживал связь за время проживания за границей?

ОТВЕТ: Мне достоверно известно, что СЕЗЕМАН, проживая за границей, поддерживая личное знакомство с СУВЧИНСКИМ Петром Петровичем и САВИЦКИМ Петром Николаевичем, являвшимися лидерами евразийского течения за границей. Был также знаком с бывшим белым офицером евразийцем КЛИПИНИНЫМ, имени и отчества не помню, проживавшем в Париже.

ВОПРОС: В чем заключалась организационная связь СЕЗЕМАНА с названными лицами по проведению вражеской работы?

ОТВЕТ: Был ли СЕЗЕМАН связан с евразийцами организационно, я не знаю. Думаю, что такой связи с СУВЧИНСКИМ и другими лидерами евразийской организации он не поддерживал.

ВОПРОС: Какое участие СЕЗЕМАН принимал в деятельности евразийской организации вообще.

ОТВЕТ: Мне лишь помнится, что СЕЗЕМАН для «Евразийского временника» была написана статья о нравственном учении СОКРАТА, носившая историко-философский характер. Статья эта была опубликована в четвёртой книге «Евразийского временника», но в каком году, я точно не знаю.

ВОПРОС: По поручению кого он писал эту статью?

ОТВЕТ: Я предполагаю, что указанная статья СЕЗЕМАНОМ была написана по предложению СУВЧИНСКОГО, но так это или нет, утверждать не могу.

ВОПРОС: Что Вам известно о политических настроениях и убеждениях СЕЗЕМАНА?

ОТВЕТ: Мне лично известно, что СЕЗЕМАН по политическим убеждениям является вполне лояльным человеком, приемлющим советский строй и вообще государственную идеологию.

#

В частности же я наблюдал у него желание более мягкого режима и больше свободы слова, но его отдельные замечания не говорят об отрицательном отношении ко всему советскому.

Протокол допроса с моих слов записан правильно, мною он прочитан.

Допрос окончен в 3-00

16/VII-49 г.

ДОПРОСИЛ: ЗАМ. НАЧАЛЬНИКА ОТДЕЛЕНИЯ  
СЛЕДЧАСТИ

МГБ ЛССР

КАПИТАН /ТУМАНЦЕВ/

#

«УТВЕРЖДАЮ»<sup>1</sup>

ЗАМ. НАЧАЛЬНИКА СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛССР

ПОЛКОВНИК

/ЗАХАРОВ/

22 июля 1949 г.

ПОСТАНОВЛЕНИЕ

/о пред"явлении обвинения /

1949 года, июля 22 дня гор. Вильнюс

Я, Зам. Нач. отд-я 2 Отдела След. части МГБ Лит. ССР капитан ТУМАНЦЕВ, рассмотрев материалы следственного дела №16416 и приняв во внимание, что КАРСАВИН Лев Платонович достаточно изобличается в том, что после выселения из РСФСР, проживая за границей в 1924—1930 годах был активным участником контрреволюционной организации «Евразия — ставившей задачу свержения Советской власти в СССР. Проводил активную вражескую работу.

Являлся автором махровых религиозно-мистических и антисоветских изданий, печатавшихся в евразийском и других издательствах за границей.

Участвовал в антисоветской работе других белоэмигрантских организаций, существовавших в Берлине и Париже,

Будучи профессором Каунасского университета во время буржуазного режима в Литве, допускал антисоветские выпады.

В 1946 году от лидера евразийского движения СУВЧИН-СКОГО, проживающего в Париже, получил несколько книг антисоветского содержания, которые давал для прочтения своим знакомым.

В 1944—1949 годах, работая преподавателем Вильнюсского Университета в своих лекциях излагал реакционно-идеалистическое религиозное мракобесие.

Написал несколько томов рукописей по истории, носящих реакционно-мистический и антисоветский характер. Среди своих знакомых приводил антисоветскую агитацию, клеветал на советский строй и мероприятия, проводимые партией и Советским Правительством.

---

<sup>1</sup> [4, p. 48].

На основании изложенного, руководствуясь ст. ст. 128 и 129 УПК РСФСР, —

ПОСТАНОВИЛ:

Привлечь КАРСАВИНА Льва Платоновича в качестве обвиняемого

по ст. ст. 58-4 и 58-10 ч. 1 УК РСФСР, о чём объявить ему под расписку в настоящем постановлении.

Копию постановления в порядке ст. 146 УПК РСФСР направить Прокурору.

ЗАМ. НАЧ. ОТД-я 2 ОТДЕЛА СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛССР  
КАПИТАН /ТУМАНЦЕВ/

«СОГЛАСЕН» НАЧАЛЬНИК 2 ОТД. СДЕЛ. Части МГБ  
ЛССР

ПОЛКОВНИК /РОЖАВСКИЙ/

Настоящее постановление мне объявлено: 23 июля 1949  
года

подпись обвиняемого

\*\*\*

Чуть позже следствие также определилось с кратким списком литературы, наличие которой обличало в Карсавине явного врага Советской власти. Восемнадцатого ноября начальник отделения 2 Отдела Следчасти МГБ Литовской ЛССР ст. лейтенант ДАНИЛЬЧЕВ,

рассмотрев следственное дело №16416 по обвинению КАРСАВИНА Льва Платоновича в преступлениях, предусмотренных ст. ст. 58-4 и 58-10 ч. 1 УК РСФСР,

НАШЁЛ:

9 июля 1949 года при аресте и обыске Карсавина Льва Платоновича была изъята написанная и изданная им за границей различная антисоветская литература в том числе:

1. “Верте немецкому информбюро” на немецком языке. 1 книга.
2. “Политическая наука в Германии и Советском Союзе”.- 1 книга.
3. “Евразийский временник” №2. 2-/книг.
4. “О личности”.

5. “О началах”.
6. “Большевитская предистория”. - 1книа.
7. “Литовские архивы /большевитские годы/”. - 1книга
8. “Уроки отречённой веры”. - 1книга
9. “Без догмата”. - 1книга
10. “Европа и Евразия”. - 1книга
11. “Русская мысль”. - 1книга
12. “Советский федерализм”. - 1книга
13. “Евразийский временник” книга 4-я.
14. Журнал “Жиденис”. -2шт.
15. “Советский федерализм”. - 1книга
16. “Смысл жизни”. - 1книга
17. “Россия особый географический мир”. - 1книга
18. “Диологии”. - 1книга
19. Французские журналы “Нынешние времена” и другая реакционная литература и переписка с участниками евразийской организации» [4, р. 257—258].

Далее старший лейтенант Данильчев вынес заключение:

Учитывая, что изъятая литература и переписка см. опись. литер. л. д. 10—12 и фотокопии в особом пакете, избобличают арестованного КАРСАВИНА в принадлежности к евразийской организации и в антисоветской пропоганде. Руководствуясь ст. 67 УПК РСФСР, —

**ПОСТАНОВИЛ:**

Антисоветскую литературу и переписку, изъятую у арестованного КАРСАВИНА Льва Платоновича приобщить к следственному делу № 16406 в качестве вещественного доказательства.

До решения суда изъятую у КАРСАВИНА литературу, рукописи и другую переписку сдать на хранение в Отдел «А» МГБ Литовской ССР» [4, р. 257].

Обвинительное заключение по делу Льва Платоновича Карсавина заслуживает, чтобы его также воспроизвести в полном объёме, максимально точно, включая использование заглавных, строчных и прописных букв, а также подчёркивания, проставленные штампы и резолюции [4, р. 261—264].

Штамп в правом углу по диагонали:  
*«С направлением дела в особое  
совещание и избранной мерой на-  
казания СОГЛАСЕН  
Государственный Советник Юстиции II класса  
(ЗАХАРОВ Г.С.)  
14.I/XII 49.*

НД-10

«УТВЕРЖДАЮ»

ЗАМ. МИНИСТРА ГОСБЕЗОПАСНОСТИ

ЛССР — ПОЛКОВНИК

/ЛЕОНОВ/

«29» ноября 1949 г.

ОБВИНИТЕЛЬНОЕ ЗАКЛЮЧЕНИЕ

/По следственному делу № 16416/

ПО ОБВИНЕНИЮ

КАРСАВИНА Льва  
Платоновича в со-  
вершении преступ-  
лений, предусмот-  
ренных ст. ст. 58-4  
и 58-10 ч. 1 УК  
РСФСР.

9 июля 1949 года Министерством Государственной Без-  
опасности Литовской ССР за принадлежность к белоэмигрант-  
ской контрреволюционной организации «Евразия» и другую  
антисоветскую деятельность арестован и привлечен в качестве  
обвиняемого по настоящему делу КАРСАВИН Лев Платонович.

Расследованием УСТАНОВЛЕНО:

В 1922 году за враждебное отношение к Советской власти  
и антисоветский саботаж среди учёных КАРСАВИН Л.П. с  
группой русской буржуазной интеллигенции, проживавшей в  
Москве и Ленинграде, был выдворен из Советского Союза за  
границу.

[л. д. 15—18, 25—39, 88—114].

Проживая в гор. Берлине в 1924 году, КАРСАВИН уста-  
новил организационную связь с бежавшими за границу — быв-  
шим крупным капиталистом СУВЧИНСКИМ П.П., бывшими

министрами деникинского и врангельского белогвардейских правительств — САВИЦКИМ П.Н. и князем ТРУБЕЦКИМ Н.С., вместе с которыми принял активное участие в создании эмигрантской контрреволюционной организации «Евразия», ставившей своей целью свержение Советской власти путем организации восстаний в СССР и установление капиталистического строя.

[л. д. 25—39, 49—53, 58—71, 76—87, 115—140, 141—151, 152—158, 211—216, 222—235, 231—235, 236—240, 241].

#

Для осуществления этой цели руководители евразийского движения: КАРСАВИН, СУВЧИНСКИЙ, САВИЦКИЙ, ТРУБЕЦКОЙ, МАЛЕВСКИЙ и АРАПОВ проводили за границей и в СССР активную антисоветскую пропаганду, используя издававшую ими антисоветскую газету «Евразия», журнал «Евразийский временник» и другие издания, нелегально переправляли антисоветскую литературу в СССР.

[л. д. 25—39, 49—53, 58—71, 76—87, 115—140, 141—151, 211—216, 222—230, 236—240].

Руководящее ядро евразийского движения за границей, так называемый Совет и политбюро, членом которого являлся привлеченный по настоящему делу КАРСАВИН, на протяжении 1924—1930 г.г. вело широкую подрывную работу против Советского Союза, перебрасывая в СССР своих эмиссаров для создания антисоветских ячеек и распространения антисоветской литературы.

[л. д. 49—63, 58—71, 76—87, 115—140, 141—151, 211—216, 222—230, 236—240].

Контрреволюционная организация «Евразия», одним из руководителей которой является КАРСАВИН, свою подрывную работу против Советского Союза проводила в тесной связи с белоэмигрантской военной организацией «РОВС», руководимой генералом КУТЕПОВЫМ.

[л. д. 120—140, 143—151, 222—230].

В 1925—1928 г.г. руководители — евразийской организации СУВЧИНСКИЙ, КАРСАВИН, ТРУБЕЦКОЙ, МАЛЕВСКИЙ, через видных участников «РОВС» — личного адъютанта генерала КУТЕПОВА — полковника ЗАЙЦЕВА и проживавше-

го в Риге белогвардейского офицера АРТАМОНОВА, неоднократно нелегальным путем перебрасывали в Советский Союз своих эмиссаров САВИЦКОГО, АРАПОВА и других, для установления связи с антисоветскими организациями.

[л. д. 120—140, 143—151, 211—216, 222—230].

Проживая в 1922—1929 г.г. в Берлине и Париже, КАРСАВИН принимал активное участие в антисоветской деятельности других эмигрантских организаций, так называемом «Русском Союзе христианской молодежи», «Русском Научном Институте», где читал для белоэмигрантов лекции, излагая в них враждебные марксизму-ленинизму идеи, клеветал на политический строй Советского Союза.

[л. д. 22—39, 88—114].

За указанный период КАРСАВИН являлся автором многих книг и статей, изданных за границей, в которых клеветал на Советский строй, политику ВКП/б/ и Советского Правительства.

[л. д. 22—39, см. особ. пакет]

В 1928 году из Парижа КАРСАВИН переехал буржуазную Литву. Будучи профессором истории в Каунасском университете, в своих лекциях он излагал реакционно-идеалистическое учение, клеветал на советскую действительность.

[л. д. 51—53, 197—203, 247—249].

#

В 1946 году от лидера эмигрантской евразийской организации СУВЧИНСКОГО П.П., проживающего в Париже, получил несколько журналов антисоветского содержания, которое давал для прочтения своим близким знакомым.

[л. д. 51—53].

Проживая в гор. Вильнюсе, в 1947—48 г.г. среди знакомых КАРСАВИН высказывал антисоветскую клевету на советскую действительность и проводимые Советским Правительством мероприятия.

[л. д. 199—203].

Допрошенный по предъявленному обвинению, КАРСАВИН Л.П. виновным себя признал в том, что в 1922 году за враждебное отношение в Советской власти он был выдворен из Советского Союза за границу [л. д. 15—18, 25—39, 88—114].

Проживая в Берлине и Париже с 1922 по 1928 год, являлся одним из руководителей белоэмигрантской контрреволюционной организации «Евразия», ставивший своей целью свержение Советской власти в СССР [л. д. 49—53, 58—71, 72—87, 141—151].

Являлся одним из основных редакторов антисоветского сборника «Евразийский временник» и газеты «Евразия», в которых излагал чуждые марксизму-ленинизму реакционно-идеалистическое мировоззрение и клеветал на политику ВКП/б/ и советскую действительность.

Принимал участие в нелегальной пересылке антисоветской — евразийской литературы в СССР [л. д. 49—53, 58—71, 73—87, 141—151].

Будучи профессором Каунасского университета в буржуазной Литве, при чтении лекций допускал извращения советской действительности и проповедовал реакционно — идеалистическое учение [л. д. 198—203].

Проживая в гор. Вильнюсе в 1947—1948 г.г. среди близких знакомых высказывал клеветнические измышления на политику ВКП(б) и Советского Правительства. Хранил в своей квартире большое количество антисоветской литературы [л. д. 199—203].

Привлеченные по другим делам арестованные: КЛЕПИНИНА-ЛЬВОВА А.Н., САВИЦКИЙ П.Н., АРАПОВ П.С. показали, что КАРСАВИН Л.П. являлся за границей одним из руководителей белоэмигрантской контрреволюционной организации «Евразия», ставившей своей целью свержение Советской власти и установление в СССР капиталистического строя [л. д. 211—216, 222—230, 236—240, см. особый пакет].

Кроме того изобличается вещественными доказательствами /см. особый пакет/.

На основании изложенного ОБВИНЯЕТСЯ:

КАРСАВИН Лев Платонович,  
1882  
года рождения, уроженца гор.  
Ленинграда, русский,

#

гр-н СССР, Из служащих,  
беспартийный, с высшим образованием,  
в 1906 году окончил историко-  
филологический факультет Петербургского  
университета, профессор истории, женат,  
дочь — КАРСАВИНА Ирина Львовна в  
1948 году арестована и осуждена на 10 лет  
ИТЛ.

До ареста без определенных занятий,  
проживал в гор. Вильнюсе по ул. Диджою  
дом № 17 кв. 8, —

#### В ТОМ, ЧТО:

Будучи выдворенным из Советского Союза за враждебное отношение к советскому строю, с 1924 по 1930 год являлся одним из идеологов и руководителей белоэмигрантской контрреволюционной организации «Евразия» за границей, ставившей своей целью свержение Советской власти и установление в СССР капиталистического строя.

Находясь за границей написал и издал большое количество книг и статей, в которых клеветал на Советский строй, политику ВКП(б) и Советского Правительства. Переправлял в СССР антисоветскую — евразийскую литературу.

Будучи профессором Каунасского университета в буржуазной Литве, при чтении лекций допускал извращение советской действительности и проповедовал реакционно-идеалистическое учение, чуждое марксизму-ленинизму.

Проживая в гор. Вильнюсе в 1947—48 г.г. вел среди своих знакомых антисоветскую агитацию. Хранил в своей квартире большое количество контрреволюционной литературы. —

Т.е. в совершении преступлений, предусмотренных ст.ст. 58-4, 58-10 ч.1 УК РСФСР.

На основании изложенного, — ПОЛАГАЛ-БЫ:

Следственное дело № 16416 по обвинению КАРСАВИНА Льва Платоновича направить для рассмотрения в Особое Совецание при Министре Государственной Безопасности СССР. Мериу наказания КАРСАВИНУ Льву Платоновичу определить «10» лет ИТЛ.

Обвинительное заключение составлено «26» ноября 1949 года в г. Вильнюсе.

НАЧ. ОТД-Я 2 ОТДЕЛА СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛССР СТ.  
ЛЕЙТЕНАНТ /ДАНИЛЬЧЕВ/

«СОГЛАСНЫ»: ЗАМ. НАЧ. 2 ОТДЕЛА СЛЕДЧАСТИ МГБ  
ЛССР

МАЙОР /ЛЕОНОВ/

НАЧАЛЬНИК СЛЕДЧАСТИ МГБ ЛССР

ПОЛКОВНИК /СОЛОИД/

#

*На оборота последнего листа приписки от руки:*

«Дело внести на рассмотрение особого совещания при МГБ  
СССР

Ст. оперуполн. сек-та о/с Клименко

4/1-49 г.

Внести на рассмотрение особого совещания определив меру  
наказ. 10 лет ИТЛ —

Прок. (подпись неразборчива)

2/II-1950 г.»

\*\*\*

Никакого суда Лев Платонович Карсавин не дождался. В Вильнюсской тюрьме он провёл в полной неопределённости почти полгода.

У следствия были для этого следующие мотивы:

Сов. секретно

### СПРАВКА

/О мотивах направления Следственного дела № 16416 на рассмотрение в Особом Совещании при МГБ СССР/

Следственное дело № 16416 по обвинению КАРСАВИНА Льва Платоновича направляется на рассмотрение в Особом Совещании при Министре Госбезопасности Союза ССР, в связи с тем, что уличающие КАРСАВИНА в антисоветской деятельности свидетели — КЛЕПИНИНА-Львова, АРАПОВ, КАПЛАН, САВИЦКИЙ и АНТИПОВ ранее арестованы по другим делам, в настоящее время отбывают срок наказания в лагерях МВД

СССР, в связи с чем вызов их в судебное заседание затруднителен.

ЗАМ. МИНИСТРА ГОСБЕЗОПАСНОСТИ ЛИТОВСКОЙ ССР  
ПОЛКОВНИК /ЛЕОНОВ/

«29» ноября 1949 года [4, р. 267].

\*\*\*

Долгое заключение и обстановка тюремной камеры, заставили Карсавина особенным образом сосредоточиться. Результатом этого сопротивления обрушившимся на него испытаниям стало богословское произведение необычной формы — «Венок сонетов», стихи о Боге и себе. Он написал их в застенках и заучил наизусть. Позже «Венку» суждено было лечь ровным карсавинским почерком на бумагу, но это произошло уже в Абезьском инвалидном лагере. Эти листы вместе с другими написанными итоговыми работами Льва Платоновича спас для потомков ученик и душеприказчик поэта, философа и учёного Анатолий Анатольевич Ванеев.

Двадцатого апреля 1950 года Л. П. Карсавина ознакомили с решением Особого Совещания при Министерстве Государственной Безопасности Союза ССР. Назначенные семидесятилетнему больному человеку 10 лет заключения в исправительно-трудовом лагере были равносильны смертному приговору [4, р. 268].

Что же касается рисунков, сделанных вечером перед арестом Льва Платоновича его младшей дочерью, то следствие они ничем не заинтересовали. Долгие годы листы хранились в семейном архиве без особого к себе внимания. И только в самом конце 1980-х годов Сусанна Львовна, перебирая папку с этим набросками и какими-то второстепенными бумагами, обнаружила тот самый маленький картонный листочек, механически поднятый ею с пола после обыска. Вчитавшись, она с запоздалым страхом поняла, какую опасность всё это время представляло это случайно сохранённая открытка. Её авторство было подтверждено собственноручной подписью Николая Александровича Бердяева — человека, долгое время считавшегося одним из самых непримиримых врагов коммунистической власти.

Но в страну уже пришли другие времена, и письмо Сусанна Львовна рискнула не уничтожать.

В конце концов, почти через 50 лет эта открытка повторила путь Льва Платоновича — из Вильнюса в приполярную Абезь. Младшая дочь Карсавина подарила его Виктору Ложкину вместе с другими документами семейного архива. Это стало знаком искренней признательности Виктору за многолетний бескорыстный уход за сохранившимся лагерным кладбищем и могилой Льва Платоновича, а также жестом поддержки идеи создания будущего поселкового музея, о котором долгие годы хлопотал Ложкин. Пусть не музей, а только экспозиция сегодня существует в одном из классов местной школы. А подаренные Сусанной Львовной документы хранятся в Фонде Л. П. Карсавина Интинского краеведческого музея вместе с исторической открыткой Николая Бердяева:

«Capbreton 4 августа

Многоуважаемый Лев Платонович! Я жду от Вас статью для второго номера журнала<sup>1</sup>. Хотел бы иметь от Вас подтверждение, что статья будет мне прислана не позже 15 сентября. Хотелось бы также знать название статьи, т. к., может быть, заранее будем объявлять о содержании второй книжки. Очень прошу Вас только считаться с тем, что размер не должен превышать одного печатного листа. Первая книжка же вышла полумеркой. Вторая книжка должна быть <нрзб.> Мой адрес до 15 сентября Capbreton s/mer, chez m-re Darrigade, Landes, а после 15 сентября Clamart (Seines, 2, rue Martine Grendchamp). Большое спасибо за Вашу книгу<sup>2</sup>. Читаю с большим интересом.

Преданный Вам Николай Бердяев» [5]<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> В письме речь идёт о журнале «Путь», издававшемся в Париже Религиозно-философской академией с сентября 1925 по март 1940 г. Бердяев вместе с Б. П. Вышеславцевым был соредактором журнала. «Ответ на статью Бердяева об евразийцах» Карсавиным был написан и опубликован в №2 этого журнала.

<sup>2</sup> По всей вероятности, речь идёт о книге «О началах (опыт христианской метафизики). I. Бог и тварный мир» (Берлин, 1925).

<sup>3</sup> На обороте открытки указан адрес получателя: Германия, Берлин-Шёнеберг, Грюневальдштрассе, 70<sup>II</sup>, у Йендриха.

## Список источников и литературы<sup>1</sup>

1. *Арефьева И.* «Дело» Ирины Львовны Карсавиной. URL: <http://sundry.wmsite.ru/publikacii-druzej/zablockij-o-karsavinyh/irina-lvovna-karsavina> (дата обращения: 03.12.2017)
2. *Гаврюшин Н. К.* Переписка А. Веттера с Л. Карсавиным // Символ: журнал христианской культуры при Славянской Библиотеке в Париже. Париж, 1994. Июль. №XXXI. С. 104—169
3. *Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius* (Отдел рукописей библиотеки Вильнюсского университета). f. 138, ap. 76.
4. *L. Karsavino baudžiamoji byla* (Дело Льва Карсавина). Lietuvos uratingasis archyvas (Особый архив Литвы).
5. *Интинский* краеведческий музей. Фонд Л. П. Карсавина. Ед. хр. КП 404318.

## Об авторе

Владимир Иванович Шаронов — кандидат педагогических наук, профессор кафедры гуманитарных и естественно-научных дисциплин Западного филиала РАНХиГС (Калининград), Заслуженный работник культуры Российской Федерации. Email: [sharonovvi@gmail.com](mailto:sharonovvi@gmail.com)

---

<sup>1</sup> Архивные материалы Библиотеки Вильнюсского государственного университета и Особого архива Литвы используются на основании данных В. И. Шаронову письменных разрешений этих организаций.

# ДОЛГ ПАМЯТИ: ПАМЯТИ В. Н. БРЮШИНКИНА

*Михаил Громов*

## **Исихазм в истории русской мысли**

В истории русской религиозности наряду с рационалистическими течениями существовали иррационалистические. Одним из последних был исихазм, проникший на Русь из Византии с Афона в XIV в. Он оказал большое влияние не только на развитие философской и богословской мысли, но также на расцвет древнерусского искусства, в частности на творчество Андрея Рублёва. Особо рассмотрены взгляды крупнейшего русского исихаста Нила Сорского.

*Ключевые слова:* исихазм, кардиогазис, паламизм, нестяжательство, иосифлячество, семиотика, иконостаз.

Данная статья посвящается памяти Владимира Никифоровича Брюшинкина, с которым автор был знаком много лет. Ещё в студенческое время мы принимали участие в реставрационных работах на Соловецких островах, где восстанавливался уникальный комплекс знаменитого северного монастыря и где можно лицезреть сохранившиеся творения архитектуры, живописи, прикладного искусства. Владимира интересовала отечественная история начиная с древнерусского периода. Позднее, став специалистом по логике и методологии научного знания, он продолжал интересоваться историей отечественной мысли, которая отнюдь не сводится к сциентистскому её воплощению.

По его приглашению мне довелось читать в Калининградском университете лекции по русской философии, где присутствовала тема исихазма, освещаемая в предлагаемой статье.

Среди богословско-философских течений отечественного Средневековья одно из важных мест занимает исихазм, являющийся порождением византийского аскетического опыта и имеющий давнюю предысторию от эпохи первых отцопустынников Египетского и Синайского Востока. Исихазм в целом и русский исихазм в частности привлекали внимание многих известных специалистов в области богословия, философии, словесности (о. Георгия Флоровского, о. Иоанна Мейендорфа, С. С. Хоружего, Г. М. Прохорова и других), однако эта тема далеко не исчерпана. Ниже читателю предлагается одна из попыток оценить философское, нравственное, антропологическое значение исихазма.

Исихазм стал проникать на Русь при обрусевшем греке митрополите Феогносте (1328—1353). Благотворный духовный импульс, полученный из Византии и бывший одним из последних её даров, оплодотворил отечественную культуру XIV—XV веков и способствовал её непревзойденному расцвету [36; 44]. Именно тогда распространяются *Corpus areopagiticum*, «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Источник знания» Иоанна Дамаскина и ряд других фундаментальных творений богословско-философской мысли. Именно тогда творят Феофан Грек, Андрей Рублёв, Елифаний Премудрый, митрополит Киприан, Пахомий Логофет, персонифицирующие, с одной стороны, высокий взлет древнерусской культуры и, с другой, её неразрывную связь с греко-славянским православным ареалом, составлявшим, по выражению Д. Оболенского, своего рода содружество (*Commonwealth*) [47] или, говоря словами Р. Пиккио, с особым регионом *Slavia orthodoxa*, находившимся под сильной интеллектуальной эманацией Византии [51].

Для исихазма характерен не уход от реальной действительности, как иногда полагают его критики, а решение актуальных смысложизненных проблем эпохи «с точки зрения вечности» [25], когда не изменчивая эмпирика мира сего, а незабываемые ценности играют основную ориентирующую роль. Главная интенция исихазма, определяющая его суть, состоит в орга-

ничном сопряжении феноменально переживаемой реальности с новым пониманием, новым прочтением, новой интерпретацией святоотеческого наследия, хранящего нетленную ноуменальную сущность.

Если говорить шире, касаясь типологии возникновения новых явлений культуры, то, как правило, энергичный прорыв вперёд предполагает для сбалансированности поиск надёжной опоры в прошлом опыте, причем формы взаимодействия с ним могут быть самыми разными (от апологетики до полемики), но всегда это — открывающая потенциальные возможности «диалогическая ситуация» в рамках единой культурной ойкумены, всеохватывающего пространства «семиосферы» (Ю. М. Лотман) [16].

Главный же пафос исихазма состоит в новой аксиологической установке позднего Средневековья, когда в противоборстве с Ренессансом и, вместе с тем, под влиянием проторенессансных и собственно ренессансных идей происходит своеобразная реабилитация тварного, вещественного, плотского начала путем просветления, одухотворения, возвышения его Фаворским светом Божественной энергии. Если для раннехристианских авторов, равно как и для просветителей неопитского толка у последовательно принимавших крещение народов, типична и оправданна суровая антипаганистская проповедь с резким неприятием любого культа плоти, то после нескольких столетий утверждения христианского примата духа возникла необходимость корректировки прежней позиции.

Тело человека начинает восприниматься не как темница души и препятствие к её спасению, но как светлая горница, прекрасное обиталище, подлинный храм души, который нужно очистить от нечистот страстей и дурных помыслов, наполнить Святым Духом, под действием которого будут гармонизированы телесное и духовное начала. Давняя мечта о гармоничной личности, выраженная, в частности, у Платона в диалоге «Федр», где душа представлена в виде несущейся колесницы, управляемой возничим — разумом, который сдерживает коня страсти и коня воли [22], реализуется в практике исихазма. На это, собственно, и направлена утонченная медитация паламитов, тому же служит и знаменитый «Устав» преподобного Нила Сорского,

цель иноческих устремлений которого — «не умерщвление плоти, а внутреннее, нравственное самосовершенствование» [2, с. 129], но, разумеется, не в утилитарно-светском, а в возвышенно-духовном понимании восхождения от земного к горнему. Крупнейший русский исихаст творчески применил к отечественной монашеской практике учение св. Иоанна Лествичника κλίμαξ, где рассмотрены 6 стадий становления аффектов (опущена παλη — борьба) [24; 42].

Применительно к монашеской практике Нил Сорский указывает, ссылаясь на Исихия Иерусалимского, четыре противоборства страстям:

1. «Прилоги блюсти» (отсечение ранних впечатлений, «новоявленно в сердце вносимых и уму объявляющихся», на самом начальном этапе).

2. «Сердце имети глубоче, молчаще от всякого помысла, и молитися» (внутренняя сосредоточенность духа, не допускающего внешнего воздействия и пребывающего в молитвенной сосредоточенности).

3. «Господа Иисуса Христа на помощь призывати» (повторение защитительных молитв, в особенности Иисусовой).

4. «Память смертную имети» (размышление о быстротечности земного бытия и стоящей за его порогом вечности) [27, с. 33].

Заметим, что именно на таких традициях святоотеческой и древнерусской мысли сложилась позднее кардиогносия Памфила Юркевича и вторящее ей уже в наше время антропологическое учение епископа Луки Войно-Ясенецкого, а также в известной мере творчество Григория Сковороды и, несомненно, «Добротолюбие» Паисия Величковского.

