

Немчинов І. (Київ)

РОСІЙСЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ. МИКОЛА КАРАМЗІН

Шлях духовної еволюції М. Карамзіна непрямий, багатий на повороти, в яких розпізнаються перевороти його доби. Перша його друкована праця з'явилася у 1783 році. Це був переклад ідилії швейцарця Геснера. У 1785–89 роках Карамзін – член масонського гуртка у Москві, керівником якого був М. Новіков. Члени гуртка під впливом керівника посилено студіювали Вольтера, Монтеस्क'є. Ідеї Просвітництва таким чином стали органічними ідеями молодого Карамзіна. Однак, подорож, здійснена ним у 1789–90 роках до Європи, свідчить, що Карамзін не обмежився Вольтером. Це підтверджують його *Листи російського мандрівника* (1791–1795). Він зустрічався з багатьма відомими європейцями і у бесідах з ними зовсім не виглядав новачком.

У 1791–92 роках Карамзін видавав *Московський журнал*, у якому намагався звернутися до читача, як до приватної особи. Не чужою була й тема історії, яка, правда, репрезентувалась самим лише рецензіями. Історія людства усвідомлюється письменником як розвиток людського духу, що сходить, а рівень суспільства визначають рівень просвітництва та моралі. Після подій 10 серпня 1792 року у Парижі, коли до влади прийшли якобинці, Карамзін пережив глибоку кризу. *Журнал* був ним закритий, хоча за рік кількість передплатників збільшилася з 300 до 500, досить пристойний показник для тих часів. Справа не тільки у переслідуваннях масонів, що почалися в Росії, та арешті Новікова. І не у технічних труднощах, пов'язаних з виданням «товстого» журналу ледь не самотужки. Подіями у Франції під сумнів було поставлено головну ідею Карамзіна – ідею поступу в розвиткові людства.

Собор Паризької Божої Матері якобинці претворили на «Храм розуму». Королівський палац було узято штурмом. Двадцять друге вересня 1792 року оголошено першим днем першого року нової ери. На руїнах міста, яке повстало проти революції якобинці встановлюють монумент із написом: «Ліон боровся проти свободи – немає більше Ліона». Ці події безсумнівно спонукали до серйозних роздумів.

Результатом роздумів у заміському маєтку стала збірка *Агляя* (жовтень 1794 р.), у якій письменник усвідомлює революцію як

подію, що спроможна уповільнити поступ, але не звести його нанівець.

Він вважає, що свобода не вичерпується однією лише демократією. Виходячи з цього, Карамзін стверджує, що для Росії природною формою організації влади є самодержав'я, яке ґрунтується на суворому дотриманні закону. Отже, самодержав'я сумісне зі свободою. Ця теза стане лейтмотивом подальших роздумів письменника.

У 1800 році Карамзін розпочав працю над *Історією Держави Російської*, перше видання якої побачило світ у 1818 році накладом у 3000 примірників й стало справжньою сенсацією. Назва твору зовсім не випадкова. Карамзін пише саме історію держави, яка є стрижнем Росії. Тоді ж Карамзін зізнавався у листі до П. Вяземського, що вважає самодержав'я душею Росії.

Але ще до виходу *Історії* М. Карамзін звертається до Олександра I із *Запискою про давню та нову Росію*, створеною наприкінці 1810-го і прочитаною імператором на початку 1811 року. Уже саму назву можна розглядати у контексті певного діалогу Карамзіна із Щербатовим, що цікаво з огляду на приналежність обох до консервативних кіл, хоча сам Карамзін опонував ліберальному реформаторові Сперанському.

Порівняємо, наприклад, ставлення Карамзіна до Петра I. У *Листах* він постає як «лучезарный бог света», який «явился на горизонте человечества и осветил глубокую тьму вокруг себя» [5, с. 274]. У *Записці* Карамзін пише, що «умолчим о пороках личных, но сия страсть к новым, для нас обычаем преступила в нем границы благоразумия. Петр не хотел вникнуть в истину, что дух народный составляет нравственное могущество государств, подобно физическому, нужное для их твердости» [4, с. 32]. Майже текстуальний збіг із Щербатовим. Обидва мислителі були переконані в необхідності реформ, проте менш радикальних.

