

ISSN 2073-6401

ВЕСТНИК РГГУ

Серия

«Философия. Социология. Искусствоведение»

Научный журнал

RSUH/RGGU BULLETIN

“Philosophy. Sociology. Art Studies”

Series

Academic Journal

Основан в 1996 г.
Founded in 1996

4
часть 2
2023

VESTNIK RGGU. Seriya "Filosofiya. Sociologiya. Iskusstvovedenie"

RSUH/RGGU BULLETIN. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series Academic Journal

There are 4 issues of printed version of the journal a year

Founder and Publisher – Russian State University for the Humanities (RSUH)

RSUH/RGGU BULLETIN. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series is included: in the system of the Russian Science Citation Index (RISC); in the List of peer-reviewed scientific publications, in which the essential research findings of dissertations for the Ph.D. and Dr. degree in the following scientific specialties and the branches of science corresponding to them should be published:

09.00.00 Philosophy:

09.00.03 History of philosophy

09.00.11 Social philosophy

17.00.00 Art Studies:

17.00.03 Film, television and other screen arts

17.00.04 Fine and decorative-applied arts and architecture

17.00.09 Theory and history of art

22.00.00 Sociology:

22.00.01 Theory, methodology and history of sociology

22.00.04 Social structure, social institutions and processes

22.00.06 Sociology of Culture

Goals of the journal: representation of the newest research findings in the fields of philosophy, sociology, and art studies which have undoubted theoretical and practical significance and which are promising for the research development in that field and for its state as a whole.

Objectives of the journal: realization and development of examination of scientific articles, using the advanced modern interdisciplinary and complex approaches; representation of the most paradigmatic achievements in the fields that are significant for the progress of science and suitable for implementation into the educational process as the examples of proper scientific work; attracting new authors, researchers showing a high theoretical culture and undeniable scientific achievements; strengthening the interaction of the academic and university science; translation of scientific experience between the generations and institutions.

The journal is registered by the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology and Mass Media. Certificate on registration: PI No. FS77-61882 of 25.05.2015. Changes were made to the record of media registration in connection with the name change, renaming of the founder, clarification of the subject – registration number FS77-73403 of 03.08.2018.

Editorial staff office: bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047

Philosophy – Anna I. Reznichenko, annarezn@yandex.ru

Sociology – Olga V. Kitaitseva, olga_kitaitseva@mail.ru

Art Studies – Aleksandr V. Markov, vestnik-art@rggu.ru

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»

Научный журнал

Выходит 4 номера печатной версии журнала в год.

Учредитель и издатель – Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

ВЕСТНИК РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение» включен: в систему Российского индекса научного цитирования (РИНЦ); в Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук по следующим научным специальностям и соответствующим им отраслям науки:

09.00.00 Философия:

09.00.03 История философии

09.00.11 Социальная философия

17.00.00 Искусствоведение:

17.00.03 Кино-, теле- и другие экранные искусства

17.00.04 Изобразительное и декоративно-прикладное искусство и архитектура

17.00.09 Теория и история искусства

22.00.00 Социология:

22.00.01 Теория, методология и история социологии

22.00.04 Социальная структура, социальные институты и процессы

22.00.06 Социология культуры

Цель журнала: представление новейших результатов исследований в области философии, социологии и искусствоведения, имеющих несомненное теоретическое и практическое значение и перспективных для развития исследований в этой области и для состояния отрасли.

Задачи журнала: осуществление и развитие экспертизы научных статей с учетом господства современных междисциплинарных и комплексных подходов; представление наиболее парадигматичных достижений отраслей, важных для развития науки и способных быть внедренными в образовательный процесс как примеры правильной научной работы; привлечение новых авторов, исследователей, показывающих высокую теоретическую культуру и неоспоримые научные достижения; усиление взаимодействия академической и вузовской науки; трансляция научного опыта между поколениями и между институтами.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций, свидетельство о регистрации: ПИ № ФС77-61882 от 25.05.2015 г. В запись о регистрации СМИ внесены изменения в связи с изменением названия, переименованием учредителя, уточнением тематики – регистрационный номер ПИ № ФС77-73403 от 03.08.2018 г.

Адрес редакции: Россия, 125047, Москва, Миусская пл., 6

Философия – Анна Игоревна Резниченко, annarezn@yandex.ru

Социология – Ольга Вячеславовна Китайцева, olga_kitaitseva@mail.ru

Искусствоведение – Александр Викторович Марков, vestnik-art@rggu.ru

Founder and Publisher
Russian State University for the Humanities (RSUH)

Editor-in-chief

Toschenko Zhan T., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, RAS corresponding member,
Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Editorial Board

Vargas Julio César, Cand. of Sci. (Philosophy), professor, University of Valle, Cali,
Columbia

Velikaya Natalia M., Dr. of Sci. (Political Science), professor, RAS Institute of
Socio-Political Research, Moscow, Russia

Vinogradov Vladimir V., Dr. of Sci. (Art Studies), Research Institute of Gerasimov
Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Vdovichenko Larisa N., Dr. of Sci. (Sociology), professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)

Wiatr Jerzy Jozef, Dr. of Sci. (Sociology), professor, University of Warsaw, Warsaw,
Poland

Zveginseva Irina A., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Gerasimov Russian State
Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Kalugina Olga V., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Russian State University for
the Humanities, Moscow, Russia

Kitaitseva Olga V., Cand. of Sci. (Sociology), associate professor, Russian State
University for the Humanities, Moscow, Russia

Kolotaev Vladimir A., Dr. of Sci. (Philology), professor, Russian State University for
the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)

Konacheva Svetlana A., Dr. of Sci. (Philosophy), associate professor, Russian State
University for the Humanities, Moscow, Russia

Limanskaya Lyudmila Yu., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Russian State Uni-
versity for the Humanities, Moscow, Russia

Dieter Lohmar, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, University of Köln, Köln, Ger-
many

Malinina Tatyana G., Dr. of Sci. (Art Studies), Research Institute of Theory and
History of Arts, Russian Academy of Arts, Moscow, Russia

Markov Aleksandr V., Dr. of Sci. (Philology), associate professor, Russian State
University for the Humanities, Moscow, Russia

Molchanov Victor I., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia

Nowak Piotr, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, University of Białystok, Poland

Rapic Smail, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Wuppertal University, Wuppertal,
Germany

Reznichenko Anna I., Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University
for the Humanities, Moscow, Russia (*deputy editor-in-chief*)

Masamichi Sasaki, Dr. of Sci. (Sociology), professor of sociology, Chuo University,
Tokyo, Japan

Sipovskaya Natalia V., Cand. of Sci. (Art Studies), State Institute for Art Studies, Moscow, Russia

Fomin Valery I., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Tsyrkun Nina A., Dr. of Sci. (Art Studies), professor, Research Institute of Gerasimov Russian State Institute of Cinematography, Moscow, Russia

Shevchenko Irina O., Dr. of Sci. (Sociology), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Shtein Sergey Yu., Cand. of Sci. (Art Studies), associate professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia

Executives editor:

A.I. Reznichenko, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, RSUH

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ)

Главный редактор

Ж.Т. Тощенко, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Редакционная коллегия

Х.Ц. Варгас, кандидат философских наук, Университет Валле, Колумбия

Н.М. Великая, доктор политических наук, профессор, Институт социально-политических исследований ФНИСЦ РАН, Москва, Российская Федерация

В.В. Виноградов, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация

Л.Н. Вдовиченко, доктор социологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

Е. Вятр, доктор политических наук, профессор, Варшавский университет, Республика Польша

И.А. Звезницева, доктор искусствоведения, профессор, Всероссийский государственный институт кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация

О.В. Калугина, доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

О.В. Китайцева, кандидат социологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

В.А. Колотаев, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)

С.А. Коначева, доктор философских наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Л.Ю. Лиманская, доктор искусствоведения, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Д. Ломар, доктор философских наук, профессор, Кёльнский университет, Кёльн, ФРГ

Т.Г. Малинина, доктор искусствоведения, НИИ теории и истории изобразительных искусств Российской академии художеств, Москва, Российская Федерация

А.В. Марков, доктор филологических наук, доцент, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

- В.И. Молчанов*, доктор филологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- П. Новак*, доктор философских наук, профессор, Белостокский университет, Республика Польша
- С. Рапич*, доктор философских наук, профессор, Университет Вупперталя, Вупперталь, ФРГ
- А.И. Резниченко*, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация (*заместитель главного редактора*)
- М. Сасаки*, доктор социологических наук, профессор, Университет Чуо, Токио, Япония
- Н.В. Сиповская*, кандидат искусствоведения, Государственный институт искусствознания, Москва, Российская Федерация
- В.И. Фомин*, доктор искусствоведения, профессор, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация
- Н.А. Цыркун*, доктор искусствоведения, НИИ киноискусства Всероссийского государственного института кинематографии им. С.А. Герасимова, Москва, Российская Федерация
- И.О. Шевченко*, доктор социологических наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация
- С.Ю. Штейн*, кандидат искусствоведения, Российский государственный гуманитарный университет (РГГУ), Москва, Российская Федерация

Ответственный за выпуск:

А.И. Резниченко, доктор философских наук, профессор, РГГУ

CONTENTS

History of Philosophy. Social Philosophy

<i>Sergei D. Serebriany</i> The motto of Viśva-bhāratī University founded by Rabindranath Tagore	170
<i>Sergei A. Nizhnikov, Yang Zheng</i> The formation of the ontognoseological ideal of “whole knowledge” in Russian metaphysics	194
<i>Oleg V. Marchenko</i> About V.F. Ern and E.N. Trubetskoy. Some remarks	213
<i>Oleg V. Marchenko</i> On the History of Studying the Life and Work of G.S. Skovoroda in Russia. G.G. Shpet	222
<i>Tatiana Yu. Sidorina</i> Progress that we have lost. On the choice of alternative ways of social development and opposition to technical expansion in Russian philosophy of the 19 th –21 st centuries	235
<i>Vladimir I. Sharonov</i> “I would like to get a job in one of the warm republics of the Soviet Union”. New materials for the biography of L.P. Karsavin. Part One	246

СОДЕРЖАНИЕ

История философии. Социальная философия

<i>Сергей Д. Серебряный</i> О девизе университета Вишва-бхарати, основанного Рабиндранатом Тагором	170
<i>Сергей А. Нижников, Ян Чжэн</i> Становление онтогносеологического идеала «цельного знания» в русской метафизике	194
<i>Олег В. Марченко</i> О В.Ф. Эрне и Е.Н. Трубецком: некоторые замечания	213
<i>Олег В. Марченко</i> К истории изучения жизни и творчества Г.С. Сковороды в России: Г.Г. Шпет	222
<i>Татьяна Ю. Сидорина</i> Прогресс, который мы потеряли: о выборе альтернативных путей социального развития и противостоянии технической экспансии в русской философии XIX–XXI вв.	235
<i>Владимир И. Шаронов</i> «Желал бы получить работу в одной из теплых республик нашего Союза»: Новые материалы к биографии Л.П. Карсавина. Часть первая	246

История философии. Социальная философия

УДК 378.4(540)

DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-170-193

О девизе университета Вишва-бхарати, основанного Рабиндранатом Тагором

Сергей Д. Серебряный

Российский государственный гуманитарный университет

Москва, Россия, s.serebriany@gmail.com

Памяти Леонида Борисовича Алаева
(20.10.1932 – 31.07.2023),
историка и мыслителя

Аннотация. В статье идет речь о девизе университета Вишва-бхарати, основанного Рабиндранатом Тагором (1861–1941) в 1921 г.: *yatra viśvaṁ bhavati eka-nīḍam*. Несмотря на всемирную известность поэта и хорошую изученность его биографии, с этим девизом связан ряд вопросов. Какова «правильная» форма этого девиза? В каком официальном документе эта форма зафиксирована? Кто и когда утвердил эти слова в качестве девиза Вишва-бхарати? Из какого источника эти слова были взяты? Почему в обширной литературе о Тагоре ничего не говорится об этом источнике? В статье рассматриваются эти вопросы, и не на все из них удается дать ясные ответы. Проще всего оказывается вопрос об источнике: девиз Вишва-бхарати – это строка из текста («главы») № 32 «Ваджасанейи-самхиты» «Белой Яджур-веды». Но при превращении в девиз университета эта строка была радикально переосмыслена: в оригинале речь шла о брахмане-Абсолюте как единой основе сущего, а в девизе – о единении человечества. В подобном переосмыслении старинного текста нет ничего необычного. В качестве аналогии рассмотрен девиз И. Канта “*Sapere aude!*” – переосмысленная философом цитата из «Послания» Горация.

Ключевые слова: Рабиндранат Тагор, Вишва-бхарати, университет, девиз, Белая Яджур-веда, упанишады, И. Кант, *sapere aude*

Для цитирования: Серебряный С.Д. О девизе университета Вишва-бхарати, основанного Рабиндранатом Тагором // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 170–193. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-170-193

© Серебряный С.Д., 2023

The motto of Viśva-bhāratī University founded by Rabindranath Tagore

Sergei D. Serebriany

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
s.serebriany@gmail.com*

Abstract. The subject of this paper is the motto of the university Viśva-bhāratī founded by Rabindranath Tagore in 1921: *yatra viśvaṁ bhavati eka-nīdam*. In spite of the world fame of the poet and his well researched biography, this motto has remained burdened with a number of questions. What is the “correct” form of this motto? In (by) what official document has this motto been fixed? By whom and when these words were proclaimed the motto of Viśva-bhāratī? From what source (text) these words have been taken? Why, in the vast literature about Tagore, this source (text) is never mentioned? The paper addresses these questions, but not for all of them clear answers are found. The most simple question has proved to be one about the source. It was not too difficult to find out that the motto of Viśva-bhāratī is a line (a *pāda*) from “chapter” 32 of the “Vājasaneyi-Saṁhitā” of the “White Yajur-veda”. But, while turning into the university motto, this line radically changed its meaning. In the Vedic context, the subject matter was Brahman (the Absolute) as the one and only essence of all that there is. The motto is interpreted as proclaiming the unity of humankind. In such a reinterpretation of an ancient text there is nothing extraordinary. As a rather similar case, we may recall Immanuel Kant’s motto “*Sapere aude!*” which is a reinterpreted quotation form an “Epistle” of Horace.

Keywords: Rabindranath Tagore, Viśva-bhāratī, university, motto, White Yajur-veda, upanishads, I. Kant, *sapere aude*

For citation: Serebriany, S.D. (2023), “The motto of Viśva-bhāratī University founded by Rabindranath Tagore”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, part 2, pp. 170–193, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-170-193

Введение

В истории индийской культуры Нового времени (по-английски: *modern Indian culture*) одна из самых ярких и заслуженно знаменитых (всемирно известных!) личностей – Рабиндранат Тагор (07.05.1861–07.08.1941), бенгальский поэт, прозаик, драматург,

художник, композитор, мыслитель-публицист¹ и, можно сказать, общественный (не политический!) деятель². Биографические нарративы о Р. Тагоре редко обходятся без упоминания о том, что в 1921 г. он основал учебно-просветительский центр под названием Вишва-бхарати, много позже, уже в независимой Индии (в 1951 г.), получивший статус государственного университета. При этом нередко (но далеко не всегда) говорится также, что Вишва-бхарати (подобно другим университетам) обрел девиз – несколько слов на древнем индийском (ведийском) языке (см. далее); переводы этого девиза на английский язык тоже есть разные.

Упоминания девиза Вишва-бхарати обычно формулируются так, будто речь идет о чем-то хорошо известном и не требующем особых объяснений. Но при ближайшем рассмотрении оказывается, что, напротив, с этим девизом связан ряд вопросов – и не на все из них легко найти ответы.

Рассмотрим (сравним) высказывания двух биографов поэта:

Кришна Крипалани³: «Поэт выбрал в качестве его [т. е. Вишва-бхарати] девиза древний санскритский стих: *Yatra visvam bhavati eka-nidam*⁴, Где весь мир собирается в одном гнезде» [Kripalani 1962,

¹ И в Индии, и за ее пределами Р. Тагора нередко называли и называют философом. Но сам он не принимал (может быть, с некоторым лукавством) такое определение и считал себя прежде всего и преимущественно поэтом (см., напр. [Серебряный 2000, с. 49–54]).

² Общепринятое написание его имени латиницей: Rabindranath Tagore. Литература о Р. Тагоре необозрима. Назову лишь основные книги-биографии на английском языке: [Thompson 1948/1991; Kripalani 1962; Kripalani 2005; Ray 1967; Ghose 1986]. Одна из этих книг переведена (с сокращениями) на русский язык: [Крипалани 1983]. См. также: [Серебряный 2000] и статьи в Википедии (на 156 языках!): https://en.wikipedia.org/wiki/Rabindranath_Tagore. Для сравнения: в Википедии есть статьи о Гомере на 175 языках, о Шекспире – на 215 языках, о Данте – на 185 языках, о Гёте – на 182 языках, о Викторе Гюго – на 172 языках, об А.С. Пушкине – на 160 языках...

³ Кришна Крипалани (1907–1992) – индийский литератор и историк; в 1933–1946 гг. преподавал английский язык и литературу в Вишва-бхарати; его жена Нондита Крипалани (1916–1967) была внучкой Тагора. См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Krishna_Kripalani – на английском, бенгальском и тамильском.

⁴ Чтобы внимательный читатель не подумал, что здесь вкралась опечатка, стоит заметить, что в данном случае, в данной цитате (как и кое-где далее), девиз Вишва-бхарати записан упрощенной транскрипцией – без диакритики.

р. 267]. Нихорронджон Рай⁵: «...Тагор думал о... Вишва-бхарати, где весь мир мог бы собраться [вместе] и создать одно гнездо [yatra vísvaṁ bhavatyekanīḍam]») [Ray 1967, p. 64]. Нетрудно заметить некоторые расхождения между приведенными высказываниями: и в форме самого девиза, и в его толковании.

Сформулируем два первых вопроса о данном девизе:

1. Какова его «правильная», «каноническая» форма (если такая вообще имеется)?

2. Есть ли некий документ (официальный текст), в котором декретируется (провозглашается) такая «каноническая» форма?

Ответ (не вполне однозначный) на первый вопрос будет дан к концу статьи.

На второй вопрос я вынужден ответить так: искомый (гипотетический) документ я не нашел, хотя и не берусь утверждать, что такового не существует вовсе.

I

Разговор о девизе Вишва-бхарати был бы более основателен («фундирован»), если бы можно было опереться на какие-нибудь сравнительно-исторические исследования девизов разных университетов в разных странах⁶. К сожалению, мне не удалось найти подобные исследования⁷. Поэтому придется ограничиться

⁵ *Нихорронджон Рай* (Niharranjan Ray, 1903–1981) – индийский (бенгальский) историк. См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Niharranjan_Ray – на пяти языках (английском, индонезийском, хинди, бенгальском и пенджабском).

⁶ В свою очередь, разумеется, исследование вузовских девизов – это часть более широкого исследовательского поля: девизы и геральдика вообще. См., например: <https://en.wikipedia.org/wiki/Motto> (на 98 языках, включая русский).

⁷ В Википедии есть довольно длинный список, в котором представлены девизы (общим числом около 1200) разных университетов, колледжей и иных вузов в семи десятках стран на пяти континентах: https://en.wikipedia.org/wiki/List_of_university_and_college_mottos (на двух языках: английском и китайском). Но никаких ссылок на исследовательскую литературу там нет. Этот список, по признанию его составителей, несовершенен: далеко не во всех случаях есть ссылки на источники информации. К тому же список и явно не полон. Так, в индийском разделе не упомянуты, по крайней мере, два из крупнейших университетов Индии: Мадраасский университет и Алигархский мусульманский университет (см. о них далее в статье).

несколькими примерами, информация о которых (не всегда в удовлетворительном объеме) доступна. Многие университеты имеют свой герб (по-английски – coat of arms), и девиз университета нередко (но далеко не всегда) выписан на его гербе. Именно таков, например, герб Оксфордского университета. На этом гербе, на страницах раскрытой книги, большими буквами написано: Dominus illuminatio mea⁸. Это начальные слова библейского псалма (псалом № 27 в западной традиции, в православной Псалтири – псалом № 26⁹).

Подобным же образом на гербе Гарвардского университета (США) изображены три раскрытые книги, и на их страницах большими буквами написано латинское слово VERITAS (ИСТИНА), разделенное на три части: VE – RI – TAS¹⁰. А на гербе Кембриджского университета никаких слов нет. Тем не менее университет имеет и девиз, тоже на латыни (источник этих слов не указывается): “Hinc lucem et pocula sacra” («Здесь [мы обретаем] свет и священные сосуды [знания]») ¹¹.

В Индии первые три университета европейского типа были учреждены в 1857 г.:

⁸ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Coat_of_arms_of_the_University_of_Oxford; https://en.wikipedia.org/wiki/Dominus_illuminatio_mea. Английский перевод («Библия короля Якова»): “The Lord is my light”.

⁹ Начальные слова в церковнославянском переводе: «Гдѣ просвѣщеніе мое...»; в русском синодальном переводе: «Господь [-] просвещение мое...»

¹⁰ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Harvard_University. Это же латинское слово служит девизом еще нескольких вузов в разных странах – <https://en.wikipedia.org/wiki/Veritas#Mottos>. Кроме того, во многих других девизах есть аналогичные слова (иногда в составе фраз) на других языках: древнееврейском (אמת), греческом (ἀλήθεια), санскрите (satyam), арабском (الحقیقة), китайском (真理), русском (истина) и др.

¹¹ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Cambridge (на 120 языках, включая русский); https://en.wikipedia.org/wiki/Coat_of_arms_of_the_University_of_Cambridge. Здесь объясняется, что «девиз не является непременной частью [университетского] герба», но присутствует на эмблеме университетского издательства – в качестве пояснения к изображенной на той эмблеме картинке: женщина, символизирующая университет как alma mater («мать-кормилицу»), в одной руке держит солнце (свет, просвещение), а в другой – сосуд, в который капают капли с неба (пища духовная). Мне не удалось найти никакой информации об источниках и истории этой фразы.

в Калькутте¹², Бомбее¹³ и Мадрасе¹⁴. Девиз Калькуттского университета красуется на его гербе: “Advancement of Learning”¹⁵. Очевидна отсылка к названию известной книги Фрэнсиса Бэкона (1561–1626) “Of the Proficiency and Advancement of Learning, Divine and Human”¹⁶ (1605; в русском переводе: «О достоинстве и приумножении наук»¹⁷).

Девиз Мадрасского университета, также включенный в его герб, – фраза на латыни: “Doctrina vim promovet insitam”¹⁸.

Девиз Университета Мумбаи, фраза на санскрите, также выписан на университетском гербе письмом дэванагари: शीलवृत्तफला विद्या; транскрипция: śīla-vṛtta-phalā vidyā;

¹² До 2001 г. имя этого города латиницей писалось как Calcutta, с 2001 г. стало выглядеть как Kolkata. На русском произношении и написании эта перемена (пока?) не отразилась. См.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Kolkata> (на 163 языках, включая русский). А университет по-прежнему называется University of Calcutta.

¹³ До 1995 г. город был больше известен как Бомбей (по-английски Bombay), но в 1995 г. в официальное употребление на английском было принято имя города на местном языке маратхи: Мумба́и (Mumbai). См.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mumbai> (на 186 языках, включая русский). Университет (первоначальное имя – University of Bombay) с 1996 г. называется “University of Mumbai”.

¹⁴ До 1996 г. город официально назывался Мадрас (Madras). Но в 1996 г. имя города было тамилезировано и стало звучать как Ченнай (Chennai). См.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Chennai> (на 127 языках, включая русский). Университет по-прежнему называется University of Madras.

¹⁵ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Calcutta (на 61 языке, включая русский). См. также сайт университета: <https://www.caluniv.ac.in/>.

¹⁶ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/The_Advancement_of_Learning.

¹⁷ См.: Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 85–546.

¹⁸ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Madras (на 37 языках, включая русский). Там же дается перевод на английский: “Learning Promotes Natural Talent”. Это чуть сокращенная строка Горация («Оды», 4.4.33): “Doctrina sed vim promovet insitam”. Ср. два русских перевода: Н.С. Гинцбурга: «Растит ученье силы врождённой дар» (*Квинт Гораций Флакк*. Полное собр. соч. / Пер. под ред. Ф.А. Петровского. М.; Л.: Academia, 1936. С. 148) – и О. Румера: «Ученье – помощь силе наследственной» (*Гораций*. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худож. лит., 1970. С. 185).

версия на английском: *The Fruit of Learning is Character and Righteous Conduct*¹⁹.

Первые университеты в Индии, учрежденные британской администрацией, были светскими, т. е. не имели подчеркнутой религиозной идентификации. Однако в XIX в. распространение в Индии европейского светского образования имело, помимо всего прочего, и такой довольно парадоксальный эффект, как рост взаимного отчуждения между образованными по-европейски индусами и мусульманами. Этот процесс продолжался и в XX в., что привело, в 1947 г., к разделу британской Индийской империи на Индию и Пакистан. Отношения между индуизмом и исламом, между индусами и мусульманами до сих пор остаются сложными и в Республике Индия, и в Южной Азии в целом.

Эти проблемы отразились и в истории университетов на южноазиатском субконтиненте. В 1875 г., в городе Алигархе, на севере Индии, был основан *Muhammadan Anglo-Oriental College*, который в 1920 г. был преобразован в *Aligarh Muslim University (AMU)*, ныне – один из крупнейших университетов Индии²⁰. На гербе этого университета помещен его девиз – цитата из Корана (сура 96, аят 5): *عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم*; транскрипция: ‘allama [a]-insāna mā lam ya‘lam; перевод: «[Бог] дал знать человеку [то,] что [человек] не знал»²¹.

В 1916 г., в священном для индусов городе Варанаси на берегу Ганги, был основан *Banaras Hindu University (BHU)*, и поныне остающийся одним из крупнейших в Индии университетов²². На

¹⁹ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Mumbai (на 43 языках, включая русский). Эта восьмисложная фраза на санскрите похожа на часть (четверть) стихотворной строфы размером ануштубх (8 × 4). Таким размером (в основном) написаны «Махабхарата», «Рамаяна» и многие дидактические сочинения на санскрите. Однако мне не удалось найти информацию об источниках и предыстории этого девиза. Википедия сообщает лишь, что этот девиз был принят в год столетия Бомбейского университета в 1957 г.

²⁰ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Aligarh_Muslim_University (на 28 языках, включая русский).

²¹ Ср. перевод И.Ю. Крачковского: «Господь... научил человека тому, чего он не знал» (Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука, 1986. С. 503).

²² См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Banaras_Hindu_University (на 36 языках, включая русский).

его гербе – девиз на санскрите (цитата из «Иша-упанишады»):
 विद्ययाऽमृतमश्नुते; транскрипция: vidyayā [a]mr̥tam aśnute²³.

Эти два университета, несомненно, внесли большой вклад в образование, но одновременно, можно думать, способствовали и взаимному отдалению мусульман и индусов.

Р. Тагор же был наследником и продолжателем тех традиций индийской мысли, которые стремились «наводить мосты» между различными культурами, сошедшимися на южноазиатском субконтиненте, – в надежде создать некий культурный синтез. Тагор даже не раз высказывался в том смысле, что историческая задача Индии – выработать и предложить человечеству идеал общемирового, общечеловеческого единения (подробнее см.: [Сараскина, Серебряный 1985]). Именно такими идеями Тагор вдохновлялся, в частности, при создании Вишва-бхарати.

Само слово *viśva-bhārātī* Тагор придумал как поэтический неологизм. Санскритское слово *viśva* как прилагательное имеет значение «всеобщий», «всеохватывающий», а как существительное (среднего рода) – «мир», «вселенная». Слово *bhārātī* – это одно из имен богини Сарасвати, богини мудрости, знания и, в частности, речи, слова. В переносном смысле слово *bhārātī* может означать и сами те сферы, которыми «заведует» данная богиня: мудрость, знание, речь, слово. Таким образом, слово *viśva-bhārātī* можно понимать по-разному: «универсальная (всемирная) мудрость», «слово, обращенное ко всему миру» или «слово от имени всего мира» и т. д. Поэт Тагор, несомненно, вложил в сложное (составное) слово *viśva-*

²³См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Banaras_Hindu_University (на 36 языках, включая русский). Википедия предлагает и перевод на английский: “Knowledge imparts immortality”. Этот перевод довольно верен в целом, но все же искажает смысловые акценты оригинала. Дело в том, что три слова, представленные в девизе ВНУ, вырваны из своего контекста; подлежащее фразы осталось за пределами девиза. Более верным был бы такой перевод: «[Знающий человек] посредством знания бессмертие обретает». Ср. перевод А.С. Сыркина: «[Знающий человек] достигает бессмертия с помощью знания» (Упанишады / Пер.с санскрита, исслед. и коммент. А.Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. С. 616). Примечательно, что и девиз АМУ (цитата из Корана) и девиз ВНУ (цитата из Упанишады) говорят о «знании», хотя, вероятно, в двух случаях речь идет о разных «предметах», о разных типах «знания». Слова, которые на русский переводятся как «знание» или «знать», часто используются в вузовских девизах. Ср., в частности, девиз И. Канта “Sapere aude” («Имей смелость знать»), о котором речь пойдет далее.

bhāratī более, чем один смысл²⁴. Не случайно и то, что и в имени *viśva-bhāratī*, и в девизе будущего университета есть слово *viśva*²⁵.