В соответствии с исихастской практикой Нил даёт, как бы сейчас выразились, психотерапевтические советы: «держати дыхание», «молчати», «воздыхати», от рассеянного пребывания в миру переходить к предельной концентрации сознания и внутренней самоуглублённости. Этому способствуют и традиционные для православия аскетические рекомендации: «аще кто тело здраво имать, утомляти подобает его постом и бдением и деланием трудным, аще поклоны или рукоделие с трудом подобает творити», ибо безделье и пресыщение являются источником

многих пороков [27, с. 37]. В пятой главе преподобный рассматривает учение св. Нила Синайского о восьми пороках, порождаемых дурными страстями: чревоугодии, блуде, сребролюбию, гневе, печали, унынии, тщеславии, гордости. Восьми порочным страстям следует противопоставить восемь добродетелей: пост, целомудрие, нестяжательство, милосердие, веру, терпение, скромность, смирение. Сочинение «О восьми помыслах» Синаита было весьма популярно на Руси, оно встречается во многих нравственно-аскетических сборниках. Сама же пятая глава русского паламиста близка к творению «De coenobioyrum institutis» Иоанна Кассиана Римлянина, основателя монашества в Галлии IV—V веков, которого также волновали вопросы подвижнического жития.

Идея синергического преобразования тварного мира проступает не только в вербальных источниках, но также в иконописи, мелкой пластике, архитектуре — во всём контексте культуры. В иконе «Преображение» Андрея Рублёва из иконостаса Благовещенского собора Московского Кремля традиционный сюжет наполняется новым содержанием. Расположенные внизу композиции фигуры апостолов предстают самоуглублёнными, сосредоточенными, «созерцающими свет внутри себя»; идущее от Христа фаворское сияние пронизывает всю картину, вместо резкого контраста духа и материи проступает просветлённый образ светлой одухотворённой воздушной плоти, гармонии небесного и земного [23, с. 58—59].

Жизнеутверждающее настроение Рублёва продолжено в творчестве его последователей, особо мажорного звучания оно достигает у Дионисия, создавшего великолепные фрески в соборе Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря в Вологодском крае [35]. На севере Руси, где в пустынном безмолвии полуночной природы душа открытее к простертым небесам, основывается немало обителей во имя Преображения Господня: на Валааме, на Соловках, на Кубенском озере.

Заметим, что подобное оптимистическое видение мира необходимо соотносить с контрастным фоном суровых исторических реалий и непростой идейной ситуацией минувших столетий. Во второй половине XV века по всей Европе нарастали эсхатологические настроения ожидания конца света, ибо

истекала, по библейскому летоисчислению, последняя седьмая тысяча лет в 1492 году. В XVI же веке после полемики нестяжателей, сторонников преподобного Нила Сорского, и иосифлян, последователей преподобного Иосифа Волоцкого, возобладали государственное-централизаторское направление, сложилась доктрина «Москва — Третий Рим», которая несла в себе идею устройства сильного земного царства в духе общеевропейской концепции *Roma aeterna* [13; 49]. Эта доктрина не совпадала по ряду параметров со сложившимся идеалом Святой Руси, что приводило к драматичным коллизиям в отечественной истории от Средневековья до наших дней (см.: [11]).

Не следует, однако, противопоставлять нестяжательскую и иосифлянскую традиции, чем грешили либеральная дореволюционная и особенно советская историография, всюду искавшая непримиримость классовой борьбы. Оба монашеских течения развивали разные стороны наследия преподобного Сергия Радонежского, в котором достойно сочетались умное делание исихастов и активное социальное функционирование монастырей. Стране были нужны и малые скиты, и процветающие обширные обители, равно как ей были нужны и уединившиеся, вплоть до затвора, отшельники и энергично действующие в миру пастыри Церкви.

Исихазм и линия преподобного Нила Сорского нашли своё продолжение в русском старчестве, деятельности Тихона Задонского, Феофана Затворника и многих других святых подвижников, из коих особо следует сказать о преподобном Серафиме Саровском, совершавшем отшельнический подвиг во имя спасения России от надвигавшихся на неё бед и потрясений. Ныне, в условиях духовного возрождения Отечества, вновь пробуждается интерес и потребность в глубинных истоках; оживляются искания неопатристического, неоисихастского, нестарческого толка. Показательно, что почти погибшая, но теперь широко развивающаяся неорусская иконопись берет за образцы лучшие творения высокого отечественного Средневековья XIV—XV веков, следуя, таким образом, имманентно заложенной в них исихастской традиции.

Интерес, проявляемый к древнерусскому паламизму, не случаен, ибо он не просто стал одним из влиятельных духовных

течений, но сущностно совпал с национальным менталитетом в сокровенных основах и действительно способствовал его творческому подъёму. Однако изучение исихазма связано с рядом серьёзных методологических вопросов, в том числе с проблемой разнообразия сохранившихся свидетельств и необходимости их целостной, взаимоувязанной, синхронизированной интерпретации.

Имеющиеся источники можно условно разделить на вербальные (жития, грамоты, послания, летописи), невербальные (произведения искусства и архитектуры) и комбинированные (иллюминированные рукописи, иконы и фрески с текстами, певческое искусство), и они нуждаются не только в изолированном их рассмотрении с позиций исторической, филологической, искусствоведческой, богословской, философской и иных наук, но и в качественно новой трактовке с помощью новейших методов комплексного источниковедения, интеграционного синтеза аналитически полученных компонентов, всеохватывающего семиотического подхода, когда в качестве содержательных знаковых символов исследуются все без исключения элементы культуры.

Подобные попытки предпринимаются в ряде направлений современной семиотики, например иконологии [45], один из видных представителей которой Э. Панофски выдвинул тезис о «конденсации в отдельном произведении», принимаемом за микрокосм, всего макрокосма породившей его культуры и предложил оригинальную идею об архитектурной готике как «каменной схоластике», что явилось не внешне эффектной красивой фразой, а продуманным утверждением о единстве воплощений в разнообразии памятников культуры сущности средневекового мировоззрения [48].

В русле семиотических исследований на Западе вышло немало книг, посвящённых семантике архитектуры [37; 41; 46; 52]. Есть несколько публикаций на эту и близкие к ней темы в отечественной литературе [1; 7; 18; 29; 32]. Высказанная ещё Ф. Соссюром мысль о близости архитектурного и естественного языков и сформулированная К. Леви-Строссом концепция единого семантического анализа явлений культуры продолжают оставаться плодотворными посылками для современных исследований. По мнению Э. Роджерса, «архитектура есть закрепле-

ние времени — эпохи в пространстве», она «преобразует преходящее в вечное» [19, с. 456]. «Высшим продуктом человеческого духа» именует произведения зодчества Ф. Л. Райт: «В них живут его сокровенные мысли, здесь его философия, истинная или ложная» [26, с. 52].

Организуя пространство средствами архитектуры, человек не только создает утилитарную среду обитания (что, к сожалению, превалирует в современном строительстве, особенно массовом), но воплощает своё видение мира, свои представления о красоте, свою мечту о гармоничном бытии. Это особенно глубоко осознаётся в развитых цивилизациях. Как «модель космоса» понималось жилище человека в традиционной индийской архитектуре [9, с. 8]. Столь же философична и китайская архитектура. Строившийся под знаком «ян» дом воспринимался мироорганизующим символом, в расширительном смысле понимавшимся как улица, селение, город, страна, вся поднебесная империя; ему противостоит существующее под знаком «инь» неорганизованное пространство [12, с. 163]. И у древних славян имелась своя укоренившаяся символическая семантика дома, стен, очага, ложа, открытых в мир дверей и окон, до сих пор глубоко сидящая в нашем сознании [3].

Возникая друг за другом в рамках разных стилей, далеко разведённые во времени и пространстве, творения архитектуры различных эпох представляют собой уникальные свидетельства мировосприятия и мирозидания сменяющих друг друга человеческих поколений. «Статичное, гармонично-пластическое пространство Древней Греции, мистериальное, вертикально-иерархическое пространство средних веков, геометрически-оптическое пространство Ренессанса, театрально-драматическое пространство барокко, рационализированное, динамическое пространство современной архитектуры» [21, с. 89—90; 39] явственно отражают те «эстетические формации» (А. Флакер), которые выступают ступенями общего развития человечества.

Выступающая в роли «каменной летописи» архитектура имеет ценную особенность, а именно — объективность информации, заключенной в её творениях. В ней проявляются «чистые, нефальсифицированные тенденции времени» [10], но с учётом того, что сам процесс отражения эпохи носит сложный,

неоднозначный характер. Если памятники письменности можно убрать в архивы, книги — в библиотеки, произведения искусства — в музеи, и всё это при желании замалчивать или тенденциозно интерпретировать, то творения архитектуры невозможно убрать с улиц и площадей, как невозможно, в конечном счёте, дать им превратное истолкование, хотя, конечно, им можно нанести значительный ущерб путем сноса, искажений, предвзятых оценок.

Следует подчеркнуть феномен синтеза искусства, возникающий на основе архитектурного творчества. В этом отношении архитектура близка философии, скрепляющей все формы познания мира, по своей основополагающей, интерпретирующей функции. Вместе с тем зодчество обладает таким качеством, как инерционность, ибо для своего воплощения архитектурные идеи требуют довольно значительных затрат времени, средств, материалов. В этом отношении литература, особенно публицистика или поэзия, может гораздо быстрее реагировать на меняющуюся ситуацию.

В VII—IX веках в Византии вместо первоначальных базиликальных храмов складывается более отвечающий потребностям культа крестово-купольный тип церковного здания. Крестово-купольный храм, помимо чисто конструкционного решения, имеет глубокий мировоззренческий смысл. В нём выразилось представление о мироздании, соединявшее под знаком креста образ четверугольной земной тверди, уподобленной Ноеву ковчегу, и купольного небесного свода, как это описывается у Косьмы Индикоплова в «Христианской топографии» вслед за Климентом Александрийским [53, р. 116—117]. В тот период православный храм всё больше воспринимается как выраженная пластическими средствами, открытая для людей, включающая их в себя посредством храмового действия модель мироздания [34]. Храм как мир, храм как космос, храм как социум стал промежуточным звеном между человеком — «микрокосмом» и мирозданием — «макркосмом». Он явился скрепляющей частью онтологической триады («мезокосмом»).

Не только мир, природный и социальный, но и человеческая история демонстрировалась перед входящими в храм людьми посредством образов праотцов, библейских пророков,

античных мыслителей, сюжетов человечества от прошлого к будущему. Из-под главного купола, бывшего вместе с подкупольным пространством центром всей композиции, взирал строгий лик Пантократора, на восточной алтарной стене притягивало внимание мозаичное или живописное изображение таинства евхаристии, перед выходом из храма глаз останавливался на впечатляющей фреске грядущего Страшного суда. Сам цикл дневного, недельного и годового богослужения постоянно воспроизводил основные парадигмы христианского мировосприятия. Всю жизнь, с юных восприимчивых лет до умудрённой опытом старости, проникался человек видением мира через образ храма и совершающегося в нем действия.

И неизменно перед взором стоящего в храме человека предстал иконостас, развившийся в древнерусском искусстве от небольшой алтарной преграды византийских храмов до величественного, достигающего семи-, девяти- и даже более девятирусного сооружения. Классическим считался пятирусный. В нём сверху вниз выстраивались ряды праотеческого, пророческого, праздничного, деисусного и местного чинов, последовательно воспроизводящие философски осмысленную мировую историю в её христианском понимании. С визуальной и пространственной удалённости верхних рядов будто сквозь дымку времени проступают лики праотцов и пророков. В наиболее хорошо обозреваемом, приподнятом над толпой деисусном ряду выражена центральная идея: моление Спасу, восседающему в образе грозного судии всех дел и помышлений людских, от лица Богородицы, Иоанна Предтечи, архангела Михаила, Гавриила и наиболее почитаемых избранных святых. В самом низу находится местный ряд, составленный из икон, тесно связанных с самим храмом, с историей города или села, с тем, что является частью жизни обитателей данной местности. «Весь человеческий род» был представлен здесь «в конкретно-узнаваемых образах» [30, с. 122].

Антитезы мирового и местного, общечеловеческого и личностного, горнего и дольного, святого и грешного, неумолимого и милосердного заставляли трепетать душу, вырываться из тесноты обыденного сознания, проникаться вечностью, думать о возвышенном и стремиться по мере сил к нему. Бывший

не только иконописцем, но и мыслителем, в духовно-символической форме выражавшим глубокие философские идеи, Андрей Рублёв, которого считали «всех превосходяща в мудрости зельне», хорошо понимал доминирующее положение иконостаса и интерьере храма и его сильное воздействие на сознание людей. Он творчески развил концепцию этого архитектурного сооружения: «Созданный Рублёвым иконостас Успенского собора во Владимире сконцентрировал достижения философско-политической мысли его времени и открыл новую главу в истории иконостаса» [23, с. 127].

К. Онаш считает иконостас «рисованной *Summa theologiae* Восточной церкви» [43, р. 186]. Его концепция, история, внутреннее содержание, выраженное в пластической форме, привлекает внимание многих специалистов, в том числе и западных [38]. Если латинский гений в лице св. Томаса Аквината создал вербально-рациональную «сумму», то православный в лице преп. Андрея Рублёва и многих иных иконописцев сотворил образно-символическую систему, где визуальным способом воплощены основные ценности и парадигмы христианского верования. Мистическое богословие восточного христианства нашло в русской иконописи одно из наиболее глубоких своих отражений [33].

Среди причин, повлиявших на становление высокого древнерусского иконостаса, несомненно воздействие исихазма. Расцвет иконописи, давняя любовь к дереву как пластическому материалу, который позволяет создавать живописные композиции, легче поднимающиеся вертикально, чем тяжёлый мрамор, желание упорядочить обилие сосредоточенных в храме икон не механически, а в виде продуманной системы, общее стремление духа к горнему привели к созданию подлинной симфонии богословско-философской доктрины, воплощенной средствами религиозного искусства. Исихазм дал творческий импульс, а старые местные традиции работы с деревом позволили создать нечто новое, уникальное, чего не было в Византии.

Заметим, что тенденция упорядочения иконного обилия и разнообразия привела позднее в старообрядчестве к устройству помимо центрального иконостаса дополнительных по боковым стенам, хотя и не в таком полном виде. Также параллельно шёл

процесс систематизации фресковой живописи по стенам храма, причем иногда фресковая, а в Новое время — масляная, живопись воспроизводила ряды иконостаса, как это можно наблюдать, например, в росписи XVII века храма Ильи Пророка в Ярославле [5, с. 70—89].

Не только в иконописи, именуемой «умозрением в красках» (Е. Н. Трубецкой), но также в шитье, произведениях прикладного искусства, мелкой пластики проступает высокая духовность, глубокое содержание, тяготение к символической интерпретации бытия. Многие покрыва, плащаницы, пелены, воздухи, хоругви, создававшиеся русскими инокинями и послушницами, представляют уникальные творения сакрального и эстетического содержания. Таковы «голубая плащаница» XV века из собрания Троице-Сергиевой лавры, «Спас Нерукотворный с предстоящими» XIV века из собрания Щукина в ГИМе, «Евхаристия с житиями Иоакима, Анны и Богородицы» XV века из собора Рождества Богородицы в Суздале [20, илл. 2, 5, 10].

Одним из лучших собраний лицевого шитья является коллекция Троице-Сергиевой лавры. Среди нескольких покровов, посвящённых основанию обители, обращает на себя внимание самый ранний (около 1424 г.), созданный вскоре после канонизации Сергия с участием его брата Фёдора, архимандрита Симонова монастыря [31, с. 119]. Это лучшее изображение преподобного, часто воспроизводимое в современной изобразительной литературе, на которое повлияла деятельность Андрея Рублёва. Предполагают, что знаменщик, по рисунку коего осуществлялась вышивка монастырскими мастерицами, был из круга прославленного иконописца.

Из произведений церковного прикладного искусства, имеющих глубокое духовное содержание, можно указать на сионы и иерусалимы, которые являются изображениями храма, скинии, града, сливавшиеся в объёмные, визуально воспринимаемые, обобщённые, сакрализованные модели мироздания [27]. Можно также привести примеры прекрасных творений и скромных изделий сфрагистики (печати с именными изображениями), мелкой пластики (нательные иконки, кресты, панагии), каменной и деревянной резьбы, литья, ювелирного дела и так

далее — и везде при внимательном изучении обнаруживаются следы мировоззрения, отпечатки высокой духовности, символически зашифрованные по канонам средневековой семантики ключевые образы древнерусского сознания, художественно воплощённые философемы и теологемы [8].

При интерпретации памятников прошлого возникает также проблема адекватности оценки. Понимая их безусловную ценность как подлинных источников и максимально бережно к ним относясь, мы не должны всё же их фетишизировать и придавать им абсолютную значимость. Любой вербальный и невербальный источник есть вещественное, материальное, ограниченное средство выражения и передачи заложенного в него при создании сущностного содержания, которое невещественно, нематериально, безгранично. Главное — это идеальные образы и мысли, за которыми стоит высшее духовное творческое начало, а не материальная их оболочка. Потому так важно исследователю через застывшую плоть памятника, часто фрагментарную и искажённую, прорываться к его истинному духовному содержанию, что возможно, говоря словами древнерусских книжников, лишь «очами духовными», а не «телесными» [40, р. 365].

Если автор памятника пытался выразить суть владевших им помыслов с помощью слов, то получалось вербальное средство воплощения, если с помощью иных способов — то невербальное. Например, общечеловеческая идея о тринитарности мироздания, рассматриваемая в христианстве как учение о Святой Троице, может быть выражена в словесной форме, в иконе, фреске, в трехчастной организации храма и храмового действия, разнообразными пластическими средствами, в цвете, в музыке, языком жестов и символов. При этом все разнообразные формы, средства и способы равноправны в их прикладной функции, ибо они не есть сущность Троицы, но суть её отражения.

Приглядимся, например, к знаменитому изображению Ветхозаветной Троицы кисти Рублёва, на котором три задумчивых ангела ведут безмолвную беседу о смысле бытия. Композиция линий создает абрис самого мироздания, сферичность которого обосновывали ещё древние греки. Отсутствие обыденных подробностей придает каждой детали значение глубокого символа. Дерево — не просто дуб мамврийский, под которым

праотец Авраам угощал явившихся ему трёх странников, а древо жизни, древо познания, крестное древо. Здание над левым ангелом — не только архитектурная кулиса, дом Авраама, но понимание мира как благоустроенного града, крепко стоящего среди хаоса неорганизованного бытия. Гора над правым ангелом — не просто пейзажный фон, но символ восхождения духа к вершинам познания высших тайн мироздания. Этот образ не менее философичен, чем триада Гегеля или трихотомия Канта. Без всяких слов и категорий он визуальными средствами выражает тринитарную концепцию бытия [14]. Стремление к пластическому, эстетическому, метафорическому самовыражению является отличительной чертой национального сознания [6; 50].

Особо стоит проблема соотношения вербального и невербального аспектов в данной ситуации. Слово, *λογος*, *Verbum* имеет уникальную функцию универсального средства соединения, закрепления, кодификации и трансляции всей культуры. В этом его сила. Но в слове нельзя выразить бесконечность мироздания, глубинную суть явлений, аромат цветов, мелодию звуков и многое, многое иное, что мы экзистенциально переживаем в потоке жизни и бесконечном разнообразии тварного бытия, не говоря уже об отношении к проявлениям Божественного, высшей формой приобщения к которому является безмолвное его созерцание.

Потому в исихазме вербальное воплощение не является основным, потому так ограничены и скромны письменные источники. Насколько велика деятельность преподобного Сергия Радонежского, настолько она слабо вербализирована. И можно ли передать словами невыразимое состояние души, которая путем утончённой медитации начинает прозревать в созерцании горнего? Это также невозможно, как невозможно передать всю глубину «метафизики света» паламизма, творчески развившего идущую от Античности иррациональную и трудно вербализируемую традицию [15, с. 894—901].

Подобное соотношение вербального и невербального характерно не только для православной культуры. При всей интеллектуальной развитости Запада, при массе письменных творений католических и протестантских богословов, при изощ-

ренности понятийного инструментария, мы все же обнаруживаем сходную мысль о пределах человеческого разума и границах слова. Так, святой Бонаventura писал в «Путеводителе души к Богу» (*Itinerarium mentis in Deum*), сопереживая святому Франциску Ассизскому, поднявшемуся на вершину горы Альверне и приобщившемуся к совершенному созерцанию Бога: «В этом вопросе бессильна природа, не очень многим может помочь усердие, мало что дает исследование, но много может дать помазание: мало дает язык, но много — внутренняя радость, мало дает слово и книга, но все — дар Бога, то есть Святого Духа, мало или ничего дает творение, но все — творящая сущность, Отец и Сын и Святой Дух» [4, с. 155].

Изложенные выше рассуждения об ограниченности вербального и необходимости его соотнесения с невербальным направлены не на принижение, но на трезвую его оценку. Как «Критика чистого разума» Канта вовсе не свидетельствует об обскурантизме крупнейшего мыслителя, а служит на самом деле просветлению разума, так и объективный подход к слову без слепого ему поклонения должен послужить благому им пользованию, иначе мы рискуем впасть в очередное сотворение кумира, что встречается среди интеллектуалов, фетишизирующих объект своего увлечения. И последняя поправка — речь шла о слове человеческом как универсальном средстве культуры, но не о Слове Божественном, Логосе, Христе как присносущей ипостаси Святой Троицы [17].

Разумеется, в одной статье невозможно раскрыть все аспекты, связанные с учением исихазма, его эволюцией на русской почве и многообразным влиянием на древнерусскую культуру в целом, включая изобразительное искусство и зодчество. Надеемся, что её публикация будет способствовать пробуждению интереса к этому религиозно-философскому течению, пустившему на отечественной почве глубокие корни и могущему оказаться востребованным в наше сложное время благодаря содержащимся в нём непреходящей духовной ценности и учительного жизнестроительного опыта.

## Список литературы

1. *Артемова Е. Ю.* Семантические аспекты изучения памятников культуры // Памятниковедение: Теория, методология, практика. М.: НИИК, 1986. С. 62—75.
2. *Архангельский А. С.* Нил Сорский и Вассиан Патрикеев. Их литературные труды и идеи в древней Руси. СПб.: Тип. И. Вошинского, 1882. Ч. 1: Преподобный Нил Сорский.
3. *Байбурин А. К.* Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983.
4. *Бонавентура.* Путеводитель души к богу. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 1993.
5. *Брюсова В. Г.* Фрески Ярославля XVII — начала XVIII века. М.: Искусство, 1983.
6. *Бычков В. В.* Русская средневековая эстетика XI—XVII века. М.: Мысль, 1992.
7. *Вагнер Г. К.* Искусство мыслить в камне. М.: Наука, 1990.
8. *Вагнер Г. К.* От символа к реальности. Развитие пластического образа в русском искусстве XIV—XV вв. М.: Искусство, 1980.
9. *Вистара.* Архитектура Индии. Фестиваль Индии в СССР: каталог выставки под ред. К. Кагала. Бомбей: Тата Пресс Лимитед, 1987.
10. *Гидион З.* Пространство, время, архитектура. М.: Стройиздат, 1973.
11. *Громов М. Н.* Вечные ценности русской культуры: к интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. №1. С. 54—61.
12. *Завадская Е. В.* Художественный образ утопической мысли // Китайские социальные утопии. М.: Наука, 1987. С. 158—171.
13. *Кудрявцев М. П.* Москва — третий Рим. М.: Фирма «Сол. Систем», 1994.
14. *Лазарев В. Н.* Русская средневековая живопись. М.: Наука, 1970.
15. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
16. *Лотман Ю. М.* Проблема византийского влияния на русскую культуру в типологическом освещении // Византия и Русь. М.: Наука, 1989. С. 227—236.
17. *Манн У.* Божественная простота // Философия религии: альманах. М.: Наука, 2007. С. 150—180.
18. *Маркузон В.* Семантика и развитие языка архитектуры // Архитектурная композиция: Современные проблемы. М.: Стройиздат, 1970. С. 44—49.

19. *Мастера* архитектуры об архитектуре: Зарубежная архитектура, конец XIX—XX в. М.: Искусство, 1972.
20. *Маясова Н. А.* Древнерусское шитье. М.: Искусство, 1971.
21. *Мурина Е. Б.* Проблемы синтеза пространственных искусств. М.: Искусство, 1982.
22. *Платон.* Федр / пер. А. Н. Егунова. М.: Прогресс, 1989.
23. *Плугин В. А.* Мировоззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1974.
24. *Преподобные* Нил Сорский и Иннокентий Комельский. Сочинения / изд. подг. Г. М. Прохоров. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.
25. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л.: Наука, 1987.
26. *Райт Ф. Л.* Будущее архитектуры. М.: Госстройиздат, 1960.
27. *Сорский Н.* Предание и Устав / [Соч.] Нила Сорского; со вступ. ст. М.С. Боровковой-Майковой. СПб.: Общество любителей древней письменности, 1912.
28. *Стерлигова И. А.* Иерусалимы как литургические сосуды в Древней Руси // Иерусалим в русской культуре. М.: Наука, 1994. С. 46—62.
29. *Страутманис И. А.* Информативно-эмоциональный потенциал архитектуры. М.: Стройиздат, 1978.
30. *Толстая Т. В.* Местный ряд иконостаса Успенского собора в конце XV — начале XVI века // Успенский собор Московского Кремля: Материалы и исследования. М.: Наука, 1985. С. 100—122.
31. *Троице-Сергиева* лавра. Художественные памятники. М.: Искусство, 1968.
32. *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. М.: Искусство, 1970.
33. *Успенский Л. А.* Богословие иконы Русской Православной церкви. Париж: Изд-во Западно-Европейского экзархата Московского патриархата, 1989.
34. *Флоренский П. А.* Храмовое действо как синтез искусств // *Маковец.* 1922. № 1. С. 28—32.
35. *Фрески* Ферапонтова монастыря / авт. текста И. Е. Данилова. М.: Искусство, 1970.
36. *Хоружий С. С.* Исихазм и история // *Цивилизации.* М.: Наука, 1993. Вып. 2. С. 172—196.
37. *Bouyer L.* Architettura e liturgia. Magnano: Qiqajon, 1994.
38. *Chatzidakis M.* Ikonostas // *Reallexikon zur byzantinischen Kunst.* Stuttgart: Hiersemann Verlag, 1978. Bd. 3. S. 326—353.
39. *Flaker A.* Stilske farmacije. Zagreb: Liber, 1976.

40. *Gromov M. N. Medieval Natural Philosophy in Russia: Some Aspects // Miscellanea Mediaevalia. Berlin; N.Y.: Walter de Gruyter, 1991. Bd. 21/1. P. 356—371.*
41. *Koenig G. K. Analisi del linguaggio architettonico. Firenze: Libreria editrice fiorentina, 1964.*
42. *Maloney G. Russian Hesychasm. The Spirituality of Nil Sorsky. P.; The Hague: Mouton, 1973.*
43. *Medieval Russian Culture / ed. by H. Birnbaum and M.S. Flier. Berkley: University of California Press, 1984.*
44. *Meyendorff J. Byzantium and the Rise of Russia: a Study of Byzantino-Russian Relations in the Fourteen Century. Cambridge: Cambridge University Press 1981.*
45. *Mitchell W. J. Th. Iconology: Image, Text, Ideology. Chicago: The University of Chicago Press, 1986.*
46. *Norberg-Shulz C. Existence, Space and Architecture. L.: Studio Vista, 1971*
47. *Obolensky D. Byzantium and the Slavs: Collected Studies. L.: Variorum Reprint, 1971.*
48. *Panofsky E. Die Perspektive als symbolische Form // Aufsätze zu Grundfragen der Kunstwissenschaft. Berlin: Verlag Volker Spiess, 1980. S. 99—167.*
49. *Roma aeterna. Leiden: Brill, 1972.*
50. *Spidlik T. L'idée Russe: une autre vision de l'homme. Troyes: Fates, 1994.*
51. *Studia slavica mediaevalia et humanistica Riccardo Picchio dicata / M. Colucci, G. dell'Agata, H. Goldblatt curantibus. Roma: Ed. dell'Ateneo, 1986. T. 1—2.*
52. *Weber O., Zimmerman G. Probleme der architektonischen Gestaltung unter semiotisch-psychologischem Aspekt. Berlin: Bauakademie der DDR, 1980.*
53. *Wolska W. La topographie chrétienne de Cosmas Indicopleustes: Théologie et science en VI siècle. P.: P. U. F., 1962.*

### Об авторе

Михаил Николаевич Громов — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН, директор Государственной академии славянской культуры (Москва).

# ИСТОРИЯ ВОПРОСА: РУССКАЯ МЫСЛЬ. XIX—XXI

*Андрей Тесля*

## Украинофильство: периоды и основные черты развития (1840—1880-е годы)

Рассмотрены формирование и развитие «украинофильства» как одного из вариантов современных националистических движений. Преимущественное внимание уделено проблемам периодизации и демонстрации внутренней логики перехода от «украинофильства» к «украинству» и значимости противопоставления двум значимым «другим», польскому национальному проекту и проекту «большой русской нации», проанализирована проблематика «сепаратизма» в имперском контексте.

*Ключевые слова:* «большая русская нация», нацистроительство, славянофильство, украинофильство, украинство.

История украинофильства — предмет, породивший огромную литературу, начиная со значительного числа полемических статей, заметок и книг, сопровождавших его развитие с 1860-х годов, и вплоть до солидных академических работ, созданных в минувшем и уже в нынешнем столетии. Вместе с тем история данного направления общественной мысли с самого начала (что вполне естественно) и вплоть до наших дней (что весьма прискорбно), остаётся предельно политизированной — украинофильство выступало политическим врагом в глазах русских националистов и имперского центра, польских национали-

стических партий и венской администрации, галицийских москвофилов и украинских националистов последующих десятилетий, не говоря уже о сторонниках интегрального национализма. В данной работе мы не ставим своей целью дать полный обзор украинофильства как раннего варианта украинского национального движения — наша задача выделить основные черты этого направления общественной мысли и отметить его сложность и противоречивость, позволяющие глубже увидеть напряжения общественной и политической мысли Российской империи.