У *Записці* Карамзін стисло сформулював своє кредо, яке полягає в тому, що Росія зміцнювалася перемогами та одновладдям, а занепадала через розбрат. То ж завдання монарха полягає не у новаціях, а у збереженні існуючого ладу з його певним удосконаленням. Більше того: «Кожна новація в державі є злом, до якого належить вдаватися тільки у разі крайньої необхідності» [цит. за 1, с. 46]. І ця його теза настільки традиційна, що знову ж текстуально майже збігається з твердженням патріарха Фотія у його *Посланні Михайлові Болгарському* (бл. 865 року): «Не изменяй ничего в отношениях к едиnorodцам с легкостью и без явной причины» [цит. за 14, с. 176]. Як у Фотія «порядок» близький до «міри», «нерухо-мості», так і у Карамзіна давній народ не потребує нових законів. «Россия существует около 1000 лет и не в образе дикой орды, но в

виде государства великого. А нам все твердят о новых образованиях, о новых уставах, как будто мы недавно вышли из темных лесов Американских. Требуем более мудрости хранительной, нежели творческой», – пише Карамзін [цит. за 3, с. 33]. Стабільність ним розуміється саме як нерухомість. Гарантом стабільності може бути лише монарх, який стоїть над законом, який сам є закон.

Певна річ, це дуже далеко лежить від європейських норм. Як слушно наголошує А. Валіцький, «самодержав'я у концепції Карамзіна означає передусім неподільність влади, а не її необмеженість [цит. за 1, с. 42]. Але саме з неподільності й виростає обмеженість».

Розуміння Карамзіним самодержав'я співзвучне просвітницькому. Воно має ґрунтуватися на законі, але джерелом його повинен бути сам монарх. Можна порівняти такий підхід з радіщевським: «*Неправосудие государя дает народу, его судии, то же и более над ним право, какое ему дает закон над преступниками. Государь есть первый гражданин народного общества»* [10, с. 21].

Позаяк від волі царя залежить, підкорятися законам чи ні, то єдиною гарантією їхнього виконання є добра воля самодержця, яка залежить від його доброчинності. «*Наш государь имеет только один верный способ обуздать своих наследников в злоупотреблении власти, – пише Карамзін, – да царствует благотельно, да приучит подданных к благу»* [цит. за 8, с. 38]. Підданий за такої системи не раб, а громадянин.

У цілому, такі погляди відповідають тенденції переходу від «служилої» держави до просвітницького абсолютизму. Але для Росії це уже анахронізм. Особливо, беручи до уваги тенденцію розділення громадської та приватної сфер існування людини. Сам Карамзін не міг цього не відчувати, а його позиція була піддана критиці з різних напрямків. Проблема у тому, що сам він залишався людиною ХУІІІ століття. Хоча його вплив на російське суспільство першої третини ХІХ століття був надзвичайно великий.

Щербатов зіставляє мораль та просвітництво. Він піддає сумніву збіг цих категорій, тобто універсальний характер просвітницьких настанов. Радіщев та Карамзін, відштовхуючись від одного джерела – європейського Просвітництва – пішли у різні напрямках. Не стільки тому, що вони географічно «подорожували» у протилежні боки (Радіщев – на Схід, а Карамзін – на Захід). Передусім тому, що мета подорожі та *Подорожі* першому відома наперед, європейський просвітницький ідеал для нього є надійним орієнтиром, а другий з неї лише починає свої роздуми про майбутнє, бо просвітництво для нього уже під сумнівом.

Радіщев дуже близький у своїй критиці до Щербатова, але джерело її у зовсім іншому. Карамзін значно ближчий до Щерба-

това у висновках, хоча, знову-таки, відштовхується від інших принципів.

«Имя русского имеет ли теперь для нас ту силу неисповедимую, какую оно имело прежде? И весьма естественно: деды наши, уже в царствование Михаила и сына его присваивая себе многие выгоды иноземных обычаев, все еще оставались в тех мыслях, что правоверный россиянин есть совершеннейший гражданин в мире, а Святая Русь — первое государство. Пусть назовут то заблуждением; но как оно благоприятствовало любви к Отечеству и нравственной силе оно! Теперь же, более ста лет находясь в школе иноземцев, без дерзости можем ли похвалиться своим гражданским достоинством? Некогда называли мы всех иных европейцев неверными, теперь называем братьями; спрашиваю: кому бы легче было покорить Россию — неверным или братьям?», — пише Карамзін [4, с. 34]. І далі: *«Мы стали гражданами мира, но перестали быть, в некоторых случаях, гражданами России»* [4, с. 36].