Выше были сформулированы вопросы № 1 и 2 о девизе Вишва-бхарати. Здесь уже можно сформулировать вопрос № 3: «Существует ли официально зафиксированная форма этого девиза, и если да, то где именно эта форма зафиксирована?» К сожалению, и на этот вопрос трудно дать однозначный, четкий ответ.

На гербе Вишва-бхарати девиза нет. На официальном сайте Вишва-бхарати девиз упоминается лишь в историческом разделе (где речь идет об идеях Тагора в области образования), причем в цитате (незакавыченной!) из книги К. Крипалани:

...The poet selected for its [i. e. *Viśva-bhāratī*'s] motto an ancient Sanskrit verse, *Yatra visvam bhavatieka nidam*²⁶, which means, “Where the whole world meets in one nest”²⁷.

Приведенная цитата, разумеется, не может быть сочтена официальной формой девиза.

Но подчеркну сугубо светскую (космополитическую) интерпретацию девиза и утверждение, что именно сам поэт «...выбрал в качестве его [т. е. Вишва-бхарати] девиза древний санскритский стих...». Мне не удалось найти никакого документального подтверждения этого тезиса. Но есть, по крайней мере, одно весьма авторитетное его опровержение.

²⁴ Кроме смыслов, «обеспеченных» грамматикой (морфологией), в слове *viśva-bhāratī* есть и смыслы, которые, можно сказать, содержатся в подтексте. Слово *bhārat(a)* в новых индийских языках в XIX в. стало синонимом (переводом) английского слова «Индия». Поэтому сложное слово *viśva-bhāratī* – при некотором пренебрежении морфологией – можно воспринять как «всемирно-индийский». Ср. замечание К. Крипалани: “Bharat is the ancient, traditional name for India and so the compound *Visva-Bharatī* has a secondary suggestion: India where she is universal” [Kripalani 1962, p. 267, n. 1].

²⁵ В том же XIX в. английское слово *university* было переведено на бенгальский, хинди и другие новые индийские языки как *viśvavidyālaya* (*viśva* + *vidyā* + *ālaya*, т. е. «всеобщего/универсального знания обитель»). Поэтому в слове *viśva-bhāratī* можно услышать намек и на слово *university*/университет, хотя Тагор демонстративно отказывался называть Вишва-бхарати университетом.

²⁶ Здесь на сайте опечатка. Следует читать *Yatra visvam bhavati ekanidam*. Ср. [Kripalani 1962, p. 267]. Русский перевод этой цитаты см. выше.

²⁷ См.: https://visvabharati.ac.in/EDUCATIONAL_IDEAS.html.

9 мая 1951 г. парламент Республики Индия принял «Закон о Вишва-бхарати» (“The Visva-Bharati Act”²⁸), провозгласивший Вишва-бхарати государственным университетом и “an institution of national importance”. Принятию закона предшествовала дискуссия, в которой принял участие Абуль Калам Азад²⁹, тогдашний министр образования. Депутат парламента от Западной Бенгалии Б.К. Дас внес предложение, чтобы в тексте закона было сказано, что задачи Вишва-бхарати «были определены девизом *yatra visvam bhavaty ekanidam* (where the whole world finds its shelter), данным [given to it] Президентом-основателем [т. е. Тагором]». Б.К. Дас сказал еще: «Я полагал необходимым внести в текст закона тот девиз, который он [Тагор] дал Вишва-бхарати, и я надеюсь, что это будет приемлемо для уважаемого министра»³⁰. Маулана Азад на это ответил:

Поправка, которую он [Б.К. Дас] предложил, не является, по-моему, фактом. Насколько мне известно, д-р Рабиндранатх Тагор не утверждал такого девиза [had not adopted this as a motto]. Это всего лишь цитата из Упанишад³¹... Он [Тагор] положил начало традиции петь эти слова в начале каждого мероприятия, которое там [в Вишва-бхарати] происходило...³².

Поправка Б.К. Даса не была принята.

Есть и другие косвенные свидетельства, подкрепляющие свидетельство Мауланы Азада. Но здесь нет возможности о них подробно говорить. Так или иначе, вопрос о том, кто именно, когда и как

²⁸ См.: The Visva-Bharati Act: № XXIX of 1951 and the Statutes of the University, incorporating amendments up to May 2012. Visva-Bharati, Santiniketan, 2012. 102 p.

²⁹ Maulana Abul Kalam Azad (1888–1958), видный политик, писатель и мусульманский теолог; с 1920-х гг. сотрудничал с М.К. Ганди и Индийским национальным конгрессом. Не примкнул к движению за создание Пакистана как государства индийских мусульман, в 1947 г. остался в Дели и с 1947 по 1958 г. был первым министром образования независимой Индии. Маулана – нечто вроде почетного титула (по-арабски – «Наш учитель»). Азад (на фарси и урду – «Свободный») – литературный псевдоним. Этого человека часто называли и называют Маулана Азад.

³⁰ The Selected Works of Maulana Abul Kalam Azad / Ed. by Ravindra Kumar. New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1991. P. 159–160.

³¹ Как мы увидим далее, Маулана Азад довольно точно определил тип (жанр) текста, из которого была взята фраза для девиза.

³² См.: The Selected Works of Maulana Abul Kalam Azad / Ed. by Ravindra Kumar. New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1991. P. 160.

утвердил фразу “Yatra viśvaṁ...” в качестве девиза Вишва-бхарати, остается, судя по всему, открытым.

Вернемся к вопросу о том, что именно следует считать официальной формой этого девиза. За неимением иного, таковой формой можно признать то, что печатается на первых страницах официальных изданий университета, в различного рода справочниках и годовых отчетах (строка письмом дэванагари, упрощенная латинская транскрипция, перевод на английский):

॥ यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् ॥

YATRA VISVAM BHAVATYEKANIDAM

(Where the World makes its home in a single nest)³³

Теперь можно задать и следующий вопрос: откуда взяты слова, ставшие девизом Вишва-бхарати, из какого текста (и контекста) эти слова «вынуты». Как ни странно, в литературе о Тагоре мне ни разу не встретилось точного имени этого текста. Показательно, что даже такой образованный и начитанный человек, как Маулана Азад, не смог (или не захотел?) назвать точный источник обсуждавшегося девиза и ограничился лишь общим «жанровым» определением этого источника. Не знаю, смогут ли будущие исследователи объяснить причину столь странной фигуры умолчания. Одно из возможных (хотя и вряд ли исчерпывающих) объяснений – сравнительно малая известность (популярность) того текста, из которого был взят девиз Вишва-бхарати.

В наши дни, при наличии интернетных поисковиков (в моем случае это был Google), определение источника той или иной фразы – задача не слишком сложная. Нетрудно было установить, что девиз Вишва-бхарати – это небольшой фрагмент (одна строка) из огромного комплекса священных текстов, который индийцы называют словом *veda*³⁴ (по-русски «Веда» или, во множественном числе, «Веды»). Множество ведических текстов разделяется на четыре большие части (четыре Веды): «Риг-веда» (традиционный перевод – «Веда гимнов»), «Сама-веда» («Веда напевов»), «Яджур-веда» («Веда ритуальных формул») и «Атхарва-веда» («Веда Атхарвана») (см.: [Шохин 2009b; Эрман 1980; Gonda 1975; Winternitz 1927/1977]). В свою очередь, каждая из четырех

³³ См., например: VISVA-BHARATI. Annual Report 2020–2021. Visva-Bharati, Santiniketan, 2021 (оборот титульной страницы).

³⁴ Слово *veda* буквально переводится как «знание». Разумеется, это «знание» в очень особом смысле: знание-вера, «священное знание»; оно «знание» потому, что так «знали» многие поколения предков.

Вед подразделяется тоже на четыре части, состоящие из текстов четырех типов («жанров»):

- 1) *самхиты* (буквально: «собрания», «сборники»), т. е. собрания, можно сказать, основных, основополагающих текстов каждой Веды (в стихах и прозе); каждый такой текст (и каждая строка этих текстов) называется *mantra*³⁵;
- 2) *брахманы*, комментарии и толкования вышеназванных *мантр*;
- 3) *араньяки* (от слова *агауа*, «лес»), другие толкования *мантр*, предназначенные для отшельников, ушедших в лес;
- 4) *упанишады*, по-нашему сказать, религиозно-философские рассуждения (см. [Пахомов 2009])³⁶.

Границы между этими четырьмя родами («жанрами») текстов не очень жестки. Так, иногда какая-то *упанишада* оказывается частью какой-нибудь *араньяки* или, как мы увидим ниже, даже *самхиты*.

Одна из особенностей «Яджур-веды» состоит в том, что она имеет два варианта: так называемые «Черную Яджур-веду» и «Белую Яджур-веду». В «Белой Яджур-веде» было несколько *самхит*, но сохранилась лишь одна, которую называют «Ваджасанейи-самхита» – по имени легендарного мудреца, который сыграл некую роль в возникновении этой *самхиты*. Как полагают современные исследователи, основное ядро «Ваджасанейи-самхиты» сложилось в интервале от 1200 до 800 г. до н. э., но другие ее части (в том числе и та, из которой взят девиз для Вишва-бхарати) были созданы позже; когда именно, сказать трудно³⁷.

«Ваджасанейи-самхита» состоит из сорока разделов (*adhyāya*), которые в переводах на европейские языки называют «главами» или, иногда, «книгами». Девиз Вишва-бхарати взят из «главы» тридцать второй рецензии Мадхьяндина (= гл. 35 рецензии Канва), представляющей собой стихотворный текст длиной в 16 строф. В этом тексте речь идет об одном из важнейших понятий индийской (точнее – индусской) религиозно-философской мысли, которое обозначается словом (существительным среднего рода) *brahman*

³⁵ Слово *mantra* буквально значит «инструмент / средство для мысли».

³⁶ См. также: <https://en.wikipedia.org/wiki/Upanishads> (на 90 языках, включая русский).

³⁷ Подробнее о «Белой Яджурведе» и «Ваджасанейи-самхите» см.: [Эрман 1980, с. 130–135; Gonda 1975, р. 323–337; Winternitz 1927/1977, р. 169–187]. См. также: <https://en.wikipedia.org/wiki/Yajurveda> (на 57 языках, включая русский).

(и по-русски пишут: брахман)³⁸. В комментаторской традиции эту «главу» «Ваджасанейи-самхиты» называют *упанишадой* (см. [Winternitz 1927/1977, p. 175; Gonda 1975, p. 330])³⁹.

Впервые текст «Ваджасанейи-самхиты» в виде печатной книги издал в 1852 г.⁴⁰ (используя немалое число рукописей, уже имевшихся тогда в Европе) немецкий индолог Альбрехт Вебер (1825–1901)⁴¹. На странице 861 этой книги, в строфе восемь «глав» тридцать второй вполне различим будущий девиз Вишва-бхарати:

वेनस्तत् पश्यन्निहितं गुहा सद्यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् ।
तस्मिन्निदं सं च वि चैति सर्वं स ओतः प्रोतश्च विभूः प्रजासु ॥ ८ ॥

Латинская транскрипция этой строфы может выглядеть так (проставлены ведийские ударения):

[a] venás tát paśyan níhitam gúhā sád / [b] yátra vísvam bhávaty éka-nīḍam
[c] tásminn idám sám ca ví caiti sárvaṃ / [d] sá ótaḥ prótas ca vibhūḥ prajāsu

Нетрудно определить, что эта строфа написана одиннадцатисложным размером (триштубх) – см.: [Macdonell 1962/1916, pp. 440–441]. В строках [a], [c] и [d] – по одиннадцать слогов. Правда, в строке [b] (ставшей девизом Вишва-бхарати) в этом написании – всего десять слогов. К этой проблеме вернемся чуть позже,

³⁸ См. определение В.К. Шохина: «Брахман (санскр. brahman) – одно из системообразующих понятий инд. мысли, означающее абсолютное начало бытия и глубинное содержание всех мировых феноменов...» [Шохин 2009а, с. 155]. См. также: <https://en.wikipedia.org/wiki/Brahman> (на 69 языках, включая русский).

³⁹ Стоит заметить, что последняя, сороковая «глава» «Ваджасанейи-самхиты» – это знаменитая «Иша-упанишад», любимая *упанишад* Рабиндраната Тагора. См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Isha_Upanishad.

⁴⁰ The Vâjāsaneyi-Sanhitâ in the Mâdhyandina and the Kânva-Çâkhâ with the commentary of Mahîdhara (The White Yajurveda. Part I.) / Ed. by Albrecht Weber. Berlin: Dümmler; London: Williams and Norgate, 1852, XCV, 989 p. (Переиздание/перепечатка: Delhi: Chowkhamba, 1972, XCV, 989 p.).

Вместе с текстом «Самхиты» А. Вебер издал и авторитетный комментарий (на санскрите) Махидхары, известного комментатора Вед, жившего в XVI в. См. о нем: <https://en.wikipedia.org/wiki/Mahîdhara> (на английском, хинди и санскрите).

⁴¹ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Albrecht_Weber (на 15 языках, включая русский).

когда будем отвечать на поставленный в начале статьи вопрос о «правильном» написании девиза Вишва-бхарати.

Но прежде обратимся к переводу этой строфы. В 1899 г. британский индолог Ралф Гриффит (1826–1906)⁴² издал в Бенаресе (Варанаси) свой стихотворный перевод «Ваджасанейи-самхиты»⁴³. Нашу строфу Гриффит перевел так (английским одиннадцатисложником!):

[a] The Sage beholds That mysterious Being
 [b] wherein this All hath found one only dwelling.
 [c] Therein unites the Whole, and thence it issues:
 [d] far-spread it is the warp and woof in creatures⁴⁴.

Несмотря на ограничения, наложенные стихотворным размером (одиннадцатисложником), перевод Р. Гриффита весьма близок к оригиналу. Вероятно, Р. Гриффит прочитал также и комментарий Махидхары в издании А. Вебера и учел его в своем переводе. Приведу еще раз перевод Р. Гриффита, добавив в скобках соответствующие слова оригинала и прибавив кое-где комментарий:

[a] The Sage (venas)⁴⁵ beholds (paśyan)⁴⁶ That (tat)⁴⁷ mysterious Being (≈ nihitam guhā sad);
 [b] wherein (yatra)⁴⁸ this All (viśvam) hath found (≈ bhavati) one only dwelling (eka-nīdam);
 [c] Therein (tasmin) unites (≈ sam̐ ... caiti) the Whole (idam̐ ... sarvam̐) and (ca) thence (tasmin) it issues (vi caiti);
 [d] far-spread (≈ vibhūh) it (sa)⁴⁹ is the warp and woof (otaḥ protaś ca) in creatures (prajāsu).

⁴² См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Ralph_T._H._Griffith (на 8 европейских и азиатских языках; версии на русском нет).

⁴³ The White Yajurveda / Transl. with a popular commentary by Ralph T.H. Griffith. Benares: E.J. Lazarus, 1899. 345 p.

⁴⁴ Ibid. P. 265.

⁴⁵ Слово *venas* Махидхара поясняет так: *paṇḍito[.] vidita-vedānta-rahasyaḥ* – «мудрец, которому ведома тайна веданты».

⁴⁶ К слову *paśyan* Махидхара дает такое пояснение: *paśyati[.] jānāti-ity arthaḥ* – «видит, то есть знает».

⁴⁷ К слову (местоимению) *tat* (= That) Махидхара дает глосску: *brahma* (т. е. брахман, «Абсолют»).

⁴⁸ К слову *yatra* ([там,] где) Махидхара дает глосску: *brahmaṇi* (т. е. в брахмане, в «Абсолюте»).

⁴⁹ К слову (местоимению) *sa* (= it) Махидхара дает глосску: *paramātmā* (= brahma).

На русский язык эту строфу рискну перевести примерно так:

- [a] Мудрый видит (знает) то труднодостижимое⁵⁰ Сущее;
 [b] где (в котором) всё (viśvaṁ) обретает одно гнездо (≈ единую обитель⁵¹);
 [c] в нём всё это (idaṁ sarvaṁ) возникает и исчезает –
 [d] в том, что всеохватно пронизывает все существа.

Этот перевод может вызвать критику специалистов по ведийской филологии, так как он следует комментарию Махидхары, жившего, вероятно, веков на пятнадцать позже времени возникновения переведенного текста. Современные филологи стремятся изучать и интерпретировать ведийские тексты в контексте времени их возникновения и еще в сравнительно-историческом ключе. Поэтому интерпретации современных ученых могут не совпадать с интерпретациями традиционных индийских комментаторов, которые истолковывали старинные тексты в контексте своего времени. Так, например, Л.И. Куликов заметил, среди прочего, что слово *vena* (первое слово в нашей строфе) следует понимать не как ‘мудрый’, а как имя некоего божества.

В контексте данной статьи важны два контрзамечания. Во-первых, бесспорно, что ведийские тексты подвергались переинтерпретации в течение веков – при этом для исследователя (историка) одинаково интересны и ценны как первоначальные смыслы текстов, так и более поздние интерпретации: комментатора XVI в., поэта XX в. и др. Во-вторых, можно полагать, что понимание второй строки нашей строфы оставалось достаточно стабильным: там утверждается, что некое высшее начало (по-нашему сказать, Абсолют) есть общее «прибежище» («гнездо») для всего сущего.

Теперь (в порядке филологического и палеографического отступления) вернемся к вопросу о том, как «правильно» записывать девиз Вишва-бхарати.

Современные филологи (следуя, впрочем, древнеиндийским грамматистам) различают в истории того древнего индийского языка, на котором был создан анализируемый нами текст, два периода и говорят даже о двух языках: более раннем – ведийском⁵² и более

⁵⁰ Здесь я следую Махидхаре, который объясняет *nīhitaṁ gūhā* как *durjñeyam*, т. е. ‘труднопознаваемое’.

⁵¹ Махидхара поясняет слово *nīḍa* (‘гнездо’) словом *āśraya* (‘прибежище’, ‘обитель’).

⁵² См.: [Елизаренкова 1982, 1987, 1993; Языки мира 2004, с. 14–69; Macdonell 1916/1962, 1917; Renou 1932]. См.: https://de.wikipedia.org/wiki/Vedische_Sprache (на 41 языке, включая русский). Иногда употреб-

позднем – под названием санскрит⁵³. Само слово (лингвоним) «санскрит» (*saṃskṛta*) буквально значит ‘сделанный’, ‘обработанный’. Согласно индийской традиции, грамматика санскрита была кодифицирована ученым по имени Пáнини⁵⁴ в трактате под названием «Аштадхьяи» («Восьмиглавие»). Современные филологи относят этого Пáнини предположительно к V в. до н. э. (сама индийская традиция, как обычно, хронологией пренебрегает). Лингвоним «санскрит» появился еще позже – предположительно к началу нашей эры. Санскрит – это индийский родственник⁵⁵ и аналог «нашей» латыни. В течение многих веков это был один из главных языков культуры для всей Южной Азии и сопредельных краев. Ведийский язык, который можно назвать архаичной и «анархичной» (менее отрегулированной) формой санскрита, отличается от него и грамматикой, и лексикой, и фонетикой. В частности, в ведийском языке важную роль играло ударение, в санскрите сошедшее на нет. Девиз Вишва-бхарати в большинстве случаев (включая официальные публикации университета) письмом дэванагари изображают так: यत्र विश्वं भवत्येकनीडम् (транскрипция: *yatra vísvaṃ bhavaty eka-nīḍam*). Согласно нормам санскрита, гласный -i перед последующей гласной (в данном случае – e-) превращается в согласный -y. В результате одиннадцатисложная строка превращается в десятисложную. Если бы мы хотели восстановить одиннадцатисложную форму строки, то нам надо было бы написать ее в транскрипции так (как это иногда и делают): *yatra vísvaṃ bhavati eka-nīḍam* – а на дэванагари так

ляют выражение «ведический санскрит», что, на мой взгляд, некорректно. См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Vedic_Sanskrit.

⁵³ См., например: [Whitney 1889/1960]. См. также: <https://en.wikipedia.org/wiki/Sanskrit> (на 179 языках, включая русский).

⁵⁴ См.: <https://en.wikipedia.org/wiki/Pāṇini> (на 67 языках, включая русский).

⁵⁵ Именно «открытие» санскрита европейцами в конце XVIII в. способствовало становлению сравнительно-исторического языкознания и, в частности, созданию понятия «индоевропейская семья языков». «Индоевропейское родство» ведийского языка и латыни проявляется и в разбираемой нами строфе из «Яджур-веды». В латыни есть слово *nīdus*, которое, как и родственное ему древнеиндийское слово *nīḍa*, имеет значения ‘гнездо’, ‘прибежище’ и т. д. (К тому же «кругу родни» принадлежат и русское слово «гнездо», и английское *nest* вместе с немецким *Nest*, см.: [Mayrhofer 1996, p. 49–50; de Vaan 2008, p. 408–409]; ср.: [Фасмер 1964, с. 420].) Девиз Вишва-бхарати можно было бы перевести на латынь примерно так: *Ubi universum est (fit) unus nidus*.

(нарушая правила санскрита): यत्र विश्वं भवति एकनीडम्. В чем причина этой странной дилеммы?

Дело в том, что ведийские тексты изначально и в течение долгого времени сохранялись и передавались изустно. Записывать же их стали тогда, когда уже утвердились правила так называемого классического санскрита (см. [Whitney 1854])⁵⁶. Эти правила, в частности, запрещали двум гласным следовать друг за другом – и в речи, и на письме. Если такая ситуация возникала, то первая гласная должна была превращаться в согласную (*i* – в *y*, *u* – в *v* и т. д.). Писцы, записывавшие ведические тексты, анахронистически навязывали им правила классического санскрита, даже если это приводило к искажению стихотворного размера. Так, строка, в которой было одиннадцать слогов: *yatra víśvaṁ bhavati eka-nīḍam* – при записи писцами-педантами становилась десятислошной: *yatra víśvaṁ bhavaty eka-nīḍam* (यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्). Какую форму теперь следует считать «правильной»? Если для нас важнее уважать традицию довольно поздних переписчиков, то можно принять за нормативную версию в десять слогов (यत्र विश्वं भवत्येकनीडम्). Если же мы предпочтем сохранять стихотворный размер (более древний, чем педантские правила переписчиков), то мы примем за норму версию в одиннадцать слогов (यत्र विश्वं भवति एकनीडम्).

Так или иначе, остается еще и проблема «выбора смысла». Как явствует из приведенных выше различных цитат современных авторов, девиз Вишва-бхарати воспринимался и воспринимается в светском, обмирщенном, можно сказать, гуманистическом смысле: Вишва-бхарати – это объединительное прибежище («гнездо») для разобщенного человечества. И, по-видимому, такое понимание этого девиза было инициировано самим Тагором. Но поэт, надо думать, не мог не знать первоначального смысла цитаты из «Яджур-веды» – и умышленно этот смысл переосмыслил. Подобное переосмысление весьма характерно для Тагора как поэта и мыслителя. Можно сказать, что всем своим творчеством он стремился переосмыслить индийское культурное наследие в духе Нового времени.

В то же время можно провести аналогию с комментатором XVI в. по имени Махидхара, о котором шла речь выше. Очевидно,

⁵⁶ Так, древнейшие из найденных до сих пор рукописей Ваджасанейи-самхиты датируются XII в. См.: The Two Oldest Veda Manuscripts: Facsimile Edition of Vājasaneyi Saṁhitā 1-20 (Saṁhitā and Padapāṭha) from Nepal and Western Tibet (c. 1150 CE) / Ed. by M. Witzel; Assisted by Qinyuan Wu. Harvard Oriental Series 92. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019. 184 p.

что и Махидхара (как, наверное, и другие комментаторы до и после него) по-своему переосмысливал текст «Яджур-веды», древний уже и для него. Поэтому можно сказать, что, переосмысливая, в свою очередь, строфу из «Яджур-веды», Тагор действовал не только как человек Нового времени, но и как продолжатель старинных традиций.

Рискну высказать предположение о том, почему Тагор сам не утвердил строку из «Яджур-веды» в качестве девиза Вишва-бхарати. Тагор мог опасаться, что многие (и индусы, и мусульмане, и прочие) воспримут эту цитату не в новом, переосмысленном, гуманистическом и общечеловеческом смысле, а свяжут ее со старинной религиозной (индусской) традицией – хотя бы потому, что язык цитаты указывал на эту традицию. Вспомним в этой связи, что Маулана Азад в 1951 г., во время обсуждения в парламенте «Закона о Вишва-бхарати», безошибочно отнес данную цитату к традиции *упанишад*.

II

Описанный здесь случай переосмысления древней поэтической строки в новых исторических условиях не представляет собой, как уже сказано, ничего необычного, экстраординарного. Живая культурная традиция постоянно переосмысливает свои слова, понятия, идеи – в противном случае ей может грозить застой, стагнация. Наверное, среди тысяч вузовских университетских девизов можно найти еще немало таких, которые при ближайшем рассмотрении окажутся переосмысленными по сравнению с их первоисточниками.

В заключение этой статьи рассмотрим один случай из истории европейской философии (имевший к тому же продолжение и в области вузовских девизов).

Иммануил Кант в 1784 г. написал и опубликовал статью (ныне, можно сказать, знаменитую) под заглавием: “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” («Ответ на вопрос: что такое Просвещение?»)⁵⁷. Статья начиналась так:

«Просвещение – это выход человека из состояния несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не

⁵⁷ См.: https://de.wikipedia.org/wiki/Beantwortung_der_Frage:_Was_ist_Aufklaerung? (на 20 языках, включая русский).

в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. Sapere aude!⁵⁸ – Имей мужество пользоваться собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения» (Перевод Ц.Г. Арзаканяна [1917–2003])⁵⁹.

Слова “sapere aude” Кант взял из «Посланий» Горация (Книга первая, Послание второе [«К Лоллию»], строка 40):

Dimidium facti, qui coepit, habet; **sapere aude**,
incipere. Vivendi qui recte prorogat horam,
rusticus expectat dum defluat amnis; at ille
labetur et labetur in omne uolubilis aeuum⁶⁰.

Ср. русский перевод (Н.С. Гинцбурга):

Тот уж полдела свершил, кто начал: **осмелся быть мудрым**
И начинай! Ведь, кто жизнь упорядочить медлит, он точно
Тот крестьянин, что ждет, чтоб река протекла, а она-то
Катит и будет катить волну до скончания века⁶¹.

«Послание к Лоллию» Горация – это рассуждение о проблемах обыденной жизни. Кант, вырвав слова “sapere aude” из их обыденного контекста, придал им более широкий и, можно сказать, более амбициозный (более смелый?) смысл: человек должен иметь смелость думать своей головой, жить своим умом, полагаться на свой разум. Теперь если кто и вспоминает слова “sapere aude”, то скорее как цитату из Канта и в кантовском смысле, чем как цитату из Горация в ее первоначальном смысле⁶². Очевидно, что именно

⁵⁸ Sapere aude! – буквально можно перевести как «Имей смелость знать!», «Смей знать!», «Дерзай знать!».

⁵⁹ *Кант И.* Соч. [В 4 т.] на немецком и русском языках / Подгот. к изд. Нелли Мотрошиловой (Москва) и Буркхардтом Тушлингом (Марбург). Т. I: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО «Ками», 1994. С. 127 (немецкий оригинал – на с. 126).

⁶⁰ Цит. по: <http://www.thelatinlibrary.com/horace/epist1.shtml> (дата обращения 15 сентября 2023).

⁶¹ *Квинт Гораций Флакк.* Полное собр. соч. / Пер. под ред. Ф.А. Петровского. М.; Л.: Academia, 1936. С. 289; *Гораций.* Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худ. лит., 1970. С. 326.

⁶² См.: https://ru.wikipedia.org/wiki/Sapere_aude (на 32 языках, включая русский).

с кантовским смыслом слова “*sapere aude*” избрали своим девизом несколько университетов.

В России – это знаменитый Физтех, Московский физико-технический институт (МФТИ)⁶³. В Испании – это Международный университет имени Менендеса Пелайо (UIMP)⁶⁴. В Канаде – это Университет (провинции) Нью-Брунсуик (UNB), один из старейших университетов Северной Америки⁶⁵. В Новой Зеландии – это Университет Отаго, старейший университет страны⁶⁶.

Поистине *Sapere aude!* («Дерзай знать!»), как переводят эти слова в Физтехе) – прекрасный девиз для любого университета и для любой научной работы.

Благодарности

Автор благодарит Л.И. Куликова, специалиста по ведийской филологии, за помощь в работе. Л.И. Куликов прочитал раннюю (черновую) версию этой статьи и сделал ряд ценных замечаний, которые автор постарался учесть при доработке текста.

Acknowledgements

The author expresses his gratitude to Dr. L.I. Kulikov, a specialist in Vedic philology, for his help. Dr. L.I. Kulikov read an earlier (raw) version of this paper and made a number of valuable critical remarks which the author has done his best to take into account while finalising the text of the paper.