Для истории русской общественной мысли характерно преобладание «взгляда из центра» — и во многих случаях этот подход вполне обоснован хотя бы потому, что именно там — в столицах, рядом с центрами принятия политических решений или непосредственно участвуя в них, — находится бóльшая часть авторов и публики, к которой они обращаются — там издаются книги, там они обсуждаются в журналах, газетах и салонах, там формируются, получают известность или утрачивают популярность интеллектуальные направления. Однако всё-таки это не всегда так — и украинофильство хорошо демонстрирует сложность имперской оптики, избавляющей от обязательной привилегии центра: в его формировании и развитии есть масса участников и мест — как в Петербурге, так и Харькове, как в Киеве, так и в Саратове, как в Российской империи, так и в Австро-Венгрии, Швейцарии или Болгарии — и важно не само перемещение между географическими точками, а то обстоятельство, что иное место — то есть иной круг общения, другое сообщество, другая проблематика, меняли иерархию событий или, что гораздо любопытнее, включали в качестве значимого реакцию на те же события других групп и сообществ.

В конечном счёте нам представляется важным в истории общественной мысли и конкретных направлений стремиться выйти за пределы однозначной логики центра и периферии, политических границ и т. п. — поскольку то же украинофильство, не говоря о последующих куда более сложно устроенных направлениях украинской националистической мысли, не может быть замкнуто в границы «украинской» проблематики, а постоянно взаимодействует с массой других идейных течений, реагирует на государственную политику и политические настроения в

разных провинциях и империях. История польской политической мысли XIX века в силу условий её существования, когда не только страна была разделена между тремя державами, но и появились долговременные центры эмиграции за их пределами (Париж, Лондон, Константинополь), представляет, по нашему мнению, прекрасный и сложный образец преодоления возникающих здесь самых разнообразных методологических трудностей, — но этот опыт может быть продуктивен не только при внешней, политическими границами разделённости, но и при пересечении разных кругов, слоёв, групп в пределах одного с юридической точки зрения политического образования.

### **Периодизация украинофильства**

Обращаясь к периодизации истории украинофильства, прежде всего необходимо отметить, что оно достаточно тесно связано с донационалистическими течениями малороссийской общественной мысли. Ключевую роль в формировании новой идеологической программы играло наследие Гетманата. Как отмечал Зенон Когут [7], специфика политики имперских властей в конце XVIII — первых десятилетиях XIX века способствовала формированию среди наследников гетманской старшины довольно отчётливого оппозиционного политического самосознания.

Если в период двух первых третей XVIII века позиция старшины заключалась в отстаивании автономии, то в последней трети XVIII — начале XIX века вопрос во многом переключился в иную плоскость — в спор о способах интеграции старшины в состав российского дворянства. Показательно, что депутаты, посланные от Малороссии в Уложенную комиссию в 1767 году, отказывались (наряду с депутатами от Остзейских губерний) участвовать в обсуждении общих законодательных мер, поскольку таковые мыслились их не касающимися — как территории, находящейся на особых условиях управления с отдельными узаконениями. Соответственно, старшина выступала против уравнивания себя с имперским дворянским сословием, в обеспечение своих особых прав. После того, как в период с конца 1760-х до 1790-х годов автономный статус был в большей

своей части ликвидирован, возник вопрос о статусе местной старшины и шляхты. На первом этапе возобладавшее решение о приравнивании к российскому дворянству в 1790-е натолкнулось теперь уже на сопротивление со стороны центрального правительства и имперского дворянства, поскольку количество претендентов на дворянство на территории Гетманата оказалось несопоставимо (с численностью дворян в великороссийских губерниях) велико. В конечном счёте проблема оказалась к 1830-м годам решена так, как её предполагалось решить с самого начала — практически все, кто к 1790-м годам претендовал на дворянство, или их наследники, его получили — либо через признание Герольдией, либо выслужив дворянство — однако сама ситуация на протяжении более чем тридцати лет, т. е. жизни практически двух поколений, оказывалась весьма болезненной (поскольку должности, занимаемые ранее в Гетманате, не были приравнены к общеимперским чинам — и, соответственно, лица, занимавшие эти должности, и их наследники не имели права апеллировать к табели о рангах, на этом этапе преимущество получили те выходцы из Гетманата, которые уже ранее поступили на службу за его пределами).

Тем самым для местной старшины и шляхты в рамках диалога с центральной властью оказалось принципиальным отстаивать два тезиса (связанные между собою, но первый из них сформировался существенно ранее):

- во-первых, автономия Гетманата и его вхождение в состав Московского царства на условиях договора (откуда значимость утверждения о договорных статьях, «утверждённых» на Переяславской раде 1654 г.) и сохранение данного статуса вплоть до последующих времен. Гетманат / Малороссия в этом случае рассматривались как самостоятельное образование, соединённое унией с Московским царём / Императором;

- во-вторых, шляхетский, дворянский характер казацкой старшины — отсюда значимость «рыцарства», «рыцарственных преданий», уравнения с польской шляхтой — и через это с европейским дворянством, т. е. с теми, чей статус сомнению не подвергался.

Первый тезис сам по себе был автономен от второго, но второй зависел от первого. Если Малороссия вошла под власть

Московского Государя на условиях соглашения, то власть последнего была обусловлена соблюдением данных условий — с обеих сторон. Примером исторического памфлета, направленного в обоснование данной позиции, служит известная «История Русов» [18], создание которой приходится на конец 1810-х годов — в ней, прежде всего, подчёркивается верная и славная служба малороссийского козачества Государю и, с другой стороны, исчисляются нарушения малороссийских прав-привилегий со стороны центральной власти — оба этих сюжета в действительности образуют единую аргументацию, а именно доказывают, что стороной, не соблюдающей свои обязанности, является центральная власть, несмотря на то что козачество верно, с честью и славой, исполняет свои.

В данном случае речь идет никак не о «национальной» проблематике, а о правах сословия и о правах «земли» — подразумевается, что если имперская власть не соблюдает условий соглашения, то она поступает несправедливо / неправосудно и подразумевается, что противная сторона в принципе может ставить вопрос о расторжении соглашения по условиям его неисполнения — но эта часть аргументации служит лишь подкреплением тезиса о необходимости предоставить малороссийской старшине и шляхетству права русского дворянства, поскольку оно обладает, в действительности, более высоким рангом — равным со старой польской шляхтой (т. е. требует себе меньше, чем могла бы требовать по праву — образуя симметрию с общей логикой изложения, когда Малороссия оказывается верной, несмотря на неверность другой стороны) [13].

Подчеркнём вновь, что для шляхты и старшины речь шла никак не о «народе» в современном смысле слова, «нации» и т. п., а о своём месте в имперской иерархии. Культивирование исторических преданий и воспоминание-создание «исторических прав и привилегий» имело целью улучшить собственные позиции и добиться наиболее приемлемых условий конвертации своего прежнего статуса в новый.

Принципиально важную роль в складывании раннего украинского национализма играло сочетание ряда обстоятельств:

- во-первых, затянувшееся неопределённое положение части гетманской старшины — при этом наиболее значительную роль в формировании новых представлений и в защите привилегий играли не те, чей статус, собственно, подвергался сомнению, а весьма обеспеченные и достаточно интегрированные в общеимперскую систему — они выступали лидерами, центрами объединения недовольных — за счёт сохранявшихся местных социальных связей;

- во-вторых, длительность этого неопределённого положения и необходимость не только отстаивания своей позиции вовне, но и (вероятно, и в первую очередь) укрепления внутренней солидарности привели к тому, что получили хорошо продуманную и разработанную идейную позицию, развитый на основе предшествующей козацкой традиции набор исторических образов и историческое предание, которое затем оказалось воспринято наследовавшим его национальным движением. Предание было соответствующим образом переинтерпретировано, а не вновь сконструировано (что привело, отметим попутно, к сравнительно небольшой «исторической глубине» романтического мифа, отсылающего в данном случае к XVI веку и последующим событиям, и к образованию близкой к тавтологичности спайки «козак» — «украинец»);

- в-третьих, формирование и развитие этой идейной позиции происходило в условиях начавших складываться национальных движений — почти синхронного польского и немецкого, а вслед за тем славянского «возрождения» 1820—1840-х годов. В результате она смогла быть подхвачена и унаследована новым движением, и одновременно последнее получило не только живую связь с традицией, но и поддержку со стороны защитников «гетманской старины»: антиквары, местные наследники старшины, жившие родовыми и местными преданиями, культивировавшими и модифицировавшими их как фактор собственной идентичности, и молодые националисты оказались в тесном взаимодействии — причём вплоть до 1860-х без сколько-нибудь заметных противоречий, поскольку при разнице устремлений и идейных позиций почвы для разногласий в практическом плане не существовало.

Впрочем, возводить «украинофильство» генеалогически исключительно к наследию Гетманата — принципиально неверно. Собственно, то, что можно назвать «украинофильством» (сложности данного понятия мы уже касались выше) в принятом в данной работе смысле, образовалось в рамках круга, так или иначе причастного к Кирилло-Мефодиевскому обществу (КМТ): как и большинство, если не все, из интеллектуальных направлений XIX—XX веков, оно имеет в своём источнике очень небольшой состав участников и ограниченное время формирования, своего рода «дружеский круг».

Отметим, что само Кирилло-Мефодиевское общество в строгом смысле слова не включало целый ряд основных деятелей украинофильства — образованное Костомаровым, Белозерским и Гулаком в 1845 году в Киеве, когда был написан устав и создана «Книга Бытия Украинского народа» Костомарова, оно уже к следующему году фактически прекратило своё существование. Однако пользоваться этим понятием приходится в том числе и потому, что круг причастных хорошо очерчивается материалами следственного дела 1847 года — то есть входивших не в «тайное общество» романтического типа, следствие увлечений Костомарова, а в не имевший формальных границ круг более или менее единомыслящих молодых людей, чувствительных к национальной проблематике.

Представляется продуктивным выделить следующие основные периоды, учитывая в периодизации как внутреннюю эволюцию направления, так и влияние внешних обстоятельств, нередко принципиальное для понимания его развития:

(1) 1830—1844 — протопериод, время индивидуального формирования взглядов, первичного усвоения национальной проблематики, первых опытов выражения своих представлений. В этот период основную роль играет Харьков — местный университет оказывается центром выработки и распространения соответствующих настроений, в Харькове выходит ряд изданий на украинском языке, к нему, во многом благодаря учебному округу, тяготеют разделяющие соответствующие настроения деятели из Полтавщины и т. д.

(2) 1844—1847 — киевский период, время знакомства бурной деятельности всех основных участников движения —

Кулиш в это время стремится к академической карьере, одновременно приступая к написанию своего главного художественного произведения («Чёрная Рада»), Костомаров вовлечён как в преподавательскую, так и в исследовательскую работу, задумывает и начинает писать «Богдана Хмельницкого», знакомство с Шевченко, уже с харьковских лет почитаемого Костомаровым (Кулиш знаком с ним с 1843 года), закладывает многолетнюю дружбу. На волне как обретённого круга единомышленников, так и общественного подъёма в Западной Европе, сказывающегося в России (время оживлённой полемики западников и славянофилов, деятельности кружка петрашевцев и т. д.) вызревает ранний вариант украинофильства — романтического национализма, мыслящего Украину (по аналогии с мицкевичевским польским мессианством) как Христа среди народов, будущий центр славянского мира, долженствующий возвестить ему и через него остальному миру истинные начала свободы, федеративный союз народов — равных с равными, построенный на принципе братства, т. е. свободный от польского аристократизма и московского подчинения власти. Молодые увлечения заходят довольно далеко — так, в 1847 году в «Звёздочке» Ишимовой Кулиш публикует небольшие заметки об истории Украины, в которых вполне ясно утверждает, что Украина при ином стечении обстоятельств могла бы в XVII веке обрести независимость — и явно сожалеет о том, что подобного не произошло. Примечательно, что это и ряд других обстоятельств попадают в фокус внимания властей только после доноса, с которого начинается дело Кирилло-Мефодиевского общества, — причём внимание властей привлекла не столько украинская, сколько славянская проблематика; по этому же делу будет арестован и Ф. Чижев, возвращавшийся из славянских земель, в 1849 г. кратковременный арест настигнет Ю. Ф. Самарина и И. С. Аксакова — «славянское возрождение» вызывает опасения как фактор распространения либеральных идей, дестабилизации отношений между державами на Балканах, обострения отношений с Австрией и т. п. (напротив, публикация, напр., «Истории Русов» в ЧОИДР в 1846 году привлечёт развёрнутое политическое обвинение лишь спустя двадцать четыре года, в выступлении Г. Карпова, равно как идеологически приемлемыми станут и

другие публикации козацких летописей, предпринятые Бодянским, — кара обрушится на него совершенно по другому поводу два года спустя, когда он предпримет в тех же редактируемых им книжках ЧОИДР издание сочинения Флетчера о России);

(3) 1847—1855 — в публичном плане это лагуна, поскольку все основные деятели украинофильства оказываются лишены права печататься вследствие решения по делу КМТ, оставшиеся как местные, так и столичные деятели резко снижают активность — в силу как утраты лидеров, так и существенного ужесточения режима (после 1848 года). Этого никак нельзя сказать о внутреннем развитии направления, хотя, в отличие от предшествующего периода, оно идёт в это время по индивидуальным траекториям. Для Костомарова это время работы над его главным сочинением, «Богдан Хмельницкий» и обретения украинской идентичности, для Кулиша — сближения со славянофилами, в первую очередь с аксаковским семейством — под влиянием теории «Земли и Государства» Константина Аксакова Кулиш в конце 1850-х сформулирует свою «хуторскую философию», перенеся тезис о «безгосударственности» на украинский народ;

(4) 1856—1863 — удобно разделить на два подпериода:

А) 1856—1860 — время общественного оживления, «оттепели» (по выражению Тютчева), когда всякое новое, ранее запрещённое или придавленное направление общественной мысли и общественной деятельности встречается с одобрением или, по крайней мере, со сдержанной симпатией. Помимо прочего, это ещё и время общественной неопределённости — прежние позиции утратили свою силу, новая расстановка сил пока не проявлена, направления и лагеря только начинают формироваться, соответственно, нет определённости в том, кто является союзником, сторонником или противником. В 1856 году, напр., Чернышевский в «Современнике» не только одобрительно высказывается о прошлом славянофильстве, но и приветствует и высказывает (с оговорками, правда) надежды в адрес только что появившегося славянофильского журнала «Русская Беседа». Московские славянофилы воспринимают украинофильских деятелей как союзников — более того, в самом «украинофильстве» ещё нет определённости, потому симпатии славянофилов и их связи одновременно направлены и в адрес Галагана, Ригельма-

на, Кулиша и Шевченко — это тем более закономерно, что в то время сам Кулиш, например, связан со всеми перечисленными и одновременно получает поддержку со стороны Юзефовича. В общем имперском контексте это воспринимается скорее в логике оживления «местных сил», популярной в это время риторики «децентрализации» (так, «Старый режим и революция» Токвиля становится на ближайшие пару лет одним из самых популярных политических сочинений, конкуренцию с которым выдерживает разве что Маколей).

В) 1861—1863 — если в период с 1856 по 1859 год мысль о собственном журнале неоднократно возникала среди украинофилов и Кулиш пытался её реализовать, сначала задумывая превратить «Записки о Южной России» (1856—1857) в периодическое издание, а затем начав издавать альманах «Хата» (1860), то уже с 1859 года, благодаря средствам, полученным В. Белозерским, начинается подготовка к изданию журнала «Основа» (вопреки задуманному, в свет он начнёт выходить не с 1860, а только с 1861 года). Несмотря на совсем непродолжительное время своего существования, его роль в развитии украинофильства трудно переоценить: прежде всего, это направление общественной мысли громко заявляет о себе и становится предметом широкой полемики. Одновременно журнал привлекает разнообразных сторонников и сочувствующих, создаёт и укрепляет связи, побуждает к новым опытам в разных жанрах украинской литературы — во многом благодаря ему молодые хлопоманы, народолюбцы, поклонники местной старины (В. Антонович, П. Ефименко, Ф. Рыльский, П. Чубинский и др.) примыкают к существующему направлению, становятся вторым поколением украинофильства.

Вместе с тем этот период в особенности важен складыванием местных «Громад» — если Питерская возникла ещё на исходе 1850-х, став закономерной преемницей украинских кружков столицы, то следом образуются громады в Москве, Киеве, Харькове, Одессе, Полтаве и т. д. Степень их активности и устойчивости была различна, но значимо то, что возникла общая организационная форма и налажены связи между местными громадами — возникает сеть местных кружков, способных если не к активной деятельности, то к поддержанию связей между

своими членами, формированию и, что особенно важно, поддержанию общих убеждений. В деятельности громад — в особенности Киевской — большую роль будет играть работа над словарём украинского языка, не столько значимая с точки зрения продуктивности, сколько задающая ритм и стабильность занятиям — происходит рутинизация социального взаимодействия и тем самым нормализация движения (что придаёт ему устойчивость, хотя внешне может восприниматься как упадок, отсутствие какой-либо заметной деятельности).

Подобная активизация помещает украинофильство в фокус внимания как общественности, так и властей, на смену прежней общей доброжелательности приходит разнообразие позиций — уже первые публикации «Основы» вызывают критические выступления со стороны славянофильского «Дня», одновременно более определённым становится отношение к украинофильству в малороссийском образованном обществе — заявленная, пусть и не вполне отчётливо, но понятно, программа направления одних привлекает, как мы отметили выше, для других — как, например, для Максимовича или Юзефовича, оказывается неприемлемой.

(5) 1863 — начало 1870-х — в этот период власть берёт своего рода «тайм-аут» в отношении украинофильства — Валувевский циркуляр, обстоятельства появления которого подробно проанализированы А. И. Миллером [11], представлял собой распоряжение по цензуре, временно приостанавливавшее печать на украинском книг и брошюр, предназначенных для распространения среди народа (что относилось как к различным просветительским, так и к религиозным изданиям). С одной стороны, в отличие от ситуации предшествующих лет, логика национальных движений и исходившая от них опасность были вполне осознаны некоторой частью высшей бюрократии. С другой — вопрос о том, какую политику в их отношении избрать (применительно к каждому конкретному случаю особо), оставался спорным. Украинофильство было вновь изъято из публичной дискуссии — не только для Костомарова не было возможности продолжить полемику с «Московскими Ведомостями» или «Днём», но и для последних эта проблематика оказалась закрыта. Репрессивные меры в отношении деятелей украинофильско-

го направления в провинции начались ещё в 1862 году, однако связаны они были не собственно с украинофильством, а с борьбой против распространения радикальных воззрений. Младшее поколение, пришедшее в украинофильство, собственно и воспринимало чаще всего эти две идеологемы как разные аспекты одной и той же программы — движение к народу должно было осуществляться на языке этого народа, в связи с чем радикализм в малороссийских губерниях оказывался одновременно украинофильством. Костомаров со своей стороны, например, всячески старался разорвать эту связь, убеждая, в частности, Кониского избегать всего, что имело политический оттенок, так как это могло дискредитировать украинофильство в глазах властей [4, с. 75].

Пауза, наступившая в украинофильском движении в эти годы, связана с целым рядом обстоятельств, где внешнее (репрессивное) воздействие играет весьма ограниченную, на наш взгляд, роль. Прежде всего необходимо напомнить, что собственно украинофильство состояло из очень небольшого числа деятелей — по мере того, как общественное оживление конца 1850-х — начала 1860-х спадало, многие участники как на местах, так и в центре отходили от активной деятельности, теряли интерес к нему — в том числе и в силу отсутствия скольконибудь зримых результатов. Реализация накопленного и отсутствие нового (ср., напр., жалобы Костомарова в 1870 году на истощенность прежней литературной проблематики — то, что недавно казалось необозримым ресурсом, вроде народной словесности или сюжетов из народной жизни, предстало весьма ограниченным набором сюжетов), немногие ранее привлекательные области деятельности, доступные для небольших кружков или отдельных энтузиастов, вроде народных школ и разнообразных просветительских начинаний, отчасти оказались под запретом, отчасти реализовали имеющийся потенциал. Обращаясь к более раннему времени, напомним, что «Основа» прекратила своё существование без всяких направленных на неё репрессий уже в 1862 году, количество активных украиноязычных авторов, пишущих для образованной публики, оказалось также весьма невелико — даже с учётом очень скромной по численности аудитории, заинтересованной в этого рода текстах.

Другим фактором стало отвлечение сил, вызванное Польским восстанием 1863 года — центральная администрация (если говорить точнее, то круг Н. А. Милютин), насторожённо относясь к любой активности украинофилов в левобережной Украине, была готова активно привлекать их к деятельности, направленной против поляков, в первую очередь в Царстве Польском. Видные административные посты в Царстве получили Кулиш и Белозерский, Костомаров с 1867 года работал над монографией «Последние годы Речи Посполитой» (в 1869 году опубликованной в «Вестнике Европы», а в следующем году вышедшей отдельным изданием), создавая более чем идеологически приемлемый текст, одновременно рисовавший анархию и угнетение народа в Речи Посполитой и обосновывавший историческую закономерность и справедливость её гибели. (Биографически важно и то обстоятельство, что для многих из молодого поколения украинофилов это время создания или упрочения своей профессиональной карьеры, когда на другую активность у них оставалось не так много сил и времени, и она была весьма сомнительна, как способная повредить первоочередным задачам — для Антоновича, Кистяковского и Драгоманова это время получения магистерской степени и начала преподавания в Киевском университете, подготовки к профессуре.)

Впрочем, не стоит недооценивать и важность репрессий — в это время они уже не носили того характера, как в николаевское царствование, но оказывались вполне чувствительными для движения в условиях его весьма небольшой численности. Так, запрет на профессуру, наложенный после 1862 года на Костомарова, был важным знаком и для других — в том числе и для молодых киевских украинофилов, выбравших академическую карьеру. По меньшей мере Антонович после своего выступления в 1862 году в «Основе» всячески избегал всего, что могло поставить под сомнение его официальную лояльность, и стал примером осторожного и уклончивого поведения, Драгоманов вплоть до последнего года своей профессуры в Киеве аналогично демонстрировал безусловную политическую лояльность, не говоря уже о Кистяковском, даже наедине с собой в дневниковых записях дистанцировавшегося от прошлых увлечений.

(6) 1870/71—1876 — это период второй активизации украинофильства, теперь уже в лице следующего поколения — Антоновича, Драгоманова, Житецкого и др. Важно отметить, что и антиукраинофильская активность в большинстве случаев исходила аналогичным образом «с места»: противостоявшие стороны обращались к центру, к различным силам и группам в нём, в поисках опоры, однако инициатива в обоих случаях исходила от местных деятелей. В целом период с 1860-х и вплоть до конца 1870-х характерен тем, что украинофильство смогло обрести центр движения «на месте», в первую очередь в Киеве, но также в других городах Юга России — в 1874 году на шесть месяцев оно даже получило собственное периодическое издание, когда в руки киевской громады перешла редакция «Киевского Телеграфа», а также — на некоторое время — легальный центр, в который фактически превратилось Юго-Западное отделение Русского географического общества, основанное в 1873 году, из которого украинофилам удастся вытеснить оппонентов к 1874 году.

Как отмечал Миллер, правительственная политика и на этом этапе отличается отсутствием единства — фактически новый курс в отношении украинофильства определяется единоличным решением киевского генерал-губернатора А. М. Дондукова-Корсакова, пытавшегося осуществить «гибкое» регулирование, ослабив существующие запреты и достигнув компромисса. Проблема, с которой сталкивается в данном случае Российская империя, — это отсутствие последовательной, сколько-нибудь отрефлексированной политики в отношении национальных движений — так, «украинский вопрос» попадает в фокус внимания ситуативно, в связи с каким-либо конкретным обострением ситуации или действиями влиятельных особ, способных донести свое видение до правительства и двора. Принятие решения оказывается единичным актом — иными словами, в данном случае затруднительно говорить о какой-либо последовательной политике и её пересмотре, последнему подвергаются отдельные конкретные меры, тогда как «пересмотреть» политику в целом затруднительно, поскольку она остаётся не сформулированной. Если конечная цель достаточно ясна — это формирование «большой русской нации», то средства, ведущие

к ней, последовательность действий, направленных на её осуществление, и ресурсы, которыми располагает империя для этого, остаются неотрелексированными.

В целом совершенно резонно осознав в начале 1860-х угрозу поднимающихся национальных движений, в первую очередь через массовое образование на местных языках (следует отметить, что в глазах министра народного просвещения ещё в 1862—1863 годах язык, на котором излагаются мнения, представлялся не имевшим значения, — предметом, имевшим значение, выступали только сами распространяемые убеждения, «язык» же представлял нейтральной, прозрачной средой), имперские власти ограничились почти исключительно запретами на заведение народных школ, недопущением украинского языка в народное образование и т. д., запретом печати народных изданий на украинском и запретом проповеди на нём — распространение начального образования на русском языке сколько-нибудь деятельно началось уже с 1880-х годов с развитием системы церковно-приходских школ. Репрессивная политика оказывалась принципиально недостаточной: во-первых, она оставляла неудовлетворёнными реально существовавшие потребности; во-вторых, создавала и укрепляла обоснованное недовольство и со стороны образованных слоёв общества, которым не дозволялась самодеятельность в сфере народного образования; в-третьих, не подкреплённая позитивными действиями, упускала время, позволяя альтернативным позициям укрепиться и набрать сторонников или укрепить их преданность себе.

Эмский указ 1876 года — и в особенности отказ от его пересмотра в сколько-нибудь существенных частях в 1880—1882 годах (были сняты только наиболее одиозные запреты) — привёл к тому, что центр украинофильского, постепенно преобразующегося в украинское, движения перешёл в Галицию, то есть империя утратила возможность эффективного контроля над украинским национальным движением, одновременно радикализировав его. Итогом этого решения, внешне заморозившего «украинский вопрос» более чем на четверть века, стал уход движения из публичного пространства: лишённое возможности для сколько-нибудь значимых действий в пределах империи, оно одновременно выработало язык подчеркнутой лояльности,

сосуществования с местной и центральной администрацией, и в то же время скрытых радикальных ожиданий, то есть было выведено из пространства реальной политики, вынуждавшей к компромиссам и переговорам. Поскольку основным ядром — как в финансовом, так и в кадровом плане — украинского национального движения оставалась Наднепрянская Украина, а возможности для деятельности в её пределах оказывались крайне ограничены, то это естественным образом привело не только к радикализации, но и к перефокусировке движения на внешние силы — собственное бессилие и отсутствие надежд договориться с центральной администрацией формировало, естественным образом, надежду на некую внешнюю силу (так, например, в середине 1880-х были распространены слухи о Бисмарке и его планах по созданию «Киевского княжества» и т. п.).

(7) Ситуация после 1876 года демонстрирует исчерпанность собственно «украинофильства»: в обстановке 1880—1882 годов, на волне обсуждаемой в верхах возможности пересмотра Эмского указа и новой, связанной с либерализацией 1880 года, полемикой по украинскому вопросу в печати, Костомаров в последний раз выступает в защиту украинофильства. В серии статей, опубликованных в этот период, как декларативных, так и полемических, он с одной стороны повторяет аргументацию начала 1860-х годов, а с другой — добавляет к ней новые тезисы. Из числа последних обращает на себя внимание стремление задействовать столь важный для имперской политики этого времени конфессиональный аспект: Костомаров говорит о потребности «вторичной христианизации» в рамках меняющегося типа религиозности, о переходе от прежней групповой к индивидуальной религиозной идентичности, интериоризации религиозных представлений — то есть проблематике, не только активно обсуждавшейся с 1860-х годов в печати, но и выраженной назначением нового обер-прокурора Св. Синода К. П. Победоносцева: о необходимости «возрождения» приходской жизни, активности священников, в том числе в деле проповеди. Все эти темы, особенно заметно обсуждаемые в печати в 1880 году, Костомаров увязывает с допущением украинского языка, поскольку проповедь должна, разумеется, вестись на понятном для прихожан языке, церковь должна приблизиться к верующим, а в

случае Украины это будет украинский крестьянин. Другим важным симптомом неблагополучия Костомаров называет распространение «штунды» — вновь объект деятельных забот центрального правительства (в 1886 году в Киеве был даже созван съезд представителей духовенства южных и западных епархий для обсуждения вопросов борьбы со штундой, который первоначально рассматривали как зародыш возрождения соборной жизни церкви и продолжением которого стали всероссийские миссионерские съезды). Здесь Костомаров предлагает, помимо ранее названных средств укрепления церковной жизни, допущение украинского перевода Библии<sup>1</sup>, отмечая, что фактически Библия на украинском и так распространяется в народе, но это перевод, выпущенный в Галиции: при распространении штундизма, при влечении к чтению Библии запреты не только оказываются недейственными, но и ведут к тому, что контроль за обращающейся в народе литературой ускользает из рук власти. Поскольку нет возможности эффективно запретить, то рацио-

---

<sup>1</sup> По поводу этого предложения М. П. Драгоманов иронизировал в «Вольном Слове» (1882, № 26): «Некоторые усердные украинофилы доходили даже до обещаний уничтожить столь грозную для православия на Украине штунду посредством украинского перевода Библии. Были и такие, которые после всех похвал переводу гг. Кулиша и Пулюя все-таки допускали возможность, что Синоду этот перевод не понравится, и на этот случай или рекомендовали перевод г. Костомарова, или же взывали к самому Синоду, чтоб он сам от себя выработал вполне православный перевод Библии на украинский язык, лишь бы только он не лишал православный народ на Украине священного писания на его родном языке. Святейший Синод, который едва собрался на издание (непопулярное) Библии на великорусском языке и который в дешёвом издании распространяет — и то с сравнительно недавнего времени — Новый Завет на невероятном языке, который он называет “русским наречием”, конечно, не вял украинофильским мольбам, тем более что члены его, очевидно знающие всеобщую историю периода реформации полнее многих украинофильских публицистов и даже учёных, не могли соблазниться и обещанием уничтожить штунду и шалопутство посредством украинского перевода Библии» [6, с. 575—576].

нальным будет дозволить и тем самым взять под надзор печатание и распространение изданий; поскольку среди читающих нет влечения именно к нелегальным изданиям, они обращаются к ним за неимением других — дозволение обращаться к разрешённому переводу вытеснит из обращения неразрешённый.

Для функционирования украинского языка Костомаров предлагает два регистра: во-первых, как язык литературы «о народе», ограниченный своими сюжетами из простонародного быта и реалий; во-вторых, как язык начального обучения одновременно с «общерусским», как способ повышения эффективности и привлекательности обучения грамоте — и вхождения в общерусское культурное пространство (поскольку, отмечает Костомаров, для украинских крестьянских учеников церковнославянский язык оказывается понятнее, привычнее для объяснения, чем «общерусский», и потому начинать обучение грамоте сразу же с чужого языка — значит ставить на пути распространения первоначальной образованности существенную преграду).