Можна сказати, що творчість Радіщева засвідчила безперспективність Просвітництва в Росії. Його поступовий перехід на позиції пошуку національної філософії зумовлений не стільки обставинами особистого життя, скільки незадоволенням від неспроможності дії за просвітницькими взірцями. Самогубство Радіщева — останній акт просвітницької драми в Росії.

Карамзін свідомо пориває з просвітницькою раціональністю у її французькому розумінні й починає дослідження російської історії, де намагається відшукати навіть не стільки раціональні настанови, скільки те, що може консолідувати націю — її дух. Звідси уже всього кілька кроків до пошуку «духу землі», «голосу крові», тобто ідей Романтизму та Націоналізму. Без Карамзіна була б неможлива «тріада» С. Уварова, яка є не стільки волюнтаристським виробом самого Уварова, скільки фіксацією суспільної тенденції, одним з найяскравіших виразників якої був Карамзін.

Історія Карамзіна стала катаізатором розвитку «офіційної народності», яскравими ідеологами якої, окрім самого Уварова, були Михайло Погодін та Степан Шевирьов. Їх, як і Карамзіна, цікавить те, що може консолідувати націю. І цю консолідуючу ідею Погодін знаходить у відмінності історії Росії від решти Європи. У 1832 році, у лекції *Погляд на російську історію* він зазначає: *«Россия есть особый мир, у ней другая земля, кровь, религия, основание, словом — другая история... Черт возьми! Россия особый мир!»* [цит. за 11, с. 75].

Саме на *Історії* Карамзіна виховувалися всі без винятку ідеологи «слов'янофільства». Хоча, на відміну від самого автора, вони побачили в *Історії* історію перш за все «народу», тієї уявної спільноти, яку вони зробили наріжним каменем своїх соціально-політичних та історіософських побудов.

Навряд чи бездоганною є думка Валіцького про те, що «ідеологію Карамзіна можна трактувати як своєрідну проміжну ланку між просвітницьким, аристократичним консерватизмом Щербатова і романтичним, «народним» слов'янофільським консерватизмом» [1, с. 48]. Порівняно з Карамзіним, «слов'янофіли» були значно більшими лібералами.

Події перших десятиліть XIX ст. поклали початок переважанню в російській історіософії нових засад, які були дещо модифікованим продовженням і наслідком європейських процесів.

Тенденції, які склалися на межі століть, мали отримати своїх послідовників, а те, що у Щербатова, Радішева та Карамзіна перебувало у синкретичному поєднанні, мало оформитися у більш-менш самостійні утворення.

Один з головних витоків могутньої політичної та історіософської течії, яка стала однією з панівних у XIX та й у XX столітті, націоналізму, слід шукати у Великій Французькій революції. Остання, як цілком слушно зазначає Р. Шпорлюк, «проголосивши загальнолюдські, всесвітні принципи, не спромоглася запровадити їх на практиці, коли поширювала свій вплив у світі» [13, с. 150]. Такої ж думки дотримується Б. Крік: «Сучасний націоналізм є продуктом Французької революції» [14, р. 78]. Невдача Революції, що розпочалась як втілення ідеалів Просвітництва, а закінчилась Наполеоном, призвела до усвідомлення національних інтересів та пошуку національного коріння під час антинаполеонівських війн 1809–13 років.

А. де Мюссе прямо пише про причини виникнення антипросвітницької «хвороби»: вона «*происходит от двух причин: народ, прошедший через 1793 и 1814 годы, носит в сердце две раны [...]*» [8, с. 30]. Саме результатом цих двох процесів стало протистояння двох систем цінностей, які були зафіксовані у просвітництві та романтизмі. Відбулася дискредитація розуму як такого, що призвело до краху всіх покладених на нього сподівань. Ця безнадійність породила відповідний стан масової свідомості, за якого дійсність усвідомлювалась як ілюзія, як карикатура на обіцянки просвітників. Той же Мюссе писав, що, «*с одной стороны, восторженные умы, люди с пылкой, страждущей душой, ощущавшие потребность в бесконечном, склоняли голову, рыдая, и замкнулись в болезненных видениях – хрупкие стебли тростника на поверхности океана горечи. С другой стороны, люди плоти крепко стояли на ногах, не сгибаясь посреди реальных наслаждений, и знали одну заботу – считать свои деньги. Слышались только рыдания и взрывы смеха: рыдала душа, смеялось тело*» [8, с. 26].

