

7. **Когут З.** *Коріння ідентичності Студії з ранньомодерної та модерної історії України.* - Київ: Критика, 2004.
8. **Литвинов В.Д.** *Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України.* - Київ: Наукова думка, 1984.
9. **Ничик В.М.** *Из истории отечественной философии конца XVII - начала XVIII в.* - Киев: Наукова думка, 1978.
10. **Ничик В.М.** *Феофан Прокопович.* - Москва: Мысль, 1977.
11. **Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М.** *Гуманістичні та реформаційні ідеї на Україні.* - Київ: Наукова думка, 1991.
12. **Попович М.В.** *Григорій Сковорода на тлі філософсько-релігійних рухів «раннього Модерну» // Сковорода Григорій: ідейна спадщина і сучасність.* - Київ: Інститут філософії НАН України, 2003, С. 30-50.
13. *Філософський енциклопедичний словник.* - Київ: Абрис, 2002.
14. **Чижевський Д.І.** *Сімнадцяте сторіччя в духовній історії України // Україна: філософський спадок століть, Т. 1., Хроніка-2000, 2000, Вип. 37-38, С. 202-216.*
15. **Bourdieu P., Chartier R.** *Gens avec histoires, gens sans histoires // Politix, 1989, n°6, P. 53-60.*
16. **Winter E.** *Fruhaufklarung.* - Berlin: Akademie-Verlag, 1966.

Ігор Немчинов (Київ)

РОСІЙСЬКА ІДЕНТИФІКАЦІЯ. «ЛЮБОМУДРІЄ» ЗАМІСТЬ ФІЛОСОФІЇ¹

Перша третина XIX ст. була напрочуд плідною для російської суспільно-політичної та філософської думки. В цій статті йтиметься про гурток «любомудрів», сучасників декабристів, що діяв у іншому напрямку, ніж останні, при цьому помітно впливав на російську думку 30-50-х років. Далі буде досліджено, яке місце посідає ця група інтелектуалів у формуванні основних настанов російської самоідентифікації.

У першій половині XIX ст. чималу частину російських службовців складали люди, які не отримували платні, ба навіть їхні службові обов'язки не були формально закріплені. Така служба була засобом підняти особистий престиж без надмірних кар'єрних зусиль. Юрій Лотман пише, що «у Москві другої половини 1820-х років, коли дбайливі матусі почали побоюватися відпускати своїх мрійливих та схильних до німецької філософії нащадків до гвардійської казарми, типовою фіктивною службою зробився вступ до Архіву колегії іноземних справ» [10, с. 29]. Владімір Одоєвській, Іван Кіреєвській, Дмитрій Веневітінов, Александр Кошелєв, Н. Рожалін, які служили там «поза штатом» і яких називали «архівними юнаками», складали «Товариство любомудрів». У 1823-25

роках вони видавали альманах «Мнемозина». Після подій 14 Грудня зі зрозумілих причин товариство припинило існування, дехто з його членів пізніше, у 1827-30 роках, входив до кола «Московського Вісника», у якому були зроблені перші кроки на шляху до визначення кола проблем російської філософії історії. Десь на межі 1820-30-х років з колом «любомудрів» співпрацювали Міхаїл Погодін (1800-1875) і Степан Шершов (1806-1864).

Самобутня російська філософія, початок якої слушно відносять до перших десятиліть XIX ст., виросла не на порожньому місці. Її європейське походження не викликає сумнівів. Можна вказати й точнішу адресу - Німеччина. «Тут панувала німецька філософія, тобто Кант, Фіхте, Шеллінг, Окен, Герес та інші. Ми часто читали тут свої власні філософські твори, та ще частіше обговорювали щойно прочитані твори німецьких любомудрів», - згадує Кошелев [цит. за: 1, с. 78]. Сама назва «любомудри» була спробою піти від просвітницького універсалістського (читай - французького) розуміння філософії, спертися на власне коріння. Поверховими для «архівних юнаків» виявилися не самі основні питання філософії, а їхнє просвітницьке, надто лінійне тлумачення. Одоєвській писав: «Й досі філософа не можуть собі уявити інкаше, ніж в образі французького базіки XVIII століття, - чи багато таких, котрі могли б виміряти, наскільки великою є відстань між істинною небесною філософією і філософією Вольтерів та Гельвеціїв» [7, с. 9]. Саме на німецьких теренах, на противагу французьким, любомудри шукали «небесну філософію».