Всё это вызовет со стороны Драгоманова, имевшего возможность высказывать своё мнение в бесцензурной печати, критику — как переход на позиции языка «для домашнего употребления», позицию, свойственную московским славянофилам 1860-х годов (стоит отметить, что здесь Драгоманов ошибается, Костомаров не «отходит» к этой позиции в конце жизни — уже в 1860-е он придерживается тех же взглядов, с начала 1860-х более чем скептически глядя на перспективы развития украинского в литературный язык). Позиция Костомарова представляет наиболее умеренный вариант украинофильской программы — однако и в таком виде в любой из своих частей она оказывается неприемлема для правительства и для русской националистической публицистики, тем самым демонстрируя бесплодность поиска компромисса, поскольку и минимальные из возможных в рамках украинского национального движения предложения отвергаются, а сам их автор вновь навлекает на себя подозрения в сепаратизме. Иными словами, степень умеренности не даёт выигрыша — противоположная сторона отказывается рассматривать оттенки, бескомпромиссно утверждая собственное видение, но при этом не располагая достаточными ресурсами для прове-

дения позитивной политики: так, сеть школ с обучением на русском языке на Украине начнёт сколько-нибудь существенно развиваться с конца 1880-х годов — и так и останется в весьма неудовлетворительном состоянии вплоть до 1905 года.

Если ранее речь шла о репрессивной политике, то одновременно необходимо отметить ограниченность запретительных мер — так, в Киеве силами местной громады издаётся журнал «Киевская Старина», который получает санкцию министерства народного просвещения и рекомендован к выписыванию средними учебными заведениями (по докладу А. Ф. Бычкова при содействии Н. И. Костомарова) [5, с. 245—246], с 1897 года та же «Киевская Старина» (через содействие сначала генерал-губернатора гр. А. П. Игнатьева, а затем сменившего его М. И. Драгомирова) получает право печатать беллетристические произведения на украинском языке [5, с. 238] (которые оплачиваются Е. Чикаленко). В более раннее время правительственную политику в некоторых аспектах трудно назвать иначе, как прямо провоцирующей — так, поскольку художественные произведения на украинском не допускались, но дозволялись этнографические публикации и приведение соответствующих цитат, то в произведениях, написанных по-русски, речь персонажей допускалась по-украински — как, напр., в «Черниговке» Костомарова (впервые была опубликована в «Историческом Вестнике», 1881, т. IV, кн. 1, с. 46—74; кн. 2, с. 269—329; кн. 3, с. 524—577, отдельным изданием в Санкт-Петербурге в 1881 году), как указывалось, «все действующие лица выводятся с особенностями речи своего времени, по первоначальной редакции автора») [9, с. 517] или в повести И. С. Левицкого «Старосветские батюшки и матушки», опубликованной в той же «Киевской Старине» [5, с. 237—239]. Аналогично украинские громады, официально не разрешённые, в то же время практически открыто действовали в большинстве городов, формально являясь дружескими встречами при соблюдении приличий полицейской законности. Многое из того, что официально являлось воспрещённым, одновременно молчаливо допускалось, не было сколько-нибудь существенных препятствий ввозу галицийских изданий, если они не носили радикального содержания. Так что уместно, на наш взгляд, сказать, что правительство само подпитывало оппозиционные

настроения даже среди самых умеренных украинофилов ограниченными, а иногда скорее символическими репрессиями, к тому же носившими избирательный характер, то есть становившимися образцовыми воплощениями произвола — достаточными для того, чтобы вызывать крайнее недовольство, но совершенно недостаточными для того, чтобы подавить или вполне запугать его выразителей.

Правительственная политика оказывалась недостаточна для того, чтобы блокировать распространение украинских настроений среди интеллигенции, которая активно увеличивается в эти десятилетия, например, за счёт растущего числа сельских учителей и т. д., через посредство которых украинофильские и украинские идеи проникают в народ. Тем не менее не следует преувеличивать силу украинского национального движения в разных его вариантах — от украинофильства до украинства. Несмотря на значительный рост движения в Наднепрятской Украине в 1905 году, ситуация уже к 1907 году продемонстрировала существенную ограниченность мобилизационных возможностей движения — более того, в условиях допущения существенной свободы украинства, снятия ограничений, наложенных Эмским указом 1876 года, оказалось, что после революционного всплеска 1905—1906 годов оно имеет небольшие возможности для распространения.

В целом фактическое прекращение в 1905 году репрессий собственно против «украинофильства» (которое теперь стало синонимом «культурничества») и допущение умеренных форм украинского национального движения в публичное пространство привели к существенным изменениям, поскольку открылась возможность для компромиссных форм взаимодействия. Примечательно, что именно в это время закладываются основания для последующей партии «хлебоборов», то есть попытки создать консервативное украинское политическое движение. Оказывается востребованным политическое наследие М. П. Драгоманова, выступавшего одновременно одной из основных фигур «общерусского» либерального, конституционалистского движения и в то же время деятелем украинского социализма.

\*\*\*

Обрисовав предельно кратко и схематично общий ход истории украинофильства, теперь мы хотели бы остановиться на некоторых ключевых аспектах украинофильства, которые одновременно позволяют показать, каким образом осуществлялся переход, по словам И. Франко, к «украинству», а именно на построении схемы национального прошлого, возможностях и принципиальных ограничениях политической деятельности и на проблеме сепаратизма — обсуждения возможности образования самостоятельного национального государства.

### **Варианты национального прошлого**

Каждый национальный проект предполагает создание собственной исторической схемы — разумеется, обычно их несколько, конкурирующих между собой (и не вытесняющих одна другую без остатка). Соответственно, одними из ключевых фигур в истории нацистроительства и национальными лидерами оказываются историки — либо первые становятся вторыми. Украинский случай в этом отношении особенно показателен — здесь практически все основные дебаты происходят на почве истории, а лидеры украинофильства в подавляющем большинстве являются более или менее значительными историками.

Согласно Мирославу Хроху [21], история отступает на второй план уже на третьем этапе национальных движений, когда они становятся массовыми и на смену интеллектуалам, обращающимся к сравнительно небольшому кругу таких же, как они сами (а «народ» выступает для них объектом изучения, любования, художественного описания), приходят политики, обращающиеся к массам, — теперь уже опирающиеся на национальные мифы и сформированное представление о прошлом, но работающие с актуальной повесткой как таковой.

Поскольку история украинофильства целиком относится ко второй стадии развития национальных движений по схеме Хроха — собственно, концом его станет начало перехода к третьей, что осуществится сначала в Галиции, где будут существовать возможности для политического движения, апеллирующего

к массам, — то анализ этой стадии развития украинского национализма неизбежно должен быть обращён к рассмотрению альтернативных, синхронных или сменяющих друг друга, схем национальной истории и вписывания последней в мировую историю.

Примечательно, что вторая проблема оказывается в центре внимания на ранних стадиях развития украинофильства (в частности, попыткой вписать Украину в мировую историю в качестве центрального персонажа является «Книга Бытия Украинского народа» Костомарова [17]). Уже с 1850-х подобного рода сюжеты совершенно отходят на задний план, и ранее будучи второстепенными, — исторический горизонт оказывается сужен до ближайших соседей Украины, её исторических союзников / противников, европейская / всемирная её роль преимущественно кратко оценивается как барьер на пути «азиатских полчищ», роль защитницы (европейской) цивилизации / культуры — концепция, которую в прошлом веке во многом потеснит концепция фронта, артикулирующая двойственность — не только барьера, но и ворот, пространства коммуникации между разными культурными, религиозными, социальными порядками [20].

Украинофильство оказывается практически лишено историософии, столь обильно представленной в польском или русском, не говоря уже о немецком, национальных движениях. Это связано с трудностью включения в историософскую рамку «безгосударственного» или, в других вариантах, практического лишённого государственности народа, поскольку обычными субъектами мировой истории являются в XIX веке государства, то есть политические формы народов или иные крупные формы политических объединений. Характеристика же «народа», изъятая из государственности, помещённая в рамку «повседневности», изучение не политической, а социально-экономической и культурной истории, не даёт достаточных условий для образования больших историософских нарративов — является, скорее, «бегством из истории», пользуясь выражением М. Элиаде, чем включением в неё.

Эта ситуация составляет внутреннее напряжение различных вариантов украинского национального нарратива — по-

сколькo последний призван к прямо противоположному, вхождению / введению нового исторического субъекта (обычно через утверждение его «уже наличия»: история и призвана показать наличие искомого субъекта, нации в прошлом). Наиболее интересная попытка преодолеть этого рода затруднение предпринята уже в конце 1910-х — начале 1920-х Вацлавом Липинским [16]. Не избавленный от обычных попыток утвердить в прошлом искомый им вариант будущего (с чем связаны его изыскания о польской шляхте в восстании Богдана Хмельницкого и о гетманстве Выговского), он, однако, не связывает своё видение этим прошлым — его версия украинского национализма оказывается принципиально свободна от «боёв за историю», поскольку предлагает презентацию Украины как «новой нации» через акт утверждения, по аналогии с США. Таким образом, «национальное» Липинский пытается утвердить непосредственно через политическое, а не обращая последнее в историческое и затем предъявляя как уже наличное, — Украина в этой логике не является нацией, но способна ею стать, утвердив новый политический принцип, позволяющий включиться, стать гражданами, всем тем, кто её сейчас населяет, и достаточно привлекательный, чтобы побудить их к этому.

Для предшествовавших деятелей украинского национального движения подобный ход рассуждения был невозможен по объективным обстоятельствам. Если Липинский конструирует свою версию национального проекта в условиях распада Российской империи и множества разнообразных попыток создания новых политических образований, на разных принципах и с разными ресурсами конкурирующих между собой, с общим запросом на политический территориальный порядок — какую-то форму государства, которая позволит включиться в неё большинству обывателей и, что ещё важнее, принять эту форму в качестве своей собственной, то есть стать политическим сообществом, принадлежность к которому и существование которого они готовы отстаивать, то для деятелей предшествующих периодов вопрос стоял в возможности вычленения, определения, территориализации нации. Надлежало не превратить совокупность людей, проживавших в определённых границах, в сообщество граждан, но определить, кто принадлежит / должен при-

надлежать к нации и каковы должны быть границы этого сообщества — иными словами, нация должна была создать для себя государство, а не государство обрести своих граждан. Территориальная политическая форма должна была стать итогом, а не началом пути.

Именно то, что с одной стороны представляло основные проблемы для украинского национального движения — отсутствие в историческом прошлом сколько-нибудь прочных государственных традиций, неполнота социального состава, когда в качестве «украинца» мог быть идентифицирован практически только «крестьянин», а господствующие и образованные слои общества идентифицировали себя с иными сообществами, а в силу этого — ограниченность ресурсов высокой культуры не только в настоящем, но и в прошлом, к которым можно было апеллировать как к национальным образцам — это же, с другой стороны, оказывалось в контексте Российской империи 1860—1910-х годов и преимуществом. Если угодно, два процесса здесь наложились друг на друга — «этнография», «народописание» как запрос «сделать видимым» «народ», который является объектом и субъектом, к которому отсылает националистическая и демократическая повестка, — и вместе с тем собственно националистический запрос со стороны украинофилов, которые могли выстроить линию преемственности через «народ», который оказывался субъектом истории, поскольку выстроить аналогичную к козацкой старшине оказывалось бесперспективным — подобная историческая линия уводила в никуда, так как, независимо от прошлого, к 1840—1860-м была вполне интегрирована в общеимперский порядок и не обладала достаточным оппозиционным по отношению к последнему потенциалом (а, помимо прочего, ещё и оказывалась социально ослабевающей группой — её позиции, как позиции поместного дворянства, ухудшались на всем протяжении XIX века: речь идёт именно о положении и самосознании поместного дворянства как сословия — индивидуально юридически принадлежащие к нему лица в большинстве своём могли вполне успешно встраиваться в новые реалии, но уже как «землевладельцы», «чиновники» и т. д.).

Это специфическое положение обеспечило украинофильству доступ на российский интеллектуальный рынок — то, что в

локальном контексте прочитывалось как «национальное», в имперском представало как «социальное»: история козацкого восстания могла прочитываться, напр., в первую очередь как история о козацком прошлом, о борьбе за свободу Украины от Польши или как история о народном восстании, борьбе народа против угнетателей. Это же, независимо от первоначальных намерений и субъективных убеждений украинофилов<sup>1</sup>, обеспечивало тяготение украинофильства к «левой» политической повестке.

Фактически украинофильская историография подробно разрабатывала две темы, обычно увязывая их между собой:

(1) историю козачества, где зачастую предсказуемым образом на первый план выходили фигуры гетманов, атаманов и полковников, что продолжало традиции козацкого летописания XVIII века и позволяло апроприировать имеющийся пантеон, модернизируя трактовки и увязывая со второй темой —

(2) социальной (и, в меньшей степени, культурной) историей — в первую очередь историей крестьянства, но также мещанства и церкви.

Наиболее традиционную трактовку в рамках украинофильских историографических опытов дал Костомаров, выступив полноправным наследником козацкой историографии и народного творчества, которое он активно привлекал в качестве источников. Как и в козацкой историографии, фактически история Украины оказывалась хронологически «неглубокой», входящей к XVI веку — в этом отношении показательны как разрозненные упоминания самого Костомарова, так и первая большая историческая работа В.Б. Антоновича [3], увязывавших козачество с вечевым началом.

Работы Костомарова в итоге не предлагают единой схемы украинской истории, распаясь на две части, каждая из кото-

---

<sup>1</sup> Общеизвестно, что собственные взгляды Костомарова были достаточно консервативны, ещё дальше от радикализма были Кулиш и Белезерский, однако их тексты прочитывались сквозь призму преобладавших настроений: так, «Бунт Стеньки Разина» оказался самой популярной из работ Костомарова отнюдь не только по причинам её исторических и литературных достоинств.

рых имеет собственную логику и собственную генеалогию. Первую часть образуют работы, посвящённые истории козачества. Если в двух первых изданиях «Богдана Хмельницкого» (1857) Костомаров начинает непосредственно с описания биографии своего героя, то в 3-м издании, вышедшем в 1870 году, он предпосылает ему объёмный очерк предшествующей истории козачества с самого зарождения, вместе с другими своими работами по этой тематике выстраивая связное изложение истории козачества, отождествляемой в данном случае с историей Украины / Малороссии / Южной Руси с XVI века до конца гетманства Мазепы.

Неудовлетворительность этой «короткой» схемы украинской истории заключалась не столько в её относительной непродолжительности, сколько в том, что она не позволяла концептуально выстроить единую историю Украины в тех пределах, в которых она мыслилась как украинофилами, так и их предшественниками. Если обосновать включение Слобожанщины и некоторых других регионов в состав единого исторического объекта не представлялось затруднительным, то совершенно выпадала история Галицкой Руси. Ещё П. А. Лукашевич, мысливший уже в пределах этих географических границ, в своём сборнике «Малорусских и Червонорусских народных дум и песен» (1836) обосновывал (со свойственным ему некоторым косноязычием) единство через общность чувств, через принятие и сохранение в Червонной Руси исторических преданий Малороссии:

Червонорусцы не взирая на бесконечное свое иноплеменное подданство, которое переносят с терпением, — сохраняют, по сю пору, привязанность к своему происхождению и имени, а следовательно, и к России; Украина, Малороссия есть для их сердца обетованная земля, куда стремятся все их помыслы и думы. С какою заботливостью Галичанин расспрашивает заезжего из России гостя о судьбе своих братьев Украинцев; он с радостью разделяет с ним свою убогую трапезу, чтобы узнать, что нового, об Украинских Козаках! Кто бы поверил, что Галицкий пастух знает гораздо более дум о героях Украины и ее историю, нежели последний Малороссийский Козак. Он гордится подвигами Малороссиан, как своими собственными. Он радуется их счастью и успехам, и тужит в прекрасных своих пес-

нях «о пригоде Козацькой». Прочитаете со вниманием Галицкие песни, в них — если молодой Червонорусец хочет понравиться своим красавицам, то говорит, что он Козак из Украины, и Козак «с роду»; в одной песне мать описывает своей дочери богатства Украины и ее Козаков — врагов Поляков, журит её, чтобы она не любила «ляхов», а Козаков; в другой девушка умирает за любезным ее «Козаченьком»; в третьей жена грозит своему мужу, что она оставит его и пойдёт «на Украину с детьми на свободу»; в четвёртой описываются похороны Козака и пр. и пр. Но важнейшие из песен Червонорусцов, — это есть, без сомнения, Малороссийские думы... (цит. по: [15, с. 143]).

Необходимо было включить Галицкую Русь и Буковину в единую историческую схему, для чего Костомаров использовал несколько решений, в каждом случае опираясь на уже существующие подходы:

- во-первых, вслед, например, за Максимовичем, он использовал концепт «Русского мира», тем более удобный, что позволял отделить историю «народа» от истории «государства» — в дальнейшем он будет активно использоваться Кулишем в «Истории воссоединения Руси» (1874);

- во-вторых, поверх концепта «Русского мира», связанного с понятием «русского народа», вводился концепт «народностей» — в работах 1861 года Костомаров, перечисляя шесть народностей, которые он находит в Древней Руси, в качестве шестой вводит единую «южно-русскую». Тем самым закладываются основания для последующего удревнения украинской истории — она оказывается последовательной историей «южно-русской народности» от времён догосударственных, когда южные племена, при всех различиях между собой, на взгляд Костомарова обладали большей схожестью между собой, чем со всеми остальными, вплоть до современности, когда «южнорусс» противопоставлен «великоруссу» в рамках единого «русского народа».

Тем не менее связанной концепции Костомаров не предложил — история Южной Руси оказывается одновременно частью общей истории удельно-вечевого периода (Костомаров подразделяет русскую историю на два периода: удельно-вечевой и единой державы), когда господствуют начала «вечевые», нача-

ла «земли», «федеративные», в равной степени присущие всем частям Руси. Специфика последующей истории оказывается скорее в том, что Южная Русь дольше удерживает эти начала — и, как отмечалось выше, Костомаров вместе с Антоновичем пытаются связать козачество с вечевым укладом, то есть задействовать тоπος первой половины XIX века о Малороссии как о стране древностей, своего рода «русской Греции», где можно ещё (или можно было дольше, чем в остальных частях Руси) наблюдать остатки старины. Козачество в этой схеме оказывается носителем «вечевых» начал — связкой, соединяющей историю IX—XIII веков с историей XVI века и последующих, то есть сохраняя единство сюжета. Однако вновь возникала проблема Галицкой Руси, поскольку там выстроить подобную преемственность не получалось — тем самым сохранялась потребность в концепте «Русского мира». Помимо этого, натянутость схемы представлялась достаточно ясной для большинства критиков — примечательно, что Антонович после 1863 года в своих научных трудах к ней не возвращался, хотя в лекциях об истории козачества, прочитанных для украинофильского кружка в 1897 году, он вновь упоминает о «вечевом начале».

Впрочем, именно Антонович проложил путь к новой схеме украинской истории, ставшей в дальнейшем основополагающей. Еще в 1850-е годы между Максимовичем и Погодиным шёл спор о том, кто были жители Киевской земли до татарского нашествия и было ли после него запустение Киевщины. Согласно Погодину, первоначальное население говорило на языке, родственном великорусскому, а последующая, в XIV веке, колонизация Киевщины осуществлялась с запада, из Галицко-Волынских земель. Напротив, Максимович отстаивал континуитет в истории Киевщины — и этот тезис вместе с детальной разработкой при помощи многочисленных учеников истории южных земель стал одним из основных предметов научных усилий Антоновича. Если учитель избегал широких обобщений, то его ученик, которого он вместо себя предложил на новооснованную кафедру украинской истории в Львовском университете, М. С. Грушевский к началу XX века выдвинул новую концепцию, противопоставленную русской: сжатое и яркое её изложение он дал в известной статье 1903 года «Обычная схема “рус-

ской” истории и вопрос рационального упорядочения истории восточного славянства». Как отмечает наиболее авторитетный на сегодняшний день исследователь научного наследия Грушевского С. Плохий [14, гл. 1], фактически тот предложил гранд-нарратив, схожий с концепцией русской истории, сформированной трудами С. М. Соловьёва и его продолжателей, «перевернув» привычное соотношение. Если предшествующей проблемой украинского национального исторического нарратива была его относительная хронологическая неглубина и проблема обоснования исторического единства земель, мыслимых как Украина, то Грушевский, включив в состав истории «Украины-Руси» Киевскую Русь, напротив, хронологически укоротил историю «России / Великороссии», начиная с момента колонизации земель будущего Ростовского, Муромского и Суздальского княжеств. Теперь уже история «Великороссии» в определённый момент «отпочковывается» от единого древа истории восточных славян, оказывается новым историческим образованием — в том числе и территориально, поскольку её ядром становятся земли колонизируемые. Историческая древность и постоянность этнокультурного состава становятся принадлежностью истории Украины, как и собственно имя «Руси». Сочетание фундаментальной исторической проработки и удовлетворения национального запроса обеспечило схеме Грушевского быстрое принятие и долговременное влияние: Украина, которая мыслилась как национальная и территориальная общность, в том же своем составе оказывалась обретенной в прошлом — тем самым прошлое подтверждало настоящее и давало веру в будущее, а настоящее придавало дополнительную убедительность интерпретации прошлого.

### **Украинофильство и социализм**

Отмеченная выше «левизна» украинофильства и преобладание социалистических настроений в украинском движении, в частности, почти исключительно социалистический характер украинских партий в Наднепрямской Украине, были заложены базовыми условиями, из которых исходило украинское национальное движение (показательно, что все попытки образования

украинских центристских и правых партий оказались малорезультативны — если не считать временного успеха «хлебоборобов», но здесь решающим обстоятельством была внешняя, германская и отчасти австро-венгерская, поддержка в 1918 году — вплоть до 1920-х годов, когда наступает время «новых правых», «правого радикализма», сочетающего правые и левые лозунги, как, например, в итальянском фашизме и других аналогичных явлениях межвоенного двадцатилетия).

На Украине, как в большинстве стран Восточной Европы, потенциальная «национальная» структура во многом совпадала с сословной, постепенно преобразующейся в классовую, — этнизация (а та в свою очередь оказывалась в связке с конфессиональной принадлежностью) сословий создавала ситуацию, в которой большая часть землевладельцев-дворян была либо поляками, либо русскими, население городов и местечек состояло во многом из евреев, к которым затем — в качестве чиновников, купцов и мещан (в дальнейшем, по мере промышленного развития, рабочих) активно добавлялись русские, причем за счёт как миграции из великорусских губерний, так и смены идентичности — переселявшиеся в города крестьяне, получавшие ремесленное обучение, поступавшие в мастерские или на фабрики, расценивали себя зачастую как русских, аналогичным образом идентификация и самоидентификация помещиков была во многом независима от происхождения (в связи с чем среди сторонников как русского, так и украинского национализма XIX века был популярен термин «ополяченная шляхта»). Примечательно, как И. Франко описывает переход В.Б. Антоновича в «украинство»: «Вл. Антонович, поляк по рождению, который позднее принял православие...» [19, с. 146].

Соответственно, когда украинское национальное движение стало выходить за пределы небольших, связанных между собой групп националистически настроенной интеллигенции и искать опору в каких-либо социальных слоях и группах, то для него не было альтернативы, кроме украинского крестьянства, а так как для последнего основным вопросом, способным мобилизовать, был аграрный, то социалистическая ориентация украинского национализма оказывалась в этот период предопределённой.

Особенность украинской ситуации, дававшей ещё один аргумент в пользу социалистической ориентации, заключалась в невозможности увязать конфессиональную принадлежность с национальной. Если славянофильский национальный проект по существу представлял из себя конвертацию конфессионального в национальное — и эта логика выходила далеко за пределы славянофильства, в частности, на ней основывалась поддержка правительства просветительских усилий Ильминского среди татар-крященнов, православие здесь если не уравнивалось, то предельно сближалось с «русским» (и, напротив, никакое овладение русской культурой без принятия православия не позволяло считать индивида «русским»), то для украинофильства подобна логика была невозможна в силу по меньшей мере двух причин. Во-первых, тогда, проводя грань между поляками и украинцами, она одновременно ликвидировала границу между малороссами и великороссами; во-вторых, вся Галиция, Буковина и Холмщина оказывались за пределами образуемого при подобном критерии сообщества, принадлежащего к греко-униатскому вероисповеданию.

Таким образом, украинский национальный проект мог быть — в рамках «большой Украины» только внерелигиозным (и, кстати, делал неприемлемой существенную часть исторического нарратива Костомарова, интерпретировавшего борьбу козаков с Польшей в рамках как официальной доктрины, так и традиций козацкой историографии как борьбу за православие против латинства и унии). Одновременно подобная интерпретация делала куда более значимым культурный и языковой вопрос — если с точки зрения конвертации конфессионального в национального вопрос строгой унификации языка, «языкового пуризма», сохранения и культивирования национальных традиций стоял не столь остро, допуская (по крайней мере, потенциально) более или менее широкое разнообразие, то в ситуации, когда именно культурные факторы становились основополагающими, язык выходил на передний план — равно как и верность каким-либо, воспринимаемым как знаковые, чертам поведения, костюма, причёски и т. д.

Другим вариантом была биологизация различий — однако, хотя отчасти Н. И. Костомаров, говоривший, например, в

1861 году в «Двух русских народностях» о природных отличиях «южноруссов» от «великоруссов», а в ещё большей степени, напр., В.Б. Антонович, читавший университетский курс по антропологии и выстраивавший различия антропологических, психологических и культурных характеристик поляков, украинцев и великороссов, отдали дань подобному биологическому укоренению национальных различий, в украинской ситуации, при отсутствии сколько-нибудь значительных, общих и легко фиксируемых биологических признаков, на которые могло бы опереться такого рода размежевание, оно оказывалось малоэффективным как критерий идентификации, хотя время от времени использовалось как критерий стигматизации<sup>1</sup>.

Языковой критерий без противоречий входил в логику социалистических течений последней трети XIX века — так, Драгоманов отстаивал права на культурную автономию, образование на национальном языке и т. д. на том основании, что на нём говорит простой народ — и, следовательно, использовать его язык необходимо и потому, что это даёт возможность обратиться к нему, донести до него свою политическую и социальную программу, а также облегчает народу получение образования. С этой точки зрения Драгоманов последовательно отвергал наименование себя националистом, настаивая, что язык в данном случае — не говоря уже о народной культуре и т. п. — не самоцель, а инструмент, национальная принадлежность — не врождённое качество, а культурное, а сама нация является историческим феноменом. Свои цели он определял как универсальные, космополитичные — но именно для того, чтобы иметь возможность реализовать их в определённом месте и в определённое время, они должны быть выражены на языке и в формах этого места и времени: собственно, именно у Драгоманова впервые появляется ставшая затем, благодаря И. В. Сталину, кано-

---

<sup>1</sup> Так, если в 1846 г. Кулиш, в ответ на реплику Костомарова, настаивал, что тот принадлежит к малороссийскому племени, поскольку матушка его — украинка, то в 1874 г. он же (теперь уже в силу, видимо, русского происхождения отца) ставил под сомнение право Костомарова «как иноплеменнику» «писать историю чужого народа» [10, с. 172, прим. 1].

ничной формирвка — национального по форме и социалистического по содержанию. Чтобы социалистическая программа могла прийти к украинскому крестьянину, она должна быть выражена на понятном ему языке — национальные и социальные требования в условиях Восточной Европы оказывались тесно переплетены в силу отмеченных выше особенностей социальной структуры. Эта двойственность проявлялась и в аргументации Драгоманова — обращаясь теперь уже к украинофилам, он убеждал их в необходимости социальной программы, социального действия, поскольку чисто национальные требования (так называемое «культурничество») не способны получить скольконибудь значительной поддержки и, следовательно, шансов обрести политическую силу — чтобы достигнуть первых, украинским националистам надлежит обратиться ко вторым, равно как и социалистам, желающим действовать на Украине, надлежит поступить ровно наоборот: продуктивное, политически-ощутимое движение оказывается возможным как национальное и социалистическое одновременно.

История событий 1917—1921 годов ещё лучше, чем опыт Галиции предшествующих десятилетий, продемонстрировала принципиальную правоту Драгоманова — до тех пор, пока украинская нация оставалась нацией, не обладающей полной социальной структурой, национальное движение не имело шансов стать значительной политической силой, не опираясь на крестьянство — поскольку для других социальных слоёв, за исключением интеллигенции, его лозунги не имели привлекательной силы.

Отметим, что впервые (правда, на тот момент не вызвав сиюминутно глубокой рефлексии) эта ситуация проявилась в полемике украинофильского журнала «Основа» с еврейской одесской газетой «Слово» в 1861 году: последняя, выступая за ассимиляцию, понимала её как ассимиляцию в состав общерусской культуры, тогда как «Основа», в лице в первую очередь Костомарова, мысля в логике связки национального и территориального, соответственно, считала возможным требовать от одесских евреев ассимиляции в состав украинской культуры.

Если это объясняет, почему украинофильство и украинство в целом было не привлекательно, напр., для евреев — оно

не давало им выхода в большое социально-культурное пространство, а, напротив, замыкало в ещё более узкую, с очень ограниченным социальным репертуаром, ситуацию, то с другой стороны это же объясняет привлекательность украинского национализма для выходцев из других этнических групп. Напомним, что ряд лидеров украинофильства и последующего украинства по происхождению принадлежал к другим сообществам (что типично для большинства восточноевропейских национальных движений). Так, Н. И. Костомаров, к концу 1850-х годов, по словам А. Н. Пыпина сделавшись «натурализованным в малороссы» [15, с. 92], ещё в период Кирилло-Мефодиевского общества определял себя как великоросса, «обращение» в украинство Ф. Рылского и В. Антоновича сделалось предметом горячей публичной полемики на страницах «Основы» в 1861—1862 годах, где Антоновичу пришлось в «Моей исповеди» отвечать на упреки известного польского публициста Падалицы в «ренегатстве», Драгоманову стоило большого труда и целенаправленных усилий приучить себя говорить и писать по-украински, причём и у позднейших публицистов (несмотря на то что он внёс один из крупнейших вкладов в формирование политической и научной украинской прозы) находились поводы упрекнуть его в «русицизмах». Грушевский уже в 17 лет начал изучать язык, первоначально по книгам, живя в Тифлисе, где его отец преподавал в гимназии, — и определял себя как украинца. История семейства Шульгиных, представители двух ветвей которой сделались известными националистами — один (Василий Витальевич, 1878—1976) русским, а другой (Александр Яковлевич, 1889—1960), приходившийся первому племянником, соответственно, украинским, отнюдь не исключительна.