Источники

Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук // Бэкон Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 85–546.

Гораций. Оды. Эподы. Сатиры. Послания. М.: Худож. лит., 1970, 479 с.

Кант И. Соч. [В 4 т.] на немецком и русском языках / Подгот. к изд. Нелли Мотрошиловой (Москва) и Буркхардтом Тушлингом (Марбург). Т. I: Трактаты и статьи (1784–1796). М.: Изд. фирма АО «Ками», 1994. 586 с.

⁶³ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/Moscow_Institute_of_Physics_and_Technology (на 26 языках, включая русский).

⁶⁴ См.: https://es.wikipedia.org/wiki/Universidad_Internacional_Menéndez_Pelayo.

⁶⁵ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_New_Brunswick.

⁶⁶ См.: https://en.wikipedia.org/wiki/University_of_Otago.

- Квинт Гораций Флакк*. Полное собр. соч. / Пер. под ред. Ф.А. Петровского. М.; Л.: Academia, 1936. 447 с.
- Коран / Пер. и коммент. И.Ю. Крачковского. 2-е изд. М.: Наука (ГРВЛ), 1986. 727 с.
- Упанишады / Пер. с санскрита, исслед., коммент. и Приложение А.Я. Сыркина. 2-е изд., доп. М.: Издательская фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 782 с. (Памятники письменности Востока)
- The White Yajurveda / Transl. with a popular commentary by Ralph T.H. Griffith. Benares: E.J. Lazarus, 1899. 345 p.
- The Vājasaneyi-Sanhitā in the Mādhyandina and the Kânva-Çākḥā with the commentary of Mahīdhara (The White Yajurveda. Part I) / Ed. by Albrecht Weber, Berlin: Dümmler; London: Williams and Norgate, 1852. XCV, 989 p. (Переиздание/ перепечатка: Delhi: Chowkhamba, 1972. XCV, 989 p.).
- The Selected Works of Maulana Abul Kalam Azad / Ed. by Ravindra Kumar. New Delhi: Atlantic Publishers & Dist, 1991. 3574 p.
- The Visva-Bharati Act: № XXIX of 1951 and the Statutes of the University, incorporating amendments upto May 2012. Visva-Bharati, Santiniketan, 2012. 102 p.
- The Two Oldest Veda Manuscripts: Facsimile Edition of Vājasaneyi Samhitā 1-20 (Samhitā and Padapāṭha) from Nepal and Western Tibet (c. 1150 CE) / Ed. by M. Witzel. Assisted by Qinyuan Wu. Harvard Oriental Series 92. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2019. 184 p.
- VISVA-BHARATI. Annual Report 2020–2021. Visva-Bharati, Santiniketan, 2021. 508 p.

Литература

- Елизаренкова 1982 – *Елизаренкова Т.Я.* Грамматика ведийского языка. М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1982. 412 с.
- Елизаренкова 1987 – *Елизаренкова Т.Я.* Ведийский язык (Языки народов Азии и Африки). М.: Наука (Главная редакция восточной литературы), 1987. 181 с.
- Елизаренкова 1993 – *Елизаренкова Т.Я.* Язык и стиль ведийских риши. М.: Наука, Восточная литература, 1993. 315 с.
- Кочергина 1987 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. 2-е изд., испр. и доп. М.: Русский язык, 1987. 944 с.
- Крипалани 1983 – *Крипалани К.* Рабиндранат Тагор («Жизнь замечательных людей») / [Сокращенный] пер. с англ. Л.Н. Асанова; науч. ред. и авт. посл. И.Д. Серебряков. М.: Молодая гвардия, 1983. 288 с.
- Пахомов 2009 – *Пахомов С.П.* Упанишады // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. С. 821–823.
- Сараскина, Серебряный 1985 – *Сараскина Л.И., Серебряный С.Д.* Ф.М. Достоевский и Р. Тагор (Историческая типология, литературные влияния) // Восток – Запад: Исследования. Переводы. Публикации. М.: Наука (ГРВЛ), 1985. С. 129–169.
- Серебряный 2000 – *Серебряный С.Д.* Рабиндранат Тагор – поэт и философ // Живая традиция: К 75-летию Индийского философского конгресса. М.: Вост. лит., 2000. С. 26–64.

- Фасмер 1964 – *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка / Пер. с нем. О.Н. Трубачёва. Т. I (А – Д). М.: Прогресс, 1964. 562 с.
- Шохин 2009а – *Шохин В.К.* Брахман // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. С. 155–157.
- Шохин 2009б – *Шохин В.К.* Веда // Индийская философия: Энциклопедия / Отв. ред. М.Т. Степанянц. М.: Вост. лит., 2009. С. 257–265.
- Эрман 1980 – *Эрман В.Г.* Очерк истории ведийской литературы. М.: Наука (ГРВЛ), 1980. 232 с.
- Языки мира 2004 – Языки мира: Индоарийские языки древнего и среднего периодов. М.: Academia, 2004. 160 с.
- de Vaan 2008 – *Vaan, Michiel, de.* Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages. Leiden & Boston: Brill, 2008. 825 p.
- Ghose 1986 – *Ghose, Sisirkumar.* Rabindranath Tagore (Makers of Indian Literature). New Delhi: Sahitya Akademi, 1986. 131 p.
- Gonda 1975 – *Gonda J.* Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas) (Gonda J. ed. A History of Indian Literature, Vol. I. Fasc. 1). Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1975. 463 p.
- Kripalani 1962 – *Kripalani, Krishna.* Rabindranath Tagore: A Biography. New York: Grove Press, 1962. 147 p.
- Kripalani 2005 – *Kripalani, Krishna.* Tagore, a Life. New Delhi: National Book Trust, 2005. 280 p.
- Macdonell 1916/1962 – *Macdonell A.A.* A Vedic Grammar for Students. Bombay, Calcutta, Madras: Oxford University Press, 1962 (first published in 1916). 508 p. (Еще одно переиздание: Delhi etc: Motilal Banarsidass, 1993. 508 p.)
- Macdonell 1917 – *Macdonell A.A.* A Vedic Reader for Students. Oxford: Clarendon Press, 1917. 263 p.
- Mayrhofer 1996 – *Mayrhofer M.* Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen. II. Band. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter, 1996. 837 S.
- Ray 1967 – *Ray, Niharranjan.* An Artist in Life: A Commentary on the Life and Works of Rabindranath Tagore. Trivandrum: University of Kerala, 1967. 480 p.
- Renou 1932 – *Renou L.* Grammaire de la langue védique. Lyon: IAC, 1932. 454 p.
- Thompson 1948/1991 – *Thompson E.* Rabindranath Tagore. Poet and Dramatist / With an Introduction by Harish Trivedi. Delhi: Oxford University Press, 1991 [1st ed. 1948]. 330 p.
- Whitney 1854 – *Whitney W.D.* On the History of the Vedic Texts // Journal of American Oriental Society. Vol. 4 (1854). P. 245–261.
- Whitney 1889/1960 – *Whitney W.D.* Sanskrit Grammar. Including both the Classical Language, and the older Dialects, of Veda and Brahmana. Cambridge, Mass.: Harvard University Press; London: Oxford University Press, 1960 (the 9th issue of the 2nd edition of 1889). 552 p.
- Winternitz 1927/1977 – *Winternitz M.* A History of Indian Literature. Vol. I / Transl. from the original German by Mrs. S. Ketkar and revised by the author. New Delhi: Oriental Books Reprint Corporation, 1977 [1 st. ed. 1927]. 635 p.

References

- Elizarenkova, T.Ya. (1982), *Grammatika vediiskogo yazyka* [A grammar of the Vedic language]. Nauka, Moscow, Russia.
- Elizarenkova, T.Ya. (1987), *Vediiskii yazyk (Yazyki narodov Azii i Afriki)* [The Vedic language (Languages of peoples of Asia and Africa)], Nauka, Moscow, Russia.
- Elizarenkova, T.Ya. (1993), *Yazyk i stil' vediiskih rishi* [The language and style of Vedic rishis]. Nauka, Vostochnaya literatura, Moscow, Russia.
- Erman, V.G. (1980), *Ocherk istorii vediiskoi literatury* [Essay on the history of Vedic literature], Nauka, Moscow, Russia.
- Ghose, S. (1986), *Rabindranath Tagore*, Sahitya Akademi, New Delhi, India.
- Gonda, J. (1975), *Vedic Literature (Samhitās and Brāhmaṇas)*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, Germany.
- Kripalani, K. (1962), *Rabindranath Tagore: A Biography*, Grove Press, New York, USA.
- Kripalani, K. (1983), *Rabindranat Tagor* [Rabindranath Tagore], Molodaya gvardiya, Moscow, Russia.
- Kripalani, K. (2005), *Tagore, a Life*, National Book Trust, New Delhi, India.
- Macdonell A.A. (1916/1962), *A Vedic Grammar for Students*, Bombay, Calcutta, Oxford University Press, Madras (first published in 1916).
- Macdonell A.A. (1917), *A Vedic Reader for Students*. Oxford: Clarendon Press.
- Mayrhofer, M. (1996), *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen. II. Band.*; Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg, Germany.
- Pakhomov, S.P. (2009), *Upanishady* [Upanishads], Stepanyants, M.T. (ed.) *Indiiskaya filosiya: entsiklopediya* [Indian philosophy: an encyclopedia], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 821–823.
- Ray, N. (1967), *An Artist in Life: A Commentary on the Life and Works of Rabindranath Tagore*, University of Kerala, Trivandrum, India.
- Renou L. (1932), *Grammaire de la langue védique*, IAC, Lyon.
- Saraskina, L.I. and Serebryanyj, S.D (1985), “F.M. Dostoevsky and R. Tagore (Historical typology, literary influences”, *Vostok – Zapad. Issledovaniya. Perevody. Publikatsii* [East – West. Studies. Translations. Publications], Nauka, Moscow, Russia, pp. 129–169.
- Serebryanyj, S.D. (2000), “Rabindranath Tagore – a poet and philosopher”, *Zhivaya traditsiya. K 75-letiyu Indiiskogo filiosfskogo kongressa* [A living tradition. For the 75th anniversary of Indian Philosophical Congress], Izd. firma “Vostochnaya literatura” RAN, Moscow, Russia, pp. 26–64.
- Shohin, V.K. (2009a) *Brahman* [brahman] in *Indiiskaya filosiya: enciklopediya*, Otv. red. M.T. Stepanyanc [Indian philosophy: an encyclopedia, ed. by M.T. Stepanyants], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 155–157.
- Shohin, V.K. (2009b), *Vedy* [vedas], in *Indiiskaya filosiya: enciklopediya*, Otv. red. M.T. Stepanyanc [Indian philosophy: an encyclopedia, ed. by M.T. Stepanyants], Vostochnaya literatura, Moscow, Russia, pp. 257–265.

- Thompson, E. (1948/1991), *Rabindranath Tagore. Poet and Dramatist*, With an Introduction by Harish Trivedi, Oxford University Press, Delhi, India [1st ed. 1948].
- de Vaan, Michiel (2008), *Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages*, Brill, Leiden & Boston.
- Whitney, W.D. (1854), "On the History of the Vedic Texts", *Journal of American Oriental Society*, vol. 4, pp. 245–261.
- Whitney, W.D. (1889/1960), *Sanskrit Grammar. Including both the Classical Language, and the older Dialects, of Veda and Brahmana*, Harvard University Press Cambridge, Mass.: Oxford University Press, London (the 9th issue of the 2nd edition of 1889).
- Winternitz, M. (1927/1977), *A History of Indian Literature Vol. I.*, Translated from the original German by Mrs. S. Ketkar and revised by the author, Oriental Books Reprint Corporation, New Delhi, India [1st. ed. 1927]).
- Yazyki mira: Indoarijskie yazyki drevnego i srednego periodov (2004). [Languages of the world: Indo-Aryan languages of the ancient and middle periods], Academia, Moscow, Russia, 2004, 160 p.

Информация об авторе

Сергей Д. Серебряный, доктор философских наук, кандидат филологических наук, директор Института высших гуманитарных исследований им. Е.М. Мелетинского Российского государственного гуманитарного университета, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; s.serebriany@gmail.com

Information about the author

Sergei D. Serebriany, Dr. of Sci. (Philosophy), Cand. of Sci. (Philology), Director, E.M. Meletinsky Institute for Advanced Studies in the Humanities, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; s.serebriany@gmail.com

Становление онтогносеологического идеала «цельного знания» в русской метафизике

Сергей А. Нижников

*Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы,
Москва, Россия, nizhnikov_sa@rudn.ru*

Ян Чжэн (Китай)

*Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы,
Москва, Россия, 1042205268@rudn.ru*

Аннотация. В статье аргументируется положение, в соответствии с которым всякий идеал является комплексом представлений и суждений, выражающих желаемый нормативный образ, позволяющий более или менее четко определить конкретные характеристики должного состояния той или иной сферы жизнедеятельности человека. Реализация идеалов происходит посредством формирования комплементарных им ценностных ориентаций, обуславливающих последующие целенаправленные действия личностей по преобразованию окружающей природной и общественной среды в соответствии с заданными этими идеалами параметрами. Авторами предлагается рассмотрение характерного для русской метафизической мысли концепта «цельного знания» в качестве онтогносеологического идеала, реализация которого направлена на конструирование методологических подходов и конкретных методик. Анализируется процесс становления имевшего предпосылки в христианской богословско-философской мысли идеала «цельного знания» в русской метафизике. Утверждается, что его достаточно полная концептуализация была осуществлена В.С. Соловьевым, сделавшим акцент на понятийной и нормативной разработке идеала «цельного знания». Однако в дальнейшем различие в онтологических и историософских воззрениях некоторых его последователей обусловило формирование другого, исходящего из христианских эсхатологических предпосылок подхода к осмыслению этого идеала, который понимался уже не столько как должная норма человеческого познания, сколько как его недостижимая, но необходимая цель.

Ключевые слова: русская метафизика, гносеология, онтогносеология, идеал, трансцендентное, имманентное, «цельное знание», В.С. Соловьев, восточное христианство, разум и вера

Для цитирования: Нижников С.А., Ян Чжэн. Становление онтогносеологического идеала «цельного знания» в русской метафизике // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 194–212. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-194-212

The formation of the ontognoseological ideal of “whole knowledge” in Russian metaphysics

Sergei A. Nizhnikov

*Peoples' Friendship University of Russia
named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia,
nizhnikov-sa@rudn.ru*

Yang Zheng

*Peoples' Friendship University of Russia
named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia,
1042205268@rudn.ru*

Abstract. The article argues the position, according to which every ideal is a complex of ideas and judgments expressing the desired normative image. It allows defining more or less clearly the specific characteristics of the proper state for a particular sphere of human life. The realization of ideals occurs through the formation of value orientations complementary to them, which determine the subsequent purposeful actions of individuals to transform the natural and social environment in accordance with the parameters set by these ideals. The authors propose to consider the concept of “whole knowledge”, which is characteristic of Russian metaphysical thought, as an ontognoseological ideal. Its implementation is aimed at designing methodological approaches and specific techniques. The process of formation of the “whole knowledge” ideal in Russian metaphysics, which had prerequisites in Christian theological and philosophical thought, is analyzed. It is argued that its fairly complete conceptualization was carried out by V.S. Solovyov. The philosopher emphasized the conceptual and normative development of the ideal of “whole knowledge”. However, later the difference in the ontological and historiosophical views of some of his followers led to the formation of another approach to understanding the ideal based on Christian eschatological premises. They understood it not so much as the due norm of human knowledge, but as its unattainable, but necessary goal.

Keywords: Russian metaphysics, epistemology, ontognoseology, ideal, transcendental, immanent, “whole knowledge”, V.S. Solovyov, Eastern Christianity, Reason and Faith

For citation: Nizhnikov, S.A. and Yang Zheng (2023), "The formation of the ontgnoseological ideal of 'whole knowledge' in Russian metaphysics", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, part 2, pp. 194–212, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-194-212

Введение

В.В. Зеньковский подчеркивал «малый интерес» русской философии к теории познания, что может быть воспринято как некий ее недостаток¹. Вместе с тем мнение, в соответствии с которым теория познания должна быть обязательной и непременно основной частью философской системы (гносеологизм), мыслитель считал недоразумением в «новейшей истории философии». Нельзя отрицать того, признавал он, что вся современная философия преимущественно строится на приоритете гносеологии, однако при этом нельзя и придавать теории познания решающего значения для философской системы. Русские философы склонны к онтологизму, к признанию того, что «познание не является определяющим и первичным началом в человеке», многие из них «вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место*»²; однако из этого неправомерно делать вывод о незрелости русской философии, поскольку действительная слабость интереса к гносеологии не может быть признаком философской незрелости.

Эти рассуждения знаменитого историка философии можно интерпретировать так, что для русской философии, во всяком случае для отечественной метафизики как ее самого значительного направления, тема познания была служебной по отношению к онтологической проблематике, выводилась из нее и основывающейся на ней антропологии. Но нужно иметь в виду, что в данном месте многие слова В.В. Зеньковского являются прямым следствием проводимого им полемического дискурса, направленного на преодоление устоявшейся в то время и считавшейся неопровержимой методологической позиции гносеологизма, ведущей свою родословную от Ф. Бэкона и Р. Декарта, поэтому историк философии допускает здесь определенные преувеличения. Конечно, он сам никогда бы не согласился с тезисом о несамостоятельном и сугубо служебном характере гносеологии в аспекте онтологически ориентированной русской философии.

¹ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 17.

² Там же. С. 17–18.

Заметим, что констатация В.В. Зеньковским «действительно слабого интереса» к гносеологии в русской философии, скорее всего, была ошибочной: далеко не у всех отечественных мыслителей гносеология являлась чем-то второстепенным, напротив, большинство из них очень внимательно относились к ней. С.Л. Франк, например, которого В.В. Зеньковский «без колебания» назвал «самым выдающимся русским философом вообще – не только среди близких ему по идеям»³, был уверен в том, что русская философия так же, как и немецкая, строится на теории познания, но «на свой манер», следовательно: «...гносеология имеет для нее не менее основополагающее значение»⁴. Теория познания в России, по его мнению, – не «полицейская наука», она органически вырастает из метафизики. Отличительным же свойством русского онтологизма он считает его направленность на ««познание через переживание», стремление к целостности, к последней высшей ценности» [Нижников 2016, с. 13–14].

Вообще и онтологизм, и гносеологизм являются методологическими крайностями, и нормальные отношения между онтологией и гносеологией – это отношения взаимной обусловленности, поэтому ставить вопрос о приоритетности здесь неуместно; как обязательные составные части всякой философской системы, онтология и гносеология взаимно определяют друг друга. В наши дни философы все чаще используют понятие «онтогносеология», что, по мнению В.И. Метлова, стало следствием реакции научной общественности на осознанную ею неудовлетворительность «как абстрактно онтологических построений, так и конструкций односторонне гносеологических» [Метлов 2018, с. 49]. Однако заметим, что применение данного понятия в современной философии вполне соответствует традиционному духу отечественного философствования, в частности – сформированному в нем идеалу «цельного знания», т. е. знания, невозможного, с одной стороны, без умозрительного погружения в бытие, такое, каковым оно объективно задано субъекту, с другой – без специфической познавательной настроенности последнего, без устремленности его к «переводу» бытия из заданности в данность.

О необходимости нахождения путей, способствующих достижению такого знания, в котором бы, с одной стороны, учитывалась целостность мира, «полнота реальности»⁵, с другой – использовались

³ Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 450.

⁴ Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 476–477.

⁵ Хомяков А.С. По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 93.

все познавательные средства, доступные человеку, говорили уже ранние славянофилы, основываясь при этом на восточно-христианском опыте познавательной деятельности. Особенно ярко данная идея артикулируется в программной статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», в которой он поставил нелегкую задачу подчинения «раздвоенной образованности» Запада «цельному сознанию верующего разума»⁶, для чего нужно: «...самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня... возвысить до сочувственного согласия с верою». По убеждению философа, условием для такого возвышения разума должно стать стремление человека к собиранию своих отдельных сил – отвлеченной логической способности, восторженного чувства, внушений эстетического переживания, господствующей любви сердца – в «неделимую цельность»; необходимо, чтобы он «постоянно искал в глубине души того внутреннего корня разумения, где все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума»⁷.

Роль идеала в познавательной деятельности

Ранними славянофилами полноценная теория познания, в которой рефлексировались бы все основные моменты этого процесса, выработана не была, ведь перед ними стояла иная, более масштабная задача – обратить внимание интеллектуальной общественности на тот огромный не замечаемый или же плохо замечаемый ею пласт православной культуры, во многом продолжающий определять принципы и направленность жизнедеятельности русского народа. Однако ими был в основных чертах определен гносеологический идеал, к реализации которого следует стремиться, осуществляя познавательную деятельность, и это было уже немало.

Под идеалом обычно принято понимать некий комплекс выражающих желаемый нормативный образ представлений и суждений, позволяющий более или менее четко определить конкретные характеристики должного состояния той или иной сферы жизнедеятельности человека. Идеалы могут быть личными и общественными, а также экономическими, политическими, нравственными, научными и пр.; соответственно, вполне возможно вести речь и о

⁶ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 272.

⁷ Там же. С. 260.

гносеологических идеалах. Реализация идеала предполагает формирование в личностях комплементарных этому идеалу ценностных ориентаций, обуславливающих последующие целенаправленные действия по преобразованию окружающей среды – природной и общественной – в соответствии с заданными идеалом параметрами. В случае с гносеологическими идеалами их постепенная реализация направлена на конструирование методологических подходов и конкретных методик, фундирующих ту или иную научную парадигму. Заметим, что непосредственно на научное мировоззрение гносеологические идеалы на первый взгляд не действуют, однако даже поверхностное рассмотрение истории науки позволяет сделать вывод о существенном влиянии гносеологических подходов, опирающихся на соответствующие им идеалы, на формирование научных картин мира, и это еще раз свидетельствует о прочной связи, даже о взаимообусловленности гносеологических и онтологических представлений в целостном мировоззрении.

Правомерно утверждать, что только благодаря наличию идеалов во всех сферах личной и общественной жизнедеятельности осуществляются процессы перехода заданности (первоначально могущей быть очень недостоверной, опирающейся исключительно на веру, но постепенно, посредством рационализации и институционализации, обретающей вполне осязаемые, субъективно-объективные формы) в данность, причем важно отметить, что данность и заданность в результате могут сильно различаться. Как известно, области сущего и должного (реальности и идеалов) весьма плохо коррелируют между собой, что объясняется тем, что нормирующие долженствование идеалы в момент своего возникновения в сознании человека всецело трансцендентны, хотя бы в силу своей направленности в будущее, которого еще нет; оно только будет, и, что важно, то, каким оно будет, прямо зависит от конкретных идеалов, которые в этом аспекте уже не мыслятся как только трансцендентные. Сущее же, казалось бы, всецело входит в сферу имманентного чувств и разуму человека, является тем, что нам дано фактически. Однако, как представляется, дистинкция нашего бытия на трансцендентное и имманентное не так проста и однозначна, трансцендентность и имманентность могут пониматься мыслителями по-разному, соответственно, отношения между этими категориями интерпретируются в диапазоне от жесткого противопоставления трансцендентного имманентному до их слияния в единую целостность. Тем не менее различие между ними есть, хотя бы чисто логическое, и мы вправе говорить о трансцендентности идеалов и имманентности реальности, в жизни человека и общества формируемой при непосредственном влиянии необходимых

для целеполагания и ценностного определения идеалов. Переход от трансцендентного к имманентному, логически мыслимый в двух направлениях (трансцендирования реального и имманентизации идеального), невозможен при сохранении представления об их существенном различии, отсюда и возникает базовый историко-философский концепт о несовпадении идеального и реального, из которого совсем не следует выводить утверждение о «нереальности» идеалов, ведь только благодаря их наличию (действительному наличию) в социальной реальности возможна осмысленная жизнедеятельность человека.

Гносеологический идеал «цельного знания», пусть еще и достаточно неопределенно, но уже был сформирован в трудах А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Это был еще очень абстрактный, почти не концептуализированный идеал, требования, выдвигаемые им познающему субъекту, были невыполнимыми в их дословном прочтении, необходима была выработка конкретной методики для осуществления когнитивного процесса. Действительно, идеал «цельного знания» предполагает одновременное использование субъектом всех своих познавательных способностей – чувств для получения информации об окружающем мире; разума (рассудка) для упорядочивания этой информации, ее анализа и систематизации; веры для осуществления «волевой» направленности процесса познания и интуиции, понимаемой как дополнительный, помимо чувств, канал получения «откровенной» информации. И это, конечно, правильно: объединение всех средств познания субъекта напрямую диктуется представлением о целостности постигаемого им мироздания, в котором можно выделять части, однако эти части не могут существовать самостоятельно, так же как не может быть целого без составляющих его частей. Но возникает вопрос: возможно ли полное согласование в человеке его познавательных способностей – чувств, разума, веры, интуиции, тем более что однозначные определения этих понятий в истории философии так и не были выработаны (и это не является следствием какой-то недоработки, а свидетельствует о широчайших объемах этих понятий, не позволяющих вывести единую, устраивающую всех дефиницию)? Ответ на поставленный вопрос очевиден: следует лишь стремиться к достижению такого идеального согласования, в реальности могущего быть лишь частичным.

Идеал «цельного знания» не был придуман ранними славянофилами, он был ими «найден... в святоотеческой традиции Православной Церкви» [Рахова 2022, с. 78], открыт заново для русской интеллектуальной общественности, обогащенной западнофилософскими категориально-понятийным аппаратом и методологией. В своих существенных чертах идеал «цельного знания» опирался

на богатейший богословско-философский опыт восточнохристианской традиции, вследствие чего понимание важнейших для него категорий (вера, откровение, разум, чувства) также экстраполировалось из этого опыта. Прежде всего, выдвигалось требование отказаться от общепринятого философского штампа, в соответствии с которым необходимо разделять веру и разум как чуть ли не противоположные друг другу способности человека. С точки зрения, например, И.В. Киреевского, допустимо говорить только о «разумной вере» и, соответственно, о «верующем разуме», причем философ ясно связывал последний с «божественным откровением», в границах которого он должен пребывать, что вовсе не является декларацией его несвободы, напротив: «Чем свободнее, чем искреннее верующий разум в своих естественных движениях, тем полнее и правильнее стремится он к божественной истине»⁸. В истории развития христианских богословия и философии сотворчество разума и веры получило название гносиса, который, по справедливому замечанию А.В. Семушкина,

...не вписывается в категориальную систему традиционной гносеологии, ибо не несет в себе обязательности обоснования знания. В отличие от рационально доказуемого знания («эпистемы») гносис означает умозрительное ведение, вобравшее в себя энергийный импульс веры, и одновременно веру, одержимую спекулятивно-познавательным влечением [Семушкин 2009, с. 574].

Философская мысль на Западе, также имевшая христианские основания, была необычайно близка к формулированию собственного видения идеала целостного познания, – тогда, к примеру, когда Р. Декарт формулировал свой концепт «собранного субъекта», который, по справедливому замечанию М.К. Мамардашвили, представляет собой некую идеальную абстракцию, основанную на утверждении о возможности познающего человека «стоять и длиться» над двумя пропастями: «Над пропастью материального, изменяющегося и порочного мира... и вот этого высшего, идеального мира...» [Мамардашвили 1993, с. 200]. «Собранный субъект» как бы уходит «в зазор, подвес» [Мамардашвили 1993, с. 39] и глядит оттуда на мир⁹. Для этого ему нужно «собрать» свое сознание,

⁸ Киреевский И.В. Указ. соч. С. 259.

⁹ «Только в этом зазоре мир открывается нам как феномен, т. е. то, что доступно именно теоретическому взгляду, поскольку сам этот взгляд есть θεωρεῖν, или вы-глядывание мира сквозь прорехи нашего “мировоззрения”» [Лошаков 2020, с. 59].

необходимо специальное усилие человека, вхождение его в особый «режим»: «Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем – и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим – существуем. А выпадаем из этого режима – не существуем» [Мамардашвили 1993, с. 141]. Однако эвристический потенциал декартовского идеала «собранного субъекта» в западноевропейской философии не был актуализирован, сменившись другим гносеологическим идеалом – идеалом «трансцендентального субъекта», уже не формирующего свое понятия, исходя из предметного содержания окружающего его мира, а «наоборот, предметы, т. е., что одно и то же, *опыт*, служащий единственным источником познания предметов (как данных)¹⁰ сообразующий с этими понятиями, в чем, собственно, и состоял смысл «коперниканского переворота» в гносеологии, совершенного И. Кантом.