Але невдоволеність сьогоденням мала народити якийсь новий тип. Цією третьою силою на межі ХVIII–XIX ст. став романтизм.

З цим пов'язаний інтерес до історії як середовища для пошуків ідеалу, який можна було б протиставити дійсності. Романтики, як зазначає Г. Поспелов, «шукали свій романтичний ідеал за межами реальної дійсності, що оточувала їх, всі вони так або інакше протиставляли *“зневажанному тут”* – *“невизначене і таємниче там”*» [9, с. 117]. Саме історія й стала для них цим таємничим «там».

Німець Йоган Готфрід Гердер замість декартівського «я мислю, отже, я існую» виголосив: «я є тим, що я кажу». Кожна мова є відзеркаленням мисленнєвого процесу, тож кожна спільнота має свій тип мислення, відмінний від іншого. Відтак немає універсальних культурних настанов, які були б однаково важливими та однаково цінними для всіх без винятку народів. Ф. Шлегель також закликає звернути увагу на мову: *«нужно возвратиться к истокам родного языка и родной поэзии»* [7, с. 199].

Треба зазначити, що Гердера та Шлегеля в історії не цікавить науковий бік справи, радше, мрія, історична поезія. Вони конструюють історію, а не фіксують факти. Історія уже не стільки розгортається у всесвітньому масштабі, скільки складається з окремих подій історії кожної національної спільноти.

Зрозуміло, що такий погляд у майбутньому суперечитиме поглядам Гегеля на всесвітній історичний процес як на саморозгортання Абсолютної Ідеї. Але й сам Гегель шукав компромісу між Абсолютною Ідеєю, тобто загальним принципом, та її окремими проявами – народами. Звідси походить його думка про те, що у деяких народах відбувається діалектичний зв'язок загального та окремого. На час філософствування Гегеля таким народом, на його думку, є німці.

Російські патріоти утилізували цю ідею через перенесення такої обраності на Росію та російський народ. Спочатку – у сфері духу, згодом – у матеріально-фізичному смислі. Інакше й бути не могло, тому що гегелівська філософія надала міцного поштовху для просування філософськими стежками у двох напрямках – до матеріалізму (через Фейєрбаха і Маркса) й до абсолютного ідеалізму (через Шелінга). Фейєрбах та Маркс шукали суттєве наповнення гегелівських формул у матеріальному субстраті, а Шелінг – у поєднанні духу та матерії у певній тотожності.

Очевидно, що російська національна думка пройшла шлях від Гегеля через Шелінга до розуміння національного духовного покликання як синтезу релігії та філософії в органічній єдності («слов'янофільський» напрям), та від Гегеля через Фейєрбаха та Маркса до усвідомлення соціалістичного покликання Росії («західництво» в усіх його виявах). Але до цього було ще дуже далеко, а шлях, що залишалося пройти, був непрямим, що також залишило свій відбиток на російській історіософії.

Націоналізм, закорінений у традиції Романтизму, надав міцного поштовху пробудженню національної свідомості та виникненню модерних європейських націй. Не обминув цей процес і Росію, де перетворився на пробудження суспільно-політичної думки взагалі.

Романтизм на російському ґрунті не був випадковим явищем. Хоча причини, які призвели до його появи, можна назвати майже тотожними європейським. З одного боку, це, безперечно, європейський вплив через літературу. Але, головним чином, Вітчизняна війна з новим баченням народу, та події 14 грудня, як своєрідна революція. Крім того, між російським і західним романтизмом існують суттєві відмінності. Зокрема, у Росії були майже зовсім відсутні містика та яскравий індивідуалізм.

Російський романтизм виник на межі ХУІІІ–ХІХ ст. як романтизм революційний. Це помітно навіть якщо ми задовільнимось самою лише семантикою. Романтизм зодягнувся у шати античного республіканізму.