Привлекательность украинского национализма с точки зрения российской интеллигенции, заключалась в том, что, будучи социалистическим и народническим, то есть разделяя представления и стремления, общие для большей части интеллигенции, он был избавлен от внутреннего конфликта, в котором оказывался русский социалист или радикал. Протестуя против существующего порядка и отстаивая, как он, по крайней мере считал, благо народа, он в то же время оказывался вынужден

признать, что существующий строй является производным от исторической жизни его народа, созданным им — он сам, выступавший против, является частью этой культуры и этого общества, вызывавшего его отторжение. Выбор украинства избавлял от подобного противоречия — теперь эксплуатирующие классы, деспотический режим и вызывающая скорбь историю оказывались чужим, внешним — угнетатель и угнетаемые, деспотизм и его жертвы противопоставлялись друг другу, он мог защищать вторых и принадлежать к ним без всякой двойственности, с чувством морального алиби и совершенной моральной правоты.

### Сепаратизм

Обвинение в сепаратизме в адрес украинофилов было впервые гласно и громко высказано летом 1863 года М. Н. Катковым, увязавшим украинофилов с «польской интригой». Впрочем, не говоря уже о деле КМТ, на аналогичные упрёки Костомарову уже приходилось отвечать, напр., в частном порядке в 1861 году — когда их высказывала весьма влиятельная при дворе фрейлина гр. А. Д. Блудова, дочь председателя Государственного Совета гр. Д. Н. Блудова (см.: [1]). В данной ситуации обе стороны имели собственную правоту — Катков и те, кто разделял его воззрения, указывали на объективную логику украинофильства как национального движения — оно находилось в принципиальном противоречии с проектом строительства «большой русской нации», а складывание таковой мыслилось как необходимость в процессе «национализации» Российской империи, образовании национального ядра. Украинофильство представлялось одновременно и угрозой русскому национальному и имперскому проектам, которые не находились в конфронтации, а фактически были двумя динамическими частями единого процесса трансформации империи. Логика национального движения в пределе вела к обретению национальной независимости, образованию национального государства, то есть одновременно представляла собой и угрозу целостности империи, и попытку выделить из «русского национального тела» одну из его частей (см.: [8; 22]).

Вместе с тем и большинство украинофилов с той или иной степенью добросовестности отвергали подобные упрёки — если не упоминать о политических мечтаниях и свободных фантазиях, в рамках серьёзного обсуждения, не говоря уже о действиях в этом направлении, никто из украинофилов вопрос о национальной независимости не ставил — хотя бы в силу отсутствия сколько-нибудь серьёзной поддержки на местах, почти исключительно интеллектуального характера движения (собственно, последнее активно и стимулировало вольные фантазии, и одновременно не давало никаких возможностей их реализации).

В политическом плане союз с Польшей в украинофильской оптике был гораздо менее желателен, чем достижение какого-либо компромисса с Москвой. Во-первых, польское национальное движение не менее жёстко и прямо, как общерусское конкурировало с украинским за одни и те же территории. Во-вторых, «Польша» как союзник была не только проблематична (в силу тесной увязанности польского национализма с программой возрождения Речи Посполитой), но и слаба — фактически речь шла о достижении согласия с польскими политическими группами в России, самими не имевшими значительного влияния, и с польскими партиями, контролировавшими Галицию, — даже в лучшем случае подобное соглашение давало результат, весьма далёкий от любых украинофильских (как, позднее, и украинских стремлений). В результате можно видеть, прежде всего, крайнюю нестабильность подобных периодов относительного «согласия» (попытки Кулиша в начале 1880-х, соглашение 1890—1894 годов) и его весьма ограниченные пределы — в сторону Польши деятелей украинского движения подталкивала жёсткая позиция российского правительства.

Для ситуации последней трети XIX — начала XX века сепаратистский вариант представлялся практически неактуальным, поскольку предполагал в качестве базового условия своего осуществления радикальную перекройку всех политических отношений Центральной и Восточной Европы — понятно, что до Первой мировой войны говорить о подобном не приходилось, а катастрофические последствия последней мало кому приходили в голову ещё в 1914 году, ограничиваясь скорее областью перекройки государственных границ. Предположение, что в резуль-

тате мирового столкновения с лица земли исчезнут Российская, Австро-Венгерская и Османская империи, возникнет целый ряд новых государств, а оставшиеся зачастую принципиально изменят свой облик, было за пределами рационального обсуждения.

В этом отношении показателен выбор, сделанный одним из лидеров уже собственно украинского, а не украинофильского, национального движения, М. Грушевским в 1914 году. По объявлении войны он, будучи профессором Львовского университета, направился в Киев, полагая, что в начинающейся войне интересы украинства совпадают с интересами Российской империи: в случае победы союзников, она должна была приобрести Восточную Галицию, то есть осуществить воссоединение украинского народа — и дальнейшее политическое развитие украинства мыслилось им уже в рамках внутреннего реформирования Российской империи. Стремление найти компромисс с Российской империей, мышление в её рамках подпитывалось и собственно национальной компонентой украинского национального движения, нацеленного на «собрание», «воссоединение» украинского народа. Поскольку задача образования независимого украинского государства в ситуации конца XIX — начала XX века в глазах реалистично мыслящих наблюдателей выступала фантастической, то для всех, за исключением радикалов, вопрос оставался лишь в том, какая из империй способна реализовать задачу «воссоединения». Политическая логика давала лишь один возможный ответ на этот вопрос, делая Российскую империю политическим игроком, способным осуществить («закончить») собрание украинского народа. Отметим прямое продолжение здесь логики не столько даже Костомарова, сколько Максимовича, ещё в 1858 году писавшего о необходимости завершения собрания «Русского мира» и о возможности для украинского национального движения выступать союзником имперского центра, как, например, в борьбе против польского влияния в юго-западных губерниях или в подготовке кадров для администрации Царства Польского после восстания 1863 года.

Собственно, аналогичную позицию занимал и Драгоманов в 1880—1895 годах. Правда, он не мыслил необходимым (хотя считал в принципе желательным) территориальное соединение всех украинских земель в пределах одного политического цело-

го. Поэтому речь шла не о перспективах отделения, а о возможностях такого политического преобразования Российской империи, которое сделало бы возможным достижение целей украинства. В этой перспективе особенно отчётливо заметно единство деятельности Драгоманова — одновременно как участника русского либерального, конституционалистского движения, обращённого к общероссийским проблемам, и как деятеля украинского национализма, поскольку достижение вторых целей мыслилось им через либерализацию и федерализацию Российской империи.

Необходимо отметить, что зачастую рассмотрение украинофильства и последующего развития украинского национального движения в 1840-х годах — начале XX века определяется ретроспективной логикой — как ведущее к образованию самостоятельного национального государства. Здесь логика противников и обличителей украинофильства и украинства, а также национальный нарратив совпадают (с предсказуемой разницей в знаках). Однако вплоть до 1914—1917 годов для подавляющего большинства лидеров украинства определяющей рамкой их мышления оставались существующие имперские структуры — только полное обрушение публичного порядка, наступившее в 1917 году, и динамика последующих лет принципиально изменило повестку — империя из угрозы и одновременно из силы, обеспечивающей гражданский порядок, превратилась в политическое прошлое, от которого все, кто имел такую возможность, стремились дистанцироваться. То, принадлежность к чему раньше давало преимущества (или грозило карой в случае отказа), теперь превратилось в обременение, к тому же бессильное поддержать себя. Пьер Паскаль, один из служащих французского посольства в Петрограде в 1917 году, записывал в дневнике разговоры с фронтовыми офицерами (в данном случае с Юго-западного фронта), один из которых теперь определял себя как «кавказца» и противопоставлял себя «русским»: «Они больше не хотят быть русскими: знаю эти грустные речи» (запись от 8 сентября 1917 г. н. ст.). Это быстрые смены идентичности эпохи распада — никто не желает принадлежать к проигравшим, — масса «польских», «украинских» и т. п. солдат и офицеров на улицах Петрограда, поток в посольство вспомнивших о своих

«французских корнях» [12, с. 372]. Когда Мих. Рябушинский после революции, в декабре 1917 года, добрался до Харькова и там собрался восстанавливать свое банковское дело, то, несмотря на то что был одним из владельцев (вместе с другими членами семейства Рябушинских) Харьковского земельного банка, он встретил сопротивление со стороны как Державного банка (так теперь называлась бывшая Харьковская контора Государственного банка), так и ряда других, теперь уже украинских, банковских учреждений, ссылавшихся на «заграничный характер» деятельности и т. п., будучи незаинтересованными в появлении нового игрока с большими связями в финансово-промышленном мире [2].

### Список литературы

1. *Абрамович Д.* З листування М. І. Костомарова з графінею А. Д. Блудовою // Україна. 1926. Кн. 5. С. 80—90.
2. *Ананьич Б.В.* Банкирские дома в России. 1860—1914 гг. Очерки истории частного предпринимательства. М.: РОССПЭН, 2006.
3. *Антонович В.Б.* Исследования о козачестве по актам с 1500 по 1648 (Вступительная статья к 1 тому III части Архива Юго-Западной России). Киев: Тип. И. и А. Давиденко, 1863.
4. *Возняк М.* Листування Костомарова з Кониським // Україна. 1925. Кн. 5. С. 72—77.
5. *Данилов В.* Материалы для биографии Н. И. Костомарова // Украина. 1907. № 11-12. С. 225—274.
6. *Драгоманов М.П.* Собрание политических сочинений М. П. Драгоманова. Paris: Изд. редакции «Освобождения», 1906. Т. 2.
7. *Когут З.* Російський централізм і українська автономія. Київ: Основи, 1996.
8. *Костомаров Н.И.* Науково-публіцистичні і полемічні писання Костомарова / за ред. акад. М. Грушевського. Київ: Державне видавництво України, 1928.
9. *Костомаров Н.И.* Литературное наследство. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1890.
10. *Кулиш П.А.* История воссоединения Руси: в 3 т. СПб.: Изд. тов-ва «Общественная польза», 1874. Т. 2: От начала столетней козацко-шляхетской войны до восстановления в Киеве православной иерархии в 1620 г.

11. *Миллер А.И.* «Украинский вопрос» в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.). СПб.: Алетейя, 2000.
12. *Паскаль П.* Русский дневник. Во французской военной миссии (1916—1918) / пер. с фр. В.А. Бабинцева. Екатеринбург: Гонзо, 2014.
13. *Плохий С.* Козацький міф. Історія та націєтворення в епоху імперій / Авториз. пер. з англ. Миколи Климчука. Київ: Laugus, 2013.
14. *Плохий С.* Великий переділ: Незвичайна історія Михайла Грушевського / пер. з англ. Микола Климчук. Київ: Критика, 2011.
15. *Пытин А.Н.* История русской этнографии. СПб.: Тип. М.М. Стасюлевича, 1891. Т. 3.
16. *Тесля А.А.* Создавая политическую нацию: Вячеслав Липинский и его консервативная теория 1920-х годов // Социологическое обозрение. 2014. Т. 13, № 3. С. 33—63.
17. *Тесля А.А.* Вариация на тему политической теологии: «Книга Бытия Украинского народа» // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14, № 2. С. 82—106.
18. *Толочко А.* Киевская Русь и Малороссия в XIX веке. Київ: Laugus, 2012.
19. *Франко І.* Нарис історії українсько-руської літератури до 1890 р. Львів: Друкарня наукового товариства імені Шевченка, 1910.
20. *Яковенко Н.* Нарис історії України з найдавніших часів до кінця XVIII століття. Київ: Критика, 2006.
21. *Hroch M.* Social preconditions of national revival in Europe. Social preconditions of national revival in Europe: a comparative analysis of the social composition of patriotic groups among the smaller European nations. Cambridge; N. Y.: Cambridge University Press, 1985.
22. *Saunders D.* Mikhail Katkov and Mykola Kostomarov: A Note on Pётr A. Valuev's Anti-Ukrainian Edict of 1863 // Harvard Ukrainian Studies. 1993. Vol. 17, No. 3/4. P. 265—383.

### **Об авторе**

Андрей Александрович Тесля — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Academia Kantiana Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград). Email: [mestr81@gmail.com](mailto:mestr81@gmail.com)

## Мировоззрение в социальной философии С. И. Гессена<sup>1</sup>

Предложена интерпретация роли личности в развитии культуры в философии С. И. Гессена и его обоснования роли свободы личности в этом процессе. Проанализирована специфика культурного развития как процесса раскрытия ценностного содержания. Охарактеризовано использование русским философам понятия «мировоззрение» для понимания процесса развития культуры.

*Ключевые слова:* С.И. Гессен, индивид.

С. И. Гессен (1887—1950) — представитель неокантианской философии русского зарубежья, последователь философии культуры Г. Риккерта<sup>2</sup> (отечественный мыслитель прямо писал о себе в биографии как об ученике Риккерта [4, с. 781]). Данная философская самоидентификация производится Гессеном ещё до эмиграции: в написанной совместно с Ф. А. Степуном редакционной программной статье первого выпуска ежегодника по философии культуры «Логос» Гессен заявляет о немецком идеализме как о важнейшей вехе в развитии мировой философии [6, с. 719]. Философская традиция в России находится в стадии становления, — категорично заявляет он во вступительной статье от редакции в издании «Логос» [6, с. 718], — поэтому ежегодник по философии культуры должен помочь отечественным мыслителям как можно быстрее внедриться в мировую философию [6, с. 719].

Взращённый среди представителей партии кадетов (И. В. Гессен, П. Н. Милуков, В. Д. Набоков), набивший руку при написании множества рецензий для газеты «Речь», которую редактировал его отец, С. И. Гессен сформировал представление о ценности *свободы личности* как о важнейшей категории в фи-

---

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке РГНФ, проект № 15-33-01022 «Русское Зарубежье: российско-германский философский диалог».

<sup>2</sup> См. об этом: [10, с. 153].

лософии истории и философии культуры<sup>1</sup>. С точки зрения мыслителя, свобода личности — это центральный параметр измерения социального развития, поэтому культурный прогресс он определяет по отсутствию ограничений в самоактуализации индивида. Культурное содержание проблематизируется как информационная система координат, необходимая прежде всего для становления и развития личности. Любая система ценностей, допускающая существование целей, более важных, чем свобода личности, являются, по мнению Гессена, *утопической* [8, с. 148], поскольку ориентиры развития, определённые в условиях конкретной культуры, обобщаются до статуса вневременных, всегда актуальных целей развития<sup>2</sup>. Мыслитель придерживается либеральной трактовки статуса личности и всю систему права определяет как способ обеспечения условий для максимально возможной реализации свободы личности [8, с. 199]. В одной из последних работ он указал, что все *особые права* обретают конкретное значение в формируемой ими исторической ситуации<sup>3</sup>. Как справедливо отмечает И. И. Евлампиев, для представителя русского либерализма характерны расширение понятия свободы до сферы потенциала реализации личности и соответствующее понимание свободы через философию культуры [11, с. 45].

Гессен отказывается от понимания всемирной истории в рамках линейной концепции развития. Каждая культура представляет собой систему содержания, актуализированную в соот-

---

<sup>1</sup> Одна из первых научных статей Гессена построена на предположении о важности условий для формирования свободы личности — на примере А. И. Герцена [1, с. 48].

<sup>2</sup> В связи с этим интересно было бы в последующих исследованиях сравнить значение мировоззрения в философии Гессена с понятием *конкретной историчности* М. М. Бахтина: «Нет определённых в себе значимых нравственных норм, но есть нравственный субъект с определённой структурой (конечно, не психологической или физической), на которого и приходится положиться: он будет знать, что и когда окажется нравственно-должным, точнее говоря вообще должным...» [9, с. 10].

<sup>3</sup> «...all special rights, as we have seen, get their concrete meaning from the historical situation which they have to shape» [15, p. 113].

ветствии с определённым образом интерпретированными ценностями. Существует только универсальная формула развития любой культуры как процесса воплощения вневременных ценностей, что позволяет понимать культурное содержание представителю иной культуры. По этой же причине не может быть выявлено универсального критерия свободы личности, однако не подвергается сомнению существование понятия свободы: Гессен в статье «Политическая свобода и социализм» сообщает о том, что разделяет точку зрения Б. Констанана на свободу личности как релятивное понятие [7, с. 142]. Поэтому оценивать обеспеченность свободы личности можно только исходя из системы ценностей конкретной культуры на основе одного параметра: насколько (не)ограничена возможность самоактуализации личности в соответствии с установленным в данной культуре пониманием личной свободы? Культура как взаимодействие людей представляет собой утверждение определённых трактовок ценностей.

Следует заметить, что Гессен пытается выявить универсальные закономерности культурной динамики, и находит решение в диалектике Г. В. Ф. Гегеля. С точки зрения отечественного мыслителя, политико-правовое развитие общества развёртывается по закону *отрицания отрицания*: «У Гегеля есть замечательная формула, касающаяся существа отрицания: становясь реальным, отвлечённое отрицание имеет перед собой два пути — или выродиться в уничтожение, или стать “снятием”, “отменной”, т. е. отрицанием, одновременно утверждающим отрицаемое им, переводящим его на высшую ступень бытия» [8, с. 313]. Возникает вопрос, каким образом Гессен в развитии общества избегает гетерономии воли? Что не позволяет превратить человека в *вещь* [8, с. 180—181], средство развития культуры? Отечественный мыслитель характеризует диалектический метод Гегеля как форму мышления для актуализации культурной информации вообще. Любой индивид формируется в условиях определённого социума, усваивая содержание определённой культуры. Сформировав *мировоззрение*, индивид оценивает культурное содержание и определяет достоинства и недостатки существующего положения дел. Дальнейшее развитие культуры представляет собой реализацию диалектического закона отри-

цания отрицания: осознание необходимости культурных перемен основано на отрицании уже существующего содержания [2, с. 91—92] (см. об этом: [12, с. 32—34]). Развёртывание культуры Гессен трактует как вариант осмысления реальности человеком, утверждая таким образом значение отдельного человека в процессе развития культуры.

Какую же роль в развитии культуры играет отдельный человек? Мыслитель обосновывает значение каждого индивида посредством модели культуры, построенной на основе идей Г. Риккерта, рассматривавшего культуру как процесс раскрытия содержания вневременных ценностей [14, с. 22—23]. Гессен принимает онтологическое допущение Риккерта, согласно которому культурное развитие есть взаимодействие сферы *вневременных* ценностей и *временной* действительности культуры [14, с. 23]. В процессе развития культуры формальные ценности частично раскрываются содержательно в *благах* [14, с. 22]. Именно существование ценностей даёт возможность помыслить историю культуры как процесс совершенствования создания благ. В данной системе благодаря личности производится оценка культуры и последующие за ней как выявление благ, так и их формирование.

Гессен берёт за основу собственного учения аксиологию Риккерта. Согласно философии культуры отечественного мыслителя, культурная динамика осуществляется как взаимодействие *цели-задания* и *предания*: первая названная категория представляет собой вневременный культурный идеал, содержательное воплощение которого во всей полноте в принципе не осуществимо [5, с. 32]; вторая категория — это сам процесс воплощения цели-задания в условиях определённой культурной ситуации [8, с. 152]. С точки зрения Гессена, историю можно помыслить только потому, что из всего многообразия информации можно выделить содержательные моменты, относящиеся к прогрессу в воплощении цели-задания, то есть к преданию<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Стоит заметить, что философия культуры С. И. Гессена созвучна принципам понимания истории неогегельянца Б. Кроче: «...лишь интерес к настоящему способен подвинуть нас на исследование фактов минувшего: они входят в нынешнюю жизнь и откликаются на нынешние, а не былые интересы» [13, с. 10].

Именно в *творческой* деятельности личности утверждается предание и, следовательно, продолжается процесс реализации культурных целей-заданий.

В связи с этим Гессен различает *свободу* и *произвол*. В работе «Основы педагогики» он делает это следующим образом: *произвол* — это возможность совершать любые действия, без оценки их значения; *свобода* — это осмысленные поступки, позволяющие личности развиваться [5, с. 61]. Именно *дисциплина* даёт личности возможность осмыслить свободу как потенциал собственного развития, раскрыть который помогут только усилия по осмыслению культуры и своего места в нём, и, соответственно, позволяет идентифицировать, какая деятельность будет творческой. *Творчество* — это деятельность индивида, в которой он актуализирует значимость данной культурно-исторической информации в собственном становлении и соответственно в развитии культуры в целом. Для понимания смысла творчества (и, как следствие, оправдания собственной жизни, по крайней мере, установления её значения в развитии культуры) личности необходимо дисциплинировать себя. Только отказываясь от *произвола* и актуализируя собственную дефиницию культуры, индивид может для собственного развития обосновать ценность выбора из предоставляемых обществом возможностей именно данных вариантов по сравнению со всеми остальными в его жизни неактуализированными потенциалами. Соответственно, именно творчество позволяет индивиду оценивать деятельность других людей, социальных общностей и институтов, потребность взаимодействия с ними для собственной самореализации и, как итог, развития культуры как таковой. Поэтому только через творчество личность обретает собственную свободу [8, с. 191], наполняя смыслом свою жизнь. Истинно творческая цель раскрывается в процессе работы над *сверхиндивидуальным заданием*, процесс разрешения которого воплощается в культурном предании [2, с. 93]. И только выходя за пределы собственных индивидуальных интересов, человек начинает творить. Таким образом Гессен обосновывает несводимость культурного предания к совокупности достижений индивидов. Культура — это целостность, расширение содержания которой происходит через деятельность индивидов.

Для определения принципов работы индивида с материалом культуры Гессен вводит категорию *мировоззрения*, которое он характеризует как встречу персонального и объективного, свободы человека с исторической необходимостью [3, с. 322]. *Мировоззрение* — это отношение человека к миру и культуре, на основе которого он определённым образом понимает собственную личность и планирует деятельность: то есть оно конструируется в результате осмысления индивидом специфики общества как системы условий для реализации свободы. Сформированная в условиях определённого общества личность имеет возможности для творчества только в результате отрицания и переработки уже существующего предания [2, с. 92—93]. Гессен с помощью понятия мировоззрения обосновывает обусловленность индивида условиями культуры: «Не будет преувеличением сказать, что мировоззрение есть та реальная нить, коей отдельная личность связуется в своем личном бытии с бытием Мира, в который она погружена» [3, с. 320]. При этом мыслитель предостерегает читателей от понимания культуры как индивидуальной интерпретации культурной информации [3, с. 321]. Отдельный человек приобщается к культурному развитию и определяет, чем он может поспособствовать культурному прогрессу.

Соединение в философии Гессена аксиологии баденского неокантианства и диалектики Гегеля приводит к трактовке истории как процесса, в котором развитие культуры зависит от формирования мировоззрения личности и её последующего творчества. Личность в творческой деятельности актуализирует тенденции культурного развития, конструируя новые содержательные элементы предания. Поэтому мировоззрение — это конструирование духовного бытия [3, с. 323]. Поскольку цельзадание содержательно неисчерпаема, значение имеет процесс её воплощения, предполагающий наиболее эффективное раскрытие понятия свободы личности для максимально эффективного конструирования предания. Попытка детерминировать свободу личности приводит к утрате связи индивида и культуры, и мировоззрение становится статичным образованием — *идеологией* [3, с. 324]. Следовательно, именно мировоззрение

позволяет выявить вектор развития культуры и общества и соответственно определить свободу личности.

*Мировоззрение* — способ конструирования социальной реальности, предполагающий, что обеспечение свободы личности напрямую связано с качеством развития культуры. В категории мировоззрения заложены важнейшие критерии культурного развития *per se*, концепты индивида, общества, свободы, а также принципы их взаимодействия в процессе воплощения предания. Поэтому мировоззрение играет роль инструмента корреляции личных интересов и целей развития культуры.

С. И. Гессен сформулировал универсальные принципы культурного развития, избежав обобщения до уровня формальных критериев процесса раскрытия целей-заданий в предании какой-либо одной культуры и таким образом сохранив эквивалентность культурного содержания локальных культур. Данная модель философии культуры применима для оценки любых культур в истории человечества. При этом в самом процессе развёртывания предания отечественному мыслителю удалось обосновать существенную роль каждого индивида, в творчестве которого и происходит созидание нового культурного материала.

### Список литературы

1. *Гессен С. И.* Герцен // О мессии. Эссе по философии культуры Р. Кронера, Н. Бубнова, Г. Мелиса, С. Гессена, Ф. Степуна. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2010. С. 42—55.
2. *Гессен С. И.* Идея нации // Гессен С.И. Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 78—105.
3. *Гессен С. И.* Мировоззрение и идеология // Современные записки. 1935. Т. 57. С. 316—330.
4. *Гессен С. И.* Моё жизнеописание // Гессен С.И. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 723—783.
5. *Гессен С. И.* Основы педагогики. Введение в прикладную философию. М.: Школа-Пресс, 1995.

6. *Гессен С. И., Степун Ф. А.* От редакции // Гессен С. И. Избранное. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 707—722.

7. *Гессен С. И.* Политическая свобода и социализм // Гессен С. И. Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 106—144.

8. *Гессен С. И.* Правовое государство и социализм // Гессен С. И. Избранные сочинения. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1999. С. 147—542.

9. *Бахтин М. М.* <К философии поступка> // М.: Русские словари. Языки славянской культуры, 2003. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. С. 5—68.

10. *Дмитриева Н. А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007.

11. *Евламтеев И. И.* Актуальные уроки русского либерализма. Статья вторая: государство как форма организации национальной культуры // Вопросы философии. 2016. № 9. С. 44—53.

12. *Загирняк М. Ю.* Диалектика Г. В. Ф. Гегеля в политической философии С. И. Гессена // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2017. № 37. С. 30—36.

13. *Кроче Б.* Теория историографии // Кроче Б. Теория и история историографии / пер. И. М. Заславской. М.: Школа «Языки русской культуры», 1998. С. 8—98.

14. *Риккерт Г.* О понятии философии // Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М.: Республика, 1998. С. 15—42.

15. *Hessen S. I.* The Rights of Man in Liberalism, Socialism and Communism // UNESCO, Human Rights: Comments and Interpretations / UNESCO, Doc. PHS/3 (rev.) (25 July 1948). Paris, 1948. P. 99—130.

### **Об авторе**

Михаил Юрьевич Загирняк — кандидат философских наук, старший преподаватель Института гуманитарных наук, БФУ им. И. Канта (Калининград). Email: [mikhail.zagirnyak@gmail.com](mailto:mikhail.zagirnyak@gmail.com)

**Конец завершённости:  
о несбывшейся философии истории М. И. Кагана<sup>1</sup>**

Рассмотрены работы русского неокантианца М. И. Кагана по философии истории, анализируется эволюция взглядов М. И. Кагана в течение 1920-х – начала 1930-х годов. Особое внимание уделено незаконченному тексту М. И. Кагана «К вопросу о преодолении исторического идеализма», датируемому первой половиной 1930-х, в котором автор попытался перейти на точку зрения исторического материализма.

*Ключевые слова:* М. И. Каган, философия истории, русское неокантианство, исторический идеализм, теология труда.

1

Среди деятелей русской мысли первой четверти XX века русские неокантианцы занимают заметное место. Сейчас кто-то из этих философов кажется нам крупнее, чем казался современникам, кто-то, в силу нынешней моды или нашего личного вкуса, — актуальнее, а кто-то — всецело устаревшим по причине своей уже неисправимой философской реакционности.

Так или иначе, эти философы самореализовались. Но были и те, кому этого сделать не удалось. Сколь многообещающим, подкреплённым безусловным талантом и усердием ни грезило бы философское будущее, у истории часто бывают иные планы. Иногда эпоха может быть чужда какой-то мысли, не давая ей воплотиться в истории. Это — случай Матвея Исаевича Кагана (1889—1937), по иронии судьбы считавшим проектом всей своей жизни *философию истории*.

М. И. Каган родился в селе Пятницком Псковской губернии в 1889 году. Воспитание получил религиозное, с трёх лет посещал синагогу. Русский язык для Кагана был неродным: не-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ. Проект «Русское Зарубежье: российско-германский философский диалог» (грант №15-33-01022).

плохо говорить, связно читать и писать по-русски он научился лишь к девяти годам.

В 1909 году Каган уезжает на учёбу в Германию, поступает на философский факультет. Учится в Лейпциге, Берлине и Марбурге у главных представителей Марбургской школы Г. Когена, П. Наторпа и Э. Кассирера.

В самом начале Первой мировой войны Каган был арестован как русский подданный. Только в 1918 году после подписания Брестского мира вернулся в Россию.

В 1920-е годы работал на философском отделении ГАХН (Государственная академия художественных наук). В 1921 году перевёл книгу Наторпа «Социальный идеализм» [6] и опубликовал собственную работу «Как возможна история» [2] (в «Записках Орловского государственного университета»).

С 1924 года Каган рвёт с академической жизнью, устраивается на работу в ВСНХ (Высший совет народного хозяйства). Постепенно он связывает свою жизнь с Институтом энергоресурсов СССР, где проработает вплоть до своей смерти в декабре 1937 года<sup>1</sup>.

## 2

Своим главным философским проектом Каган считал философию истории, интерес к которой появляется у него уже в юности. В автобиографических заметках Каган пишет: «Все возникавшие у меня вопросы — будь то вопросы логики, эстетики и др. — включаются мной с тех пор в единую философскую проблему исторического бытия» [3, с. 26].

Среди работ Кагана по философии истории выделяются две: «Как возможна история?» и «О ходе истории» [2; 3]. Так как работы были написаны в одном временном промежутке (с 1918 по 1920 год) и являлись, по сути, освещением различных сторон задуманного Каганом обширного проекта философии истории, мне кажется уместным изложить их синхронически.

---

<sup>1</sup> Биографические сведения почерпнуты из следующих источников [4; 5]. См. также три автобиографии Кагана, опубликованные в сборнике [3, с. 23—33].

В предисловии к работе «Как возможна история?» Каган предупреждает читателя, что работа посвящена только *статике* истории, а не является сжатым изложением всей его концепции истории. Однако все основные понятия и проблемы его философии истории там намечены. К статике истории, естественно, должна прилагаться *динамика*. Она дана в работе Кагана «О ходе истории», в которой он разрабатывает учение о *динамической закономерности* истории.