Концептуализация идеала «цельного знания» в гносеологии В.С. Соловьева

Перед отечественной философской мыслью снова встала та же самая задача обоснования методологии и методики целостного познания, вновь определился гносеологический идеал «цельного знания», на этот раз имеющий восточнохристианские источники. В аспекте современности, обозревая историко-философскую ретроспективу дальнейшего развития философских взглядов на этот идеал, легко сделать вывод о том, что и в российских условиях он реализован не был, во всяком случае, говорить сегодня о его высокой востребованности не приходится. Однако нам представляется, что, во-первых, в отечественной мысли этот идеал был реализован гораздо более полно, чем на Западе, хотя и, согласимся, частично (а ведь никакой идеал полностью реализоваться и не может), а во-вторых, философские процессы плохо схематизируемы, и если верно то, что в западноевропейской философской мысли с определенного времени явно стал преобладать гносеологизм, гипертрофирующий место и роль человеческого разума в познавательных процессах, то верно и то, что в этой же мысли, но менее заметно продолжали развиваться иные концепции, в том числе и апеллирующие к целостному постижению мироздания. В таком смысле русские философы преемственно вступили в «мейнстрим» общеевропейского философствования, существенно обогатив его восточнохристианским богословско-философским содержанием.

¹⁰ Кант И. Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. С. 21.

И то, что гносеологический идеал «цельного знания» в наши дни интересует преимущественно историков философии, еще не говорит о том, что он в будущем не сделается ядром актуальной философской проблематики.

Интерес В.С. Соловьева, по праву считающегося родоначальником русской метафизики, к гносеологической проблематике вообще и к концептуализации идеала «цельного знания» в частности проявился очень рано, большая программная работа, нацеленная на дальнейшее развитие основных положений его философской системы, «Философские начала цельного знания», была написана им в 1877 г. В.С. Соловьев начинает свои рассуждения с утверждения тезиса, согласно которому все основные формы общечеловеческой жизни непременно «должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека»¹¹; таких начал он находит три: деятельная воля, мышление и чувство, причем в каждом из них выделяется две стороны, личная и общественная. Эти «формы бытия» имеют различные предметные содержания соответственно: объективное благо, объективная истина и объективная красота. Начало деятельной воли становится источником формирования в обществе семьи (земства), государства и церкви как «духовного или священного общества» (с. 148) (сфера практической деятельности); начало мышления – положительной науки, отвлеченной философии и теологии, сообщающей «настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки» (с. 150) (сфера знания); чувственное начало – «технического художества», «изящного художества» и мистики (сфера творчества), причем мистика строго отличается мыслителем от мистицизма: «...первая есть прямое, непосредственное отношение нашего духа к трансцендентному миру, второй же есть рефлексия нашего ума на то отношение и образует особое направление в философии» (с. 152) (по аналогии, В.С. Соловьев приводит в пример различие эмпирии и эмпиризма). Первенствующее значение среди трех вышеозначенных сфер философ придает сфере творчества, приходя к выводу о том, что она «имеет значение настоящего верховного начала всей жизни общечеловеческого организма», поскольку в относящейся к сфере творчества мистике «эта жизнь находится в непосредственной, теснейшей связи с действительностью абсолютного первоначала, с жизнью божественною» (с. 154).

¹¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 146. Далее ссылки на это издание даны в тексте в круглых скобках.

Обозначив масштабные задачи конкретизации указанных сфер, поставленные для реализации в будущем авторской идеи о построении философской системы, В.С. Соловьев переходит к выработке собственно гносеологической ее части, обращая к сфере знания и отмечая, что гармоническое сочетание теологии, философии и науки следует рассматривать как «*свободную теософию* или *цельное знание*» (с. 175). Полагая, что развитие современных ему науки и философии не приводит к положительным результатам, он утверждает, что следует или вообще отказаться от познания, став на точку зрения скептицизма, или все же признать: истину нужно искать не во внешней реальности и не в «идеальном бытии нашего разума», а в трансцендентном им «истинно-сущем», имеющем «собственную абсолютную действительность, совершенно независимую от реальности внешнего вещественного мира, так же как и от нашего мышления, а напротив, сообщающую этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание» (с. 191).

«Свободная теософия», как видим, отождествляется В.С. Соловьевым с «цельным знанием», она должна привести к гармоническому сочетанию результатов теологических, философских и научных исследований, однако при этом остается не совсем понятным, каким же образом возможно гармонически согласовать эти результаты? Видимо, мы должны признать, что В.С. Соловьев при концептуализации идеала «цельного знания» исходит не столько из конкретно-исторического состояния этих познавательных областей, во многом расходящихся между собой и по предмету, и по методу, сколько из того, какими эти области должны быть, т. е. он задает им нормативные параметры. Поэтому идеал «цельного знания» у философа носит ярко выраженный нормативный характер, как это, собственно, и характерно для всякого идеала. Однако для того чтобы идеал был «жизненным» и постепенно реализовывался, пусть и частично, необходимо хотя бы приблизительное соответствие его норм действительной ситуации, и В.С. Соловьев отводит в своем произведении немало места доказательству того, что в истории развития теологии, философии и науки происходит постепенное движение к их гармонизации. Здесь, на наш взгляд, проявляется слабость аргументации великого мыслителя, ведь состояние наук в его время, тем более в последующее, никак не свидетельствовало о подобной гармонизации, вследствие чего выводы философа были и остаются открытыми для критики.

В.С. Соловьев в качестве предмета «цельного знания», или «свободной теософии», утверждает «истинно-сущее как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности

субъективного и объективного мира, которых оно есть абсолютное первоначало» (с. 195). Материалом для «свободной теософии», по мысли философа, должны стать «данные человеческого опыта, затем всех его видах, а именно, во-первых, опыта мистического, затем внутреннего, или психического, и, наконец, внешнего, или физического»; основной ее формой – «умственное созерцание», или «интуиция идей», а «деятельным источником» («производящей причиной») – вдохновение как «действие высших, идеальных существ на человеческий дух» (с. 208).

Из данного предмету «цельного знания» определения В.С. Соловьев выводит «разделение всей философской системы цельного знания на три органические части», исходя из того, что в предмете уже даны два элемента – абсолютное первоначало и вторичная действительность, происходящая от этого начала, и отношения между указанными элементами могут мыслиться тройко: «Во-первых, в непосредственном единстве, во-вторых, в противоположении и, в-третьих, в актуальном различном единстве или синтезе» (с. 195). Соответственно, исследованиями этих отношений должны заниматься такие философские науки, как органическая логика, органическая метафизика и органическая этика.

По нашему мнению, В.С. Соловьев в своих гносеологических построениях уделял гораздо больше внимания понятийной и нормативной разработке идеала «цельного знания», чем рассмотрению вопроса о его соответствии эмпирическому содержанию познавательных процессов, что придавало этому идеалу несколько дисциплинарный характер и в итоге сделало возможным его отождествление со «свободной теософией». Следует также отметить устойчивую связь представлений В.С. Соловьева о нормативном идеале «цельного знания» с его онтологическими построениями, презентуемыми им в «Чтениях о Богочеловечестве», опубликованных через год после анализируемой нами работы. Действительно, если трансформации тварного мира рассматривать эволюционно, как это имеет место в «Чтениях...», а исторический процесс полагать преемственным продолжением природного развития в направлении заданной цели (становление «Богочеловечества»), то логически необходим вывод и об эволюции сознания человечества, приводящей к формированию системы целостного познания мира. Как верно отмечает Н.Н. Павлюченков: «Достижение “цельного знания” неизбежно в мире, который является живым единством материальной природы, человечества и Бога» [Павлюченков 2016, с. 142]. Идеал «цельного знания» («свободной теософии»), таким образом, дополняемый идеалом «Богочеловечества», является не только гносеологическим, но и онтогносеологическим идеалом.

Иначе, в ранней философской системе В.С. Соловьева идеалы «Богочеловечества» и «свободной теософии» комплементарны, взаимодополняемы. В подтверждение этого мыслитель пишет о том, что в других сферах «нормального человеческого бытия», выделенных им наряду со сферой знания, тоже существуют специфические идеальные цели, а именно: для сферы практической деятельности – свободная теократия, для сферы творчества – свободная теургия; однако эти две последние цели «не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица», их достижение детерминировано «особенными условиями», в то время как

...в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления... Поэтому и я, пришедши к такому сознанию, предпринял, в меру своих сил и способностей, систематическое изложение тех идей, которые, по моему убеждению, должны лечь в основу цельного знания (с. 177–178).

Идеал Богочеловечества конкретизируется здесь в идеалах свободной теократии и свободной теургии как нормативных, должных формах, необходимых для его реализации; причем в качестве социальных идеалов (а поскольку история общества есть продолжение природного развития, то и онтологических идеалов) они осуществляются под влиянием множества объективных (видимо, и субъективных тоже) факторов, и только достижение гносеологического идеала «свободной теософии» – преимущественно результат усилий познающего субъекта. Более того, можно предположить, что автор именно в сфере знания видит ту подвластную деятельности человека область, через развитие которой он имеет возможность как влиять на становление двух других сфер, в качестве субъективного фактора, так и способствовать грандиозному процессу трансформации человечества в Богочеловечество. Этот тезис подтверждают размышления самого В.С. Соловьева о цели «истинной философии» (или «свободной теософии»), которую он определяет следующим образом:

...содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим (с. 199).

*Норма и/или цель:
подходы к осмыслению идеала*

Масштабный проект В.С. Соловьева по формированию многоаспектной философской системы, одним из мотивов которого, скорее всего, стала задача, поставленная в программной статье И.В. Киреевского «О необходимости и возможности новых начал для философии», хотя и не был реализован в полной мере¹², однако многие его идеи, в том числе и гносеологические, оказали значительное влияние на концепции последователей философа, русских метафизиков. Талантливые построения В.С. Соловьева хвалили и критиковали, его идеи развивали, догматизировали и пересматривали, но во всех случаях поднятые им вопросы и проблемы являлись исходным базисом для творчества многих и многих отечественных мыслителей конца XIX – начала XX в.

Среди русских метафизиков были не только продолжатели «метафизики всеединства», к числу которых, по оценке В.В. Зеньковского, принадлежали такие крупные мыслители, как С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, С.Л. Франк, о. П. Флоренский, о. С. Булгаков и, «с известными оговорками», Н.А. Бердяев¹³, но и те, кто не соглашался с основными онтологическими предпосылками В.С. Соловьева – к примеру, сам В.В. Зеньковский, Г.В. Флоровский, В.И. Несмелов. Свою онтологию В.С. Соловьев строил на общехристианском принципе тварности мира, иногда чрезмерно акцентируя при этом роль человеческой свободы в развитии этого мира как единого, целостного организма; вину же за греховное состояние тварного мира он почти незаметным образом снимает с человека, мысля греховность в качестве следствия из необходимого противоречия между Божеством и сотворенным Им миром, противоречия, приведшего к отпадению Софии, «мировой души», от безусловно-

¹² Л.М. Лопатин думал по этому поводу несколько иначе, когда утверждал: «Соловьев создал свою собственную независимую систему философии. Это случилось в России в первый раз... Соловьев был первым русским действительно самобытным философом, подобно тому как Пушкин был первый русский народный поэт» (*Лопатин Л.М. Философские характеристики и речи*. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. С. 153–154). Здесь мы хотим подчеркнуть то, что собственный грандиозный замысел в целостном виде, как он был изначально задуман, мыслитель реализовать не смог, тем более что случившиеся с ним в поздний период творчества перемены, частично отразившиеся в «Трех разговорах...», наверное бы внесли изменения в общее его философское мировоззрение.

¹³ *Зеньковский В.В.* Указ. соч. С. 435.

сущего Логоса, преодоление которого и составляет метафизический смысл природного и общественного развития. Его оппоненты также, исходя из общехристианских воззрений, признавали тварность мира, однако не принимали эволюционных принципов исторического развития, считая грехопадение человека начальным его моментом, а завершение истории мыслили соответствующим картинам, описанным в Апокалипсисе от Иоанна. Грех понимался ими не как необходимое следствие из противоречия между Богом и сотворенным Им миром, а как итог свободного самоопределения человека, через которого в природе распространилось зло, овладевшее ранее частью ангельского мира:

...первые люди... сами обратились к помощи мира, чтобы он своими силами осуществил бы за них их предвечное предназначение. ... люди подчинили закон свободы закону механической причинности и поставили свое духовное совершенство в причинную зависимость от употребления каких-то плодов¹⁴.

Соответственно, эти русские метафизики совсем по-иному рассматривали эсхатологическую перспективу истории человечества, ее цель виделась ими не в достижении последним состояния Богочеловечества, а в коренном преобразовании тварного мира, в устранении из него начал греховности.

Различие в онтологических и историософских представлениях предполагало сопутствующие изменения и в гносеологических построениях, в первую очередь – в понимании идеала «цельного знания». Под знак вопроса была поставлена сама возможность достижения этого идеала в мире, где одинаково прирастают и зерна, и плевелы, причем с видимым преимуществом последних. Но ведь переход идеала из трансцендентной сферы в имманентную и невозможен (идеи, как известно еще из античной философии, – только недостижимые пределы для становящихся вещей), если допустить возможность такого перехода, то мы здесь станем на точку зрения социального утопизма, основанного, согласно Г.В. Флоровскому, на вере в то, что мыслимое нами «совершенство» эмпирически достижимо¹⁵. Действительная значимость идеала в общественной

¹⁴ *Несмелов В.И.* Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. С. 252.

¹⁵ *Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 203.

и личной жизни обуславливается тем, что человек стремится к его реализации, всегда частичной; поэтому те русские метафизики, которые критиковали эволюционный подход к историческому развитию, основное внимание обращали не на уточнение нормативных определений идеала «цельного знания», а на выявление способов, применение которых дает возможность приблизиться к такому знанию. Соответственно, они акцентировали свое внимание не на нормирующей функции идеала «цельного знания», а на целеопределяющей, хотя, конечно, обе эти функции являются необходимыми для всякого идеала: определение должной нормы есть уже целепостановка, и наоборот, цель может быть осознана лишь в качестве должной нормы, хотя бы в самых общих ее чертах.

Заключение

Исходя из всего вышеизложенного мы можем сделать вывод о том, что русская метафизика по своей основной философско-мировоззренческой направленности являлась, конечно, не гносеологием, но и не онтологизмом в точном значении этого слова, она была не чем иным, как онтогносеологием, скрепляющим в единое целое онтологические и гносеологические представления мыслителей. Действительно, формирование онтогносеологического идеала «цельного знания» не происходило здесь в результате кабинетной рефлексии о когнитивных возможностях человека, оно предопределялось общими представлениями о целостности мира, знание о котором достигается только объединением всех средств и способов, доступных познающему субъекту. Эти представления, веками осмысливавшиеся в восточнохристианском богословии, были изложены славянофилами на «философском языке» (став доступными как для отечественной образованной публики, так и для западноевропейской), чем, в частности, положили начало развитию идеала «цельного знания» в русской метафизической мысли. Проведенная В.С. Соловьевым концептуализация этого идеала стала, с одной стороны, фундаментом для построения гносеологических концепций его последователей, с другой – предметом конструктивной критики. В результате наряду с предложенным великим русским философом подходом, в соответствии с которым надлежит, прежде всего, определить нормативное содержание идеала «цельного знания», проявился и другой подход, исходящий из христианских эсхатологических предпосылок и рассматривающий этот идеал как недостижимую, но необходимую цель развития человеческого познания.

Благодарности

Статья выполнена в рамках научного проекта РФФ № 22-28-00162, «Концепция “осевого времени” в контексте интеркультурного диалога».

Acknowledgements

The research was supported by the Russian Science Foundation, project No. 22-28-00162 “The ‘axial age’ conception in the intercultural dialogue”.

Источники

- Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. Т. 1. 544 с.; Т. 2. 544 с.
- Кант И.* Критика чистого разума. Ростов н/Д.: Феникс, 1999. 672 с.
- Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И.В. Избранные статьи. М.: Современник, 1984. С. 238–272.
- Лопатин Л.М.* Философские характеристики и речи. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2000. 496 с.
- Несмелов В.И.* Наука о человеке / репринтное издание (Казань: Центральная типография, 1906). Т. 2. СПб.: Издание центра изучения, охраны и реставрации наследия священника Павла Флоренского, 2000. 440 с.
- Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 139–288.
- Флоровский Г.В.* Метафизические предпосылки утопизма // Флоровский Г.В. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб.: РХГА, 2005. С. 197–228.
- Франк С.Л.* Русское мировоззрение // Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 471–500.
- Хомяков А.С.* По поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А.С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 57–106.

Литература

- Лошаков 2020 – *Лошаков Р.А.* Между эго и миром: Владимир Соловьев – Декарт – Гуссерль // Вестник РГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2020. № 1. С. 42–60.
- Мамардашвили 1993 – *Мамардашвили М.К.* Картезианские размышления. М.: ИГ «Прогресс»: «Культура», 1993. 352 с.

- Метлов 2018 – *Метлов В.И.* Онтогносеология как явление современной философии // Мировоззренческая парадигма в философии: основоположения онтогносеологии: Колл. монография. Нижний Новгород: Изд-во Нижегородского гос. архитектурно-строит. ун-та, 2018. С. 47–57.
- Нижников 2016 – *Нижников С.А., Гребешев И.В.* Генезис и развитие метафизической мысли в России: Монография. М.: Руниверс, 2016. 504 с.
- Павлюченков 2016 – *Павлюченков Н.Н.* Развитие идеи «цельного знания» в русской философии (И.В. Киреевский, В.С. Соловьев, П.А. Флоренский) // Соловьевские исследования. 2016. № 2 (50). С. 135–150.
- Рахова 2022 – *Рахова Е.Э.* Об истоках идеи цельного знания в философской концепции И.В. Киреевского // Ростовский научный вестник. 2022. № 7. С. 78–81.
- Семущкин 2009 – *Семущкин А.В.* Избранные сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: РУДН, 2009. 629 с.

References

- Loshakov, R.A. (2020), “Between ego and world. Vladimir Solov’ev – Descartes – Husserl”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 1, pp. 42–60.
- Mamardashvili, M.K. (1993), *Kartezianskiye razmyshleniya* [Cartesian reflections], Progress, Kul’tura, Moscow, Russia.
- Metlov, V.I. (2018), “Ontognoseology as a Phenomenon of Modern Philosophy”, *Mirovozzrencheskaya paradigma v filosofii: osnovopolozheniya ontognoseologii, kollektivnaya monografiya* [Worldview paradigm in philosophy. Foundations of ontognoseology, coll. monograph], Izd-vo Nizhegorodskogo gos. arkhitekturno-stroitel’nogo un-ta, Nizhny Novgorod, Russia, pp. 47–57.
- Nizhnikov, S.A. and Grebeshev, I.V. (2016), *Genezis i razvitie metafizicheskoi mysli v Rossii* [Genesis and development of metaphysical thought in Russia], Runivers, Moscow, Russia.
- Pavlyuchenkov, N.N. (2016), “The development of the idea of ‘whole knowledge’ in Russian philosophy (I.V. Kireevsky, V.S. Solovyov, P.A. Florensky)”, *Solovyov Studies*, no. 2 (50), pp. 135–150.
- Rakhova, E.E. (2022), “About the origins of the idea of the integral knowledge in the philosophical concept of I.V. Kireevsky”, *Rostovskii nauchnyi vestnik*, no. 7, pp. 78–81.
- Semushkin, A.V. (2009), *Izbrannyye sochineniya* [Selected writings], vol. 2, RUDN, Moscow, Russia.

Информация об авторах

Сергей А. Нижников, доктор философских наук, профессор, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва, Россия; 117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2; nizhnikov_sa@rudn.ru

Ян Чжэн (Китай), аспирант, Российский университет дружбы народов им. П. Лумумбы, Москва, Россия; 117198, Россия, Москва, ул. Миклухо-Маклая, д. 10/2; 1042205268@rudn.ru

Information about the authors

Sergei A. Nizhnikov, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University), professor, Moscow, Russia; bld. 10/2, Miklukho-Maklaya Street, Moscow, Russia, 117198; nizhnikov-sa@rudn.ru

Yang Zheng, postgraduate student, Peoples' Friendship University of Russia named after P. Lumumba (RUDN University), Moscow, Russia; Miklukho-Maklaya str., 10/2, Moscow, Russia; bld. 10/2, Miklukho-Maklaya Street, Moscow, Russia, 117198; 1042205268@rudn.ru

УДК 001.32(470)

DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-213-221

О В.Ф. Эрне и Е.Н. Трубецком:
некоторые замечания

Олег В. Марченко

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, o.v.marchenko@mail.ru*

Аннотация. В статье рассматриваются творческие взаимоотношения двух заметных русских мыслителей начала XX в. – Владимира Францевича Эрна (1882–1917) и Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1919). Для Эрна, некогда студента и затем доцента Московского университета, оказались чрезвычайно важными философские идеи брата Е.Н. Трубецкого – Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905), Эрн прямо называл его своим учителем. Что же касается отношений двух представителей религиозно-философской группы «Путь», Е.Н. Трубецкого и В.Ф. Эрна, то, несмотря на близость идейно-теоретической платформы, это скорее история конфронтаций. Одним из примеров является несогласие Е.Н. Трубецкого с первоначальным вариантом коллективного программного заявления группы «Путь», в создании которого Эрн принимал самое непосредственное участие. Однако во время пребывания в Италии оба мыслителя обнаруживают сходное понимание современного католицизма и теократической утопии В.С. Соловьева. В статье речь идет также об П.А. Флоренском, М.К. Морозовой, А.Ф. Лосеве.

Ключевые слова: В.Ф. Эрн, Е.Н. Трубецкой, С.Н. Трубецкой, «Путь», рационализм, логизм, конфронтация

Для цитирования: Марченко О.В. О В.Ф. Эрне и Е.Н. Трубецком: некоторые замечания // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 213–221. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-213-221

About V.F. Erne and E.N. Trubetskoy. Some remarks

Oleg V. Marchenko

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
o.v.marchenko@mail.ru*

Abstract. The article considers the creative relationship between two notable Russian thinkers of the early twentieth century – Vladimir Frantsevich

© Марченко О.В., 2023

Ern (1882–1917) and Evgeny Nikolaevich Trubetsky (1863–1919). For Ern, once a student and then an associate professor at Moscow University, the philosophical ideas of E.N. Trubetsky's brother, Sergei Nikolaevich Trubetsky (1862–1905), turned out to be extremely important, Ern directly called him his teacher. As for the relations between the two representatives of the religious and philosophical group “Way”, E.N. Trubetsky and V.F. Ern, despite the proximity of the ideological and theoretical platform, it is rather a history of confrontations. One example is E.N. Trubetsky's disagreement with the original version of the collective program statement of the Way group, in the creation of which Ern was directly involved. However, during their stay in Italy, both thinkers discover a similar understanding of modern Catholicism and V.S. Solovyov's theocratic utopia. The article also deals with P.A. Florensky, M.K. Morozova, A.F. Losev.

Keywords: V.F. Ern, E.N. Trubetsky, S.N. Trubetsky, “ ‘Put’ (Way)”, rationalism, logism, confrontation

For citation: Marchenko, O.V. (2023), “About V.F. Ern and E.N. Trubetsky: some remarks”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, part 2, pp. 213–221, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-213-221

Нижеследующее хотелось бы предварить небольшим фрагментом из воспоминаний А.Ф. Лосева (январь 1988 г.), где говорится о том, как он, по приглашению Б.Н. фон Эдинга, впервые посетил в октябре 1911 г. заседание Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева.

...Каждый месяц в ее [М.К. Морозовой. – О. М.] роскошном особняке собирались философы на свои заседания. ...Многих из них я, конечно, знал по литературе. Знал Трубецкого, Бердяева, Булгакова... А кроме них, масса молодых мелькало. Бывали там Сергей Дурьлин, Владимир Эрн и многие другие, с кем еще только предстояло познакомиться. <...> Да-да, в августе 1911-го я только в Москве появился, а два месяца спустя смог услышать своих кумиров! ...Я и сейчас вижу, как в середине сидит председатель Рачинский, рядом с ним докладчик Вячеслав Иваныч Иванов. Полевей – такая грузная мощная фигура Евгения Николаевича Трубецкого. А направо Сергей Дурьлин сидел и Владимир Эрн. <...> И я сразу почувствовал, что все они действительно живут теми же идеями, которыми я пробавлялся в своем Новочеркасске на Михайловской улице. <...> Так я и оказался с самого начала учебы в Московском университете в самом центре русского соловьевского мировоззрения. <...> Более того, я не только слушал всех

так называемых богоискателей и символистов, всех я их со временем узнал, со всеми лично перезнакомился¹.

Рассмотрение взаимоотношений В.Ф. Эрна и Е.Н. Трубецкого, при всей локальности данной темы, позволяет тем не менее прояснить некоторые любопытные моменты очень насыщенного философского контекста начала XX в. в России. Сложность личных и творческих отношений двух видных мыслителей определялась целым рядом специфических обстоятельств. Нужно помнить не только о том, что В.Ф. Эрн (1882 г. р.) и Е.Н. Трубецкой (1863 г. р.) – люди разного возраста, разных поколений, хотя и этого достаточно для нестроений во взаимопонимании. Очень важным представляется тот факт, что Эрн, выпускник и затем преподаватель Московского университета – бывший студент брата Евгения Николаевича, кн. Сергея Николаевича Трубецкого (1862–1905), студент вдумчивый, внимательный и благодарный. Можно и нужно показать, что именно в наследии С.Н. Трубецкого было востребовано Эрном и получило специфическое продолжение и реализацию в его собственной концепции «логизма». Еще в гимназические годы Эрн со своим другом П.А. Флоренским читали и продумывали диалоги Платона, к наследию которого оба обращались на протяжении всей последующей жизни [Марченко 2016, с. 151–173], обсуждали проблематику учения В.С. Соловьева, а также работы его друзей и соратников, Л.М. Лопатина и кн. С.Н. Трубецкого. Позже в Московском университете Эрн и Флоренский слушали лекции Лопатина и Трубецкого, прекрасных знатоков древней и новой философии. Важность для Эрна и Флоренского университетских лекций и сочинений С.Н. Трубецкого нужно отметить особо. Старинный друг и соратник Вл. Соловьева, заинтересованный собеседник Адольфа фон Гарнака и Германа Дильса, именно Трубецкой энергично подчеркнул роль *протестантизма* для генезиса и самой сути европейской философии Нового времени как философии *субъекта* прежде всего. Имея в виду личность как принцип субъективной достоверности, Трубецкой в работе «О природе человеческого сознания» 1890 г. утверждал:

Верховный принцип новой философии есть идея личности, ее критерий – личное убеждение, ее исходная точка – личное сознание в тройкой форме: личного откровения (реформа немецких мистиков) –

¹ А.Ф. Лосев о Вяч. Иванове: Краткая антология / Сост. и предисл. Е. Тахо-Годи // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 140, 141.

личного разумения (реформа Декарта) и личного опыта (реформа Бэкона)².

К этим характеристикам Трубецкого восходит эрновское, разделяемое и Флоренским, понимание новоевропейской философии как философии *ratio*, «рационализма». Далее, именно С.Н. Трубецкой противопоставил новоевропейскому субъективизму учение о *соборности* человеческого сознания, а также внимательно и обстоятельно проследил учение о *Логосе* в его истории (докторская диссертация 1900 г.), предоставив ресурсы для эрновской концепции антично-христианского «логизма» [Марченко 2002, с. 158–175].

Вместе с тем В.Ф. Эрн, похоже, был достаточно равнодушен к философским идеям Е.Н. Трубецкого.

Взаимопониманию вряд ли способствовала и политическая составляющая деятельности обоих мыслителей. Е.Н. Трубецкой – представитель весьма уважаемого направления, он конституционный демократ. В 1905 г. С.Ю. Витте предлагал ему пост министра народного просвещения! Он член Первой Государственной Думы, член Государственного совета, он основатель партии мирного обновления. Эрн же – основатель и активный деятель, вместе с В.П. Свенцицким, «Христианского Братства Борьбы» – организации довольно радикальной, конечно, но все же маргинальной.

Тем не менее оба – путейцы, причем входят в редакционное ядро религиозно-философской группы «Путь», вместе с Г.А. Рачинским, С.Н. Булгаковым и Н.А. Бердяевым. И значит, представляют общую путейскую идейно-философскую платформу, включающую убеждение о приоритете этико-религиозного фактора в историческом процессе, политический либерализм в различных версиях, православный патриотизм, противопоставленный узкому национализму [Голлербах 2000]. Эти установки, как известно, нашли свое выражение в коллективном манифесте «Пути»: существует «общая религиозная задача России, и ее призвание послужить в мысли и в жизни вестороннему осуществлению вселенского христианского идеала» [Взыскующие 1997, с. 704]. В то же время отношения уже внутри «Пути» очень и очень непростые, исполненные как трагизма, так и комизма. В.Ф. Эрн пишет своей жене 18 февраля 1910 г., описывая самую начальную стадию организации книгоиздательства:

Вчера у нас происходило «совещание» с Трубецким. Три мистических философа поистине соединены солидарностью. Булгаков

² Трубецкой С.Н. Соч. М.: Мысль, 1994. С. 491.