Одоєвській писав, що, «розглядаючи історію, ніколи не можна відшукати причин, чому раптом та чи інша думка робиться загальною, панівною» [цит. за: 13, с. 328]. Це так лише почасти. Але очевидно, що прості пояснення тут не спрацьовують. Філософія Шеллінга зовсім не випадково стала тією ланкою, яка поєднала російську історіософію з європейською традицією. Цікаво та показово, що вплив ідей німецького мислителя на російську публіку виявився навіть більшим, ніж на німецьку. У 1830-ті роки Шеллінг переживав пік популярності в Росії, але був не при справі у Німеччині. Його філософський та особистий конфлікт з Гегелем привернув увагу громадськості, яка, втім, була не на його боці. Річ у тім, що філософія Шеллінга доби пошуку універсалізму була серйозним та ґрунтовним переосмисленням цінностей. Шеллінг піддавав критиці самі засади гегельянства, зокрема його раціоналізм, та абсолютизацію логіки. Шеллінг звинувачував Гегеля у тому ж, у чому російські мислителі звинувачували західну філософію взагалі - у тому, що він офірував «боже одкровення» розумові. Філософія ж у своєму кінцевому значенні має бути релігійною й за суттю, й за формою. Шеллінг намагався вказати також шлях здійснення «розвороту» - звернення до традиції.

Причини почасти захопленої, почасти більш стриманої, але рівно прискіпливої уваги до його інтелектуальних побудов у Росії слід шукати в культурній потребі російського суспільства того часу. Головну мету «любомудри» вбачали у побудові світоглядних засад російської культури, їх привертав синтез різних виявлень культури, який робить її єдиним організмом, більше того, національним організмом. Романтизм та шеллінґянство тяжіли до такого універсалізму, що не розрізняє реального життя та піднесеного ідеалу, навіть віддаючи перевагу останньому порівняно з першим. Аполлон Грігор'єв писав, що «будь-яке віяння переходило, так би мовити, у релігію, тобто у зв'язане, неподільне буття ідеалу та дійсности, думки та життя» [5, с. 284-285].

Головну увагу любомудрів було зосереджено на вивченні можливосте застосування власних настанов для російського розвитку. Відмінність їх від декабристів полягала у сповідванні історичнішого підходу до народности. Проте, пише російській дослідник І. Усок, «їхній історизм є специфічним, він базується на шеллінґянській ідеалістичній філософії». Для любомудрів «Бог є істина; істина в ідеї - філософія, досвід істини - історія» [15, с. 116]. На їхній погляд, всесвітня історія є історією окремих народів, тож Росії належить не копіювати чийсь досвід, а потурбуватися про свій власний.

Дмитрій Веневітінов (1805-1827) у статті «Про стан просвіти в Росії», визнає відсутність самостійного розвитку російської культури у минулому, необхідність розпочати цей шлях від початку. Але - не на порожньому місці: *«іодлежало бы некоторым образом устранить Россию от нынешнего движения других народов [...] и, опираясь на твердые начала новейшей философии, представить ей полную картину развития ума человеческого, картину, в которой бы она видела свое собственное предназначение»* [2, с. 212]. Саме німецьку філософію (шеллінґянство), яка є теоретичною передумовою усіх наук та мистецтва, Веневітінов вважає тією *«новейшей философией»*.