Философия истории Кагана — это попытка преодолеть абстрактное теоретизирование об отдельных областях культуры, свойственное в первую очередь как раз неокантианству. Каган заявляет, что объектом его философии истории является действительное бытие, т. е. бытие *единое* и *единственное*, а не только возможное. История есть это единственное действительное бытие, Каган уравнивает бытие и историю.

Он пишет: «Мы живём не в двух мирах, а в одном мире истории. Всё в истории, всё остаётся в истории... Никакого иного мира вне истории нет» [3, с. 354]. Но вопрос Каганом всё же ставится по-кантиански, он спрашивает, как *возможна* такая *действительная история*.

При этом философия истории Кагана несёт в себе заметный антиметафизический пафос. Всякое бытие нечастного порядка, кроме исторического, Каган объявляет метафизическим, что для него означает — недействительным. Поэтому он считает ложным путь формального объединения различных регионов бытия во внешнее единство мира.

Отклоняет он также и попытку феноменологического описания действительного мира по причине неистребимой субъективности такого описания. Каган не готов отказаться от факта объективности истории, он пишет, что «история не менее объективна, чем объективное вообще» [2, с. 207].

История для Кагана — это процесс. История всегда только становится самой собой. Каган пишет: «История становится бытием, но ещё никогда не стала» [3, с. 348]. История не только дана, но и задана, т. е. стремится к финальной цели. Без цели *истории не бывает*, утверждает Каган. При этом целесообразность истории кардинально отличается от целесообразности естественной, биологической. Цель природы имманентна самой

природе, цель истории трансцендентна истории. Грубо говоря, цель природы — это самосохранение, цель истории — спасение. И если первое в мире налично и дано, то второе, безусловно, лишь задано, являясь задачей человечества.

Сама история, по сути, и есть борьба за эту свободно поставленную цель. А свободно цель может ставиться потому, что она отсутствует в природном порядке бытия, являясь над-природной. Из борьбы за реализацию этой цели история рождается и в ней существует.

Каган уделяет пристальное внимание *труду* как средству борьбы за историю. Труд, по Кагану, не необходимое зло или эксплуатация одного другим. Труд соединяет человечество и его историю с её трансцендентным горизонтом. Трудом человек себя трансцендирует: «Труд делает из человека существо более, чем культурное и техническое, более, чем нечто имманентно объективное исторически. В работе индивидуума человек более чем историчен. Он осуществляет и имеет трансцендентность Единого имманентно» [2, с. 237].

История, онтологически понятая, отождествлённая с бытием, существующая как открытый процесс становления, никогда не завершённый, как процесс приближения к цели, который никогда не закончится в рамках самой истории, цель которой трансцендентна, — таковы контуры философии истории Кагана.

### 3

Предельно точную характеристику философствованию Кагана дал Г. Г. Шпет, когда, отказавшись печатать работу Кагана «О ходе истории», мотивировал своё решение так:

...главное, что вызывает неудовлетворение при чтении Вашей статьи — это её крайний схематизм. В сущности, Ваша статья — только программа будущего возможного исследования, и всё зависит от того, как это программа будет выполнена. Отдельные положения Ваши бесспорно интересны, но хочется получить обоснование их, и главное, главное, главное — философский анализ понятий! [3, с. 629].

Но помимо этих работ у Кагана есть и другие. «Борьба за историю», «Проблема единства бытия», «Философия и исто-

рия», «Бытие и разум — история и сознание» — эти работы интересны тем, что в них философско-мировоззренческие интуиции и размышления Кагана даны не схематично, в искусственно подогнанной друг под друга системе, а в качестве *опытов свободного размышления на ключевые темы его философии истории*. И опять же опыты эти реализованы без *анализа и обоснования*, на которых так настаивал Шпет.

Указанные черты этих работ дают возможность проследить внутренние структуры, по которым работает мысль Кагана, структуры, которые определяют его философию истории. Через них просматривается онтологическая схема его философии истории.

В каждой из названных работ Каган говорит о двух возможных оптиках рассмотрения универсума бытия (мира в целом). Можно рассматривать бытие как *природное*, а можно — как *историческое*.

Разницу двух подходов Каган демонстрирует с помощью аналитики темпоральных горизонтов бытия каждой из оптик. В оптике бытия как природного бытие определяется через прошлое: мир явлен как сущностно-уже-завершённый и застывший. Природный факт, естественное событие рассматриваются как готовые, наличные и неизменные.

Полностью противоположна бытию как природному темпоральная логика бытия как исторического. В бытии, *понятом как история*, акцент ставится на будущем: бытие никогда ещё *не стало*, но лишь становится, оно *не завершено и не закончено*. Исторический факт никогда не равен самому себе как наличному, но принципиально неполон, историческое событие всегда разомкнуто в сторону будущего.

Говоря о будущем, Каган выделает не одно, но два будущих: *будущее, имманентное истории*, то, которое осуществится и настанет, и *будущее абсолютное, которое истории трансцендентно*, будущее, в ней не осуществимое, но присутствующее. Это второе абсолютное будущее следует понимать как некоторую временную границу и конец истории, являющуюся условием мыслимости истории как процесса бесконечного становления. Каган пишет: «Бывание бытия как имманентно историче-

ское становление должно быть с этим трансцендентным» [3, с. 370].

Таким образом, цельность и завершённость бытия-становления возможна только через имманентное присутствие трансцендентного абсолютного будущего как абсолютного конца. То есть бытию как истории имманентно трансцендентное.

Из этого пункта онтология Кагана легко переходит в теологию. По мысли Кагана, если бытие истории невозможно без трансцендентного, которое его конституирует и создаёт, то, следовательно: «Трансцендентное бытие не может не быть Создателем, ибо всё соотносится со становлением открытого процесса бытия исторического становления» [3, с. 370].

Такова предельно общая онтотеологическая матрица мышления Кагана, через которую он простираивает свою философию истории.

#### 4

Насколько далек был взгляд Кагана на историю и место личности в ней от марксистского, настолько его *исторический идеализм* противостоял *историческому материализму*. Но к концу двадцатых годов Каган, пусть и по-своему, принял марксизм. В письме жене он скажет:

Очень резко и решительно должен повернуться к нынешнему совершившемуся и совершающемуся. Чувствую и осознаю это всё больше и острее. Глубоко понимаю религиозную сущность правды того атеизма, который исходит из исторического материализма. Это глубоко религиозная вещь, которая должна направиться против лени всей религиозности до наших времён [3, с. 642].

Принятие революции и марксизма, а с ними и исторического материализма не могло не сказаться на философско-исторической позиции Кагана. В поздней заметке начала 1930-х годов «К вопросу о преодолении исторического идеализма» он исповедуется в своей более чем двадцатилетней принадлежности к последнему и предпринимает критику в первую очередь своей же философии истории [1, с. 585].

Главной ошибкой и опасностью исторического идеализма, по мнению Кагана, является то, что идеализм отказывается действительности в значимости, ставя в определяющее отношение к действительности некоторый набор идей, делающих, с точки зрения идеализма, действительность действительной. Каган пишет, что действительность и бытие для идеалиста не самостоятельны, лишены собственного значения.

Применительно к философии истории эта главная проблема идеализма, по Кагану, проявляется в невозможности обоснования *движения, развития и эволюции*.

Начиная с Платона в идеализме, как замечает Каган, существовал запрос на обоснование движения, но начиная с того же Платона движение и развитие помещалось идеализмом внутрь идей и категорий. Каган пишет: «Действительный мир низводится до внешнего факта, который по всему своему существу не активен и не действителен, или активен и действителен лишь постольку, поскольку активность сообщается ему откуда-то извне» [1, с. 589].

В итоге, так или иначе, развитие становилось трансцендентно истории — приписанное с помощью категорий оно (развитие) лишило действительный мир его самозаконности, разрушая план чистой имманенции становящегося материального мира. Таким образом, в этой поздней заметке мы можем видеть, как позиция Кагана вместе с её онтологическими основаниями выворачивается наизнанку.

По целому ряду причин и обстоятельств, как связанных с философией, так и внешних ей, Каган не завершил свой проект, застывший на переходе от идеализма к материализму. Философия истории Кагана не сбылась — история дала отпор.

### Список литературы

1. Каган М. И. К вопросу о преодолении исторического идеализма // Каган М. И. О ходе истории. М.: Языки славянской культуры, 2014. С. 585—593.
2. Каган М. И. Как возможна история? // Каган М. И. О ходе истории. С. 199—238.
3. Каган М. И. О ходе истории. М., 2004.

4. *Каган Ю. М.* Люди не нашего времени // Каган М. И. О ходе истории. С. 10—23.

5. *Махлин В. Л.* Между мессианством и институцией: М. И. Каган в ГАХН // Логос. 2010. №2 (75). С. 186—202.

6. *Нагорн П.* Социальный идеализм // Каган М. И. О ходе истории. С. 98—153.

### **Об авторе**

Герман Таймуразович Кораев — аспирант Института гуманитарных наук, Балтийский федеральный университет им. И. Канта (Калининград). Email: [germankoraev@gmail.com](mailto:germankoraev@gmail.com)

*Владимир Шаронов*

## **Продолжение через обрыв (пути религиозной мысли в России: К. К. Иванов)**

Вопреки распространённому взгляду на русскую религиозную мысль как на уникальный, но завершившийся в своем развитии феномен, автор доказывает, что её история через Анатолия Ванеева, ученика и философского последователя Л. П. Карсавина, и других мыслителей продолжает своё развитие в наше время. В кратком обзоре идей русского религиозного философа Константина Константиновича Иванова (Санкт-Петербург) рассказывается о некоторых важных подробностях многолетней дружбы с ним, характеризуются особенности религиозного сознания современного человека.

*Ключевые слова:* К. К. Иванов, русская религиозная мысль.

В статье «Википедии», посвящённой русской религиозной философии, наряду с почтительным изложением темы мы можем прочесть, что она «угасла как традиция в конце XX века с уходом из жизни крупнейших ее представителей из числа философов русского зарубежья, а также таких мыслителей, как А. Ф. Лосев, С. С. Аверинцев, А. В. Мень, проживавших в СССР» [1]. На протяжении веков с лёгкой руки Цицерона чита-

тель, встречая на страницах нелепицу, говорил: «Epistola non erubescit»<sup>1</sup>. Быть может, на взятую из интернет-публикации цитату не стоило бы обращать внимания, если бы она не воспроизводила распространённую точку зрения. Её нетрудно обнаружить не только в массовой популярной, но и в научной литературе: панорама русской религиозной философской мысли рассматривается так, словно она завершила своё развитие и превратилась в некий музейный экспонат. Но если в науковедческом аспекте её родовое происхождение продолжает уточняться в ракурсе ли христианской традиции или культурно-исторической ретроспективы, то очень похоже, что поисками развития отечественной религиозной философии и её присутствия в настоящем почти никто не озабочен. Возникает резонный вопрос, в чем тут дело? Легко возникает соблазн быстро списать всё на то, что многие десятилетия интерес к философской мысли методически изживался государственной системой по известным идеологическим причинам, что господствовало псевдоисторическое представление, разделяемое как сторонниками марксизма-ленинизма, так и их самыми непримиримыми идейными противниками, о существовании двух разных России. Согласно этому взгляду, одна из них закончилась в 1917 году: этой страны со всей её культурой больше не будет, потому что возникла вторая, в своих основах ставшая в одночасье принципиально иной. Автор «Ивана Денисовича» как будто сумел сломать эту ложную конструкцию. Но, как видно по отношению к русской философии, одно дело — заявлять о своей любви к крестьянскому труду и совершенно иное при этом — ежедневно доить корову, поднимать зябь и исполнять прочее назначенное дедовским способом, без ставших привычными хозяйственных гаджетов. Но не забудем, что исполнять дело мысли, если к нему относиться действительно ответственно, не менее трудно, чем тянуть лямку деревенской жизни.

Да и возможно ли кому-то исключить живую религиозно-философскую мысль вообще из нашей жизни? Ответ зависит от того, как каждый из нас понимает свои личные отношения с ней,

---

<sup>1</sup> «Письмо не краснеет» (лат.). В русском употреблении афоризм известен в форме поговорки «Бумага всё стерпит».

какое место и значение отводит личной вере. Под таким углом зрения перспектива нахождения ответа, наиболее близкого к истинному, с одной стороны, видится как более достижимая, а с другой — не теряет своей глубины. Тем более, поиск такого ответа не сводится к «физическому» напряжению памяти, чтобы с той или иной полнотой воспроизвести привычную последовательность важных имён: Григорий Сковорода, Алексей Хомяков, Иван Киреевский, Петр Чаадаев, Владимир Соловьёв, Константин Леонтьев и далее. Память остаётся нам необходимой, но главным образом в качестве помощника и инструмента — для того, чтобы дополнить своё знание о том и тех, чему и кому не придавалось пока должного внимания, о чём или о ком ещё не было известно.

Духовный путь многих из наших современников пришёлся на времена, когда доступ к работам мировых религиозных мыслителей был ограничен. Кто-то шёл путём преимущественно индивидуального нравственного сопротивления, через самостоятельное постижение христианской культуры, зачастую без знания иностранных языков и т. д. Пути наши к религиозной мысли были очень разными. Надо сразу признать, что из теперешнего настоящего слишком заметны проистекающие отсюда печальные последствия — бессистемность образования и неупорядоченность знаний, отсутствие научной школы и другое. В духовном смысле некоторых из тех, кто перенёс гонения, кто так и не дождался отклика на свои идеи, поразил вирус претензии на особое избранничество и сверхценное отношение к нащупанному в полутьме пути... Всё так — на каждого реального человека легче и скорее всего можно посмотреть под углом энциклопедии грехов, слабостей, недостатков и изъянов. В таком преломлении даже будущее живущей сегодня молодёжи сразу попадёт под сомнение, ведь ещё неизвестно, чем обернутся для нынешних «образованных» условия такого «открытого общества», в котором торжествует атмосфера пошлости и гастрономического счастья. Но когда речь идёт о тех, для кого религиозная мысль была действительно связана с болью, глубокими кризисами, с вопросами о смысле жизни, о Боге, взгляд «снизу» не уместен. Жизнь с её известными изъянами всегда, так или иначе, проникает в такое размышление, но ведь и со

всей своей глубиной и высотой — тоже. Конечно философам, например, может отстранить оценки, позволить себе быть беспристрастным. Но у настоящего философа всегда обнаруживается страстность мысли, а отечественного мыслителя, пожалуй, без неё и представить невозможно.

Замечательный эссеист и прозаик Г. М. Файбусович (Борис Хазанов) назвал священника Сергия Желудкова «православным Мерсенном», имея в виду огромное значение Мерсенна для развития европейской мысли XVII века [2]. Вопреки этому мнению, уже упомянутый отец Александр Мень, для одних неприемлемый в качестве церковного авторитета, для кого-то значимый автор, но при этом, безусловно, одинаково известный и тем, и другим, сокрушался, что влияние отца Сергия было «весьма ограниченным, осталось в основном в каких-то кулуарах, узких кругах» [3]. Это не было умалением роли отца Сергия со стороны отца Александра, одновременно называвшего своего друга «наш православный Сократ» [3].

Многолетняя переписка, организованная в начале 1960-х годов Сергеем Алексеевичем Желудковым, подобно мерсенновской, связала многих значительных людей не вполне и даже «совсем не» официального мира советской страны. Распечатываемые на пишущей машинке через копирку письма и размышления, подписанные литерами (в таком количестве экземпляров, на которое хватало возможностей у каждой машинки), потом перекрёстно передавались всё новым и новым людям. Таким образом, задолго до Интернета и, тем более, появления блоггерства возникла широкая корреспондентская сеть. Как выражались участники, они входили в общий диалог «перпендикулярно», то есть со своей — любой — точкой зрения, но его сквозной темой всегда были вера и неверие<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> После смерти о. Сергия Переписка продолжалась с сохранением традиций, её участниками были священник Павел Адельгейм, Владимир Пореш, Борис Гусаков, Николай Пяковский, Сергей Бычков, игумен Вениамин (Новик), Александр Садчиков, Вячеслав и Юлия Козичевы и многие другие. Автор настоящей статьи также был вовлечён в общий разговор его ключевым лицом — Константином Ивановым, чья дружба, многолетние беседы и письма положены в основание этой публикации. О Переписке подробнее см.: [4, с. 4—10].

Помимо эпистолярной активности отец Сергей обладал способностью находить и непосредственно связывать друг с другом людей, для кого действительный или возможный путь в церковь шёл через размышления о своей вере и сопровождался её интеллектуальным углублением. Регулярно совершая челночные рейсы из Пскова в Москву и Ленинград, в 1971 году он разыскал Константина Иванова, незадолго до того крестившегося и отчисленного из аспирантуры философского факультета Ленинградского государственного университета им. А. А. Жданова.

Он пришёл меня рассматривать, — вспоминал спустя почти полвека К. К. Иванов, — с удивительной предупредительностью, духовной и в то же время изысканной, даже артистической почтительностью он расспрашивал меня, как я познакомился с Богом и что из этого запомнил и понял. Я восторженно и насколько мог искренне отвечал ему, восхищённый собой — как многие похожие на меня неопиты — не меньше, чем Господом Богом. Я сразу если не понял, то почувствовал, что передо мной очень сильный, умный и глубокий человек трагической духовной судьбы: раненый, почти покалеченный ужасными сомнениями. Они овладевали им по причине его исключительной открытости, оголённости к любым сомнениям. И по такой причине, которую я смогу определить только так, что он на себя взвалил тяжёлые сомнения своего народа, своей эпохи. Этот человек подвергал себя сомнениям, будучи в основе своей неколебимо и глубоко верующим. Сомнения для него были страданием, и он, никогда не осуждая других людей за сомнения, глубоко сострадал всем, кто сомневается, и странным образом был готов, расположен сомневаться, хотя и страшно страдал от своих религиозных сомнений. Как-то он рассказал мне, — и приходит время об этом сказать, — что он, по причине захвативших его сомнений в существовании Бога, год провёл в состоянии между жизнью и смертью, в трудно удерживаемом настроении самоубийства. Его рассказ напоминал рассказ Л. Толстого, со страхом прятавшего от себя ружьё или верёвку, когда к нему подступило чувство полной бессмысленности жизни...

Не буду решать вопрос: может ли такой же, как мы все, грешный человек нести на себе сомнения других людей? Хочу

только выразить моё впечатление. Оно было именно такое, что о. Сергей нёс на себе сомнения огромного количества окружающих его людей...» [5]

Из воспоминаний Константина действительно возникает образ, заставляющий вспоминать Сократа, даже при том что отца Сергия нельзя назвать философом в строгом значении этого слова<sup>1</sup>. Но философия наряду с богословием входила в сферу его мысли в значительной мере. Практическим выражением этого стал особый круг общения, к которому кроме Константина Константиновича Иванова и отца Сергия примкнул Анатолий Анатольевич Ванеев, ученик Карсавина, к тому времени ставший самостоятельным религиозным философом, а также философ-логик

---

<sup>1</sup> Во многих воспоминаниях об о. Сергии он предстаёт чистейшим народным самородком и образцово благостным человеком. Однако, как рассказывал Константин Иванов, «впечатляла исключительная христианская скромность о. Сергия. Но надо было знать проницательность и порой беспощадную реакцию его на лицемерие и гордыню. Мягкий и скромный, о. Сергей бывал резко саркастическим. Он происходил из влиятельной и богатой московской купеческой семьи, выходцы из которой могли и в советское время оказывать влияние на его воспитание. Он был хорошо воспитан, а для своего времени и места и достаточно образован. Он не только хорошо знал церковнославянский язык и православное богослужение как священник, но мог разобраться в текстах на иных языках, особенно на латыни, понимал философские и богословские идеи самого высокого уровня, имел тонкий музыкальный вкус, владел музыкальными инструментами, хорошо пел, впечатлял знатоков блестящим литературным языком своего письма. Его безукоризненно благородные манеры в общении с людьми, гармонически соединявшие скромность и чувство собственного достоинства, заставляли отнюдь не запросто трактовать его слова, что он «простой человек». Конечно, в нём была благородная простота, подлинная интеллигентность, чего зачастую недостаёт изошрённо образованным людям». Константин также рассказывал мне, что присутствовал при говорящем о многом диалоге Н. Я. Мандельштам и о. Сергия. Надежда Яковлевна доверительно сказала: «Отец Сергей, не хвалите слишком S. Вы же видите, что он не только не интеллигент, но и не видел никогда интеллигентного человека» [4, с. 4—10; 5].

и будущий глава ленинградской феноменологической школы университетский профессор Ярослав Анатольевич Слинин. Непременным свидетелем этих разговоров и параллельной ей переписки стал будущий филолог-классик с мировым авторитетом Александр Константинович Гаврилов, а эпизодическими участниками — псковские священники Павел Адельгейм, Владимир Попов, а также безвременно погибший исследователь и критик русской литературы, выдающийся умом и сердцем человек Эдуард Анатольевич Шубин.

Константин Иванов так описывает атмосферу этих обсуждений:

Сейчас я вижу, что в наших беседах было достаточно эклектики, что душе секулярный гуманизм, самоуверенно провозглашая своё «новое» видение христианства. Но это не было зряшным и грешным делом. И не только для нас лично было необходимо разобраться со своими духовными проблемами. Основное значение наших многолетних размышлений в том, что мы переживали и обсуждали общие проблемы нашего народа и времени, которые христианские наши воззрения смешивались с гуманистическими, что мы проецировали на христианство прижившийся в нашей могут многими не осознаваться, и потому так важно, чтобы где-то и как-то началось это осознание...

Беседы того времени были уникальны по накалу интеллектуальной страсти, направленной на выяснение наших главных жизненных и духовных вопросов...

Спустя годы я думаю о нашем кружке в связи с общей нашей русской историей последних двух столетий, в связи с тем наиболее нам известным и интересным временем XIX и начала XX века, когда наша русская культура была в зените, обещала очень многое, а шла, как мы теперь знаем, к пропасти. Я думаю о так называемой «русской религиозной философии», в русле идей которой и бурлила наша мысль. Меня больше всего впечатляет непроизвольное совпадение причудливого букета идей и настроений нашего кружка с загадочным и смешанным комплексом идей этой так называемой «русской религиозной философии». Как можно повторять и повторять тот же странный и, казалось бы, совершенно непредсказуемый набор самых разных и противоречивых идей? Воистину, это происходит из такой глубины нашей русской породы или судьбы, которой мы принадлежим куда больше, чем понимаем или даже хотим понимать [5].

Однако необходимо уточнить тему обсуждений Ванеева, Желудкова, Иванова и Слина и других, до сих пор сформулированную слишком общим порядком — «вера и неверие», в формулировке отца Сергия звучавшую как «анонимное христианство». Использование этого словосочетания о Сергии обычно относят к влиянию на него богословия Карла Ранера. Католический священник Александр Конев [6] убедительно доказывает, что автор книги «Почему и я — христианин», написанной на рубеже 60—70-х годов XX столетия, не читал работ К. Ранера. Он отсылает к брошюре С. Маркевича «Тайные недуги католицизма» (М., 1967), в которой имя этого авторитетного католического богослова упоминалось в связи с критикуемой концепцией анонимного христианства<sup>1</sup>.

Константин Иванов «переформатировал» размышления отца Сергия и развернул тему религиозного смысла атеизма. Анатолий Анатольевич Ванеев как мыслитель, унаследовавший философские взгляды Льва Платоновича Карсавина, сразу же поддержал такую постановку вопроса, услышав в нём прямую переключку с работами своего учителя. Общность разделяемых идей подтверждается тем, что то в одном, то в другом месте ванеевской работы начитается пробиваться узнаваемая интонация молодого философа Константина Иванова<sup>2</sup>. А.А. Ванеев писал:

Мы знаем, что ничего знать о Нём не можем. В этом пафос апофатического богословия и в этом же — основное противоречие веры. В силу нашей внебожественной и безбожественной природы мы сами из себя вообще ничего знать о Боге не можем, ни того, что Он есть, ни того, что Его нет, ни того, что Он —

---

<sup>1</sup> Дело, разумеется, не в том, кто первым использовал такое яркое и в чём-то парадоксальное выражение. Если расставлять приоритеты словотворчества, то аллюзия приведёт нас прямо к... Сталину. В начале 1930-х гг. он изобрёл словосочетание «беспартийные большевики» [sic!], и даже заявил, что «беспартийные большевики бывают лучше партийных!» [7].

<sup>2</sup> А. А. Ванеев честно предупреждает, что в связи с трудностью темы он воспользовался «ходом мысли, который, собственно, Карсавину не принадлежит» [8, с. 350], но имя своего собеседника К. К. Иванова не указывает из осторожности, обязательной в то время.

непостижим. И если знаем — значит, Он Сам открывает нам Себя. Но тогда противоречие веры («не можем знать, но знаем») содержит или отображает не то, что присуще вере, а то, что присуще Богу, именно, совершенно непостижимый, Он, вместе с тем, совершенно открыт нам, так как, открывая Себя, по божеству Своему делает это совершенно, не отчасти, а вполне. Этим центр непостижимости как бы сдвинут, самое непостижимое — это то, что Бог нам открыт...

Христианская вера должна сознавать своё содержание. В акте разумной мысли не надо видеть стремление к безтаинственному представлению обо всём, такова только секуляризованная мысль, задание которой осознать мир в его безбожественности. Ясно, что религиозность не может выразить себя в секуляризованных формах мысли. Отсюда — актуальная необходимость христианской мысли. Неверно, как думают, будто христианство «приспосабливается» к новейшим открытиям наук и секуляризованной философии, оно осваивает их, сознавая в них своё собственное содержание, и берёт из них не какую-то «подходящую» для себя часть, — а восполняет их, сообщая им религиозную содержательность. Религиозная мысль исходит из божественной Тайны и — восходит к ней, на этом пути раскрывая безграничную содержательность отношения между человеком и Богом. Такое понимание сразу возвращает нас к христианской догматике, которая есть ключ и исходное основание для каких бы то ни было христианских умозрений [8, с. 350, 365].

Сегодня голос К. К. Иванова звучит в полную силу, мысль далеко не вчера нашла свое направление и обрела вполне определённые индивидуальные контуры, она абсолютна самостоятельна. Я. А. Слинин как учёный с безусловным авторитетом в философском мире современной России и тот, кого считают классиком отечественной академической науки, уверен, что Константин Иванов вошел в настоящую большую историю русской религиозной философии. Относя себя к православию, Константин Константинович настаивает, что иные христианские конфессии обладают бесценным опытом, способным обогатить наше православие. Он не устаёт повторять слова митрополита Филарета (Дроздова): «Никого, кто называет Иисуса сыном Божиим, не осмелюсь назвать еретиком». Причины такого частого обращения к этой мысли объясняются категорическим непри-

тием Ивановым той агрессивной позиции, которой нередко привержены защитники внешнего благочестия и категорической конфессиональной чистоты. За таким требованием, как и вообще за всякого рода духовной агрессивностью, скрывается изъян недостатка личной веры, который и пытаются восполнить разоблачением еретических идей, борьбой с инаковостью. Вместо раскрытия действительного богатства православия<sup>1</sup> насаждается его идеологизированный суррогат, сеется самое опасное — религиозная рознь.

Константин Иванов считает, что по мере развития нашей личной духовной сознательности вера и знание не только становятся едиными, но вера раскрывается как высшая форма знания. Он убеждён, что вера в Бога коренится в нашей вере в свой разум и истину. Прояснению оснований религиозной веры и её отношений с наукой Константин Константинович посвятил последние пятьдесят лет своей жизни. Тридцать из них автору настоящей работы посчастливилось быть рядом.

\* \* \*

К Константину Константиновичу Иванову меня привёл мой ленинградский учитель, а позднее близкий друг Анатолий Яковлевич Куклин (Иоффе). Тот самый, о ком с теплотой вспоминал в своей автобиографической книге «Бодался телёнок с дубом» Александр Исаевич Солженицын [9, с. 412—413]. Задвинутый партийно-бюрократической машиной за эту дружбу в поднадзорное существование, Анатолий нашел отдушину в преподавании едва разрешённой социологии искусства, изучении трудов православных авторов и ювелирном деле, к которому у него был настоящий талант. А вот его замечательные певческие способности пропали втуне.

Наша первая встреча в начале 80-х годов была омрачена почти сразу произошедшим скандалом, после того как мы были представлены друг другу в одной профессорской квартире.

---

<sup>1</sup> Отец Сергей Желудков выражался так: «У нас потолки высокие! Дышится легко», имея в виду, помимо прочего, и потрясающую свободу мысли, царившую в период Отцов и Учителей Церкви.

Узнав, что в составе стройотряда безвозмездно и много лет тружусь в Сыктывкарской школе-интернате №1 для детей-сирот, Анатолий Яковлевич вознегодовал:

— Вот из таких, как ты, по глупости поддерживающих гнилую систему, вся эта гнусность и держится!

Я немедленно возмутился:

— Если проблемы любой системы заслоняют от Вас страдание детей, я отказываюсь с Вами продолжать знакомство и руки Вам не подам!

Происшествие объяснилось позже. У Анатолия Куклина была развита склонность к идейной провокации, напряжению ситуации и через неё лучшему, как он считал, узнаванию людей. К тому же, именно в то время он ожидал ареста [10]. Круг общения он ограничил товарищем по историческому факультету ЛГУ Юрием Прохватиловым, художником Игорем Князевым, специалистом по творчеству Ф. М. Достоевского Верой Бирон, искусствоведами Василием Лецовичем и Яковом Иоскевичем, ещё немногими надёжными друзьями. По одному ему ведомым критериям он, специально найдя меня позже и извинившись за свою незадачливую реплику, включил в этот список и меня.

Благодаря беседам с Анатолием Яковлевичем, я открыл для себя новые имена, которые не принято было тогда вспоминать в советском вузе, а с ними — удивительное пространство русской религиозной мысли. Пришлось потрудиться: оказалось, что она не склонна легко и сразу допускать в себя всякого любопытствующего. Позже я неоднократно слышал от многих, впервые подступающих к религиозно-философским работам, это недоумение: «Пока следуешь автору, всё как бы понятно. Но стоит на следующий день попытаться вспомнить прочитанное, обнаруживаешь, что не можешь этого сделать». Как вода выталкивает пробку, так всякий духовно значимый текст не даёт нырнуть в свою глубину читателю с навыком воспринимать всё равнодушным рассудком. Он отторгает человека, не сверяющего прочитанное с личным опытом и не имеющего важного запроса души. Но тому, кто воспринимает изложенное через призму необязательно «проклятых» или болезненных вопросов, но действительно имеющих большое значение, христианская

мысль может открыть совершенно новую перспективу в глубину понимания.