меня восхищает, а Бердяев эстетически радуется. У меня общий ком впечатлений. Великолепное звездное небо, прекрасные кудри Бердяева и масса пирожных, печений, мармеладов у Трубецкого, сонный и хладный душою князь, какие-то переговоры на расстоянии пистолетного выстрела и в результате журавль все почему-то летает и не хочет садиться. Ну, Бог с ним! Пусть себе полетает. Мне уже приятно и то, что нас широко приглашают в «Московский Еженедельник». Очевидно, бедный журнальчик чахнет, и его может спасти только усиленное питание. Князь три раза повторил, что моей статье о Джемсе очень рады. Вообще просит содействия. К сожалению, приглашая садиться, не указывает ни одного свободного стула. Мы, то есть С.Н. и я, чувствуем себя неопределенно. С одной стороны, «пожалуйста», а с другой – никаких полномочий. Я-то радуюсь исключительно из-за того, что мой финансовый кризис смягчается, и я что-нибудь заработаю. Но вот если книгоиздательство осуществится – тогда дело другое. Там можно по-настоящему поработать и свершить истинно культурное дело. У нас же самые обширные планы [Взыскующие 1997, с. 244].

Ирония автора письма по отношению к Е.Н. Трубецкому очевидна. Но и Трубецкой, как мы знаем из его писем М.К. Морозовой, был настроен весьма и весьма критически к остальным участникам предприятия, говорил о «дилетантском богоискательстве» Бердяева, «постном масле» Булгакова, «квасном патриотизме» Эрна. Более того, Трубецкой определял Булгакова, Эрна и Вяч. Иванова как философских «пигмеев»!

Таким образом, история взаимоотношений В.Ф. Эрна и Е.Н. Трубецкого, особенно со стороны Трубецкого, это, скорее, история ряда конфронтаций. Здесь нужно вспомнить и несогласие Е.Н. Трубецкого с первоначальным вариантом коллективного программного заявления группы «Путь», и полемику с Эрном, касающуюся источников мировоззрения Г.С. Сковороды, спор о теории познания В.С. Соловьева, а также разногласия по поводу метода историко-философского исследования.

Относительно несогласия Трубецкого с первоначальным вариантом программного заявления группы «Путь» (а в том, что Эрн совместно с Булгаковым принимал живейшее участие в подготовке этого коллективного заявления, сомневаться не приходится), – вот что пишет Трубецкой из Флоренции 25 марта 1911 г. «дорогим Григорию Алексеичу, Сергею Николаевичу, Николаю Александровичу и Владимиру Францевичу». Письмо обширное и важное, которое внимательно было прочитано и обсуждено вышеупомянутыми адресатами.

К сожалению, я совершенно не могу подписать присланное мне предисловие и не только подписать, но и взять на себя за него ответственность. Верю в религиозное призвание России, но «народом богоносцем» назвать ее не решусь, считая это совершенно недозволительно и ничем не оправданной национальной гордостью, если только не признать «богоносцами» всех вообще христианских народов [Взыскующие 1997, с. 374].

И далее Евгений Николаевич обстоятельно отмечает те сомнительные для него пункты, которые он не может выдвигать в качестве программных без обстоятельного их прояснения, что в данном формате попросту невозможно: здесь и «покорность преданию», и «историческое сыновство», и «неискаженный облик Христа» в православии, другие спорные для него утверждения. Он предлагает вычеркнуть все это спорное и, не добавляя в проект предисловия ничего от себя лично, остановиться на кратком взаимоприемлемом варианте.

Пусть мой проект предисловия несколько сух и бесцветен. В коллективной работе, когда есть некоторое различие взглядов, это неизбежно. Но пространное предисловие и не нужно. Ведь вопросы о призвании России, о ее будущем, о значении православия и т. п., будут неоднократно ставиться и решаться каждым из нас в отдельности. Зачем же заранее в предисловии предрешать, что мы будем говорить. Не достаточно ли в предисловии в одной фразе выразить, что мы верим в христианскую задачу России. А затем уж каждый из нас будет решать эту задачу за своей ответственностью и под собственной подписью! Ведь мы не можем заранее предрешить, как далеко мы разойдемся. Пока же очевидно, никто из нас не может поручить за себя другому определять свое отношение ни к православию, ни к славянофильству, ни ко всем вообще основным религиозным и общественным задачам.

Вообще же думаю, что всем нам как можно больше нужно делать и как можно меньше обещать как за себя, так и за Россию. Нужно осуществлять религиозное призвание России, а не трубить о нем заранее. Иначе повторится ошибка Соловьева, который ведь был больше нас всех: обещал за Россию третий Рим, всемирную теократию, а вышел красивый мыльный пузырь, причем сам же Соловьев его проколел» [Взыскующие 1997, с. 374–375].

Соратникам-путейцам ничего не оставалось делать, как принять предложение Трубецкого, и программное заявление группы вышло именно в этой сокращенной поблекшей редакции.

Конечно же, некоторым медиатором отношений Трубецкого и Эрна выступала М.К. Морозова. Ведь ее неспешно, но настойчиво

окормлял С.Н. Булгаков, подбирая литературу для чтения, объясняя тонкости православного мирозерцания, церковного богослужения и пр. И вот после публикации в журнале «Московский Еженедельник» громко прозвучавшей статьи Эрна «Нечто о Логосе, русской философии и научности»³ (начало полемики с русскими философами круга международного журнала «Логос») Маргарита Кирилловна делится впечатлениями с Трубецким:

Я в восторге от того, что Эрн говорит в своей статье против «Логоса», об отсутствии систем у Русск<их> мыслителей. «Всякая система лжива, плод кабинетности (!!!). Соловьев призрачен там, где он оставляет путь интуиции, обольщается миражем систематичности». Как я с этим согласна! Этот ужасный гибельный диалектический метод, мертвое начало, потому что всегда все, им созданное, гибнет с течением времени. <...> По-моему... надо написать новую теорию познания, динамическую теорию познания, как хорошо сказано у Эрна. Кажется, у Соловьева есть только намеки на это, но нет чего-нибудь определенного, правда? [Взыскующие 1997, с. 274].

А мы можем попытаться хотя бы приблизительно представить, как Евгений Николаевич, который в это время уже размышляет над основными положениями своей будущей книги «Мирозерцание В.С. Соловьева», воспринимает эти восторженные характеристики и как слова любимой женщины ложатся на его философское сердце.

Были, впрочем, и согласия в размышлениях двух столь несхожих мыслителей. Укажу одно из них, очень примечательное. Когда оба мыслителя-соловьевца, Евгений Николаевич и Владимир Францевич оказываются в Италии, вот что открывается обоим относительно теократических идей В.С. Соловьева. Очень ярко и подробно у Трубецкого в письме от 12 января 1911 г. Маргарите Кирилловне:

У меня тут сильные переживания – как-то вдруг и Рим и работа о Соловьеве сошлись в одно, и не случайно. Пишу я как раз про соединение церквей и папизм Соловьева и все вспоминаю, что он не был в Риме. А между тем какое откровение Рим о католицизме, как тут каждый камень вопиет о его духе. Вижу я тут громадные храмы – Петра, Павла, Maria Maggiore – все без малейшего религиозного настроения – мраморно-золотые, великолепные дворцы, выстроенные папами для Бога. На всех сводах папские гербы – сочетание «ключей царствия

³ Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности. По поводу нового философского журнала «Логос» // Московский еженедельник. 1910. № 29. С. 32–40; № 30. С. 30–40; № 31. С. 34–44; № 32. С. 34–42.

Божию», вошедших в герб – с гербами римских аристократических фамилий, из коих папы выбирались. Обхожу дворцы этих фамилий – Borghese, Colonne, Dogio-Pamfilii – и узнаю в них тот же мрамор и золото, тот же стиль и дух, те же гербы, как во храмах. Выстроили для Бога дворцы, а Бог в дворцах не живет, и народ это почувствовал. Отсутствие молящихся гнетущее, давящее. Сегодня был в соборе Павла в день поминовения обращения Павла. Храмовый праздник, торжественное богослужение. И что же – не было и сотни молящихся, меньше, чем у нас в захудалой деревенской церкви в воскресенье, и все больше любопытные из туристов. А собор в полтора раза больше нашего храма Спасителя, и в нем торжественный парад духовенства – без верующих. Вот что сделала «Теократия» и та внешняя власть, которую Соловьев считал условием действующего христианства. Сколько раз я убеждал Соловьева поехать в Рим, но он, кажется, просто боялся. А будь он здесь – гораздо раньше кончилась бы его «Теократия» и глубже бы он оценил православие, которое сделало одно великое дело: положило грань между мистическим и здешним, не дало ему слиться с мирским, презрело храмы-дворцы и ушло на Афон – созерцать свет горы Фавора, тот самый, что ни в дворцах, ни в хижинах Петровых не умещается. И этим спасло веру. Ибо что же остается от веры, если вынуть из нее мистическое? Кто поверит в царствие Божие, если ключи к нему – принадлежность папского и аристократического гербов? [Взыскующие 1997, с. 313–314].

Нечто подобное мы обнаруживаем и у В.Ф. Эрн в его «Письмах о христианском Риме» (1911)⁴. Эрн тоже пишет их в Италии, куда направлен был Московским университетом для работы над своими диссертациями, посвященными Антонио Розмини и Винченцо Джоберти.

Источники

А.Ф. Лосев о Вяч. Иванове: краткая антология / Сост. и предисл. Е. Тахо-Годи // Вячеслав Иванов. Архивные материалы и исследования. М.: Русские словари, 1999. С. 134–172.

Трубецкой С.Н. Соч. М.: Мысль, 1994. 816 с.

Эрн В.Ф. Письма о христианском Риме // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 11. Пар. 2. С. 561–568; № 12. Пар. 1. С. 760–771; 1913. Т. 1. № 1. Пар. 2. С. 101–114; Т. 3. 39. Пар. 2. С. 77–86.

⁴ *Эрн В.Ф.* Письма о христианском Риме // Богословский вестник. 1912. Т. 3. № 11. Пар. 2. С. 561–568; № 12. Пар. 1. С. 760–771; 1913. Т. 1. № 1. Пар. 2. С. 101–114; Т. 3. 39. Пар. 2. С. 77–86.

Литература

- Голлербах 2000 – Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб.: Алетейя, 2000. 524 с.
- Взыскующие 1997 – Взыскующие града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост., подгот. текста, вст. ст. и коммент. В.И. Кейдана. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997. 752 с.
- Марченко 2002 – Марченко О.В. Очерки по истории философии. М.: Изд-во МГУП, 2002. 253 с.
- Марченко 2016 – Марченко О.В. *Fabulae selectae*. М.: Асхань, 2016. 208 с.

References

- Gollerbah, E.A. (2000), *K nezrimomu gradu: Religiozno-filosofskaya grupa "Put" (1910–1919) v poiskakh novoi russkoj identichnosti* [To the Invisible City. The Religious and philosophical group "Way" (1910–1919) in search of a new Russian identity], Aleteiya, Saint-Petersburg, Russia.
- Keidan V.I. (comp., foreword and comm.) (1997), *Vzyskuyushie grada. Khronika chastnoi zhizni russkikh religioznykh filosofov v pismakh i dnevnikakh* [Seeking God's City . Chronicle of the private life of Russian religious philosophers in letters and diaries], Yazyki russkoi kultury, Moscow, Russia.
- Marchenko, O.V. (2002), *Ocherki po istorii filosofii* [Essays on the history of philosophy], MGUP, Moscow, Russia.
- Marchenko, O.V. (2016), *Fabulae selectae*, Askhan', Moscow, Russia.

Информация об авторе

Олег В. Марченко, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; o.v.marchenko@mail.ru

Information about the author

Oleg V. Marchenko, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; o.v.marchenko@mail.ru

УДК 001.32(470)

DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-222-234

К истории изучения жизни и творчества Г.С. Сковороды в России: Г.Г. Шпет

Олег В. Марченко

*Российский государственный гуманитарный университет
Москва, Россия, o.v.marchenko@mail.ru*

Аннотация. Статья является одной из серии работ автора, в которой рассматривается длительная и причудливая история изучения в России жизни и творческого наследия Григория Саввича Сковороды (1722–1794). В предлагаемой статье речь идет о русском мыслителе киевлянине Густаве Густавовиче Шпете (1879–1937). В насыщенном интеллектуальном контексте отечественной философии, где были представлены практически все направления европейской мысли, Шпет занимал особое место. Ученик Э. Гуссерля, он был сторонником и проводником идей феноменологической философии в собственной оригинальной редакции, предполагающей достаточно критическое отношение к ряду положений учителя. Эта особая философская позиция заметно отличала его как от мыслителей религиозно-философской группы «Путь», так и от русских мыслителей неокантианской ориентации круга международного журнала «Логос». Философия, в понимании Шпета, это чистое автономное знание, предмет которого – область последних оснований и абсолютных начал. С этих позиций Шпет и пытался осмыслить специфику русской философии, ее истоки, проблематику, историческое развертывание. В таком ключе он подходил и к рассмотрению жизни и творчества Г.С. Сковороды.

Ключевые слова: Г.Г. Шпет, Г.С. Сковорода, русская философия, В.Ф. Эрн, «Вехи», утилитаризм, морализм

Для цитирования: Марченко О.В. К истории изучения творчества Г.С. Сковороды в России: Г.Г. Шпет // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 222–234. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-222-234

On the history of studying the life and work of G.S. Skovoroda in Russia. G.G. Shpet

Oleg V. Marchenko

*Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia,
o.v.marchenko@mail.ru*

Abstract. The article is one of a series of works by the author, which considers the long and bizarre history of the study in Russia of the life and creative heritage of Grigory Savvich Skovoroda (1722–1794). The proposed article deals with the Russian thinker from Kiev Gustav Gustavovich Shpet (1879–1937). In the rich intellectual context of Russian philosophy, where almost all directions of European thought were represented, Shpet occupied a special place. A disciple of E. Husserl, he was a supporter and conductor of the ideas of phenomenological philosophy, in his own original edition, suggesting a rather critical attitude to a number of the teacher's positions. That particular philosophical position markedly distinguished him from both the thinkers of the religious and philosophical group "Put'(Way)" and from the Russian thinkers of the neo-Kantian orientation from the circle of the international magazine "Logos". Philosophy, in the understanding of Shpet, is pure autonomous knowledge, the subject of which is the field of the profound foundations and absolute principles. From such positions, Shpet tried to comprehend the specifics of Russian philosophy, its origins, issues, and historical deployment. With that in mind, he approached the consideration of the life and work of G.S. Skovoroda.

Keywords: G.G. Shpet, G.S. Skovoroda, Russian Philosophy, V.F. Ern, "Vehy", utilitarianism, moralism

For citation: Marchenko, O.V. (2023), "On the history of studying the life and work of G.S. Skovoroda in Russia. G.G. Shpet", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, part 2, pp. 222–234, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-222-234

Говоря о причудливой истории изучения жизни и творчества Г.С. Сковороды, нельзя не вспомнить мыслителя, который занимал совершенно особое место в русских философских дискуссиях первой трети XX в., в том числе на тему специфики отечественной философской мысли, ее проблематике, истоках и предполагаемых, возможных и чаемых путях¹. Речь идет о Густаве Густавовиче

¹ Статья написана на основе неопубликованных материалов к докторской диссертации [Марченко 2007b].

Шпете (1879–1937), детство, юность, учеба, первые философские размышления которого были связаны с Киевом, где когда-то учился и Скворода.

Репутация скептика – вкупе с представлением о его нетерпимости и высокомерии (для последних, впрочем, он сам давал достаточно поводов) – будет всю жизнь сопровождать Шпета, равно как и несправедливое мнение о будто бы пренебрежительном отношении философа к России и всему русскому. Однако хорошо заметна обособленность, отдельность Шпета, который в самой гуще напряженной интеллектуальной жизни России стремится сохранить самостоятельность взгляда и позиции, с которой – чем дальше, тем больше – нельзя не считаться. Эта самостоятельность самому Шпету давалась непросто, особенно в насыщенном контексте европейской философии и науки начала века. «У меня, – писал он из Берлина Е.М. Метнер 24 июня 1910 г., в пору замысла «Истории как проблемы логики», –

...есть свой рок: когда я начинаю интересоваться каким-нибудь вопросом и нахожу что-нибудь сказать в нем новое, не проходит года, как этот вопрос становится модным и 1, становится противно заниматься «модным» вопросом, 2, литература растет как грибы после дождя и либо приходится копать во всем этом для «академической полноты», либо находить там свои мысли и, следовательно, терять прежний острый вкус к работе. И теперь – вопрос, по которому я приехал работать, оказывается, интересуется всех – стоило мне зайти в первый магазин, и передо мною вывалили груды книг, помеченные 1909, 1910 годом, где все, так или иначе, подходит к моей теме. Правда, это и хорошо – кое-что я все-таки нашел и для себя, основная моя мысль все-таки моя, и прямо на нее никто еще не натолкнулся, но меня злит, что я опять попал в модный вопрос².

Впрочем, друзья верили в высокое предназначение мыслителя. «Прошу встать, милостивый Государь, – полушутя-полусерьезно писал Шпету 23 июня 1912 г. Юргис Балтрушайтис, – *через тебя* должно совершиться новое чудо *славянского откровения*»³.

Шпета, в самом деле, побаивались многие: блестящий полемист, мыслитель ироничный, остроумный, задиристый, он критиковал не только философов «путейского» православного направления (П.А. Флоренского, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, В.Ф. Эрн, В.В. Зеньковского), но и весьма скептически относился к амбици-

² Цит. по: [Щедрин 2004, с. 45–46].

³ Там же. С. 69.

озным проектам таких эпигонов неокантианства, как С.И. Гессен, Ф.А. Степун, Б.В. Яковенко.

Философия, в понимании Шпета, – это чистое автономное знание, предмет которого – область последних оснований и абсолютных начал. Собственные его построения суть платонизм, прочитанный в феноменологическом ключе, с изрядной долей гегельянства. Фундаментом является парменидовско-платоновская онтологическая связка *бытие – мышление – слово*; это рефлексия на мысль о бытии, поскольку предмет мысли и предмет бытия – одно и то же. Обращаясь на сознание в его интенциональных актах, философская мысль созерцает его в чистой интуиции как эйдос, т. е. содержание, значение или смысл предметных форм⁴.

Философия изучает действительность не как данность и поэтому прежде всего обязана спросить: как дана данная действительность? В ответе на это философия изучает действительность не в данности, а *через* данность. Данность действительности есть данность опыта, переживания, сознания – *через* них изучает философия действительность. (В этом ее конкретность и полнота!) Прямой объект философии есть поэтому сознание, в котором и через которое *все* дано. (Это «через» определяет философию как рефлексию, в отличие от непосредственности Гегелева опыта; для философии *эта* непосредственность есть опосредование: ее непосредственность – в преодолении этого опосредования.) Другими словами, опыт и наука – о действительности, философия – о *понятии* действительности!⁵

Будучи сторонником понимания философии как чистого знания (а не морали, проповеди и мировоззрения), философ в этом ключе обращался и к анализу истории русской мысли, и возникший под его критическим пером образ становился и своеобразным автопортретом Шпета (как и аналогичные работы Эрна, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского, соловьевская монография Трубецкого и др.).

⁴ См.: *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М., 1994. С. 242; см. также: *Марченко О.В.* Шпет Густав Густавович // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 394–395; [Марченко 2002, с. 231–239].

⁵ Запись Шпета на полях стр. 16 авторского экземпляра его блестящей работы «Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы» (1914, из собрания дочери философа, М.Г. Шторх); цит. по: [Федорова 1991, с. 33]; см.: *Марченко О.В.* Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М., 2001. С. 503–504.

Я полагаю, что философия как знание есть высшая историческая и диалектическая ступень философии, но этим не отрицаю, а, напротив, утверждаю наличие предварительной истории, в течение которой философия *становится* в знание. По моему убеждению, русская философия как раз к этой стадии развития начала подходить⁶.

Именно с этих общеполитических позиций Шпет рассматривает и решает такие важные проблемы, как начало русской философии, ее периодизация, национальное своеобразие русского философствования, главные темы и специфика их решения, условия существования философии в ее взаимодействии с иными социокультурными феноменами, соотношение русской и европейской философии⁷. Наряду с этими достаточно традиционными проблемами Шпет вводит отчетливо сформулированную проблему роли *национального языка в развитии философии*; тему эту затем рассматривали, как известно, Г.П. Федотов и далее Г.В. Флоровский. Со своей стороны отмечим справедливости ради, что проблему эту – правда, не в исследовательском, а в полемическом дискурсе – отчетливо обозначил в 1577 г. польский иезуит Петр Скарга:

Со славянским языком нельзя сделаться ученым. На этом языке нет ни грамматики, ни риторики, да и не может быть. Именно из-за славянского языка у православных нет иных школ, кроме начальных, для обучения грамоте. Отсюда общее невежество и заблуждение⁸.

Идею эту, далее, развивал также и иезуитский выученик Жозеф де Местр, причем не без обычного своего изящества, с теми же целями:

Порожденное общностью языка братское единение образует таинственную связь, обладающую громадной силой. <...> И если бы латинский язык однажды утвердился в Киеве, Новгороде, Москве, то он бы уже никогда не был низвергнут, а знатные славяне, породнившись с Римом посредством языка, никогда бы не бросились в объятия выродившихся византийских греков, чья история внушает нам брезгливую жалость всякий раз, когда не вызывает ужаса и омерзения. <...> Ничто не в силах сравниться с достоинством латыни. На этом

⁶ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. Первая часть // Шпет Г.Г. Соч. М.: Правда, 1989. С. 12.

⁷ См. весьма содержательную работу: [Федорова 1991].

⁸ Цит. по: Флоровский Г.В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: Умса-Press, 1983. С. 41.

языке говорил *царственный народ*, запечатлевший в нем величие, единственное в истории языков человеческих; величие, до которого не смогли возвыситься даже самые совершенные из них. <...> Латынь – язык цивилизации... Бросьте взгляд на карту мира, проведите черту, на которой *вселенский* (universelle) язык умолк, – это и будет граница цивилизации, предел содружества европейских народов; по ту сторону обнаружите вы лишь общечеловеческое родство, которое, к счастью, существует всюду⁹.

Столь позднее созревание русского философского разума Шпет связывает прежде всего с *исключительно утилитарным* отношением к культурному творчеству¹⁰. Следует подчеркнуть «веховские» истоки этой мысли Шпета. Никто иной как Бердяев писал об отношении интеллигенции к философии в статье «Философская истина и интеллигентская правда» следующее:

Прежде всего бросается в глаза, что отношение к философии было так же малокультурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям. <...> А философия есть школа любви к истине, прежде всего к истине. Интеллигенция не могла бескорыстно отнестись к философии, потому что корыстно относилась к самой истине, требовала от истины, чтобы она стала орудием общественного переворота, народного благополучия, людского счастья¹¹.

В том же ключе рассуждает и Шпет:

История русской философии как мысли, проникнутой духом утилитаризма, есть история донаучной философской мысли – история философии, которая не познала себя как философию свободную, не подчиненную, философию *чистую*, философию-знание, философию как искусство. Это не значит, что в русской философии нет движения идеи. Оно было. Но это значит, что восприятие идеи и ее движение в русской мысли не-чисто, до-научно, примитивно, не-софийно, не мастерское¹².

⁹ *Josef de Maistre*. Du Pape. Geneva, 1966. P. 125–126.

¹⁰ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 45, 46.

¹¹ Вехи. Из глубины. М.: Мысль, 1991. С. 11, 17. Шпет сам отсылает к «веховской» проблематике, см.: *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 48, 49.

¹² *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 51.

К «Вехам» восходит и главная идея Шпета, составляющая специфику его видения предмета – связать рассмотрение истории русской мысли со *сменой типов интеллигенции*¹³. К середине XIX в. положение в русской мысли стало понемногу меняться.

Когда *Пушкин* в критический момент банкротства правительственной интеллигенции заговорил о творческой аристократии, когда в нашу образованность впервые просочились идеи философии без назидательности, науки без расчета, искусства без «пользы народной» и когда на спонтанное развитие русской народности были брошены первые лучи рефлексии, все это сверкнуло вспышкой молнии¹⁴.

Только в XIX столетии «у нас появились и богословские теории, и философское обоснование догматов православия, появилась даже настоящая религиозная философия»¹⁵. Философ, оцениваемый уже достаточно высоко, – Памфил Данилович Юркевич (1826–1874), учитель В.С. Соловьева; строгий и порою излишне придирчивый Шпет посвятил ему специальный доклад, прочитанный в Московском Психологическом обществе 4 октября 1914 г.

Становление русской философии в знание, «предварительная история», по Шпету, проходит несколько этапов и, соответственно, составляет несколько разделов в «Очерке»: *невегласие, около школы, по прописям, по линейкам, первые испытания, первые ученики* (здесь заканчивается первая – и оставшаяся единственной – часть «Очерка развития русской философии»). По-видимому, непонятый и нецененный современниками Юркевич, единственный в России, «кто оказался достаточно философски подготовленным, чтобы занять без предварительной “заграничной командировки” университетскую кафедру, когда философии вновь разрешили появиться в университете»¹⁶, должен был занять достойное место во

¹³ Этот момент ярко подчеркнут в работе: [Федорова 1991, с. 92]; здесь же рассмотрен вопрос о различиях в позициях Шпета и «веховцев», см.: [Федорова 1991, с. 95–97].

¹⁴ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 46. Очень важна, в свете идеи Шпета о связи развития русской мысли со сменой типов интеллигенции, его следующая мысль: «Карамзин, Жуковский, Пушкин, кн. Вяземский и все пушкинское были единственной *возможностью* для нас положительной, не нигилистической культуры. “Литературная аристократия”, говоря термином Пушкина, была *возможность* новой интеллигенции» (Там же. С. 262–263).

¹⁵ Там же. С. 55.

¹⁶ Там же. С. 48.

второй части «Очерка» – описывающего новый этап становления русской мысли¹⁷.

...На стороне Юркевича было знание, тонкое понимание, самостоятельная мысль, и боролся он за Истину не переходящую, а стоящую над временем. Если всего этого не было у его противников, то неужели нужно признать, что победили невежество, непонимание, подражание и интересы момента? <...> Юркевич знал, понимал и отдавал должное своему времени, но он *был философом*, а потому видел еще дальше...¹⁸

Что касается Сковороды, то он, мыслитель XVIII столетия, попадает в заключительные параграфы раздела *около школы*, вплотную приблизившись, таким образом, к этапу *по прописям*.

У нас сложился взгляд на Сковороду как на первого самобытного и оригинального русского философа. Мне трудно оспаривать это утверждение, так как собственно самой философии в сочинениях Сковороды я нахожу количество предельно минимальное. А те немногие, напоминающие о философии мысли Сковороды, вокруг которых бродят его фантазия и поученья, не возвышаются над уровнем общих мест и ходячих представлений о философии. Не находя у этого современника Юма и Канта непосредственной связи с западной новой философией, наши исследователи видят его источники в философии античной и некоторых отцов церкви. Но и то и другое мне кажется недоказанным – опять-таки хотя бы по той причине, что самой философии у Сковороды немного. Несомненно, однако, что с моралистическими трактатами Цицерона и Плутарха Сковорода был знаком непосредственно. Ими и определяется то приблизительное и ходячее представление о философии, которое через посредство этих же источников вообще было популяризовано в широких полубразованных кругах европейских читателей. Понятно, что здесь можно найти кое-какие отзвуки платонизма, но только очень большим желанием иметь в XVIII веке *первого* русского серьезного философа можно объяснить тот факт, что Сковороду называют последователем Платона¹⁹.

Затрагивая тему первого русского философа, Шпет, разумеется, должен был определить свою позицию по отношению к точке

¹⁷ Реконструкцию плана «Очерка» см.: [Щедрина 2004, с. 37–40].

¹⁸ *Шпет Г.Г.* Философское наследие П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Мысль, 1990. С. 579.

¹⁹ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. С. 84–85.

зрения своего приятеля В.Ф. Эрн (1882–1917), книгу которого он прекрасно знал; кроме того, напомним, Эрн выступил официальным оппонентом на защите диссертации Шпета «История как проблема логики», в свою очередь Шпет готовился официально оппонировать Эрну на защите его диссертации о В. Дзержинском.

О талантливом изображении Сквороды в книге покойного *Вл. Эрн...* говорить трудно. Книга – взвинченно-литературное произведение, а не историко-философское исследование. Написанная с подъемом и вдохновением, эта книга – прекрасное выражение мировоззрения самого автора, но по отношению к Сквороде – хвалебная песнь, в которой последний рисуется читателю таким, каким автор хотел бы видеть первого русского философа, но не таким, каким был Скворода реальный²⁰.

С точки зрения Шпета, украинский мыслитель представляет один из основных типов зарождавшейся в XVIII в. светской и внепартийной интеллигенции. Первый тип – ищущих положительного нравоучительства и находящего его в мутных теософских и аллегорически-эзотерических постижениях пополам с масонством – представлен *Н.И. Новиковым*. Барствено-морализированное представлено *М.М. Щербатовым*, автором памфлета «О повреждении нравов в России», программы «О способах преподавания разных наук» и навеянного Платоновым «Федоном» «Разговора о бессмертии души». *А.Н. Радищев* представляет то направление третьего типа нашей интеллигенции, «оппозиционно-партийной, которое, возобладав со середины XIX в., прекратило свое “оппозиционное” существование, как только стало “начальством”, а вместе с этим завершило и третий этап нашего культурного развития». К этим трем типам Шпет находит основания присоединить и четвертый тип, «игравший в русской культуре XIX в. крупную роль и интересный для нас тем, что и он нашел себе в XVIII в. околофилософское выражение. Его представителем был мнимо-народный «философ» *Григорий Саввич Скворода*²¹. Что же, по мысли Шпета, представляет из себя этот четвертый тип и каковы его последующие превращения в истории русской культуры?