І першим тут був саме Карамзін. У нього є вірш (у збірці *Аноди*, 1798–99 рр.), який можна розглядати ледь не як програму бунтівника:

«Тацит велик; но Рим, описанный Тацитом,

Достоин ли пера его?

В сем Риме, некогда геройством знаменитом,

Кроме убийц и жертв, не вижу ничего.

Жалеть об нем не должно:

Он стоил лютых бед несчастья своего,

Терпя, чего терпеть без подлости не можно!» [6, с. 239].

У 1815 році О. Пушкін написав вірша *Лицинія*, який яскраво засвідчує цю тенденцію. «Народ», «вітчизна», «деспот», «тиран», «вольність» – ці слова, до речі вони слугували лейтмотивом громадянської поезії 1810–20-х років, не тільки натякали на необхідність змін у Росії. Вони, як зазначає Г. Гуковський, «оточені цілими гніздами слів-символів, менш явно забарвлених політично, проте не менш виразних ідеологічно» [2, с. 176]. Це й давньоримські імена, сама назва «Рим», моральні оцінки. «Достатньо було сказати о цій порі тиран або, навпаки, вольність, – увесь ряд ідей Французької революції негайно виникав у свідомості читача, – продовжує Гуковський. – У цьому було приховано суттєво новаторський принцип семантики, пов'язаний з новими формами світогляду загалом» [2, с. 177].

Саме у цей період класицизм (тісно пов'язаний з просвітництвом та ренесансними ідеологемами) поступається місцем романтизму. Історична заслуга М. Щербатова та М. Карамзіна полягає відтак у тому, що вони надали російським романтикам необхідний елемент, без якого романтизм неможливий – традицію.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Валицький А.** *В полоні консервативної утопії. Структура та відозміни російського слов'янофільства.* – К., 1998.
2. **Гуковский Г.А.** *Пушкин и русские романтики.* – М., 1965.
3. **Завитневич В.З.** *Сперанский и Карамзин как представители двух политических течений в царствование императора Александра I.* – К., 1907.
4. **Карамзин Н.М.** *Записка о древней и новой России в ее политическом и гражданском отношениях.* – М., 1991
5. **Карамзин Н.М.** *Письма русского путешественника.* – М., 1972.
6. **Карамзин Н.М.** *Полное собрание стихотворений.* – М.–Л., 1966.
7. *Литературная теория немецкого романтизма. Документы.* – Л., 1934.
8. **Мюссе А. де** *Исповедь сына века.* – Л., 1970.
9. **Поспелов Г.** *Может ли быть романтизм без романтики. // Вопросы литературы, 1964, №9.*
10. **Радищев А. Н.** *Избранное.* – М., 1988.
11. **Тойбин И. М.** *Пушкин и философско-историческая мысль в России на рубеже 1820 и 1830 годов.* – Воронеж, 1980.
12. **Чичуров И. С.** *Политическая идеология средневековья. Византия и Русь.* – М., 1990.
13. **Шпорлюк Р.** *Комунізм і націоналізм. Карл Маркс проти Фрідріха Ліста.* – К., 1998.
14. **Crick B.** *In Defence of Politics.* – London, 1966.

Лосицкая А. (Одесса)

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИЕ УЧЕНИЯ О РАЗУМЕ В ФИЛОСОФСКИХ КУРСАХ КИЕВО – МОГИЛЯНСКОЙ АКАДЕМИИ В XVII – XVIII ВЕКАХ

История украинской духовности еще и сегодня не изучена в полной мере. К ее важнейшим аспектам принадлежит, в частности, идея рациональности как форма проявления национального самосознания. Следует различать несколько периодов становления идеи рациональности в украинской философии. Первый из них охватывает XVII – первую половину XVIII вв. Основная его проблема – проблема заимствования западноевропейского разума, одновременно порождающая ряд более частных проблем: преподавания заимствованной мудрости, приспособления ее к «собственному» уму, а также – построения собственно украинских рационалистических концепций. Основная цель данного исследования состоит в том, чтобы показать отсутствие в данный исторический период прямого и «сто процентного» заимствования западноевропейского разума, продемонстрировать своеобразную версию рациональности, возникшую в результате знакомства украинских философов с «греческой мудростью» и проанализиро-