Наша дружба с Анатолием Яковлевичем Куклиным складывалась постепенно, он не спешил дарить своё доверие. Его получение было отмечено невероятным для того времени жестом — мой старший учитель и друг вручил для прочтения переплетённый авторский машинописный экземпляр (третий или четвёртый) «Августа Четырнадцатого». В 1987 году, в один из своих приездов на родину в Коми АССР, я услышал странную историю, что в поселке Абезь похоронен какой-то известный русский религиозный философ.

— То ли Флоренский, то ли какой-то Карсавин, то ли кто-то ещё, — неуверенно утверждал мой собеседник. Далее он достаточно путано рассказывал что-то про какой-то флакон, вложенный в тело погибшего мыслителя, какую-то отрезанную ногу, положенную в его гроб чужую ногу... Не знаю, что двигало мной, но когда я, услышав эту историю, совершенно неожиданно для себя заявил, что точно имею к ней самое непосредственное отношение. Это состояние было одним из тех моментов в жизни каждого человека, когда время внезапно распахивает перед ним непроницаемую кулису будущего.

Возвратившись в Ленинград, я немедленно отправился на «Чёрную речку» в коммуналку, где жил Куклин. Не растеряв возникшей уверенности в существовании личной связи с судьбой ещё неизвестного мне философа, я рассказал ему услышанную сыктывкарскую историю. Затем, чуть ли не приставив нож к его горлу, потребовал от него (!?) прояснить причину моей странной уверенности. Вопреки всем законам здравого смысла и вопреки абсурдности всей ситуации, Анатолий несколько не удивился:

— Конечно, ты имеешь прямое отношение к этой истории. Просто ты, не откладывая, должен познакомиться с моим другом Константином Ивановым. Он — ближайший собеседник Анатолия Анатольевича Ванеева — ученика и душеприказчика Льва Платоновича Карсавина. И он же похоронил этого русско-го религиозного философа в Абези на лагерном кладбище.

Уже следующим поздним осенним вечером, перейдя Володарский мост над чёрными водоворотами Невы, я оказался в квартире Ивановых на улице Новосёлов.

— Когда атеист утверждает, что Бога нет, его, прежде всего, надо спросить: КОГО нет? Нам предстоит раскрыть религиозный смысл атеизма.

Эти слова, сказанные моим новым знакомым, уже в самую первую встречу он позже повторял не уставая. Многих, кто находился рядом, эта повторяемость невероятно раздражала, но ещё больше то, что фраза казалась пустой, тёмной в своём смысле.

Долгое время вопрос, который следует, по словам Константина, задать атеисту, был непонятен и мне, но это не мешало попасть под очарование его философского масштаба<sup>1</sup>. О чём бы он ни говорил — в своей ли кочегарке на Пороховых, во время ли наших прогулок, или на кухне в своей квартире, ставшей местом моего частого ночлега, — всё несло на себе особую страстность и плотность мысли. Это категорически не совпадало со знакомой уютной, уравновешенной академической атмосферой, с её внешним культом взаимной демонстративной почтительности. На фоне сосредоточенного энергичного характера размышлений нового собеседника для меня как-то незаметно проявилось прикрытое благовоспитанными улыбками равнодушные многих жрецов кабинетной науки, а ещё отчётливее — пустота декларативного плюрализма. Конечно, я по-прежнему продолжал ценить их эрудицию, систему знаний и наличие авторитетной школы, погружённость в классических авторов философии, литературы, истории, живописи и прочего... Но у Константина помимо этого было то новое, чего раньше мне не приходилось встречать.

Теперь и на многие годы всякий раз, беседуя с ним, слушая его развёрнутые ответы, я становился непосредственным

---

<sup>1</sup> В нашем дружеском кругу, несмотря на заметную разницу в возрасте, все обращались друг к другу на «Вы», но по имени. Исключение составляли немногие, например Ярослав Анатольевич Слинин или любимец ленинградских гуманитариев профессор Эльмар Владимирович Соколов, мой учитель и друг.

свидетелем рождения *hic et nunc* необычной, чрезвычайно яркой точки зрения, живой мысли. Даже если разговор касался классиков, он никогда не уходил в цитирование, перебирание звеньев информации. И если Константин говорил, например, о Ницше, Хайдеггере, Толстом, это никогда не было изложением мыслей ни одного, ни другого, ни третьего автора, но всегда именно тем новым, что только Иванов видел в каждом из них, в том или ином мыслителе. Ещё одной чертой, удивлявшей меня, было то, что, сосредоточиваясь для ответа, Константин словно прислушивался к себе, будто говорил не он, а произносимое им только выговаривалось через него. Как-то позже он обронил про себя «Я как та труба, через которую мне же и даётся понимание...»

Что-то новое, особенное и серьёзное вошло в мою жизнь через эти встречи, и оно проявлялось всякий раз, когда мы встречались. Всякий раз, с какой бы темы мы ни начинали, беседа очень скоро сворачивала на знакомую, но всякий раз открывавшуюся по-новому «лыжню» — разговор о нашей вере. Именно тогда я стал понимать, что, в действительности, означает глагол «мыслить».

Конечно, тогда же Константин как-то легко и естественно вовлёк меня в ту самую Переписку, начатую когда-то отцом Сергием. Она продолжается до сегодняшнего дня, и в новых письмах я могу различить неповторимые интеллектуальные обороты того, прежнего моего собеседника, но одновременно, это уже уверенный в важности своего дела голос далеко продвинувшегося мыслителя.

А потом вместе с ним и ещё несколькими друзьями и собеседниками создавали общество «Открытое христианство» с надеждой вести теоретический диалог между верующими и неверующими. Вовлекая в свой круг новых заинтересованных участников, преодолевая обычные трудности человеческих отношений и идейные разногласия, общество «Открытое христианство» стало основой одноимённого Религиозно-философского института и Санкт-Петербургского Института богословия и философии (см. подробнее: [15]). Обстоятельства их создания и деятельности — история своя и особая.

Прошло заметное количество лет с тех пор, как Константин Иванов решительно шагнул в самый центр религиозно-философских, а затем и богословских проблем [16], но он по-прежнему остаётся верен своим давним размышлениям о христианском значении атеизма. Так появляется новая формулировка его давней задачи — перестраивать теологию, осознать её как сферу мысли, в которую входит самоотрицание Бога в качестве очень важного элемента. «Бог может являть себя отсутствующим, именно поэтому и наша свобода, и наша наука могут существовать». «И тогда-то мы говорим, что Бог может быть там, где Его нет». Эти положения Константин считает важными ключами к пониманию ипостасности Бога.

Сам ставший самостоятельным мыслителем, Анатолий Анатольевич Ванеев всю жизнь при этом буквально боготворил своего учителя. При всём этом отношении однажды он заключил одну из бесед такими словами: «Константин пошел дальше Карсавина!» Это был не дружеский комплимент, но вывод, прозвучавший после самых строгих (!) оценок некоторых идей Льва Платоновича, сделанных Константином Константиновичем Ивановым:

Карсавин дерзко говорил: «Бог КАК я» или о Боге КАК мире. Но в том дело, как с самого начала говорил я Ванееву, что Карсавин говорил это, не вполне отдавая себе отчёт в значении своих слов. Здесь очевидное противоречие, очевидно те внешне безумные слова, которые могут быть понятны только тогда, когда мы переживаем их совершенно невозможный, чудесный смысл. Здесь переживание божественной Тайны выходит в ту глубину, где таинственность её раскрывается только в осознании полноты её откровения. А вместе с тем и полнота откровения осознаётся только в переживании её крайней таинственности. Это значит, что не декларативно, как характерно для традиционного представления о мистике, а ВОИСТИНУ таинственно мы мыслим о Тайне — в Духе самой Тайны.

И вместе с этим это означает радикально объективированное общее осознание христианской веры как религии полного откровения сокровенного Бога. Как говорит В. Каспер об откровении Бога во Христе: «Непостижимый непостижимым образом

сделался постижимым». Карлы — Барт и Ранер, — указывая на фундаментальные «формы существования Бога» как сокрытого и открытого, заложили в основание догматики и учения о Троице, об ипостасно троичном различении Бога<sup>1</sup>.

Коснувшись темы мистических озарений, я обязан уточнить, что под ними ни в коем случае не имеются в виду распространённые среди верующих рассуждения о всякого рода бытовых совпадениях, в которых склонные к религиозной экзальтации люди пытаются разгадать значение Промысла. Подлинная мистика далека от лубочного образа святого, щедрой рукой из волшебного лукошка святости разбрасывающего вокруг себя чудеса и пророчества. Такое представление о чуде как прямо, демонстративно нарушающем нормальную человеческую, земную, если угодно, «естественно-закономерную» жизнь есть прямое продолжение господства мировоззрения Просвещения. Именно оно когда-то совершило трансформацию понятия религиозной веры к тому чудесному, что противоречит природным, т. е. естественным законам, что, в конце концов, с точки зрения «просвещённого» разума, просто обязано быть «противоестественным». Вместе с этим смысловым сдвигом настоящее Чудо стало наименее нам доступно именно в силу той его очевидности, в какой оно прямо перед нами всегда распахнуто как Чудо понимания, как Тайна любви Бога. Об этой теме Константина Иванова чуть ниже предстоит сказать говорить отдельно.

Так же, как Карсавин, да и не он один, Константин Константинович испытал на себе обычную у нас и доходящую до прямой агрессии межконфессиональную подозрительность, обвинения в «протаскивании» католических, протестантских, еретических идей. Не миновали его и нападки остепенённых персон, прячущих за напыщенным наукообразным речитативом духовную пустоту и творческое бессилие. Но приходится сказать, что противоречивое отношение к философским и теологическим идеям К. К. Иванова имеет глубокие причины, связан-

---

<sup>1</sup> Здесь и далее используются фрагменты из писем К. К. Иванова к автору, представляющие часть продолжающейся Переписки, организованной о. Сергием Желудковым. См. также: [14]. В тексте В. Каспер цитируется по [11].

ные с состоянием нашего общества как за пределами церковной ограды, так и особенно внутри нее. Они коренятся, во-первых, в том господствующем повсеместно, не знающем границ сциентизме, т.е. в идолопоклонстве современного человека перед наукой. Оно, проникнув и философию и даже в теологию, прежде всего привело к потере нашим современником вкуса к этим сферам мысли, подменило размышление над Тайной разгадыванием загадок, лишило понятие «понимание» его главного значения. Константин не устаёт указывать на тотальность и опасность слепого культа науки, бессмысленность убеждения, что наука когда-нибудь разгадает первопричины мироздания, что она может диктовать что-то в сфере духовного смысла. Именно сциентизм, по его убеждению, привёл современное общество к обширной религиозной амнезии, к потере переживания Божественной Тайны мира, памяти о чудесной Тайне самой закономерности нашего мира вообще.

Современный человек, воспитанный наукой, светской культурой и шагнувший в Церковь, не замечает, как в ситуации нашего всеобщего многолетнего разрыва с настоящей традицией он вынужденно избирает для себя образцом «истинной веры» её многократно отрефлексированные литературные изображения. Из них он умозрительно конструирует свой портрет так называемой «идеальной церковной традиции», в реальности никогда не существовавшей. В результате то, что было написано больше тысячелетия назад, иногда совершенно в другом смысловом контексте, в принципиально иной исторической и культурной ситуации, незаметно подгоняется «под современную ногу» и подаётся в качестве идеала «подлинной, исконной веры, какой нас учат Отцы Церкви». Использование этого искусственно стилизованного новоцерковного эталона, конечно, может создать эффект продвижения по духовному пути, но это — только иллюзия, причем иллюзия коварная по своим последствиям. Эта модель, взятая за образец, с одной стороны, скрыто уже содержит в себе множество сугубо светских элементов, а другой — опасна внешним традиционализмом. От подлинной традиции он отличается тем, что боится всякого отклонения, изменения, в то время как настоящая традиция всегда развивается. Всякое же внешнее окостенение — это первый шаг к инфицированию веры

идеологией, перелицовке её под сугубо утилитарные и преходящие задачи. И тогда создаётся та ситуация, которую наш общий друг и собеседник отец Павел Адельгейм в беседе с автором определил словами: «В таком христианстве всё меньше остается Христа»<sup>1</sup>.

Носителей такой охранительной церковной идеологии можно встретить сегодня нередко. Они расценивают всякое искреннее недоумение, любой вопрос, а тем более самостоятельное, не начётническое размышление о вере и о Боге как прямое покушение на авторитет Церкви и хулу на Бога. Так что сколько бы Константин ни говорил о праве Церкви оставаться консервативной, все эти годы он оставался для такого мировоззрения под подозрением, и, думаю, ничего с этим не сделать.

Между тем нельзя не указать на ещё одну важную особенность религиозной мысли К. К. Иванова. За долгие годы близкого общения я в какой-то момент разглядел, что за внешне рационалистическими умозаключениями моего друга скрывается современный мистик, чьи размышления имеют исток в настоящих и ярких прозрениях. О чудесной, непостижимой, распахнутой к нам Божественной Тайне, остающейся непроницаемой в своей непостижимости, Константин пишет так, что действительно проявляет в себе эту сторону своей личности:

Глубину божественной Тайны, постигаемую только её Духом, христианство видит в полноте откровения этой Тайны во Христе. Полнота откровения божественной Тайны есть для христианской веры тайна самой Тайны Божией. «Бог есть Свет, и нет в Нём никакой тьмы». Предвечно в таинственном Боге пребывает Свет — так догматически осознаются первые слова Евангелия от Иоанна: «Вначале было Слово, и Слово было у Бога, и слово было Бог (божественным)». «Бог пребывает в неприступном Свете», — воспроизводит Апостол прозрение античной философии, направленное к христианству» (письмо автору от 13.12.2006 г.).

Следуя сказанному Павлом, Константин призывает нас приблизиться к пониманию Непостижимого, к тайне самой Тайны, учит

---

<sup>1</sup> Высказано о. Павлом Адельгеймом незадолго до его трагической смерти 5 августа 2013 г.

о «возрастающем Свете по мере углубления в Тайну и о столь же возрастающем углублении в Тайну по мере возрастания ее Света». При этом, следуя мысли Иванова, на пути понимания и размышлений мы должны помнить об истинности библейской диалектики, согласно которой одновременно Тайна Бога навечно останется таинственной, что «её разъяснение вносит в неё Свет, не устраняющий ее таинственность, а, напротив, углубляющий переживание её таинственности» (письмо автору от 09.12.2016 г.).

Настоящая серьёзность веры, хранящая светлую радость, встречается сегодня нечасто. Напротив, её, как и живое переживание личной связи с Богом, мы нередко сводим к обыденности, а там, где плоская повседневность утверждает механическое исполнение молитвенного правила, для памяти о чуде Тайны остаётся слишком мало места. Так многие из нас, заученно произнося слова Символа веры или «Отче наш», не дают себе труда задуматься о значении догматов и нашего молитвенного обращения к Богу. Если человек получил редкий дар способности к размышлению, недопустимо и безблагодарно, чтобы духовная лень или интеллектуальная распушенность свели вопросы о Боге и о вере до самодовольного в своём благополучии агностицизма. О благополучии, впрочем, следует сказать отдельно.

Большинство смотрит на него как на безусловную бытовую ценность, другие, напротив, склонны обличать благополучие как соблазн отпасть от Бога. Константин же поднимает размышления о благополучии до масштабов глобальной проблемы Новейшего времени, когда благополучие так же, как и наука, меняет своё значение и место:

Наука, техника, промышленная революция создали условия для широкого распространения по-новому благополучной жизни. Столетиями отождествляли естественный разум с наукой и только в новейшее время обнаружился между ними разрыв, внеся в христианство невиданную до того проблему «естественной теологии». Но и сегодня мы слепо отождествляем традиционное понимание благополучия с новым культивированным благополучием, в эпоху которого мы живём. Наше осознание проблем своей практической жизни отстаёт от осознания нами проблем нашей теории. Как естественный разум относится к науке, так

благополучие в традиционном, прошлом, в том числе и христианском его понимании относится к новому благополучию нашей эпохи. Как научное сознание соблазняет к сциентизму, культу науки, ведущему к безбожью, так новое благополучие соблазняет к его культу, безразличному к религии. Проблема культа благополучной жизни аналогична проблеме культа научного познания. В основе проблемы науки — её автономия, независимость от теологии и философии. Благополучная жизнь опасным образом отделяет нас от христианских требований жизни» [12].

Но было бы слишком поспешным представлять стремление к благополучию порождением одной только греховности человека, как будто бы настоящую веру человек обретает лишь на краю жизни, охваченный болезнями и жизненными испытаниями<sup>1</sup>. Константин Иванов настаивает, что благополучие имеет свою религиозную глубину и свой положительный христианский смысл:

С одной стороны, любовь в условиях благополучия — как страстная романтическая любовь между мужчиной и женщиной — это облегчённая любовь, не прошедшая испытания соблазнами, тяжестью жизни. В церкви, особенно католической часто сентиментально, слишком легко говорят о любви Бога. Это не зря настораживает апологетов и проповедников. Дитрих Бонхёффер говорил о «дешёвой благодати». Веками один из главных скрытых мотивов противостояния католичества и православия состоял в разных акцентах: на вере в любовь к нам Бога или на страхе Божьем, на обязанности каяться. «Благополучная любовь», как и «благополучная вера» может звучать осудительно, но может и похвально. Любовь по-своему раскрывается в благополучии. Свободная благодарность Богу развивается в условиях благополучия, имея свои достоинства по сравнению с опытом трудных периодов жизни. Дитрих Бонхёффер считал,

---

<sup>1</sup> Не раз и не два приходилось встречать, как невольно проявляется затаённая странная радость от страданий другого человека у тех убеждённых, чью позицию наиболее полно выразил однажды в беседах с о. Павлом Адельгеймом присутствовавший там монах: «Настоящая вера появляется тогда, когда Господь в наставление проведет грешника по испытаниям, и человек дойдёт до самого края». Имелись в виду случаи, когда сломленный горем человек дошёл до алкоголизма, но после обращения смог вернуться к нормальной жизни.

что когда в христианской проповеди апеллируют к смерти, страданиям, бедам, призывая человека к вере, то его духовно насилуют. В условиях благополучия человек с особенной сознательностью, ответственностью и свободой может прийти к Богу. «Гром не грянет, мужик не перекрестится». Многие в условиях бедствий, угроз, невольно становятся религиозными, но часто: прошли беды — и ничего от религиозности не осталось. Как ни важно вере пройти испытания бедами, но в благополучии есть условия для особенного проявления духовной глубины человека, их может не быть в экстремальных, «пограничных ситуациях».

Христианству нельзя относиться к науке так, чтобы видеть в ней только повод для духовного легкомыслия, хотя она соблазняет к этому. Так же и к благополучию...

Теологи говорят сегодня, что христианское вероучение — «ряд противоречий, скрепленных благодатью». Так же надо теологически углублённо рассмотреть сферу благополучия по её контрасту с призывами веры к самоотверженности и готовности к страданиям и смерти. Религиозные требования за пределами благополучия должны быть глубже нами осмыслены — по контрасту со сферой благополучия и озабоченности земными интересами, сферой личного и общечеловеческого творческого вдохновения преобразовать жизнь [12].

Конечно, боль и страдания, что присутствуют в жизни человека вместе со Светом, полнотой любви Бога, не устраняются. В этой нашей жизни обе бывают сопоставимы — и высота нашей радости, и глубина нашей боли. Христианство преобразует античный стоицизм жертвенной любовью Сына к человеку, и наше страдание через благодатное усвоение этой Его любви духовно плодоносит, способно открыть новый смысл.

В один из своих приездов ко мне Константин подарил мне свой экземпляр Нового Завета в переводе епископа Кассиана (Безобразова). Теперь, перед сном открывая его, я всякий раз вижу поля страниц, заполненные без остатка пометками, написанными мельчайшим, но знакомым почерком, причем различными по цветам и оттенкам чернилами, карандашом, гелиевой ручкой. В орнаменте этих пёстрых записей отражена та трудная и большая работа, в которой год за годом, десятилетие за десятилетием мой друг сосредоточивался в размышлениях над чте-

нием Евангелий и Апостольских посланий. И всё-таки даже для меня было неожиданно, когда в последние годы Константин решительно шагнул из своих многолетних раздумий о христианском значении атеизма и сциентизма в самый центр христианского богословия и религиозной философии, когда он подступил к самой серьёзной задаче — донесению христианской догматики до современного человека, раскрытию догмата о Троице.

Эта тема не вполне сильна мне для самостоятельных рассуждений, я могу указать здесь лишь на то, что Константин не останавливается на критике переусложнённого и неубедительного разъяснения догматических положений. Он считает, что «если мы не можем разъяснить догматы нашей веры, значит, мы не можем разъяснить и свою веру». Нечто подобное историки находят среди причин, когда-то вызвавших Реформацию. Тогда резкий рост образованности мирян, вызванный распространением книгопечатания, привёл к лавинообразному нарастанию личных сомнений и вопросов, адресованных вероучению. Положение усугублялось тем, что клир на местах в своём большинстве сильно отставал от мирян по части всё той же образованности. Это, наряду с отсутствием официальной позиции Римского престола по разъяснению доктрины об оправдании, подтолкнуло Лютера к реформированию церкви в Германии. Он далеко не случайно отнёс упомянутую доктрину к наиболее важным темам, на её понимание был свой запрос. При этом последнее авторитетное заявление по ней было сделано официальной церковью в 418 году, то есть за тысячу лет до Реформации. Ко времени Лютера запутанные, давно устаревшие формулировки мало проясняли позицию церкви по этому вопросу<sup>1</sup>. В католической церкви начала XVI века царил крайняя теологическая запутанность и не было людей, способных предложить ясное и авторитетное разъяснение по этому, одному из центральных, вопросу (см. подробнее: [13, с. 18—32]). Не подобную ли ситуацию мы имеем сегодня, когда человек, искренне

---

<sup>1</sup> Как известно, Лютер усмотрел в учениях папского престола пелагианство. Оно заключалось, по его мнению, в утверждении, что человек может обрести Божье расположение и принятие благодати своим личным заслугам, тем самым идея благодати отвергалась.

заинтересованный в понимании православной догматики, начинает задавать самые простые, но и одновременно самые главные для него вопросы о Троице?

Надо подчеркнуть, что рассуждения Константина Иванова о догматике исследуют смысл догматики и никак не предполагают, ни в коей мере не ведут к тому, что наша догматика бессмысленна. Его тема — это долгий поиск ответа на ряд вопросов. Все ли догматические положения нами вполне осмыслены? Каково и значение место догматики для нашей веры? Разве не появились новые культурные факторы и условия, влияющие на понимание догматики и меняющие восприятие человека? Разве наука и новое гуманистическое самосознание не внесли что-то новое в характер нашей мысли?

Константин обращает внимание на всем известный исторический факт: догматика стала сознательно, активно и целостно создаваться Отцами Церкви только в IV веке как требование нового, дополнительного осознания христианской веры, заявленное новой государственной Церковью. Мы не привыкли задумываться над значением этого обстоятельства, как и над тем, что никакие достижения догматического осознания христианской веры не позволяют усомниться в полноценности веры христиан первых веков, исповедующих свою веру под угрозой мученичества.

Вдумываясь в то, как начиная с апостола Павла вера ранних христиан выстраивает свои отношения с античной мыслью, Константин Иванов пишет:

Павел говорит о «неприступном Свете», когда этот Свет, вечно исходящий из неприступной бездны Тайны, вечно в неё возвращается. Свет возвращается в Тайну именно как таинственный, непостижимый Свет. Античность понимала этот Свет как деградирующую эманацию, обратно поглощаемую бездной Непостижимого Единого и неспособную воссиять в эмпирическом телесном мире, где Свет вырождается (всё это выясняется Плотинем).

Для христианства неприступный вечный Свет вдруг **ВРЫВАЕТСЯ**<sup>1</sup> в наш физический мир. Так догматика с помощью античной философии понимает Пролог (Евангелия) Иоанна. ...

Иоанн Дамаскин пользуется фундаментальным понятием **ПЕРИХОРЕЗЫ**, связанным с христологическим догматом о **НЕРАЗДЕЛЬНОСТИ И НЕСЛИЯННОСТИ** божественной и человеческой «природ» во Христе. Общение с единым Богом и объективно-мистическое различие в Нём трёх Лиц-Ипостасей находятся в отношении именно Перихорезы... (письмо от 5.12.2017).

Философски-теологические, онтологические размышления О (ОБ) Боге неизбежно, опасно, но не безнадежно «подменяют» собой живое общение с Богом. Мы призваны, указывает Константин Иванов, **ЧЕРЕЗ** них восстановить общение с Богом уже в полноте рефлексивного **ОСОЗНАНИЯ** этого общения и в лично-сознательном предстоянии **ПЕРЕД** Ним:

Только применяя к догматическому учению о «трёх Лицах Бога» троичную мистическую онтологию «Тайны — Света — таинственной бестайной наличной фактической реальности мира» мы вносим смысл, объективно осознаём смысл догматического учения о Троице. Ближайший для христианской веры ключ к этому — соображение о том, что значит видеть самого единого Бога во Христе. Таинственное, погружённое в неприступную Тайну Лицо единого Бога, окончательно открывается, распаивается в человеческом Лице «Сына Человеческого». И это заставляет, наконец, понять, что человеческое лицо каждого из нас есть распахнутое, явленное и выявленное через Самоотрицание таинственное Лицо Бога. «Бог КАК я» означает, что Я, как и мы все — образ Бога. «Вам сказано: вы — боги» (письмо от 5.12.2017).

Отсутствие должного внимания к уяснению своей веры, поверхностное чтение текстов Нового Завета приводят к потере из виду характерной для библейских текстов многозначности слов «Бог» и «Господь». Но эта многозначность может быть принципиальной для понимания догмата Троичности, считает Константин Иванов:

---

<sup>1</sup> Здесь и далее использование заглавных букв соответствует письмам К. К. Иванова, полученным автором настоящей публикации.

Мы понимаем под словом «Бог» именно Бога, а не «бога века сего», как называет Павел тёмную силу, и не человека, когда Иисус говорит: «Вам сказано: вы — боги». Символ веры, который говорит «Бог от Бога», говорит чуждым нам древним языком Библии и потому, несмотря на утверждение «единосущный», может хранить противоположное знание о подчинённости Сына Отцу и о вторичной божественности Сына. Мы же этого не слышим в Символе. Можно читать слова догматического Символа веры не только с акцентом «БОГ от Бога», но и «Бог ОТ Бога». Не ущербность, а, напротив, истина и достоинство за таким пониманием, когда сознание вторичности Сына сохраняется при «единосущии». Всё время говорю об этом парадоксе.

Раз за разом я обращаю внимание на то, как можно в обратном направлении к обычному догматическому пониманию читать знаменитый текст Фил. 2:5—7. Безгрешный человек Мессия Иисус как Второй Адам, в отличие от согрешившего Первого, «не похищал свое равенство с Богом» в ТОМ смысле, что не забывал о том, что оно дано ему от Бога КАК ОБРАЗУ БОЖЬЕМУ, как безгрешному ЧЕЛОВЕКУ. Благодарно и благодатно Иисус понимал в себе образ Бога как дар единого Бога, как именно вторичную дарованную божественность. Только так отделяя Себя от единого Бога, Иисус имел от Бога «всю полноту божества».

Когда это не понимается и догматика воспринимается бессмысленно, слепо отождествляя Христа с единым Богом, представление о Боге искажается не только трёхбожием, но и тем, что Христу приписывается грех Адама, грех ложного, слепого посягательства на божественное достоинство. Так христианство скомпрометировало себя в глазах иудеев и мусульман, а главное — тех, кто в массовом порядке перестал быть христианином и стал атеистом, в глазах современного человека христианской культуры. Раньше всего мы сами христиане отвечаем за современное безбожие.

В своих онтологических размышлениях Константин Иванов приходит к выводу, необходимому для подхода к христианской догматике вообще и для последующего раскрытия её положений:

Я использую принцип «дополнения без замещения», принятый «теологией после Освенцима» в понимании ею отношений христианства и иудаизма. Необходимо также помнить о двоении

современной экзегезы, где спорящие правы в том, что утверждают, а не в том, что отрицают. Это — тот же принцип, что и дополнение без замещения, и он представлен в отношениях первоначальной Новозаветной и последующей догматической формы (парадигмы) христианской веры. Догматика дополняет, раскрывает, осознаёт через философскую мистику первичную новозаветную веру, но не отменяет её во всем том её значении, когда она независима от догматики.

По понятным причинам данное изложение религиозно-философских идей Константина Константиновича Иванова имеет избирательно-фрагментарный характер и далеко не исчерпывает перечень поднимаемых мыслителем проблем. Здесь возникает обоснованный вопрос, как связаны, как соотносятся между собой все эти темы: 1) Вопрос, который следует задать атеисту, когда он утверждает, что Бога нет: «Кого нет?»; 2) Сциентизм и его последствия для религиозного сознания и светской культуры; 3) Проблема уяснения смысла христианской догматики; 4) Раскрытие христианского смысла атеизма. Ответ Иванов находит в неустранимости мистической стороны из бытия и, одновременно, в главной специфике сознания человека Нового времени — в его неустранимой рефлексии, лежащей в основе объективации:

...в характере человеческого сознания как самосознания, в двоении сознания на первичное знание и рефлексию, скрыта тайна «дополнения без замещения». Догматика, осознавая веру, дополняет собой первичное самооткровение живого личного Бога, но никак не замещает, не подменяет, не исчерпывает.

Здесь неустранимое противоречие, свидетельствующее, что нам далее не понять ничего без помощи Божьей, без озарения, без умозрительной благодати. Мы вступаем на путь мистического познания, где всё становится яснее, когда становится всё более таинственным.

Философское понятие «Само Непостижимое» есть рефлексивный «коррелят» Библейского Самооткровения живого единого таинственно личного и при этом самоочевидного, т. е. истинно и глубоко таинственного Бога. При этом Непостижимое как «Само Непостижимое», осознаваемое в таком качестве, очевидно, постигается. Осознание этого — надёжная зацепка для

понимания, что такое таинственный Свет из глубины Непостижимого.