Как тип интеллигенции Скворода – прообраз резонирующего опроченства и отрицания традиционной европейской культуры, развившихся у нас – может быть, в параллель с чисто народным юродством – во имя проповеди призрачного самоусовершенствования

² Цит. по: [Щедрин 2004, с. 45–46].

³ Там же. С. 69.

и мнимо-углубленного самопознания. Соответствующее мирозерцание насковозь проникается морализмом, заменяющим традиционные учения религии, хотя и обращаемым в то же время сплошь и рядом к источникам оспариваемого ученья. Так вокруг этого мировоззрения складывается психология внутренне, а иногда и открыто близкая психологии сектантства²².

Тем не менее Шпет достаточно подробно, имея в виду общий объем первой части его «Очерка», рассматривает мирозерцание Сковороды; если Новикову отведены полторы страницы, Щербатову две, Радищеву четыре, то украинскому мыслителю посвящены целых четырнадцать, причем часть текста набрана мелким шрифтом. В плане проработки материала Шпет, конечно, далеко уступает Эрну (который ознакомился и с частью неопубликованных рукописей Сковороды), но ведь и сам формат исследований и время их подготовки были различны.

В своей интерпретации Сковороды Шпет акцентирует прежде всего *моралистическую* составляющую его учения, и это хорошо согласуется с главной идеей Шпета о том, что долгое и трудное созревание русской философии как раз и связано с подчинением бескорыстного поиска теоретической истины разного рода утилитарным задачам.

Сковорода от начала и до конца – *моралист*. Не наука и не философия как таковая владеют его помыслами, а лишь искание для себя и указание другим пути, ведущего к счастью и блаженству²³.

Что же касается философских или околофилософских элементов мировидения Сковороды, то это «лишь пристройка к главному зданию “самонужнейшей науки” о счастье и об оправдании, в конце концов, собственного поведения»²⁴. Любопытно, что внимательный Шпет и в фундаментальной работе И.А. Ильина «Учение Гегеля о конкретности Бога и человека» усмотрел *моралистическую* интенцию, которая так сказалась впоследствии в поздний, эмигрантский, период его жизни и творчества²⁵. От начала до конца, заключает Шпет,

²⁰ Там же. С. 85.

²¹ Там же. С. 82.

²² Там же. С. 4.

²³ Там же. С. 86.

²⁴ Там же. С. 91.

²⁵ См. реконструкцию рецензии Шпета на книгу Ильина, выполненную Т.Г. Щедриной: [Щедрина 2004, с. 281–322].

Сковорода остается *моралистом*. Библия для него «есть мысли Божии, сие есть сердце вечное. А сердце вечное, есть то *Человек* вечный». Но не вечность его интересует сама по себе и даже не «мысли Бога», как такие, а то, что из них, из Библии, можно сделать основание для морали и праведной жизни, что из нее можно извлечь «мир душевный». Этим и определяется околофилософское место украинского мудреца, предвосхитившего некоторые моралистические идеи толстовства и других подобных интеллигентских опрощенских настроений XIX века²⁶.

Удивительно, но эти столь отличающиеся друг от друга мыслители, Шпет и Эрн, которые сходились, кажется, лишь в нерусском звучании фамилий и отчества, при характеристике Сковороды в одном, но очень важном – близки.

Сковорода родился в Малороссии в 1722 г., т. е. в последние годы царствования Петра Великого. Год и место рождения Сковороды переносят нас в эпоху самого зачаточного воздействия западной культуры на туземные стихии русской жизни. Для того чтобы в этих условиях возлюбить философию и стать ее верным рыцарем, нужно было обладать глубоко самобытной натурой, изнутри проникнутой философским Эросом. Если Сковорода, сын простого казака, становится одним из любопытнейших европейских философов XVIII в., то этим обязан он не школам, в которых учился, не среде, в которой вращался, не воздействиям, получаемым от окружавших людей, а единственно *себе*, силе *своего* устремления к философскому самопознанию. Нужно принять во внимание эту культурную изолированность Сковороды, чтобы с тем большей силой воздать его необычайности, его исключительной оригинальности²⁷.

Киевлянин Шпет, оставляя украинского мыслителя *около школы*, почему-то забывает, что тот был выучеником Киевской академии, тем самым подтверждая совершенно нелепое представление о *культурной изолированности* Сковороды.

Не заметил Шпет и еще одну важнейшую черту облика украинского старичка. В январе 1917 г., размышляя о сути европейской философии, Шпет писал:

²⁶ Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии. С. 96.

²⁷ Эрн В.Ф. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Лики культуры: Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. С. 321–322.

Европа, – это – умственное напряжение, но не труд, а «досуг», восторг и праздник жизни; самое дорогое для нее – творчество мысли; и никакая сила, – ни меч, ни моральная проповедь, – не могли уничтожить в европейце *страсти мыслить*²⁸.

Поразительно, но философ не увидел у Сковороды того, что современному читателю его сочинений, писем, биографии бросается в глаза прежде всего – творческое напряжение, *σχολή*, празднество, радость, свобода жизни и мысли²⁹.

Источники

Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. 606 с.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. 3-е изд. Paris: YMCA-Press, 1983. 599 с

Шпет Г.Г. Соч. М.: Правда, 1989. 601 с.

Шпет Г.Г. Философское наследство П.Д. Юркевича (К сорокалетию со дня смерти) // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Мысль, 1990. С. 578–638.

Шпет Г.Г. Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. 370 с.

Эри В.Ф. Жизнь и личность Григория Саввича Сковороды // Лики культуры: Альманах. Т. 1. М.: Юрист, 1995. С. 321–352.

Maistre J. de. Du Pape. Geneva, 1966. 475 p.

Литература

Марченко 2002 – *Марченко О.В.* Очерки по истории философии. М.: Изд-во МГУП, 2002. 253 с.

Марченко 2007а – *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв.: Исследования и материалы. Часть I. М., 2007. 276 с.

Марченко 2007б – *Марченко О.В.* Григорий Сковорода и русская философская мысль XIX–XX вв.: Дис. ... д-ра филос. наук. М., 2007. 448 с.

Федорова 1991 – *Федорова Л.В.* Г.Г. Шпет как историк русской философии. Дис. ... канд. филос. наук. М., 1991. 213 с.

Щедрина 2004 – *Щедрина Т.Г.* «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. М.: Прогресс-Традиция, 2004. 415 с.

²⁸ *Шпет Г.Г.* Философские этюды. М.: Прогресс, 1994. С. 229.

²⁹ См.: [Марченко 2007а, с. 37–38].

References

- Fedorova, L.V. (1991), *G.G. Shpet as a historian of Russian philosophy*, Ph.D. Dissertation, Moscow, Russia.
- Marchenko, O.V. (2007a), *Grigory Skovoroda i russkaya filosofskaya mysl' XIX–XX vv.: Issledovaniya i materialy* [Grigory Skovoroda and Russian Philosophical Thought of the 19th–20th centuries: Research and materials], part I, Moscow, Russia.
- Marchenko, O.V. (2007b), *Grigory Skovoroda and Russian Philosophical Thought of the 19th–20th centuries*, Ph.D. Dissertation, Moscow, Russia.
- Marchenko, O.V. (2002), *Ocherki po istorii filosofii* [Essays on the history of philosophy], MGUP, Moscow, Russia.
- Shchedrina, T.G. (2004), “*Ya pishu kak ekho drugogo...*”, *Ocherki intellektual'noi biografii Gustava Shpeta* [“I write as an echo of another...”, Essays on the intellectual biography of Gustav Shpet], Progress-Traditsiya, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Олег В. Марченко, доктор философских наук, профессор, Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия; 125047, Россия, Москва, Миусская пл., д. 6; o.v.marchenko@mail.ru

Information about the author

Oleg V. Marchenko, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia; bld. 6, Miusskaya Square, Moscow, Russia, 125047; o.v.marchenko@mail.ru

Прогресс, который мы потеряли:
о выборе альтернативных путей социального развития
и противостоянии технической экспансии
в русской философии XIX–XXI вв.

Татьяна Ю. Сидорина

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики», Москва, Россия, tsidorina@hse.ru

Аннотация. Статья посвящена вопросу об альтернативных путях социального развития, критической рефлексии о технике, техническом прогрессе и поисках путей преодоления технического кризиса в русской философии XIX–XXI вв. События социальной истории, открытия в области науки и техники привели к переосмыслению роли технического прогресса для будущего человеческой цивилизации. В XXI в. технический мир предстает как мир, лишенный блага и человечности, а прогресс техники, скорее, как регресс. Технократический тренд воспринимается в его роковой непреодолимости как определяющий вектор движения мировой истории. Между тем в истории мысли мы видим серьезные попытки противостоять давлению технической неизбежности и предложить альтернативы проекту модерна. В статье мы опираемся на метод концептуального анализа, который позволяет сопоставить предлагавшиеся программы общественного развития в их противостоянии концепции модерна. В результате проведенного анализа автор статьи выделяет общие тенденции в работах русских мыслителей в оценке технического прогресса, присущей технике двойственности как источнику добра и зла, причине развития и разрушения, а также приходит к выводу (в отличие от устоявшихся представлений) об исходном комплексе идейных оснований и перспектив развития общества, среди которых программа технического прогресса и технического будущего является одной из возможных, но не определяющих.

Ключевые слова: прогресс, будущее, техника, поэтическое, органицизм, космизм, В.Ф. Одоевский, Вл.С. Соловьев, Н.Ф. Федоров

Для цитирования: Сидорина Т.Ю. Прогресс, который мы потеряли: о выборе альтернативных путей социального развития и противостоянии технической экспансии в русской философии XIX–XXI вв. // Вестник РГГУ. Серия «Социология. Философия. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 235–245. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-235-245

© Сидорина Т.Ю., 2023

Progress that we have lost.
On the choice of alternative ways of social development
and opposition to technical expansion
in Russian philosophy of the 19th–21st centuries

Tatiana Yu. Sidorina

*National Research University "Higher School of Economics",
Moscow, Russia, tsidorina@hse.ru*

Abstract. The article deals with the question of alternative ways of social development, critical reflection on technology, technical progress and the search for ways to overcome the technical crisis in Russian philosophy of the 19th–21st centuries. The events of the social history, discoveries in the field of science and technology have led to a rethinking of the role of technological progress for the future of human civilization. In the 21st century the technical world appears as a world devoid of goodness and humanity, and the progress of technology, rather, as a regression. The technocratic trend is perceived in its fatal irresistibility as the defining vector of world history. Meanwhile, in the depths of the history of thought, we see serious attempts to resist the pressure of technical inevitability and offer alternatives to the modern project. In the article, the authors rely on the method of conceptual analysis, which allows comparing the proposed programs of social development in their opposition to the concept of the Modern. As a result of the analysis, the article highlights the general trends in the works of Russian thinkers towards the assessment of technical progress inherent in the technique of duality as a source of good and evil, as a cause of development and destruction and also draws a conclusion (in contrast to the established views) about the initial set of ideological foundations and prospects of society development, among which the program of technical progress and technical future is one of the possible, but not the determining.

Keywords: progress, future, technique, poetic, organicism, cosmism, Odoevsky, Solovyov, Fedorov

For citation: Sidorina, T.Yu. (2023), "Progress that we have lost. On the choice of alternative ways of social development and opposition to technical expansion in Russian philosophy of the 19th–21st centuries", *RSUH/RGGU Bulletin. "Philosophy. Sociology. Art Studies" Series*, no. 4, part 2, pp. 235–245, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-235-245

Введение: проблема прогресса

Проблема альтернативного технического пути развития становится актуальнее с каждым десятилетием. Истоки этого процесса мы находим уже у романтиков с их критикой Просвещения. В XX в.

это одна из главных гуманитарных тем, учитывая обширный массив сочинений о кризисе культуры, цивилизации и последствиях технического прогресса. Протестные движения второй половины прошлого столетия на практике во многом способствовали активизации поисков альтернативного пути: движение «зеленых», протест «неолуддитов», проекты Римского клуба и т. п.

Характерные для эпохи модерна культ науки, вера в научно-технический и социальный прогресс, достижения разума, стремление к новому, быстрым изменениям – проникли в Россию и вслед за Европой захватили передовую общественную мысль. В статье мы обращаемся к своеобразию русской мысли в вопросах теории прогресса, оценке русскими философами технического развития и его последствий, возможным альтернативам прогрессистской интерпретации будущего и путей развития человека и общества.

Тема прогресса обретает свое звучание для

...русской историософской традиции, которая, не отвергая идею поступательного движения, прочно связывает ее с задачами духовного, нравственного совершенствования человека и общества, всестороннего развития культуры [Рыбаков 2007, с. 413].

Идею прогресса активно поднимает П.Я. Чаадаев в «Философических письмах» (1828–1830), обращаясь к философии истории:

...истинный характер нового общества надо изучать не в той или другой отдельной стране, но во всем этом громадном обществе, составляющем европейскую семью; в нем находится истинный элемент устойчивости и прогресса, отличающий новый мир от мира древнего; в нем все великие светочи истории¹.

А.И. Герцен размышляет о прогрессе в более поздних по времени работах («Былое и думы» (1852–1860), письма «К старому товарищу» (1869)):

Прогресс для Герцена – это естественное в своей основе движение, подконтрольное человеку в той мере, в какой он согласует свои действия с основами этого движения и собственным совершенствованием для жизни в условиях, достойных его как субъекта культуры [Сиземская 2013, с. 62].

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма. М.: Эксмо, 2006. С. 170.

Обращаясь к метафизике прогресса, русские мыслители не могли исключить из рассмотрения особенности его научной и технической составляющей, во многом определившей ход социальной истории Нового и Новейшего времени.

Дискуссии о природе научно-технического прогресса мы находим в историко-литературном журнале «Московский наблюдатель», который издавался в Москве с 1835 по 1839 г. Как отмечает Ю.Н. Сытина,

...«наблюдатели» осознали опасность, таящуюся во благах цивилизации, – рост материальных запросов, расчетливости, суетности – и считали важной задачей укрепление духовных ценностей [Сытина 2015, с. 552–553].

Поэтическое как вектор истории

Среди авторов «Московского наблюдателя» выделяется позиция В.Ф. Одоевского – ученого, представителя романтической традиции в философии и литературе, последователя вдохновенного поэта-мыслителя Фр. Шеллинга.

В дискуссии о прогрессе и научно-технической перспективе Одоевский занимает двойственную позицию². Связывая с достижениями механики и техники упования о благом развитии человека и общества, романтик видит опасность, которая таится в механицизме и рассудочном знании. Этой опасностью станет утрата целостности, распад и опустошение, которые постигнут мир в результате разобщения поэтического и технического, противостояния «живого и формального, мертвого», «преодоления полезным бесполезного» [Маймин 1975, с. 267].

Перспективу социального развития Одоевский связывает с обращением к прекрасному, ценя важность поэтического начала в человеческой жизни.

Метафизика органицизма

Органицизм как альтернатива прогрессизму, механистическому миропониманию разрабатывалась в русской идеалистической традиции как идея соборности или положительного всеединства (Вл. Соловьев, Н. Лосский, В. Розанов и др.).

² Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975. 320 с.

С точки зрения органицистов, между органическим и неорганическим, живым и неживым нет непроходимой грани. Н.Н. Страхов в работе «Мир как целое» (1872) писал, что все части мира «представляют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного»³. В своей «Истории русской философии» Н.О. Лосский приходит к выводу, что у всех русских философов можно найти мысль о признании «наличия сокровенных онтологических связей между всеми существами в мире», которые, согласно принципу «единство во множестве», охватываются единым бытием⁴.

В связи с этим русские мыслители обращаются к органицистской методологии, которая позволяет реализовать в контексте научного дискурса и социальном проектировании утерянное единство религии, философии и искусства [Жукова 2022, с. 15–16].

Единство человека и космоса

Один из вариантов развития человечества мы находим в близком органицизму направлении религиозно-философской мысли – русском космизме. Основа религиозно-идеалистического космизма – концепция всеединства Вл.С. Соловьева, которое характеризуется осознанием всеобщей взаимообусловленности, поиском роли и места человека во Вселенной.

Русский религиозный мыслитель Н.Ф. Федоров пишет об ограниченности западного Просвещения, предупреждает об опасных последствиях индустриального прогрессизма:

В слепом ожесточении друг против друга, в состоянии которого мы находимся в настоящее время, когда на борьбу во всех видах (конкуренция, соревнование и т. п.) смотрят как на единственный двигатель прогресса, когда все, в том числе даже искусство, выводят из борьбы, – нам немного понадобится времени на то, чтобы пожрать друг друга⁵.

³ Страхов Н.Н. Мир как целое. М.: Айрис пресс, 2007. VII; Цит. по: Снетова Н.В. Человек и его место в мире в органической философии Николая Страхова // Философия и космология. 2010. № 1 (8). С. 237.

⁴ Лосский Н.О. Характерные черты русской философии // История русской философии. М.: Академический проект, 2007. С. 546.

⁵ Федоров Н.Ф. Искусство, его смысл и значение // Федоров Н.Ф. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 216–228.

Прогрессивное развитие общества Федоров связывает с нравственной сферой. Всеобщим проектом изменения мира «должно стать преодоление смерти – достижение бессмертия для всех живущих и воскрешение умерших» [Волкогонова 1992, с. 43].

Как представитель поэтически-художественного направления космизма, В.Ф. Одоевский, наследуя великим утопистам прошлого, пишет футуристический роман «4338-й год: Петербургские письма» (1835), в котором делает ряд оправдавших себя предсказаний будущего, в том числе о выходе человека в космос. Русский литературовед П.Н. Сакулин отмечал, что главная особенность утопии Одоевского в ее космической направленности⁶. Ф.И. Гиренко, ссылаясь на историка и литературоведа А.Н. Афанасьева, соотносит понятия «космос», «вселенная» с традиционным для России пониманием Славянского мира, который первоначально означал «мир семейный, тишину домашнего жилища, а вселенная намекает на водворение (вселение) семьи у домашнего очага, под родным кровом»⁷ [Гиренко 1994, с. 266].

В XIX в. Вселенная как «вселение» находит свое воплощение в проекте космического прогресса, предложенного К.Э. Циолковским.

На протяжении жизни Циолковский искал пути реформирования общества... <...> Не видя реальных возможностей изменения общества настоящего, он переносит эти процессы в будущее, выводя их, в конечном итоге, за пределы Земли, в космос [Лыткин 2019].

Заключение: взглянуть на мир иначе

Несмотря на попытки преодолеть экспансию технического, человечество уже давно живет по его законам. С опозданием в десятки лет мы едва вспоминаем о возможных путях, предупреждениях мыслителей прошлого. Почему был выбран технический путь, почему человек поддался техническому соблазну?

В ходе работы мы акцентировали внимание на двойственной природе феномена техники. Многозначность исходного понятия (от др.-греч. τέχνη – искусство, мастерство, умение) берет начало в древней истории и охватывает широкий спектр пограничных значений, включая атрибуты пространства прекрасного.

⁶ Сакулин П.Н. Русская Икарія // Современник. 1912. № 12. С. 193–206.

⁷ Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. С. 114.

В XX в. техника приобретает ореол автономности, технический прогресс балансирует на грани «добра и зла», все чаще понятие «техника» соотносят с понятием «война». И это соотношение также двойственно, о чем пишет Вл.С. Соловьев в повести о «кончине мира» (Мережковский), разбирая феномен справедливой войны [Этика войны 2016].

Русским мыслителям свойственно трагическое видение истории. Однако идея духовного прогресса, прогресса-преображения открывает надежды на лучшее будущее. И эта надежда коренится: 1) в пафосе «Русских ночей» Одоевского – перспектива социального развития видится автору в обращении к прекрасному, в защите поэтического и целостности мира; 2) в органицистской метафизике цельного знания и концепции соборности славянофилов, направленной к единству всех познавательных отправлений человека для создания цельного мировоззрения, которые должны составить основу для изменения мира; 3) в проекте «общего дела» Н. Федорова, в духовном возрождении и религиозном преображении человечества; 4) в окруженном тайной романтическом восприятии технического мира в поэтико-художественных утопиях космистов. Почему эти альтернативы не удались?

Неудачу культурно-поэтического проекта убедительно обосновывает В.В. Биbihин в работе «Новый Ренессанс»⁸. Философ видит предопределенность хода современной истории в неудаче Ренессанса:

Ренессанс захлебнулся, когда охватил сразу слишком многое, целую бесконечность во времени и пространстве. Начавшись в философской поэзии, участливое отношение к природе и миру, воспринятым как целое, собственной внутренней логикой тронуло с места лавину познавательных и практических задач, на которые со временем перестало хватать сил у самого разностороннего и деятельного индивида⁹.

Концепция органицизма, как и идея соборности, представленные в метафизике цельного знания славянофилов, не могли быть реализованы в качестве альтернативных модерну путей развития

⁸ Концепцию В. Биbihина о неудаче Ренессанса, неудаче поэтического проекта обсуждают в своих статьях отечественные исследователи И. Евлампиев, И. Павлов и А. Мерзенина [Евлампиев 2015; Павлов 2019; Мерзенина 2022].

⁹ Цит. по: *Евлампиев И.И.* Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Биbihина «Новый ренессанс» // *Stasis*. 2015. Т. 3. № 1. С. 335.

в связи с расколом философской традиции в послереволюционной России в условиях гонения на деятелей русской культуры.

Идея космического прогресса Циолковского и его соратников, возможно, будет осуществлена, во всяком случае к этому есть предпосылки в мощном развитии космической науки и опыте освоения Космоса в XX–XXI вв. Однако следует понимать альтруистически-утопическую природу проекта; в истории социально-утопического движения попытки осуществить создание подобных общин на Земле не удалось вследствие просчетов экономического и управленческого характера.

В XXI в. власть техники превратила *homo sapiens* в *homo sine voluntate et ratione* (от лат. человек, лишенный воли и разума). Превазирование технического в современном мире свидетельствует об отмирании культурных традиций, искусства, этики труда и других аспектов человечности. К этому вопросу нас возвращают работы отечественных мыслителей XIX–XX вв. в попытке противостоять роковой непреодолимости технократического императива, вернуть миру целостность, а человеку духовность, о чем стоит задуматься и сегодня.

Благодарности

Статья выполнена в рамках гранта «Рефлексия о технике в русской философии культуры XX–XXI веков как ответ на антропологический кризис и технократический императив современности» Российского научного фонда, грант № 23-28-00273, <https://rscf.ru/project/23-28-00273/>.

Acknowledgements

This work was carried out in the framework of the grant “Reflection on technology in Russian philosophy of culture of the 20th – 21st centuries as a response to the anthropological crisis and the technocratic imperative of the present” no. 23-28-00273, <https://rscf.ru/project/23-28-00273/> by the Russian Science Foundation.

Источники

Афанасьев А.Н. Поэтические воззрения славян на природу. Т. 1. М.: Издание К. Солдатенкова, 1865. 736 с.

Лосский Н.О. Характерные черты русской философии // История русской философии. М.: Академический проект, 2007. 551 с.

- Одоевский В.Ф. Русские ночи. М.: Наука, 1975. 320 с.
- Сакулин П.Н. Русская Икарция // Современник. 1912. № 12. С. 193–206.
- Страхов Н.Н. Мир как целое. М.: Айрис пресс, 2007. 576 с.
- Федоров Н.Ф. Искусство, его смысл и значение // Федоров Н.Ф. Соч.: В 4 т. Т. 2. М.: Прогресс, 1995. С. 216–228.
- Чаадаев П.Я. Философические письма. М.: ЭКСМО, 2006. 543 с.

Литература

- Волкогонова 1992 – Волкогонова О.Д. Русская религиозно-идеалистическая философия XIX – начала XX в. М., 1992. 285 с.
- Гиренок 1994 – Гиренок Ф.И. Ускользающее бытие. М.: ИФ РАН, 1994. 220 с.
- Евлампиев 2015 – Евлампиев И.И. Ренессанс как неудача и как новое начало: концепция европейской истории в книге Владимира Бибикина «Новый ренессанс» // Stasis. 2015. Т. 3. № 1. С. 344–363.
- Жукова 2022 – Жукова О.А. Творчество и религиозность в русской культуре. Философские исследования. М.: Согласие, 2022. 591 с.
- Лыткин 2019 – Лыткин В.В. Циолковский о вероятных путях эволюции разума во вселенной // Научные чтения памяти К.Э. Циолковского. Калуга, 2019 г. URL: <https://readings.gmik.ru/lecture/2019-TSIOLKOVSKIY-O-VEROYATNIH-PUTYAN-EVOLYUTSII-RAZUMA-VO-VSELENNOY-TSIOLKOVSKY-ON-THE-LIKELY-ROUTES-OF-DEVELOPMENT-OF-INTELLIGENCE-IN-THE-UNIVERSE> (дата обращения 22 августа 2023).
- Маймин 1975 – Маймин Е.А. Владимир Одоевский и его роман «Русские ночи» // В.Ф. Одоевский «Русские ночи». М.: Наука, 1975. 320 с.
- Мерзенина 2022 – Мерзенина А.С. Политическое «событие» и право в философии Владимира Бибикина: онтический аспект и сверхэтическое измерение // Философия. Журнал Высшей школы экономики. 2022. Т. 6. № 3. С. 70–91.
- Павлов 2019 – Павлов И.И. Онтология власти как онтология истории: политическая философия Владимира Бибикина // Социологическое обозрение. 2019. Т. 18. № 3. С. 195–223.
- Рыбаков 2007 – Рыбаков С.В. Смысловое наполнение категории «прогресс» в историософских традициях России и Запада // Урал индустриальный. Бакунинские чтения. Т. 1. Екатеринбург, 2007. С. 413–418.
- Сиземская 2013 – Сиземская И.Н. А.И. Герцен: исторические идеи и предостережения потомкам // Философские науки. 2013. № 2. С. 57–67.
- Сытина 2015 – Сытина Ю.Н. Повести В.Ф. Одоевского в журнале «Московский наблюдатель»: к вопросу о роли провидения, познания и прогресса в мировом историческом процессе // Вестник Новгородского государственного университета. 2015. № 84. С. 51–54.
- Этика 2016 – Этика войны и мира: история и перспективы исследования / Под общ. ред. Б.Н. Кашникова, А.Д. Куманькова. СПб.: Алетей, 2016. 200 с.

References

- Bibikhin, V.V. (1998), *Novyi Renessans* [The New Renaissance], Progress Traditsiya, MAIK "Nauka", Moscow, Russia.
- Evlampiev, I.I. (2015), "Renaissance as a failure and as a new beginning. The concept of European history in Vladimir Bibikhin's book "The New Renaissance", *Stasis*, vol. 3, no. 1, pp. 344–363.
- Girenok, F.I. (1994), *Uskol'zashsee bytie* [Escaping Being], IF RAN, Moscow, Russia.
- Kashnikov, B.N. and Kuman'kov, A.D. (eds.) (2016), *Etika voiy i mira: istoriya i perspektivy issledovaniya* [Ethics of War and Peace. History and Perspectives of Research], Aleteiya, Saint Petersburg, Russia.
- Lytkin, V.V. (2019), "Tsiolkovsky on the likely ways of evolution of mind in the universe", *Nauchnye chteniya pamyati K.E. Tsiolkovskogo*. Kaluga, 2019 g. [Scientific conference in memory of K.E. Tsiolkovsky. Kaluga, 2019], available at: <https://readings.gmik.ru/lecture/2019-TSIOLKOVSKIY-O-VEROYATNIH-PUTYAH-EVOLYUTSII-RAZUMA-VO-VSELENNNOY-TSIOLKOVSKY-ON-THE-LIKELY-ROUTES-OF-DEVELOPMENT-OF-INTELLIGENCE-IN-THE-UNIVERSE> (Accessed 22 August 2023).
- Maimin, E.A. (1975), "Vladimir Odoevsky and his novel 'Russian Nights' ", V.F. Odoevsky, *Russkie nochi* [Russian nights], Nauka, Moscow, Russia.
- Merzenina, A.S. (2022), "Political 'event' and law in the philosophy of Vladimir Bibikhin: ontic aspect and superhethic dimension", *Philosophy. The Journal of the Higher School of Economics*, vol. 6, no. 3, pp. 70–91.
- Pavlov, I.I. (2019), "On Ontology of power as an ontology of history: An appraisal of Vladimir Bibikhin's political philosophy", *Russian Sociological Review*, vol. 18, no. 3, pp. 195–223.
- Rybakov, S.V. (2007), "Semantic content of the 'progress' category in the historiographical traditions of Russia and the West", *Ural industrial'nyi. Bakuninskie chteniya* [Ural industrial. Bakunin conference], vol. 1, Ekaterinburg, Russia, pp. 413–418.
- Sizemskaya, I.N. (2013), "A.I. Herzen: historical ideas and warnings to descendants", *Russian Journal of Philosophical Sciences*, no. 2, pp. 57–67.
- Snetova, N.V. (2010), "Man and his place in the world in the organic philosophy of Nikolai Strakhov", *Philosophy and Cosmology*, no. 1 (8), pp. 235–243.
- Sytina, Yu.N. (2015), "The stories of V.F. Odoevsky in the journal 'Moscow Observer'. On the role of providence, knowledge and progress in the world historical process", *Vestnik NovSU*, no. 84, pp. 51–54.
- Volkogonova, O.D. (1992), *Russkaya religiozno-idealistskaya filosofiya XIX – nachala XX v.* [Russian religious-idealistic philosophy of the 19th early 20th century], Moscow, Russia.
- Zhukova, O.A. (2022), *Tvorchestvo i religioznost' v russkoi culture*, *Filosofskie issledovaniya* [Creative works and religiosity in Russian culture. Philosophical investigations], Soglasie, Moscow, Russia.