Він пише також: *«Мы любим Россию, имя отечества воспламеняет нас. Мы готовы для него жертвовать своим существованием и не устали бы для блага его пролить последнюю каплю крови. Но именно этот самый энтузиазм, благородный в начале своем, часто не позволяет нам холодно измерять недостатки нашего отечества и средства к их улучшению, а сверх того мы сами, может быть, не способны к определенному действию для существенной пользы России. С тех пор как ум наш стал развиваться собственными силами, с тех пор питался он одними результатами, которые он принимал как истины, но до разрешения которых в других краях доходили в продолжение столетий. Таким образом, мы, по-видимому, сравнились с остальной Европой; но какая же разница между человеком, собственными трудами и постепенно*

доходящим до одной истины, которую он отыскивал как жемчужину в море человеческих знаний, и другим, который принимал эту истину как свежую мысль, для которого сия истина пленительна единственно красотою своего облика?» [12, с. 611]

Отже російська культура має наполегливо шукати своє насіння, а не задовольнятися завезеним з Європи.

У цьому контексті вчення Шеллінга, порівнюваного Одоєвським з Христофором Колумбом, який знайшов не те, що шукав, здобуло плідний ґрунт. Слідом за сплеском німецького національного самоствердження початку століття хвиля національного піднесення прокотилася й Росією. М. Гершензон писав: «У російській спільноті визріла у той час гостра потреба осмислити своє національне буття, з'ясувати для себе загальні завдання майбутнього, - ця потреба була розвинута на ґрунті тих шеллінґіанських ідей, якими надихалося філософсько-історичне мислення Кіреєвського» [4, с. 36].

Іван Кіреєвський (1806-1856) був однією з особистостей, що поєднували діяльність «любомудрів» та «слов'янофілів». У 1830-32 роках він відвідав Німеччину, слухав лекції Гегеля у Берліні та Шеллінга у Мюнхені, мав низку особистих контактів. Ще до поїздки, в Росії, Кіреєвський вивчав Гельвеція, Спінозу, Канта. Європейська культура у жодному разі не була йому чужа. Спорідненістю з європейською традицією зумовлений вибір основних тем його творчості: культурна європеїзація Росії та нова доба у розвитку європейської цивілізації, її криза та перспективи. Російська культура за такого підходу розглядається як частина європейської. Поворот у розвитку європейської думки Кіреєвський пов'язує з діяльністю саме Шеллінга, який 1830 року вперше висуває поняття «негативна» та «позитивна» філософія.

1832 року Кіреєвський надрукував у своєму журналі «Європеєць» статтю «Дев'ятнадцяте століття», у якій сформульовано принцип «позитивної» філософії, спираючись на лекції Шеллінга: «Істинне пізнання, говорить він [Шеллінґ. - *I.H.*], пізнання позитивне, живе, що складає кінцеву мету усіх потреб нашого розуму, не міститься у логічному розвитку необхідних законів нашого розуму. Воно поза шкільно-логічним процесом й тому живе; воно вище за поняття довічної необхідності й тому позитивне; воно суттєвіше, ніж математична абстракція й тому індивідуально-визначне, історичне» [8, с. 67-68]. У цій же праці й зовсім у шеллінґіанському дусі Кіреєвський формулює один з головних принципів російської філософії: на місце спекулятивного філософування слід поставити релігійне знання, певний синтез мислення та реального життя.

1845 року в «Московитянині» Кіреєвський друкує уривки з автобіографії Х. Стеффенса, що незадовго до того помер. У вступі російський мислитель писав: «Характер його [Стеффенового. - *I.H.*] мислення поля-

гає у безперервному прагненні від поняття абстрактного до поняття живого та від живого буття до раціональної свідомості. Він постійно шукав тієї невідчутної риси, де наука та віра зливаються в одне живе розуміння, де життя та думка одне, де найвищі, найбільш таємні потреби духу знаходять собі не абстрактну формулу, але зрозумілу серцю відповідь» [8, с. 170]. У цьому напрямі рухається й сам Кіреєвській.

Очевидно також, що Кіреєвській бере участь у полеміці, яка розгорнулася у Німеччині з приводу «повороту» Шеллінга та навколо конфлікту між ним та Гегелем. При цьому Кіреєвській прагне до вирішення початкової антиномії між вірою та філософією: «Філософія у кінцевому розвитку своєму шукає таких настанов, у визнанні яких вона могла б злитися з вірою в одну уможлядну єдність» [8, с. 144]. Наскільки визначальною для розвитку російської думки була ця теза, свідчить вислів Миколи Бердяєва зі збірки «Віхи» (1909): «Філософія є одним зі шляхів об'єктивування містики; найвищою ж та повною формою такого об'єктивування може бути лише позитивна релігія» [3, с. 41]. Отже, очевидно, що Кіреєвській йде від Гегеля шляхом, протилежним шляхові «молодих гегельянців».