И это уже Второй уровень мистической онтологии. Непостижимый Свет непостижимо исходит, вечно рождается из бездны Непостижимого, будучи Светом и непостижимым Светом, «Светом неприступным», как говорит Павел. На втором уровне Свет возвращается в Непостижимое, углубляя наше переживание его как непостижимого. Пролог Иоанна догматически читается так, что в Боге, ПРИ Боге есть Слово, Свет равное самому Богу. «Слово было Богом». Мы привыкли читать это поразительно легкомысленно, не задумываясь о странном появлении Двух Богов... Лишь бы это подтверждало наше утверждение, что «Христос — Бог». Но попытка «Живой Библии» сказать в новом переводе, что «вначале был Христос» не удалась...

На Третьем уровне речь идёт о том, что соответствует утверждению Новым Заветом Христа как такого же, как мы, понятного и открытого нам человека. Этот уровень отрывается от всякой мистики, от первого уровня, от непостижимой глубины реальности нашего мира. Здесь надо осознать полный и принципиальный отрыв нашей реальности от Непостижимой подосновы. Но далее надо осознать, что эта подоснова не может исчезнуть. Мы должны встать перед фактом её присутствия там, где она отсутствует. Мы должны уже совершенно невозможным, очевидно противоречивым образом, явным чудом, физически врывающимся в нашу мысль, признать теперь уже не только предельно, но запредельно таинственной БЕСТАЙНУЮ фактическую, наличную реальность нашего мира. По отношению ко Христу это как раз прямо и есть то, чего желал видеть во Христе Лютер, — видеть божественность Христа в самой Его человечности. Но Лютеру и не снилось, что он вторгается туда, где надо говорить уже даже не о таинственном, а о таинственном, прямо и непосредственно даруемым только опытом Таинства за пределами всякого умозрения утверждении Бога через Самоотрицание. Это проблема нашей эпохи Богоотрицания. Это то, что Карсавин слишком дерзко, лихо, ещё не вполне осознавая, что творит, озвучил словом «КАК», «Бог КАК я».

Речь идёт о вторичном, избыточном проявлении самоотрицания Тайны уже не об её Свете, Который возвращается обратно в Тайну, а о выходе за пределы Тайны через отрыв от Неё.

Что это за отрыв? Это именно фактический отрыв от Тайны, фактически выпадающий в сферу фактической реальности. Это то, что выходит за пределы мистики тайны и выходит так полно, что имеет сверхмистический смысл. Это уже не только таинственно, но через самоотрицание Тайны и её таинственного Света, должно быть названо таинственным. Это слово не случайно соответствует церковному, заложенному уже в Новом Завете учению о Таинстве...

\* \* \*

Разумеется, не всем назначено размышлять над избранными Ивановым темами, над этими и другими поставленными им вопросами. Непостоянные в интеллектуальной ответственности, мы слишком склонны уклоняться от главного дела мысли — осознания своей веры. Мы стараемся внутренне вернуться от размышлений, убегаем от них в гущу бесконечных житейских забот. Так пресловутая практичность помогает нам оправдать собственную духовную лень и боязнь понять нечто важное. Свободная мысль может потребовать от нас радикального изменения устоявшихся представлений, разрушить уют привычной жизни, в которых страдания Спасителя представляются далёкими и символическими и не отзываются в сердце реальной болью Креста и ужасом схождения в ад. Вопреки этому, в философских и теологических размышлениях Константина Иванова остро чувствуется обострённый нерв веры, чуждый интеллектуальным спекуляциям или играм изворотливого равнодушного рассудка. В них присутствует опыт страданий и разрыва сознания с живым ощущением Божьего присутствия, ради предельно объективного, уяснения его смысла. Неслучайно, вспоминая свою дружбу и общение с отцом Сергием Желудковым, Константин пишет: «Может быть, самое глубокое соприкосновение наших душ было не только в свободном изумлении смыслом нашей веры, но в откровении о бездне греха в нашей душе». Грех и страдание, наконец и смерть К. К. Иванов видит неотделимыми, как об этом говорит Библия. Но он также тесно связывает даже до перихорезы страдания и умозрение.

Самым глубоким, что доступно нашему сердцу и уму, мы находим откровение о святом блаженстве через страдание и о полноте Света через падение в бездну тайны. С удивлением вспоминаю, как почти полвека назад почувствовал в онтологическом доказательстве бытия Бога «запах святости», но на осмысление этого пошла вся жизнь [5].

Зачем же нужно это осмысление, во времена, когда многие на вопрос о Боге отвечают спокойно: «Меня это просто не интересует»? В чём смысл того, о чём Константин говорит как о самом трудном деле — деле мысли? Прежде чем предложить ответ, я укажу на общие положения, которые разделяю вместе с моим другом и собеседником: к Богу каждый из нас может приходиться очень разными путями, в соответствии с полученными от Него дарами, так же как и по-разному двигаться к утверждению обретенной веры. И никому не дано право под предлогом самых благих намерений насильно навязывать «билет» другому человеку на тот или иной приглянувшийся конкретный «маршрут».

Движение навстречу Богу через благочестие и красоту литургической жизни — это тоже один из многих путей. Мне вспоминается, как молился наш общий друг отец Павел Адельгейм, шла ли речь о полноценной церковной службе или об «обычной» молитве перед трапезой. Слова его молитвы никогда не звучали зауценным монотонным речитативом (неслучайно у нас утвердилось выражение «как пономарь»). Они всегда были прямым обращением к живому — здесь с нами в эти самые мгновения присутствующему — Христу. И когда они так проникновенно произносились, не оставалось никаких сомнений: Он есть, и Он слышит нашу молитву. При том, что отец Павел признавался в наших частных обсуждениях, что не очень понимает религиозно-философский дискурс Константина, мне совершенно ясно, что объединяет обоих моих друзей — это непосредственное переживание несомненного присутствия Бога. Оно лишь по-разному выражено в соответствии с дарами каждому из них, но и тот, и другой полностью отдаются взятому на себя христианскому служению.

Когда-то давно, отмечая 45-й день рождения Константина, Анатолий Куклин произнёс тост за «человека, который учит Русскую Православную Церковь философствовать». Тогда я не-

достаточно оценил сказанное, а сегодня позволю себе уточнить мысль. В лице Константина Константиновича Иванова мы имеем мыслителя, развивающего русскую религиозную философию, устремлённую не замещать, а дополнять наше знание о духовных основаниях человека. И ещё одну счастливую возможность войти в мир живой современной русской мысли. Вопреки малодушным утверждениям, она жива, она продолжается и останется в каждом тех из нас, кто на неё ответственно отзовется и последует потоку этой мысли.

### Список литературы

1. *Русская религиозная философия*. URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская\\_религиозная\\_философия](https://ru.wikipedia.org/wiki/Русская_религиозная_философия) (дата обращения: 03.12.2017).
2. *Хазанов Б.* «Наш православный Мерсенн...» URL: <http://russophile.ru/2017/12/27/наш-православный-мерсенн/> (дата обращения: 27.12.2017).
3. *Волянская К.* Благодетельный еретик Сергей Желудков. URL: <http://ahilla.ru/blagochestivuj-eretik-sergej-zheludkov/> (дата обращения: 03.12.2017).
4. *Иванов К. К., Шаронов В. И.* 30 бесед о вере и неверии. СПб.: Аврора, 2014.
5. *Иванов К.* Отец Сергей Желудков и Анатолий Ванеев. URL: <http://russophile.ru/2016/09/24/константин-иванов-отец-сергий-желудк/> (дата обращения 03.12.2017).
6. *Конев А.* Паки об отце Сергии Желудкове и его «анонимном христианстве». URL: <http://tapirr.livejournal.com/4958619.html> (дата обращения 03.12.2017).
7. *Сталин И. В.* Речи на приёме в Кремле папанинцев 17 марта 1938 года // URL: <http://www.raaar.ru/raznoe/stalin/18/18.html> (дата обращения 03.12.2017).
8. *Ванеев А. А.* Очерк жизни и идей Л. П. Карсавина // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 337—366.
9. *Солженицын А. И.* Бодался телёнок с дубом. Очерки литературной жизни. М.: Согласие, 1996.
10. *Tatyana margo.* Спасённая пьеса Солженицына. URL: [https://www.liveinternet.ru/users/tatyana\\_margo/post251926185](https://www.liveinternet.ru/users/tatyana_margo/post251926185) (дата обращения 03.12.2017).

11. *Каспер В.* Бог Иисуса Христа. URL: <https://profilib.net/chtenie/120189/valter-kasper-bog-iisusa-khrista-101.php> (дата обращения 03.12.2017).
12. *Иванов К.* Вера, благополучие и наука. URL: <https://profilib.net/chtenie/120189/valter-kasper-bog-iisusa-khrista-101.php> (дата обращения 03.12.2017).
13. *Макграт А.* Жизнь Жана Кальвина. Влияние пастора и богослова на формирование западной культуры. Минск: Полиграфкомбинат им. Я. Коласа, 2016.
14. *Иванов К.* Л. П. Карсавин и А. А. Ванеев // Ванеев А.А. Два года в Абези. В память о Л. П. Карсавине. Брюссель: Жизнь с Богом, 1990. С. 333—336.
15. *Иванов К.* Открытое христианство: Письма, статьи, выступления разных лет / сост. и ред. Ю. Н. Аржанов. СПб.: Европейский Дом, 2009.
16. *Иванов К. К.* Камни. СПб.: Скифия-Принт, 2016.

#### **Об авторе**

Владимир Иванович Шаронов — кандидат педагогических наук, профессор кафедры гуманитарных и естественно-научных дисциплин Западного филиала РАНХиГС (Калининград), Заслуженный работник культуры РФ. Email: sharonovvi@gmail.com

# ЕСТЬ МНЕНИЕ

*Дмитрий Зуев*

## Основные понятия метафизики Николая Фёдорова

Представлена новая трактовка философии Николая Фёдорова в контексте западноевропейской метафизики. Дана последовательная интерпретация таких основных понятий философии Фёдорова, как «воскрешение», «дело», «отцы» и «сыны», «регуляция». Обоснован тезис о том, что философия Фёдорова может рассматриваться как завершение всей истории западноевропейской метафизики.

*Ключевые слова:* Н. Ф. Фёдоров, метафизика, нигилизм, философия общего дела.

Николай Фёдорович Фёдоров уже давно открыт для читающей публики<sup>1</sup>. Его творчество пользуется даже некоторой популярностью и в нашей стране, и за рубежом. Однако, хотя фёдоровское учение принято называть «философией общего дела», самого Фёдорова редко признают философом. Одни видят в

---

<sup>1</sup> Решающая роль в популяризации фёдоровского проекта принадлежит его непосредственным ученикам и первым издателям его сочинений В. А. Кожевникову и Н. П. Петерсону. Кожевников также — автор первого систематического изложения учения Фёдорова [2]. Из литературы последних десятилетий необходимо отметить важную работу С. Г. Семёновой [4]. Обсуждаемой в статье тематике посвящена также монография А. Р. Геворкяна [1], которая, к сожалению, осталась для меня недоступной.

этом его преимущество, утверждая, что он *преодолеывает* философию<sup>1</sup>. Другие считают, что Фёдоров до философии *не дотягивает*, хоть он и по-своему интересен<sup>2</sup>. Мой же тезис таков: Фёдоров — философ, причем занимающий значительное место в истории европейской метафизики от Парменида и Платона до Гегеля и Ницше. И значит, то, о чём он думал, заслуживает и требует нашего осмысления.

Слово «метафизика» употреблено не случайно. В дальнейшем я буду вслед за Мартином Хайдеггером понимать метафизику как «вопросание сверх сущего, за его пределы, так что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом» [6, с. 24]. Далее, я предполагаю, что такой способ вопрошания принадлежит к особому типу мышления, характерному для Запада и имеющему свою историю. Фёдоров занимает в этой истории особое место, а именно, он мыслит в эпоху завершения метафизики (ср.: [3]). На это указывает и антиметафизическая установка его самого и некоторых его последователей.

Однако нижеследующее рассуждение не касается исторического положения Фёдорова-метафизика эксплицитно, поскольку это потребовало бы подробного рассмотрения истории метафизики вообще. Моей задачей было дать описание и толкование основных понятий собственной метафизики Фёдорова. Это, впрочем, не означает, что всё содержание философии Фёдорова будет исчерпано в короткой статье. Не предполагается и того, что в ней будут перечислены *все* основные понятия. Речь идёт только о том, чтобы попытаться через истолкование *некоторых* понятий увидеть и приблизительно описать основную структуру и первую интуицию фёдоровского мышления.

---

<sup>1</sup> К такому пониманию подталкивает сам Фёдоров: «Философия, понимаемая лишь как мышление, есть произведение ещё младенчествуящего человечества... Но философия, понимаемая не как чистое только мышление, а как проект дела, есть уже переход к совершеннолетию» [5, т. 2, с. 181]. Такую точку зрения, в общем, наследуют все, кто могут называть себя последователями Фёдорова (см., напр.: [2, с. 95—110]).

<sup>2</sup> См. мнение Михаэля Хагемайстера, защитившего диссертацию о философии Н. Ф. Фёдорова: «...в традиционном западном понимании Фёдоров — не философ» [7].

Итак, мы размышляем о метафизике Фёдорова. Для этого мы пытаемся отыскать основные понятия его мысли. Как это сделать? В случае с другими мыслителями нам, возможно, пришлось бы потрудиться. Фёдоров, однако, вовсе не скрывает своей основной мысли. О чём бы у него ни шла речь, кажется, что говорит он всегда одними и теми же словами одно и то же. Эта повторяющаяся мысль — мысль о всеобщем деле, или проекте, всеобщего воскрешения. Нужно только понять, что же она значит.

Мысль выглядит странно. Кажется, что о философии тут напоминает только слово «всеобщее». Это, несомненно, постоянная тема философии. Однако то, какие специфические черты она тут приобретает, остаётся неясным.

Мы видим, что рассматриваемая мысль распадается на две части: всеобщее дело и всеобщее воскрешение. Они, между тем, мыслятся в единстве. Всеобщее дело направлено к всеобщему воскрешению, и наоборот, воскрешение является целью дела. Нужно спросить: может ли всеобщее дело стремиться к чему-то ещё? И можно ли достичь всеобщего воскрешения иным путем? Следуя многочисленным замечаниям Фёдорова, мы вынуждены ответить отрицательно на оба вопроса. В воскрешении раскрывается сущность дела как такового. Только дело воскрешения — это *собственно дело*. Но и наоборот — всеобщее воскрешение проясняется только тогда, когда приобретает характер дела. Всеобщее дело — это способ бытия всеобщего воскрешения.

Мы, однако, забежали вперед, не имея ещё достаточно средств для понимания. Напрашивается следующий вопрос: кто и кого воскрешает? Ответ: все сыны воскрешают всех отцов. Сквозь кажущуюся произвольность ответа просвечивает онтологическая структура. Дальнейшая интерпретация должна прояснить её.

Воскресителями у нас выступают сыны, а воскрешаемыми — отцы. Мы видим, что помимо *отношения воскрешения*, они связаны ещё и более естественным *отношением родства*. Причём в этом случае схема переворачивается: отцы становятся на первое место в качестве родителей, а сыны — на второе, в качестве рождённых. Нужно прибавить к этому и то, что сыны в своей совокупности (как все сыны) тоже связываются особым

отношением родства, *братством*. Итак, дальнейшее продвижение требует от нас задаться вопросом о родстве.

Вопрос о родстве поставлен как главная тема единственной большой книги Фёдорова. Её заголовок гласит: «Вопрос о братстве, или родстве, о причинах небратского, неродственного, т. е. немирного состояния мира и о средствах к восстановлению родства» [5, т. 1, с. 35]. Тут мы, во-первых, натываемся на новый вопрос — о мире. Тем самым и наша схема дела воскрешения, как кажется, увеличивается в масштабе. Во-вторых, перед нами как проблема встаёт отрицание братства, родства, мира, т. е., небратское, неродственное состояние мира. Наконец, возникает вопрос о том, каким способом родство может быть восстановлено.

Обратимся ко второму вопросу. Не будем спрашивать о причинах неродственности, а попытаемся сперва выяснить, как вообще возможно неродственное отношение. Тем самым прояснится и отношение родства. Факт рождения задаёт фактичность родства между родителем и рождённым. Рождение как факт делает родство в этом смысле необходимым. Никакие обстоятельства дальнейшей жизни ребёнка и родителей не могут его отменить. Как же тогда понимать неродственность? Читаем: «Долг (долг воскрешения. — Д. 3.) возникает не из займа только, но и из греха, преступления; ибо каждое поколение, рождаясь, тем самым наносит смерть своим родителям, и потому долг есть вместе и повинность» [5, т. 1, с. 108]. Отцы порождают сынов, значит, сыны приходят им на смену. Значит, сыны как сыны вытесняют отцов. Их рождение и рост есть в то же время и в сущности *убийство отцов*. В самом существовании сына, то есть существа рождённого, произведённого, лежит вина за это убийство. А значит, заключает Фёдоров, на нем лежит и *повинность воскрешения отцов*. Таково подлинное отношение сынов к отцам, подлинное сыновство. Отсюда будет следовать и подлинное братство, объединённое этим особым отношением к отцам.

Однако мы можем спросить: раз воскрешение есть подлинное отношение сынов к отцам, следует ли понимать вводимую Фёдоровым фигуру отца как фигуру *сущностно мёртвого отца*? Именно так мы и должны понимать. Это следует из обрисованного понимания схемы рождения. Значит, вместо «все от-

цы» мы можем сказать «все умершие», а вместо «все сыны» — «все живущие» (это соответствует и словоупотреблению самого Фёдорова). «Всех живущих», далее, можно было бы истолковать через понятия присутствия в настоящем и мгновения. Это, однако, увело бы нас в сторону.

К этому нужно прибавить следующее. Отец как рождающий выступает причиной, основанием сына. В очерке, посвящённом антиномиям Канта, Фёдоров пишет следующее:

Связь явлений, существ рождённых, живущих с родителями, с отживающими или уже умершими, раскрывается, доказывается *обращением рождения в воссоздание*. Сыны и дочери, как явления преходящие, могут познать свои причины, то есть своих родителей, лишь делом воссоздания, через что и сами делаются непреходящими, бессмертными [5, т. 2, с. 84].

Итак, сыны имеют своё основание в отцах, но поскольку отцы сущностно мертвы, основание уходит в недостижимую даль прошедшего, оно только было, но не есть. Ушедший отец нависает над сыном во всей неколебимой отрицательности своего «было». Собственно, именно в неразрешимости этого «было» и заключается вина сынов. Основание будет возвращено только тогда, когда сыны обратятся к нему, то есть, как мы читаем, обратятся из рождающихся в воссоздающих, иными словами, сами станут основанием, или отцами, своих отцов. В результате этой инверсии круг основания замкнётся и станет по-настоящему достаточным.

Нетрудно заметить, что это размышление с самого начала находится в пределах проблемы времени. В том же очерке о Канте читаем: «Нет смерти вечной, а устранение смерти временной — наше дело и наша задача» [5, т. 2, с. 84]. Временное, то есть преходящее, — это традиционное определение временного. Так что устранение временной смерти мы вполне справедливо можем понять как устранение времени вообще.

Остаётся задаться вопросом о том, что собственно представляет собой воскрешение, как характеризуется способ его бытия. Для этого обратимся с вопросом к тому понятию, которое ещё не было рассмотрено — миру и его немирному состоянию. В эпиграфе к первой главе основного фёдоровского сочи-

нения находим такой вопрос: «Почему мир не мир? Почему для одних мир – только вне мира, а для других нет мира ни в мире, ни вне мира?» [5, т. 1, с. 38]. Припомнив всё, что было уже сказано, мы могли бы дать приблизительный ответ на этот вопрос. Однако это не продвинет нас вперёд. Взглянем лучше на поставленный вопрос проще, наивнее.

Мы читаем: в мире нет мира. Там, где нет мира, есть вражда. Кто с кем враждует? Люди враждуют друг с другом. Они делают это и сейчас, причем орудия вражды обретают способность ко всё большему охвату. Некоторое равновесие в мире как раз и было достигнуто в результате того, что этот охват стал всемирным. Но что нужно делать для достижения мира? Прекратить вражду? Или отыскать иного врага? Фёдоров отвечает в статье с прозрачным заголовком: «Кто наш общий враг, единый, везде и всегда присущий, в нас и вне нас живущий, но тем не менее враг лишь временный?» В первом же абзаце читаем: «Этот враг — природа. Она — сила, пока мы бессильны, пока мы не стали ее волею. Сила эта слепа, пока мы неразумны, пока мы не составляем ее разума... *Природа нам враг временный, а друг вечный, потому что нет вражды вечной, а устранение временной есть наша задача, задача существ, наделённых чувством и разумом*» (курсив автора) [5, т. 2, с. 239]. Мы узнаём в этом фразу о смерти, которая тоже бывает только временной. Значит, по-видимому, победа над природой будет в то же время и победой над смертью, то есть воскрешением. Нам следует, конечно, разобраться в этом поподробнее. Во-первых, почему природа называется источником смерти, причём, судя по всему, единственным? Во-вторых, каким способом и с помощью каких средств следует вести вражду с природой? И наконец, что вообще имеется тут в виду под природой?

Почему природа — источник смерти? Наши тела хрупки, более того, они ещё и стареют. Многие места на Земле непригодны для жизни. А многие пригодные для жизни разрушаются в результате стихийных бедствий. Но и избыточные земли несут в себе опасность. Живущие там становятся неспособными противостоять трудностям и вырождаются. Но самое главное заключается в следующем: природа существует, заменяя умирающее

рождающимся. В этом, как мы видели, и заключается сущность неродственного отношения и, значит, отсутствие мира.

Но всё же что такое природа? Из процитированного отрывка мы видим: природа определяется как некая сила. Что такое сила? В первом приближении мы можем сказать: сила — это то, что обеспечивает возможность действия в широком смысле. Поэтому она может выступать и как мера действия. Сила — это действительность действия. Читаем дальше: «Природа — сила, пока мы бессильны, пока не стали её волею» [5, т. 2, с. 239]. Стать волей силы и значит, собственно, стать силой. Из предыдущего уже понятно, что человек тогда станет силой, когда примется за общее дело воскрешения. Нет ничего удивительного в том, что дело обретает себя во вражде с природой, то есть в некотором споре о силе, или возможности действия.

Мы, однако, видим, что человек назван бессильным. Как тогда он может вступить в борьбу с природой и стать силой? И в каком смысле он может быть назван силой? Так мы подходим к вопросу о способе борьбы с природой. Этот способ отчётливым образом обозначен у Фёдорова как «регуляция». Один из разделов «Философии общего дела» так и назван: «Статьи о регуляции природы». Регуляцию, в общем, можно определить как приведение в соответствие с правилом, в правильное состояние. То, что действует в соответствии с правилом, действует регулярно, не нарушаясь и не прерываясь от действия случайных обстоятельств. К какому правилу следует привести природу? Должно ли это правило прийти извне, назначенное человеком? Или правило должно быть присуще самой природе? Поверхностный взгляд может привести нас к выводу, что Фёдоров предпочитает первый вариант. Однако это неверно. Внесение в природу внешнего правила утвердит в мире неискоренимый разлад, поскольку тем самым правило и природа заранее будут мыслиться как несоединимые. Итак, правило должно быть изначально присуще природе. Каким оно может быть? Из предварительного определения природы как силы мы можем предположить следующее. К сущности силы, понятой метафизически, принадлежит стремление к собственному возрастанию, расширению круга возможного действия. Значит, правилом для природы, понятой как сила, станет правило, обеспечивающее *максимум силы*.

Окончательная регуляция (фраза звучит двусмысленно: регуляция приходит к концу, но сам этот конец заключается в утверждении непрекращающегося регулирования; своего рода вечный двигатель) природы значит в то же время победу над смертью, то есть всеобщее воскрешение. Мы помним, что это значит воскрешение всех мёртвых всеми живущими, или окончательное доставление основания, замыкание круга основания. Теперь мы приходим к тому, что это в то же время значит достижение максимума силы.

Мы всё же до сих пор не поняли, как всего этого может достичь *бессильный* человек. Какую роль он играет в регуляции? Очевидно, он тот, кто регулирует. Однако значит ли это, что он должен своей собственной силой воздействовать на силу природы? Не приведёт ли это к тому же разладу, который возник бы в результате внесения в природу внешнего ей закона? Значит, человек лишён силы по необходимости. Его дело регуляции будет тогда делом посредничества между силами природы. Этим указывается на то, что человек — не сила среди силы, а стоит в отношении ко всей мировой совокупности силы, как существо миропологающее.

Это отношение прояснится, если мы зададимся вопросом о средствах, применяемых для регуляции. Это ровно те же средства, которые используются для войны, то есть, в первую очередь, армия и вооружение. «Если мы... верно поняли ход истории... в этом всеобщем вооружении для взаимного истребления заключается и средство против голода, язв и смерти, если чрез посредство этого вооружения всеобщее истребление возможно превратить во всеобщее спасение...» [5, т. 2, с. 301]. Это кажется неожиданным. Разве не стоит просто отказаться от оружия, а делом воскрешения заниматься при помощи мирных орудий? Этому, однако, есть объяснение. Во-первых, никаких мирных орудий и вовсе не существует. Всё, что делает человек, является борьбой за существование. Это касается и науки: «...вся наука есть военная по предмету (борьба) и по способу развития; только наука о воскрешении, или восстановлении родителей, есть не военная наука» [5, т. 1, с. 205]. Так что средства для регуляции природы не могут быть никакими иными, кроме как средствами вражды. Однако Фёдоров часто и прямо пишет именно об армии

и об орудиях войны в узком смысле. Может быть, этот специфический феномен как-то особенно ясно показывает характер всеобщего дела и регуляции? Я полагаю, что это так. Эту специфическую черту, проявляющуюся именно в армии, я обозначаю как *мобилизацию*. Это значит, во-первых, что человек требуется для всеобщего дела целиком и полностью. К этому делу человек оказывается *призван*. Во-вторых, этим характеризуется отношение к природе, понятой в качестве силы. Орудия войны и военная организация пытаются для своих целей мобилизовать максимум силы. Однако, как мы видели, достижение действительного максимума может быть положено как правило для регуляции и достигается только через всеобщее воскрешение. Человек, таким образом, в качестве регулирующего природу, мобилизует её.

По ходу рассмотрения основная мысль о воскрешении прояснилась. В заключение взглянем на неё ещё раз, но на большей дистанции от фёдоровских понятий. Метафизическое вопрошание даёт нашему пониманию сущее как таковое и в целом, причем всегда в особой, исторически определённой перспективе. Для Фёдорова сущее предстаёт в перспективе проекта всеобщего воскрешения, то есть, как я пытался показать, в перспективе всеобщего удостоверения и обоснования. *На самом деле* существующим будет признано тогда только то, что существует *через дело*, то есть то, чему будет возвращено его основание путем регуляции. А подлинно и единственно сущим можно будет назвать только *всеобщее* доставление основания во *всеобщей* же регуляции.

Сущее, мыслимое из такой перспективы, оказывается тотально замкнутым на самом себе. Такое замкнутое в собственной обоснованности сущее оказывается в то же время и *безвыходным*. Этим исключается, причём особым образом, всякое удвоение мира, истинный и неистинный миры смыкаются в единстве и одиночестве единственного дела. В этом замыкании мы видим и *отрицание* всякой метафизики, поскольку всякий выход за пределы сущего запрещается, и, одновременно, *исполнение* её всегдашних устремлений к тотальности и единству сущего, короче говоря, её *завершение*.

## Список литературы

1. *Геворкян А. Р.* Принцип духоматерии Н. Ф. Фёдорова как разгадка философии истории. М.: Ваш полиграфический партнёр, 2012.
2. *Кожевников В. А.* Опыт изложения учения Н.Ф. Фёдорова по изданным и неизданным произведениям, переписке и личным беседам. М.: Мысль, 2004.
3. *Кожурич А. Я.* Фёдоровский космизм — один из вариантов завершения европейской метафизики // Космизм и новое мышление на Западе и Востоке. СПб.: Нестор, 1999. С. 127—130.
4. *Семёнова С. Г.* Философ будущего века — Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004.
5. *Фёдоров Н. Ф.* Собрание сочинений: в 4 т. М.: Прогресс, 1995.
6. *Хайдеггер М.* Время и Бытие. М.: Республика, 1993.
7. *The hybrid ideology: Historian Michael Hagemester traces the trajectory of Russian cosmism: interview / A. Shental.* URL: <http://inrussia.com/the-hybrid-ideology> (дата обращения: 25.12.2017).

## Об авторе

Дмитрий Николаевич Зуев — независимый исследователь (Калининград).

## СОДЕРЖАНИЕ

Вступительное слово	3
КУЛЬТУРНЫЙ СЛОЙ: К 135-ЛЕТИЮ Л. П. КАРСАВИНА	
<i>Шаронов В. И.</i> «Корсов — Корсавин — Карсавин...»	5
<i>Шаронов В. И.</i> «Я стремился к синтезу материализма и идеализма...» О некоторых обстоятельствах ареста и тюремного заключения Льва Платоновича Карсавина	24
ДОЛГ ПАМЯТИ: ПАМЯТИ В. Н. БРЮШИНКИНА	
<i>Громов М. Н.</i> Исихазм в истории русской мысли	55
ИСТОРИЯ ВОПРОСА: РУССКАЯ МЫСЛЬ. XIX—XXI	
<i>Тесля А. А.</i> Укraiнофильство: периоды и основные черты развития (1840—1880-е годы)	73
<i>Загирняк М. Ю.</i> Мировоззрение в социальной философии С. И. Гессена	113
<i>Кораев Г. Т.</i> Конец завершённости: о несбывшейся философии истории М. И. Кагана	121
<i>Шаронов В. И.</i> Продолжение через обрыв (пути религиозной мысли в России: К. К. Иванов)	128
ЕСТЬ МНЕНИЕ	
<i>Зуев Д. Н.</i> Основные понятия метафизики Николая Фёдорова	159

Научное издание

**Русофил:  
русская философия, история и культура**

Ответственный редактор Илья Олегович Дементьев

Корректор П. С. Щербаков

Подписано в печать 28.12.2017  
Формат 60 × 84 / 16. Гарнитура «Таймс»  
Тираж 100 экз.

Издательство «Смартбукс»  
[www.smartbooks.ru](http://www.smartbooks.ru)  
236022, Калининград, ул. Чайковского, д. 20/2  
Тел. (4012) 99 20 93