Информация об авторе

Татьяна Ю. Сидорина, доктор философских наук, профессор, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия; 109028, Россия, Москва, Покровский бульвар, д. 11; tsidorina@hse.ru

Information about the author

Tatiana Yu. Sidorina, Dr. of Sci. (Philosophy), professor, National Research University "Higher School of Economics", Moscow, Russia; bld. 11, Pokrovsky Boulevard, Moscow, Russia, 109028; tsidorina@hse.ru

«Желал бы получить работу
в одной из теплых республик нашего Союза»
Новые материалы к биографии Л.П. Карсавина.
Часть первая

В.И. Шаронов

*Западный филиал Российской академии народного хозяйства
и государственной службы, Калининград, Россия,
sharonovi@gmail.com*

Аннотация. Статья представляет собой первую часть реконструкции обстоятельств послевоенной жизни Л.П. Карсавина и И.Л. Карсавиной в Вильнюсе с июля 1944 по июль 1949 г. На строго документальной основе показывается, как изначально недоверие сотрудников органов безопасности по отношению к бывшему идеологу евразийства Льву Карсавину оформилось в цепочку последовательных попыток Льва Платоновича и Ирины Львовны найти свое место в послевоенной советской действительности, но закончилось трагедиями в жизни каждого члена семьи Карсавиных. Она была во многом предопределена непреодолимыми противоречиями между христианскими воззрениями мыслителя, тяжелым заболеванием его дочери и ставкой крайне идеологизированной государственной власти на репрессивное, силовое устранение любых проявлений инакомыслия и несогласия с политическим курсом, дополнительно обостренных сложнейшей послевоенной обстановкой в Литве. Статья вводит в научный оборот многие ранее неизвестные документы, имеющие важное значение для истории русской философии.

Ключевые слова: Лев Карсавин, Жан-Поль Сартр, Ирина Карсавина, Василий Сеземан, Петр Савицкий, классическое евразийство, история русской религиозной философии

Для цитирования: Шаронов В.И. «Желал бы получить работу в одной из теплых республик нашего Союза». Новые материалы к биографии Л.П. Карсавина. Часть первая // Вестник РГГУ. Серия «Философия. Социология. Искусствоведение». 2023. № 4. Ч. 2. С. 246–268. DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-246-268

“I would like to get a job
in one of the warm republics of the Soviet Union”
New materials for the biography of L.P. Karsavin.
Part One

Vladimir I. Sharonov

*Western branch of the Russian Academy of National Economy
and Public Administration, Kaliningrad, Russia,
sharonovvi@gmail.com*

Abstract. The article is the first part of the reconstruction of the circumstances of the post-war life of L.P. Karsavin and I.L. Karsavina in Vilnius from July 1944 to July 1949. On a strictly documentary basis, the author methodically shows how the initial distrust of security officials towards the former ideologist of Eurasianism Lev Karsavin took shape in a chain of successive attempts by Lev Platonovich and Irina Lvovna to find their place in post-war Soviet reality, but ended in life tragedies for every member of the Karsavin family. They were largely predetermined by the insurmountable contradictions between the Christian views of the thinker, the serious illness of his daughter and the stake of the extremely ideologized state power on the repressive, forceful elimination of any manifestations of dissent and disagreement with the political course, that were further aggravated by the most difficult post-war situation in Lithuania. The author introduces into the scientific circulation many previously unknown documents of great importance for the history of Russian philosophy.

Keywords: Lev Karsavin, J.-P. Sartre, Irina Karsavina, Vasily Seseman, Peter Savitsky, classical Eurasianism, history of Russian religious philosophy

For citation: Sharonov, V.I. (2023), “ ‘I would like to get a job in one of the warm republics of the Soviet Union’. New materials for the biography of L.P. Karsavin. Part one”, *RSUH/RGGU Bulletin. “Philosophy. Sociology. Art Studies” Series*, no. 4, part 2, pp. 246–268, DOI: 10.28995/2073-6401-2023-4-246-268

Конечный адрес жизненного пути Льва Платоновича Карсавина – станция Абезь в Коми АССР – указан во всех справочных зарубежных и отечественных изданиях научного и популярного характера. В качестве еще одной знаковой биографической точки сообщается о дате ареста этого русского ученого, религиозного философа и поэта – 9 июля 1949 г. Однако сведения об обстоятельствах, предшествовавших этому событию и подкрепленные

документально, отсутствуют. Последнее не случайно, поскольку точечные сообщения о них рассыпаны по сотням страниц самых разных документов, хранящихся в литовских архивах. По настоящий день нет даже внятного изложения основных вех послевоенной биографии Карсавина в период с 1944 по 1949 г. Если попытаться свести основные сообщения о его жизни в этом интервале, имеющиеся к настоящему времени в отечественных и литовских источниках, результат будет пестрить обилием противоречий и несовпадений, очевидными фантазиями¹ и несуразностями. Общим для всех его разноформатных элементов, пожалуй, будет только один признак – уже упомянутое отсутствие ссылок на документы, подтверждающие то или иное утверждение.

Существующая лакуна в биографии одного из самых значительных фигур отечественной мысли – определенный нонсенс в истории русской философии, тем более что российские исследователи в течение трех десятилетий имели свободный доступ к литовским архивам, и только недавно они стали нам недоступны. Конечно, полноценная работа в этих архивах и раньше предполагала знание литовского языка, чтобы свободно ориентироваться в обширных каталогах фондов, ведь многое из имеющего прямое отношение к жизни Карсавина находится в собраниях документов лиц, непосредственно с ним связанных.

Несколько лет назад в одну из очередных поездок в Вильнюс счастливая возможность принять помощь старшего друга – светлой памяти Георгия Васильевича Сеземана², свободно владевшего литовским, помогла автору настоящей публикации в основном восстановить недостающую цепь событий послевоенного периода жизни Льва Платоновича и его семьи в Литве. Георгий Сеземан был очень заинтересованным исследователем биографии своего

¹ Пример таких фантазий легко обнаружить в Сети в многократной растиражированной статье «Русский философ в Литве: A CASE STUDY. Как становятся “Литовским Платоном”». В ней среди прочего собраны «свидетельства очевидцев», густо замешанные на капризах памяти и романтической загрузкой образа Карсавина вкупе с очевидной идеализацией литовского периода его жизни. По-человечески понятно желание уважаемого автора сохранить хоть какие-то живые воспоминания, но большинство их, к сожалению, приходится относить к жанру личного литературного творчества на основе слухов и множественных пересказов. См.: [Хоружий 2008].

² *Сеземан Георгий Васильевич* (1945–2022), советский, литовский химик-технолог, канд. хим. наук.

именитого отца – профессора Василия Эмильевича Сеземана³, дружившего с Карсавиным в Каунасе и Вильнюсе. Судьбы этих русских профессоров Каунасского, а затем и Вильнюсского университетов были тесно связаны, а необоснованные преследования не только имели общие причины, но и высветили высоту духовных качеств каждого.

Первое, что обращает на себя внимание, это несовпадающее по скорости и жесткости реагирование органов советской власти на двух равных по степени влиятельности идеологов евразийства – П.Н. Савицкого⁴ и Л.П. Карсавина. Оба они оказались в положении граждан СССР, как только Красная армия с боями взяла Вильнюс, а затем Прагу, и это означало почти что мгновенную их настигаемость репрессивной партийно-государственной машиной. С Савицким так и произошло: он был арестован 21 мая

³ *Сеземан Василий Эмильевич* (1884–1963), философ, публицист. В 1909 г. выпускник Санкт-Петербургского университета, где сдружился с Николаем Гартманом (1882–1950). В 1909 г. командирован в Германию, изучал философию в Марбурге и Берлине. С 1913 г. приват-доцент Петербургского университета. В 1921 г. эмигрировал в Финляндию, с 1922 г. жил в Германии, с 1923 г. по приглашению работал в Каунасском университете, с 1940 г. профессор Вильнюсского университета. Регулярно участвовал в евразийских изданиях, в том числе под псевдонимом В. Чухнин. В 1946–1947 гг. оказывал материальную помощь Савицкому, находящемуся в заключении. В 1947 г. оформил советское гражданство. В 1950 г. арестован, приговорен к 15 годам заключения. В 1956 г. освобожден, в 1958 г. реабилитирован. До самой смерти преподавал логику и эстетику в Вильнюсском университете.

⁴ *Савицкий Петр Николаевич* (1895–1968), географ, экономист, геополитик, поэт, один из основателей и теоретиков евразийства. Юность провел в родном Чернигове, опубликовал много статей по краеведению и народному искусству. Воспитанник Петроградского политехнического института имени Петра Великого. Входил в правительства Деникина и Врангеля. Эмигрировал в Константинополь, затем перебрался в Болгарию и в 1921 г. в Чехословакию, где получил место приват-доцента русского юридического факультета в Праге. В 1921 г. сблизился с Н.С. Трубецким и посвятил себя евразийскому движению. После размежевания с «левым» крылом евразийства был единоличным лидером оставшейся части движения. В годы Великой Отечественной войны работал директором гимназии в оккупированной немцами Праге. С 1945 по 1956 г. отбывал наказание по ст. 58 УК РСФСР в Дубровлаг. После освобождения вернулся в Чехословакию, где еще раз арестовывался властями страны за публицистическую деятельность в зарубежных изданиях, но вскоре был отпущен.

1945 г., т. е. всего через десять дней после освобождения Праги⁵. А вот Карсавина большевистская власть, казалось бы, необъяснимым образом «терпела» целых пять (!) лет, приняв решение об аресте только 6 июля 1949 г.⁶

Конечно, рядом с этим вопросом сам собой возникает и второй: по каким причинам сам Карсавин принял решение остаться в Вильнюсе и не уехал, как мог бы, во Францию, несмотря на уговоры В. Креве-Мицкявичюса и др. Русская исследовательница из Литвы И.С. Арефьева⁷ зафиксировала воспоминания об этом дочери Л.П. Карсавина Сусанны Львовны:

⁵ И это при том, что, как обоснованно предполагает М.В. Соколов на основании материалов Следственного дела П.Н. Савицкого, последний заключил со следователями своеобразную сделку об откровенных показаниях в обмен на спасение от голодной смерти оставшейся на свободе семьи [Соколов 2015, с. 505–506].

⁶ Ошибки нет: именно 06.07.1949 г. были поставлены первые подписи под Постановлением на арест и Постановлением об избрании меры пресечения Л.П. Карсавина, 07.07.1949 г. оба документа санкционировал прокурор Литовской ССР. Арест был произведен 08.07.1949 г. Самого арестованного познакомили под роспись с Постановлением об избрании меры пресечения на следующий день после ареста. См.: Уголовное (следственное) дело Л. Карсавина. L. Karsavino baudžiamoji byla / Lietuvos upratingasis archyvas (Особый архив Литвы). Ф. К.-1. Оп. 58, б. П-11972-ЛИ. (Далее: Дело Карсавина). Л. 2, 2об.; 3, 3об.

К делу приложены три пакета с отдельно нумерованными документами. На каждом из трех пакетов имеются рукописные надписи синими чернилами – соответственно «№ 1. Вещественные доказательства арестованного Карсавина Л.П.», «№ 2. Вещественные доказательства арестованного Карсавина Л.П.», Пакет № 3 с надписью «Для председательствующего на особом Советании при МГБ СССР». Рукописная пагинация документов в Деле выполнена простым карандашом, в пакетах исполнена чернилами или карандашом, всегда двойная – частично числовая, частично буквенно-числовая, во всех случаях через дефис. Пакеты с документами в Деле Карсавина далее соответственно именуется «Пакет № 1», «Пакет № 2», «Пакет № 3».

В настоящей статье при цитировании архивных документов или указании их названий в сносках воспроизводится орфография, стилистика и пунктуация, использование строчных и прописных букв, а также прямых и наклонных шрифтов, подчеркиваний в том виде, в каком все это используется в первоисточниках.

⁷ Литовский журналист-исследователь *Ирина Степановна Арефьева* (1943–2020) получила доступ к документам архивов в 1990-х гг. одной из первых. В то время бóльшая их часть была не разобрана и не описана,

Из Каунаса приехал давнишний знакомый отца профессор Винцас Креве. Но Лев Платонович наотрез отказывался ехать с коллегами: «Почему?» – никак не мог понять В. Креве. – «Потому, что русские победили». – «Ну и что из этого?» – «Победа должна сделать их лучше», – рассуждал Карсавин. – «Напротив, – возражал В. Креве, – они должны стать хуже и еще больше кусаться...» – «Не думаю, – отвечал Лев Платонович, – они должны измениться»⁸.

При этом и он, и власть не могли забыть такого капитального факта, как то, что высылка произошла при самом активном личном участии В.И. Ленина и сопровождалась предупреждением каждого изгнанника о расстреле в случае возвращения назад в СССР. По словам Сусанны Львовны, помнили и родные Льва Платоновича: «Уговаривали отца ехать и мать с Ириной, предчувствуя, что нас ждет с приходом большевиков». «Не жди, – говорила мать, – второй раз они нас не помилуют, как в 1922 году»⁹.

Трудно заподозрить чекистов в какой-либо лояльности по отношению к Карсавину, ее и не было: секретное наблюдение за ним производилось еще с 1939 по 1940 г., когда было открыто и добросовестно заполнялось специальное персональное оперативное дело¹⁰. Так, например, 6 декабря 1940 г. в эту папку легло секретное донесение:

документы выдавались и принимались обратно на хранение целыми папками с пакетами без должного учета содержащихся в них листов. В результате некоторые документы, содержащие важные сведения об обстоятельствах судьбы Л.П. и И.Л. Карсавиных, или утеряны, или по ошибке при возвращении положены не в свои архивные дела. Тщательное сличение автором настоящей статьи процитированных И.С. Арефьевой источников с другими сохранившимися до настоящего времени архивными документами подтверждает точность использованных ею цитат. Это дало нам основание считать достоверными цитаты и из не обнаруженных нами документов, цитируемых литовской исследовательницей.

⁸ *Арефьева И.С.* Дело «Алхимика» Карсавина // Живой колос с духовной нивы. Русские Литвы: история, культура, религия. 15.01.2007 – 28.10.2007. URL: <https://web.archive.org/web/20070115134144/http://www.kolos.lt/rassledovanija/index.html> (дата обращения 19 ноября 2023).

⁹ Там же.

¹⁰ МЕМОРАНДУМ. По материалам дела-формуляр «АЛХИМИК» // Пакет № 2. Л. 8–15. Машинопись. Далее: Меморандум Карсавина. Текст машинописный табличный: в левом столбце агентурное имя «Источника» [агента или осведомителя] и дата донесения; в правом – перепечатанный текст сообщения. Пагинация двойная, рукописная, проставлена, вероятнее всего, следователем.

В своих лекциях КАРСАВИН делает выводы, противоречащие основам марксизма-ленинизма, например, он утверждает, что в древние времена не было классовой борьбы и классовая борьба началась только в 19-м веке, что немецкая нация не способна к революции, а национальная вражда происходит не на базе эксплуатации¹¹.

Как только Вильнюс 13 июля 1944 г. был освобожден и стал контролироваться силами литовского управления НКВД/МГБ¹², прежний режим надзора был восстановлен¹³, и копии довоенных документов из центральных архивов ведомства были доставлены в Литву.

10 октября 1944 г. один из осведомителей, закрепленных за Львом Платоновичем, сообщил, что Карсавин рассказал ему о своем визите в управление НКВД/МГБ Литовской ССР. Формальным предлогом вызова была пропажа ценных вещей, вывезенных, по сведениям чекистов, бывшим директором художественного музея. В действительности разговор быстро перешел к настойчивым предложениям стать осведомителем, сопровождавшимся угрозой ареста в случае отказа¹⁴.

Скорее всего, проницательный Карсавин разглядел тайную миссию собеседника и в качестве паллиатива допустил дозированную конкретику в отношении профессорского состава Вильнюсского университета. В секретном донесении слова Льва Платоновича приведены дословно, но перепечатаны в сводную обзорную записку с грубыми ошибками:

Они настроены по отношению к новой России с глухой, а иногда и неглухой враждебностью. Это глубоко националистический и шовинистический народец. <...>

Если ставить вопрос во всей широте и откровенности, то главный узел литовского национализма среди профессуры и ученых кругов следует искать в Наркомпросе Литвы в лице наркома ЖУГЖДА¹⁵.

¹¹ МЕМОРАНДУМ.

¹² Сочетание аббревиатуры НКВД/МГБ в настоящей статье используется условно во избежание путницы с разными наименованиями вследствие череды реорганизаций органа государственной безопасности с 1934 по 1953 г.: НКВД – НКГБ – НКВД – МГБ.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. Л. 8-15–8-16.

¹⁵ *Жюгжда Юозас Ионович* (1893–1979), советский хозяйственный, государственный и политический деятель, член ВКП(б) с 1947 г. Выпускник Московского университета. Прошел путь от учителя до вице-президента

Именно от Наркомпроса исходят назначения густо отдающие шовинизмом и гонением на нелитовских профессоров и ученых. Например, русские ученые АБРАМОВИЧ¹⁶ и СОКОЛОВ¹⁷, знающие и способные люди, остаются не у дел, а малознающий КАРСАКАС¹⁸ выдвигается на ответственную работу.

Эта последовательная и твердо проводящаяся линия исходит от ЖУГЖДЫ...

АН Литовской ССР, директора института истории АН Литовской ССР. С 1944 по 1949 г. был народным комиссаром и министром просвещения ЛССР. Отсутствие специального исторического образования и степени не помешало ему преподавать историю в Вильнюсском университете с 1944 по 1949 г.

По мнению литовского академика В. Меркиса, много лет работавшего с Ю.И. Жюгждой, последний был двуличным приспособленцем, глубоко неискренним в своих идеологических и национальных взглядах, см.: [Lietuvos istorijos 2012].

¹⁶ *Абрамович Дмитрий Иванович* (1873–1955), историк русской литературы, филолог-славист и палеограф, источниковед, член-корреспондент АН РСФСР, затем СССР. Воспитанник Санкт-Петербургской духовной академии. С 1927 по 1932 г. был заключенным Соловецкого лагеря. С 1944 г. преподавал историю русского литературного языка в Вильнюсском университете.

После войны Д.И. Абрамович занимал одну комнату непосредственно в профессорской квартире Л.П. Карсавина [Кулешов 1995, с. 174]. Этот факт также подтверждается документальным источником: ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Обвиняемого КАРСАВИНА Льва Платоновича 29 октября 1949 года // Дело Карсавина. Л. 176.

¹⁷ *Соколов Йонас* (1892–1966), литовский филолог, педагог и поэт. Выпускник Московского университета. С 1944 г. старший преподаватель, затем доцент Вильнюсского университета. В 1945 г. возглавил кафедру русского языка, но почти сразу по необъявленным причинам был уволен с работы. Вскоре восстановлен. В 1950 г. вновь был уволен как не обеспечивший преподавание на основе марксизма-ленинизма.

¹⁸ *Карсакас Костас Пранович* (1909–1986), литовский советский поэт, критик, литературовед и общественный деятель, академик Академии наук Литовской ССР с 1949 г. В 1944 г. был профессором кафедры литовской литературы Вильнюсского университета и тогда же стал деканом историко-филологического факультета, оставался таковым до 1956 г. Одновременно с 1946 г. работал директором Института литовского языка и литературы АН Литовской ССР. С 1959 по 1963 г. был заместителем председателя Верховного Совета Литовской ССР.

В состоявшейся беседе, происходившей на квартире КАРСАВИНА, последний, определяя состояние дел в Вильнюсском Госуниверситете, заявил, что состав профессоров не отвечает даже минимальным требованиям высшего учебного заведения. Он указал, что Наркомпрос грубо и неумело проводит в профессора людей, которые явно не доросли до профессорского звания. В пример КАРСАВИН привел БАЛЬДЖЮСА.

БАЛЬДЖЮСА КАРСАВИН охарактеризовал как человека невежественного, несоответствующего званию доцента¹⁹.

После того как при первой встрече Карсавин уклонился от сотрудничества, офицер стал докучать его посещениями. При этом майор все настойчивее требовал сведения о конкретных людях и продолжил всячески запугивать. Как можно понять по тексту доноса, Карсавин попытался вывернуться из щекотливого положения и решил задеть самолюбие офицера, чтобы отбить у того охоту для «доверительных» встреч. При очередном посещении Лев Платонович в глаза заявил своему визитеру:

КАРСАВИН заявил: «Я хорошо понимаю необходимость помогать органам государственной безопасности и как русский человек сам чувствую эту обязанность, в особенности в обстановке военного времени, но я не могу превратиться в сексота, в агентишку. Я готов помочь чем и как могу, но в таком случае мне хотелось бы иметь дело с человеком, который бы меня понимал. Все советские люди должны бороться с врагом и помогать органам и я недумаю отказываться помогать, но это нужно делать толково»²⁰.

Замысел Карсавина лично уязвить назойливого опекуна-вербовщика, по всей видимости, удался, поскольку в деле и сообщениях агентов нет больше упоминаний о вызовах и склонениях профессора к роли тайного осведомителя. Но какие бы заверения о своей лояльности Карсавин ни произносил, сотрудники НКВД/МГБ видели в нем только исключительно опасного, опытного и изворотливого противника, наверняка и скорее всего связанного с целой сетью скрытых злоумышленников, продолжавших борьбу с Советской властью и партией большевиков.

Роль и положение в евразийском движении Л.П. Карсавина была известна чекистам с 1920-х гг. – со времен деятельности секретных агентов, внедренных в ряды руководящего звена евра-

¹⁹ Меморандум Карсавина. Л. 8-17.

²⁰ Там же. Л. 8-16.

зийства во время известной операции «Трест»²¹. Дополнительную информацию о Карсавине как руководителе «Евразийской» организации²² следователи собрали еще до войны во время допросов своих эмиссаров, вернувшихся в СССР и позднее расстрелянных. Копии некоторых протоколов давних допросов также были получены из Москвы и приобщены к делу Карсавина²³.

Все эти довоенные архивные документы в отношении профессора Вильнюсского государственного университета Л.П. Карсавина только через пять лет после того, как он в очередной, третий раз вновь стал советским гражданином, обрели свои обличительные формулировки:

Карсавин Л.П. в 1922 году за участие в антисоветском саботаже среди ученых был выдворен из Петрограда за границу.

С 1922 по 1925 г. находясь за границей участвовал в антисоветской работе «Международного союза христианских молодых людей» и «Русского научного института», был связан с деятелями белой эмиграции ГЕСЕНОМ и профессором ИЛЬИНЫМ.

С 1925 по 1928 г. находясь в Париже, являлся одним из руководителей белогвардейской организации «Евразия», финансируемой английской разведкой «Интеллидженс сервис».

²¹ Операция «Трест» была многоходовой, виртуозно организованной с 1921 по конец 1920-х гг. контрразведывательной операцией ВЧК–ГПУ–ОГПУ. Для выявления зарубежных антибольшевистских организаций русской эмиграции и их разложения изнутри чекистами было создано декоративное, но по многим признакам убедительное «Монархическое объединение Центральной России» (МОЦР). Кадровые и вновь завербованные советские агенты с успехом почти десятилетие выполняли свою задачу. Движение евразийцев стало одной из жертв комбинаций, руководимых с Лубянки: оно раскололось на два идейно враждующих лагеря, чем потеряло перспективу развития, затем было дискредитировано и, наконец, прекратило всякую деятельность. Показательно, что только Л.П. Карсавин в середине 1920-х гг. первым понял, что связь с единомышленниками в СССР «это просто комбинация органов Советского Союза», и что в рядах евразийцев есть агенты ГПУ. См.: ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Обвиняемого КАРСАВИНА Льва Платоновича. 8 августа 1949 года // Дело Карсавина. Л. 57.

²² ПРОТОКОЛ ДОПРОСА обвиняемой КЛЕПИНИНОЙ-ЛЬВОВОЙ Антонины Николаевны от 27 декабря 1939 года // Дело Карсавина. 217–221.

²³ В частности, к Делу Карсавина были приобщены допросы А.П. Антипова, П.С. Арапова, А.А. Лангового, А.Г. Клепининой-Львовой и П.Н. Савицкого // Дело Карсавина. Л. 211–242. Пакет № 2. Л. 8-28–8-35.

Будучи редактором газеты «Евразия» печатал свои статьи религиозно-мистического и антисоветского содержания.

КАРСАВИН и другие участники «Евразийской» организации ставили ставку на антисоветские организации находящихся внутри Советского Союза, с помощью которых рассчитывали свергнуть советское правительство и захватить власть в свои руки...²⁴

Недоверие к профессору-идеалисту усиливалось дополнительно тем, что его офицеры НКВД/МГБ, занятые его оперативной разработкой, а затем следствием, были сравнительно молодыми людьми²⁵, а следовательно, воспитывались уже в духе воинствующего атеизма. Они относились к Церкви как к организации-инструменту, объекту изощенного обмана народа, и уже потому не состояниии были допустить искренность Льва Платоновича в его словах о патриотизме и самосознании русского человека. Карсавин же в общении с чекистами действительно следовал своим личным искренним убеждениям верного сына Православия и тому, к чему за все эти годы он пришел в своих размышлениях о России, душе народа и о самом себе. Позже в одном из своих писем Лев Платонович предельно просто и четко сформулировал мысль, постепенно овладевшую им в последние годы и прямо перекликавшуюся с позицией Сократа о нерасторжимости философии подлинного мыслителя и его жизни: «Мне же все представляется практической проверкой правильности моей философии»²⁶. Из всего написанного Львом Платоновичем за многие годы эта короткая фраза более всего дает ключ к разгадке его непонятого для многих решений остаться в Вильнюсе, и она совершенно не исключает наличия в его идеях и умозрениях множественных антиномий, в том числе связанных с пониманием и отношением к понятию «зло».

Как никто искушенный в богословии, философии и гуманитарных науках, Карсавин, конечно, осознавал, что в религиозных координатах его попытка переиграть репрессивную систему, не чуравшуюся любой хитрости, лжи, оговоров и доносов, имеет два

²⁴ Постановление (на арест). «УТВЕРЖДАЮ» МИНИСТР ГОСБЕЗОПАСНОСТИ ЛССР Генерал-майор /КАПРАЛОВ/ 6 июля 1949 г. Арест санкционирую Прокурор Литовской ССР Государ. Советн. Юстиции 3 класса /БАХАРОВ/ 7 июля 1949 г. / Дело Карсавина. Л. 2.

²⁵ На это указывают их звания капитанов и майоров, указанные в документах Дел Ирины и Льва Карсавиных.

²⁶ Письмо Л.П. Карсавина к жене Лидии Николаевне и дочери Сузанне. 21.02.1951 г. // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета.) F. 138. Ap. 88.

прогноза. Согласно одному из них, прибегнув к лукавству, к полуправде, т. е. действуя пусть и частично по правилам темной силы, приняв их даже частично, тем самым он *уже побежден*, как отступивший от заповедей Христа: «если я совершаю зло “в силу необходимости”, я виноват и во зле и в том, что оно для меня оказалось необходимым»²⁷.

Но ведь Карсавин допускал и другой взгляд на ситуацию и другое теоретическое обоснование своего поведения: зло есть не что иное, как всего лишь «недостаток добра»²⁸ или, как позже он еще определеннее напишет в Абези, «малое добро»²⁹. Признание реальности зла и отказ от лжи даже в малом потребовало бы от православного Карсавина отвергнуть сотрудничество и быть, подобно Савицкому, немедленно арестованным. Взгляд же на зло как на недостаток добра, пусть духовно и уязвимо, но все же позволял Льву Платоновичу найти в нем санкцию на нравственный паллиатив, чтобы попытаться выиграть время: в самые сложные периоды своей жизни он был «как всегда склонен без особенных результатов ожидать непосредственных указаний от потустороннего мира»³⁰. Он, вне сомнений, понимал, что при любом решении на кону оказывается его собственная судьба, всегда помнил, что перед ним, как всяким человеком, исповедующим Христа, в любой момент жизни может встать необходимость жертвенного выбора. В отношении дочерей и жены он сделал его еще в 1922 г., подчинив свою жизнь их материальному благополучию³¹. Но и в Вильнюсе, решаясь на уловки в отношениях с сотрудниками НКВД/МГБ ради все того же благополучия и возможности быть рядом, поддерживать, Лев Платонович даже в мыслях не мог предположить куда более худшее развитие событий – что они заташат в жернова карательной машины и судьбу старшей дочери Ирины.

В советской контрразведке в Вильнюсе работали очень далекие от метафизики, крайне конкретные люди, но поведение

²⁷ Карсавин Л.П. Соч. Том VI. О началах. (Опыт христианской метафизики). Петербург: Scriptorium – МБРА:УМСА-Press, 1994. С. 268.

²⁸ Там же. С. 285.

²⁹ Карсавин Л.П. О совершенстве // Богословские труды. 2004. № 39. С. 281.

³⁰ Письмо Л.П. Карсавина к П.П. Сувчинскому. 7 июля 1926 г. // Дом русского зарубежья. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 13–14.

³¹ Имеется в виду отказ от развода и нового брака с *Еленой Чеславовной Скржинской* (1894–1981), любовью всей жизни Льва Платоновича Карсавина, лирической героиней его работы “*Noctes Petropolitanae*” (1922), ставшей известным советским ученым-медиевистом.

Карсавина они истолковали пусть по-своему и даже формально адекватно, т. е. как вызов. Практика давно убедила их, что, если кто-то начинает хитрить с органами государственной безопасности, значит, такой человек скрывает что-то очень важное. Опыт «Треста» к 1940-м гг. был неоднократно проанализирован, обобщен и отточен в повторениях, и главные выводы из него чекистами были сделаны: в борьбе с белогвардейской «контрой», буржуазными идеологическими центрами тонкий сценарий, изолированная комбинация, замешанная на агентурной работе и перекрестных донесениях внедренных агентов, по реальной эффективности стократ превышает путь ареста и получения нужных показаний под страхом угроз, шантажа и пыток. Случай Карсавина – профессора, человека, по всем отзывам, большого и острого ума, явно не подпадал под определение обычного и требовал от чекистов тонкой работы. Помнить об этом заставляла еще и обстановка в послевоенной Советской Литве, где ситуация никак не укладывалась в черно-белую схему «хорошие против плохих», в том числе в звене руководящих кадров.

На освобожденной территории новой прибалтийской республики перед НКВД/МГБ Литвы были поставлены не только надуманные идеологические, но и вполне обоснованные государственные задачи: максимально быстро выявить и пресечь деятельность многочисленных вполне реальных преступников – скрывавшихся кадровых немецких военных, активных пособников фашистов из числа местного населения, настроенных на вооруженную борьбу групп подпольного националистического движения («лесных братьев»), лиц, работающих на зарубежные разведки, и т. д. На это накладывалось непростое отношение коренного населения к советской власти, помнящего о форсированно-силовой советизации 1939–1940 гг. К тому же заметная часть литовцев жила в надежде на скорый вооруженный конфликт между недавними союзниками и через него на восстановление старых порядков с помощью США и Великобритании³² и т. д. В результате исполнения решения ЦК ВКП(б) о «наращивании репрессивной компоненты»³³ и без того насыщенная недоверием атмосфера общественного пространства начала быстро сгущаться, и у НКВД/МГБ возникла потребность в наращивании агентурно-осведомительной сети. Объектами оперативной разработки становилось все большее количество людей, в их число вошли члены семьи Л.П. Карсавина и его ближайшее окружение.

³² См. подробнее: [Зубкова 2009].

³³ [Зубкова 2009, с. 222].

Старшая дочь Льва Платоновича Ирина привлекла к себе повышенное внимание контрразведки по многим причинам: проживала в Берлине, Париже, Лондоне³⁴. С осени 1938 г. до марта 1940 г. она работала машинисткой-стенографисткой в Консульстве Великобритании в Каунасе. Среди прочего по своим служебным обязанностям Ирина Львовна обязана была сверять автобиографии всех подавших заявления на визы в Англию и Палестину по секретной книге. В ней были списки тех, кого англичане подозревали причастными к деятельности разведок других стран³⁵. Наконец, и это сотрудники госбезопасности тоже знали, Ирина проходила лечение у каунасских и вильнюсских психиатров³⁶.

Психическая болезнь открылась у И.Л. Карсавиной еще в молодости. Недуг был настолько серьезным, что в 1928 г.³⁷, а затем с 1934 по 1937 г. она находилась на излечении в одной из самых престижных парижских клиник – больнице Св. Анны для душевнобольных³⁸ у одного из самых знаменитых европейских специалистов, А. Бореля³⁹. Доступ к деликатной информации о всех особенностях

³⁴ ПОСТАНОВЛЕНИЕ О продлении срока ведения следствия и содержания арестованной под стражей / от 9 мая 1948 г. / Уголовное (следственное) дело И. Карсавиной. I. Karsavinos baudžiamoji byla (Уголовное дело И. Карсавиной) / Lietuvos ypatingasis archyvas (Особый архив Литвы). Ф. К.-1. Оп. 58, б. П-7394 ЛИ. Л. 139.

Далее: «Дело Карсавиной».

К Делу приложен пакет с рукописной надписью «Материалы» синими чернилами. В пакете имеются машинописные тексты переводов и обзоров статей в номерах журнала «Les Temps Modernes». Пагинация двойная, рукописная.

³⁵ ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Арестованной КАРСАВИНОЙ Ирины Львовны От 18 марта 1948 г. // Дело Карсавиной. Ч. 1. Л. 33.

³⁶ Военному прокурору Литовского военного округа Республиканскому прокурору Литовской ССР Проф. Льва Платоновича Карсавина // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skyrius. (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета.) Ф. 138. Ар. 33. С. 1. Документ исполнен рукой Л.П. Карсавина, в конце проставлена дата написания 29.III.1948 и имеется подпись: «Проф. др. Карсавин». Пагинация отсутствует. Далее именуется «Заявление прокурорам».

³⁷ ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Арестованной КАРСАВИНОЙ Ирины Львовны. От 12 марта 1948 г. / Дело Карсавиной. Ч. 1. Л. 11.

³⁸ Краткая Автобиография // Дело Карсавиной. Ч. 2. Л. 1.

³⁹ *Ари Борель* (1886–1966), французский психиатр-психоаналитик. Пациентами Бореля были многие известные писатели и художники, в том числе Жорж Батай, Мишель Лерис и другие.

личности Карсавиной облегчил ее вербовку в качестве ценного потенциального осведомителя, и она получила конспиративное имя «Галина»⁴⁰. В агентурной справке на нее от 16.06.1948 г. значится:

На вербовку «Галина» пошла охотно, однако через несколько времени, симулируя неврастение, сотрудничать с МГБ категорически отказалась. Ценных материалов за время сотрудничества не дала, тогда как связи с интересующими нас лицами имела⁴¹.

Многие факты, рассыпанные по архивным документам И.Л. Карсавиной, Л.П. Карсавина, В.Э. Сеземана, дают основания утверждать, что устройство Ирины Львовны преподавателем английского языка для сотрудников МИД Литовской ССР было завязкой хорошо продуманного сценария – той самой «многоходовки» чекистов с целью оперативной разработки именно Льва Платоновича. На первый взгляд роковой характер сюжетной пружине обеспечил министр иностранных дел Павел Игнатьевич Ротомскис⁴². Он с демонстративным доверием, персональной опекой принял на работу в литерное ведомство Ирину Карсавину – скромного библиотекаря в Художественном институте и лектора общества «Знание» в Вильнюсском университете⁴³, имевшую очень сомнительную биографию в глазах сотрудников органов, обязательно проверявших личные дела при оформлении в соответствии

⁴⁰ Меморандум Карсавина. Л. 8-19.

⁴¹ *Арефьева И.С.* «Дело» Ирины Львовны Карсавиной // Живой колос с духовной нивы. Русские Литвы: история, культура, религия. 17.01.2007. URL: https://web.archive.org/web/20070117142832/http://www.kolos.lt/rassledovaniija/delo_iriny_karsavinoj.html (дата обращения 20 ноября 2023).

⁴² *Ротомскис Павел Игнатьевич* (1906–1962), советский дипломат и государственный деятель. С 1928 по 1938 г. находился в тюремном заключении за подпольную деятельность в интересах Советской России. С 1940 по 1941 г. был представителем Литовской ССР при Совнаркоме СССР. В 1942–1944 гг. в качестве сотрудника Консульства СССР в Нью-Йорке занимался поддержкой борьбы компартии США против эмигрантских кругов Литвы, занимавших антисоветскую позицию. С 1944 по 1948 г. занимал должность народного комиссара и после реформирования Наркомата – министра иностранных дел Советской Литвы. С 1949 по 1950 г. был ответственным секретарем Союза писателей Литовской ССР, затем был назначен заместителем председателя Вильнюсского облисполкома. С 1956 по 1962 г. возглавлял Общество дружбы с зарубежными странами в Литве.

⁴³ ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Арестованной КАРСАВИНОЙ Ирины Львовны От 12 марта 1948 г. // Дело Карсавиной. Ч. 1. Л. 11.

с существовавшими тогда очень строгими правилами кадрового отбора. И все же поведение Ротомскиса, скорее всего, не было частью ювелирно просчитанной операции: в размеренный ход серой повседневности ворвались романтические чувства, – между Павлом Игнатьевичем и Ириной Львовной возникли взаимные симпатии.

Перед отъездом в Париж на конференцию весной 1946 г. министр *сам* предложил Ирине Львовне передать письмо ее родной сестре Марианне⁴⁴, жене еще одного основателя евразийства, Петра Сувчинского⁴⁵. Происходило это общение при свидетеле – заместителе министра иностранных дел Ротомскиса, т. е. в полном пренебрежении к более чем возможным обвинениям:

Он спрашивал, может ли он быть для меня чем-нибудь полезным в Париже? Он едет туда через Москву на конференцию и просит меня зайти к нему вечером в МИД. Ротомскис взял мое заявление и обещал передать его по назначению, а потом сказал: «Я думаю, что вы написали письмо своей сестре». Я ответила, что написала, но не решалась сообщить ему об этом. Министр попросил передать ему не запечатанное письмо и пообещал повидать мою сестру в Париже и вручить ей письмо лично⁴⁶.

⁴⁴ Там же. Л. 12. Еще раз упомянуто в документе: Председателю Совета Министров СССР Маленкову от Карсавиной Ирины Львовны ЖАЛОБА. 13 декабря 1954 г. // Дело Карсавиной. Л. 159.

⁴⁵ *Сувчинский Петр Петрович* (1892–1985), музыкальный критик, пианист, один из трех основоположников евразийского движения. Из южнорусского рода графов Шелига-Сувчинских, окончил Петербургский Императорский университет (предположительно, историко-филологическое отделение). Ученик Феликса Блуменфильда (фортепиано, композиция), издатель журналов «Музыкальный современник» и «Мелос», после эмиграции в 1920 г. организовал Российско-Болгарское книгоиздательство в Софии, на базе которого возник первый евразийский кружок, переросший в евразийское движение. Издатель и главный редактор всех евразийских сборников («Евразийский временник», «Евразийская хроника»), журнала «Версты» и газеты «Евразия». Руководитель Парижской евразийской группы. Друг С. Прокофьева, Б. Асафьева, И. Стравинского, имел переписку почти со всеми значимыми интеллектуалами, писателями, поэтами, композиторами, философами своего времени, преимущественно из России и Франции.

⁴⁶ И.А. Арефьева цитирует документ с названием «Формуляр И.Л. Карсавиной “Одиночка”», к настоящему времени отсутствующий в Пакете, приложенном к уголовному делу Ирины Львовны. См.: *Арефьева И.С.* «Дело» Ирины Львовны Карсавиной...

Расчеты терпеливых кураторов из НКВД/МГБ заполучить благодаря секретному наблюдению за Карсавиным «крупную рыбу», существенный результат если и оправдались, то неожиданным образом: признаков получения разведанных и даже намеков на продолжение контактов в ответном письме парижских родственников не было⁴⁷. Но вместе с платьем, шарфом, духами и карандашом для губ Ротомскис привез для Ирины Львовны три журнала “Les Temps Modernes” («Новые времена») ⁴⁸, в октябре 1945 г. организованного Ж.-П. Сартром. Именно их получение, хранение и «распространение» впоследствии фигурировали в качестве эпизодов обвинительных постановлений в отношении всех троих – Ирины Львовны, Льва Платоновича и Василия Эмильевича Сеземана.

Все статьи этих журналов были тщательно переведены для НКВД/МГБ, и по ним были получены письменные заключения за подписью экспертов – преподавателей вильнюсских высших учебных заведений. Вот цельный и характерный отрывок, характерный для всех рецензий и позволяющий судить о степени содержащейся в них идеологической крамолы и тяжести обвинений по ст. 58 УК РСФСР⁴⁹:

Данный номер журнала открывается передовой «Материализм и революция», автором которой является редактор журнала Жан-Сартре.

В своей статье САТРЕ старается доказать, что материализм душист революционную идеологию.

⁴⁷ К 1946 г. П.П. Сувчинский давно потерял интерес к политической деятельности и был озабочен исключительно веяниями новых музыкальных ветров, своими непростыми отношениями с С.С. Прокофьевым (1891–1953). Еще раньше Сувчинский написал для композитора либретто «Кантаты о Ленине» и черновик либретто к «Кантате к двадцатилетию Октября» и др. [Колобова 2009, с. 59–63].

⁴⁸ ПРОТОКОЛ ДОПРОСА Арестованной КАРСАВИНОЙ Ирины Львовны От 12 марта 1948 г. // Дело Карсавиной. Л. 153 об.

⁴⁹ Копия с перевода преподавателя французского языка Вильнюсского университета *Янушевского* (инициалы не установлены) отпечатана крайне небрежно, с пропусками кавычек в начале или конце цитирований, что делает невозможным разделение оценочных суждений рецензента и непосредственного журнального текста. См.: Краткий обзор журнала «Новые времена» № 10 за 1946 г., изданного в Париже // Пакет, приложенный к Делу Карсавиной. Л. 176-12, 176-13, 176-14.

Он в начале ставит вопрос, кто может быть революционером. Отказывая в таком наименовании представителям народов, борющихся за право своей национальной независимости (негры и евреи) (с. 2). Он не признает, также революционерами и участников революции 1848 г. во Франции, утверждая, что они боролись, только за свою национальную независимость, в борьбе же классово – ограничены.

Здесь автор выступает против своей идеи классовой борьбы, говоря, что все это изобретено мифом материализма (с. 5).

Так, как революция может достигнуть своей цели только тогда, когда пройдет ассимиляция господствующих и угнетаемых классов (с. 7).

При этом автор пытается утверждать, что творческим началом обладают, лишь представители господствующих классов, а рабочие с их точки зрения только «хорошо организованные животные» (с. 7).

Отсюда автор делает вывод, что материализм лишь вредит революции, так как марксизм создает для будущего – общество антифизическое, т. е. хочет построить такой общественный порядок, которым человеческие законы должны противоречить естественным законам природы» (с. 11).

Автор клеветает на К.МАРКСА уверяя, что МАРКС предчувствовал это, говоря о фразах коммунизма и заявляет, что ТРОЦКИЙ предвидел в своей идеи перманентной революции (с. 13).

Попутно автор утверждает, что современный рабочий почти механизм – человек одного движения, одного жеста (с. 15).

Автор пытается доказать, что материализм убивает всякую свободу в проявлениях человека, что материализм намечая поведение людей, строит это по ТЭЙЛОРОВСКОЙ системе, а потому много общего в концепции материалистов и их угнетателей (с. 20).

Всячески компрометируя марксизм, автор клеветает на французских коммунистов и в частности высмеивает одного из коммунистических публицистов ГАРОДИ, который будто бы настолько проникся верой в то, что жизнь развивается, лишь в силу законов экономики, что даже якобы сказал: «А какое мне дело до умственных способностей СТАЛИНА, я смеюсь над этим», намекая на то, что личность не играет никакой роли в истории (с. 25).

Он утверждает, что коммунисты ищут «не освобождения, а лишь укрепления дисциплины. Они больше не всего боятся свободы (26 с.).

Заявляя, что он состоит между идеализмом и материализмом автор утверждает, что революционное действие должно быть проведено в оппозиции материализму, который может способствовать, только разрушению общества, но не способен к строительству нового общества (28 с.)

В заключение своей статьи, говоря о коммунистах, автор пишет:

Лучшие из них молчат, а молчание наполняют болтовней, какое мол дело нам идеологии, раз за нас думают вожди...

наша борьба, на борьбе идеалов, это социальная и политическая борьба людей с людьми. Они (т. е. коммунисты), правы конечно, если говорить о недавнем прошлом, но каких людей они будут воспитывать. Безнаказано нельзя воспитывать поколение на ошибочных понятиях.

Ужели наступит день, когда материализм окончательно задушит революционную мысль. Заканчивает этими словами свою явно контрреволюционную и антисоветскую статью САРБРЕ⁵⁰.

Журналы с таким содержанием испугали Ирину Львовну, и она не нашла ничего лучшего, как отнести все три номера Василию Эмильевичу Сеземану с просьбой спрятать у себя и никому не показывать⁵¹, потому что «боится хранить их у себя на квартире»⁵². Профессор журналы взял, но 20 ноября 1947 г. дал почитать два из них своему знакомому⁵³. Василий Эмильевич не догадывался, что его визави, отпрыск древнего дворянского рода, вероятнее всего, – опытный «источник Тургенев», специально информировавший НКВД/МГБ нем и Льве Платоновиче⁵⁴.

⁵⁰ Краткий обзор журнала «Новые времена» № 10 за 1946 г. изданного в Париже // Пакет, приложенный к Делу Карсавиной. Л. 176-12, 176-13. Орфография и пунктуация источника сохранена.

⁵¹ Протокол допроса Сеземана Василия Эмильевича 12 марта 1948 г. // Дело Карсавиной. Л. 134–135.

Эти сведения отражены и в других документах: См.: Уголовное (следственное) дело В.Э. Сеземана. Том 1. Vosylius Sezemano baudžiamoji byla / Lietuvos upatingasis archyvas. Tomas 1. (Особый архив Литвы). F. K.-1. Оп. 58, дело П-7713-ЛИ. К делу приложен пакет с надписью «Оперативные материалы». Пагинация документов в пакете тройная через дефис, выполнена карандашом с указанием номера одного из двух томов. Л. 19. Далее именуется «Дело Сеземана».

⁵² Заключение по уголовному делу № П-252655 от 6 апреля 1955 г. // Дело Карсавиной. Часть 2. Л. 168.

⁵³ МЕМОРАНДУМ Материалов на преподавателя Вильнюсского педагогического Института профессора – СЕЗЕМАНА В.Э / Пакет с надписью «Оперативные материалы». Дело Сеземана. Л. 35-1-23. Далее именуется «Меморандум Сеземана».

⁵⁴ Факт получения журналов «Тургеневым» совпадает с ответом В.Э. Сеземана: «Французские журналы, переданные мне КАРСАВИНОЙ читал у меня мой знакомый ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ Михаил

Факт получения французского журнала 29 февраля 1948 г. «Тургенев» отразил в своем очередном донесении:

Переходя к вопросу о передаче источнику СЕЗЕМАНОМ ЖУРНАЛА «Современный мир», источнику СЕЗЕМАН сказал, что получил журнал путем особой оказии, через одного человека. Говоря, что это крайне интересный журнал, позиции которого он разделяет. СЕЗЕМАН подошел к книжной полке и вынул номер журнала, который источнику и передал, сказал, что у него есть несколько экземпляров этого журнала⁵⁵.

Ранней осенью 1946 г., т. е. фактически незамедлительно по получении номеров “Les Temps Modernes”, Ирину Львовну внезапно уволили из университета, не считая нужным оглашать какие-либо причины⁵⁶.

Михайлович. ТУГАН-БАРАНОВСКИЙ в 1947–1948 годах бывал у меня на квартире, интересовался моей библиотекой. В начале 1948 года по его просьбе я ему дал два номера французского журнала “Новые времена” и он унес их с собой, затем через некоторое время возвратил. Больше я никому не давал читать имевшейся у меня антисоветской литературы». См.: ПРОТОКОЛ ДОПРОСА обвиняемого СЕЗЕМАН Василия Эмильевича от 6 октября 1950 года // Дело Сеземана. Л. 60 (Допрос продолжался с 22 час. 15 мин до 4 час. 00 мин. следующих суток).

Показательно, что после слов В.Э. Сеземана о получении журналов М.М. Туган-Барановским следователь не стал уточнять дополнительные сведения о нем, как он это делал всегда на предыдущих и последующих допросах при упоминании ранее не звучавшего имени.

Туган-Барановский Михаил Михайлович (1902–1986), представитель древнего дворянского рода, сын знаменитого русского, украинского ученого, «легального марксиста» М.И. Туган-Барановского. В начале 1920-х гг. был участником группы французских боевиков-эсеров, затем вступил в компартию Франции. Был выслан из страны в СССР в 1926 г. Написал и издал много романов и книг с рассказами, в том числе «За чертой (В дёбрях эмиграции)» – издан в 1928 г.; «Начало дружбы. Хроника послевоенных дней», о Германии в 1939–1945 гг., издан в 1956 г., «Предраассветные сумерки» – о революции, издан в 1959 г. и др. В советских журналах и газетах публиковался под псевдонимом Свитязский.

⁵⁵ Меморандум Сеземана. Л. 35-1-23.

⁵⁶ Протокол допроса арестованной КАРСАВИНОЙ Ирины Львовны от 12. III. 1948 г. // Дело Карсавиной. Ч. 1. Л. 244.

Источники

- Арефьева И.С.* Дело «Алхимика» Карсавина // Живой колос с духовной нивы. Русские Литвы: история, культура, религия. 15.01.2007 – 28.10.2007. URL: <https://web.archive.org/web/20070115134144/http://www.kolos.lt/rassledovanija/index.html> (дата обращения 19 ноября 2023).
- Арефьева И.С.* «Дело» Ирины Львовны Карсавиной // Живой колос с духовной нивы. Русские Литвы: история, культура, религия. 17.01.2007. URL: https://web.archive.org/web/20070117142832/http://www.kolos.lt/rassledovanija/delo_iriny_karsavinoj.html (дата обращения 20 ноября 2023).
- Военному прокурору Литовского военного округа Республиканскому прокурору Литовской ССР Проф. Льва Платоновича Карсавина. 29.III.1948 г. // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skygius (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 138. Ap. 33.
- Карсавин Л.П.* Соч. Том VI. О началах. (Опыт христианской метафизики). Петербург: Scriptorium – МБРА: УМСА-Press, 1994.
- Карсавин Л.П.* О совершенстве // Богословские труды. 2004. № 39. С. 269–295.
- Письмо Л.П. Карсавина к жене Лидии Николаевне и дочери Сусанне. 21.02.1951 г. // Vilniaus universiteto bibliotekos rankraščių skygius. (Отдел хранения рукописей Вильнюсского университета). F. 138, Ap. 88.
- Письмо Л.П. Карсавина к П.П. Сувчинскому. 7 июля 1926 г. // Дом русского зарубежья. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 42. Л. 13–14.
- Уголовное (следственное) дело В. Сеземана. Том 1. Vosiylus Sezemano baudžiamoji byla / Lietuvos upatingasis archyvas. Том 1. (Особый архив Литвы). F. К.-1. Оп. 58, дело П-7713-ЛИ.
- Уголовное (следственное) дело В. Сеземана. Том 2. Vosiylus Sezemano baudžiamoji byla / Lietuvos upatingasis archyvas. Том 2. (Особый архив Литвы). F. К.-1. Оп. 58, дело П-7713-ЛИ.
- Уголовное (следственное) дело И. Карсавиной. I. Karsavinos baudžiamoji byla (Уголовное дело И. Карсавиной) / Lietuvos upatingasis archyvas (Особый архив Литвы). F. К.-1. Оп. 58, б. П-7394 ЛИ (2 части).
- Уголовное (следственное) дело Л. Карсавина. L. Karsavino baudžiamoji byla / Lietuvos upatingasis archyvas (Особый архив Литвы). F. К.-1. Оп. 58, б. П-11972-ЛИ.
- Povilas Rotomskis:* Lietuviškoji tarybinė enciklopedija, IX t. Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų leidybos institutas, 1982, Том IX: Pintuvės-Samneris, 482 psl.

Литература

- Зубкова 2008 – *Зубкова Е.Ю.* Прибалтика и Кремль. 1940–1953. М.: Политическая энциклопедия (РОССПЭН): Фонд Первого Президента России Б.Н. Ельцина, 2008. 351 с.

- Зубкова 2009 – *Зубкова Е.Ю.* Национальное вооруженное сопротивление в Прибалтике. 1944–1949 гг. // Труды Института российской истории. 2009. № 8. С. 210–230.
- Колобова 2009 – *Колобова Ю.И.* «Кантата о Ленине» П. Сувчинского – С. Прокофьева в контексте евразийских исканий русской эмиграции // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. 2009. № 2-1. С. 59–63.
- Кулешов 1995 – *Кулешов В.И.* Неожиданная встреча с Л.П. Карсавиным // Вопросы философии. 1995. № 10. С. 173–178.
- Соколов 2015 – *Соколов М.В.* Евразиец пишет генералиссимусу. (По материалам архивно-следственного дела П.Н. Савицкого) // Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 2012–2014 гг. М.: Модест Колеров, 2015. С. 496–542.
- Хоружий 2008 – *Хоружий С.С.* Русский философ в Литве: a case study // Русский мирь. 2008. № 1. С. 188–201.
- Lietuvos istorijos 2012 – Lietuvos istorijos mokslo patriarchui profesoriui vytautui merkiui atminti // Mokslo Lietuva, 2012, spalio, 10. URL: <http://mokslolietuva.lt/2012/10/lietuvos-istorijos-mokslo-patriarchui-profesoriui-vytautui-merkiui-atminti-2/> (дата обращения 30 октября 2023).

References

- Khoruzhii, S.S. (2008), “[Russian Philosopher in Lithuania: a case study]”, *Russkii mir*, no. 1, pp. 188–201.
- Kolobova, Yu.I. (2009), “ ‘Cantata about Lenin’ by P. Suvchinsky – S. Prokofiev in the context of the Eurasian search for Russian emigration”, *Herald of Vyatka State University*, no. 2-1. pp. 59–63.
- Kuleshov, V.I. (1995), “Unexpected meeting with L.P. Karsavin”, *Voprosy filosofii*, no. 10, pp. 173–178.
- Lietuvos istorijos mokslo patriarchui profesoriui vytautui merkiui atminti (2012), *Mokslo Lietuva*, spalio, 10, available at: <http://mokslolietuva.lt/2012/10/lietuvos-istorijos-mokslo-patriarchui-profesoriui-vytautui-merkiui-atminti-2/> (Accessed 30 October 2023).
- Sokolov, M.V. (2015), “The Eurasian writes to the generalissimo. (Based on the materials of the archival and investigative case of P.N. Savitsky)”, *Issledovaniya po istorii russkoi mysli. Ezhegodnik za 2012–2014 gg.* [Research on the history of Russian thought. Yearbook for 2012–2014], Modest Kolerov, Moscow, Russia, pp. 496–542.
- Zubkova, E.Yu. (2008), *Pribaltika i Kremľ. 1940–1953* [Baltics and the Kremlin. 1940–1953]: *Politicheskaya entsiklopediya (ROSSPEN)*; Fond Pervogo Prezidenta Rossii B.N. El'tsina, Moscow, Russia.
- Zubkova, E.Yu. (2009), “National armed resistance in the Baltic States. 1944–1949”, *Proceedings of the Institute of Russian History*, issue 8, pp. 210–230.

Информация об авторе

Владимир И. Шаронов, кандидат педагогических наук, Западный филиал Российской академии государственной службы, Калининград, Россия; 236016, Россия; Калининград, ул. Артиллерийская, д. 62; sharonovvi@gmail.com

Information about the author

Vladimir I. Sharonov, Cand. of Sci. (Pedagogy), Western branch of the Russian Academy of National Economy and Public Administration, Kaliningrad, Russia; bld. 62, Artilleriiskaya Street, Kaliningrad, Russia, 236016; sharonovvi@gmail.com

Научный журнал
Вестник РГГУ
Серия «Философия. Социология. Искусствоведение»
№ 4, часть 2
2023

Дизайн обложки
Е.В. Амосова

Корректор
Н.В. Москвина

Компьютерная верстка
Н.В. Москвина

Учредитель и издатель
Российский государственный гуманитарный университет
125047, Москва, Мнусская пл., 6

Свидетельство о регистрации СМИ
ПИ № ФС77-73403 от 03.08.2018 г.
Периодичность 4 раза в год

Подписано в печать 31.01.2024
Выход в свет 05.02.2024
Формат 60×90^{1/16}.
Уч.-изд. л. 6,8. Усл. печ. л. 6,9
Тираж 1050 экз. Свободная цена
Заказ № 1909

Отпечатано в типографии Издательского центра
Российского государственного гуманитарного университета
125047, Москва, Мнусская пл., 6
www.rsuh.ru