Захоплено-критичне ставлення до Заходу, сформоване після 1812 року, потроху згасало. Відкриття для себе буденної, повсякденної Європи народило певний історико-культурний песимізм. Поступ, відомий в Росії під іменем західної культури, вже не міг слугувати достатньо надійним орієнтиром. Майже одночасно з Петром Чаадаєвим «любомудри» відривають Європу від культурно-політичного контексту, вона перетворюється на категорію, що протистоїть категорії «Росія». Таким чином формується опозиція «Росія - Європа» на категоріяльному, історіософському рівні. Протиставлення «Росія - Європа» вужче за протиставлення «Схід - Захід». Чаадаєв писав: «Ми живемо на сході Європи - це так, але ж ми ніколи не належали до Сходу. В Сході своя історія, яка не має нічого спільного з нашою» [16, с. 154].

Не важко помітити, що «Схід» також є категорією, яка не відображає всієї різноманітності виявлень його історії та культури. Але, на відміну від Чаадаєва, «любомудри» вбачали «ідею Європи» не у її справжніх намаганнях, а переносили на Європу свої уявлення про неї. В їхніх побудовах Європа з ідеї, яка здатна плідно працювати у філософії історії, перетворилася на міфологему. «Любомудри» апелювали до Європи не справжньої, а утвореної у їхній власній уяві. Причому, образ Європи у свідомості «любомудра» майже цілковито зобов'язаний аналізу (скептицизмові), який, у свою чергу, є протилежністю синтезу, якого вони так прагнуть слідом за Шеллінгом.

Вельми показова у цьому стосунку книжка філософських есеїв «Російські ночі» (1844) князя Владіміра Одоєвського (1803/4-1869), у якій втілено у життя принцип, одного разу висловлений Чаадаєвим: «Ми -

публіка, а там актори, тож нам належить право оцінювати п'єсу» [16, с. 239]. Одоєвській надав собі право судити Європу. Звичайно, погляди архівного юнака 1820-х років і автора «Російських ночей» не збігаються. Час не минув без сліду. Проте головні настанови залишаються незмінними з часів приналежності його до гуртка «любомідрів».

Роздуми письменника про Європу є примхливою сумішшю знахідок, які випередили пошуки європейських інтелектуалів ХХ ст. та ідеологічних кліше, що випередили пропагандистські штампи радянських часів. В Одоєвського чи не вперше подибуємо морфологічне розуміння історії, яке згодом використовуватиме Ніколай Данілевській, і яке значно пізніше було уведене Освальдом Шпенглером до європейського обігу. Народи, за думкою Одоєвського, є живими організмами, які проходять стадії народження, розвитку, розквіту та смерті. Історія людства складається з різних за походженням взаємодій народів (цивілізацій). Один народ заміщується іншим і це є природний процес. Європа переживає період старіння, про що свідчить свідчить європейській скептицизм.

Здатність усе піддавати сумніву неприємна Одоєвському, бо вона породжує індивідуалізм. Він пише: «Прикметний характер цієї миті - не сам скептицизм, а бажання вийти зі скептицизму, у щось вірити, на щось сподіватися, чогось шукати - бажання, яке нічим не задовольняється й тому болоче до нестями» [11, с. 199].

Загрузнувши у скептицизмі, Європа випрацювала свій потенціал. Може час попідом накриє її так само, як культури минулого, що загинули. Одоєвського пригнічує усвідомлення того, що така могутня культура перебуває у занепаді. «Невже насправді така доля спіткає це горде осереддя десяти віків просвітництва? Невже немов дим розлетяться гідні подиву створіння давньої науки та давнього мистецтва? Невже засохнуть, не розпустившись, живі паростки, насіяні геніями-просвітниками» - запитує він [11, с. 201]? Пізніше, у романі «Підліток», Фьодор Достоєвській назве руїни Європи «дорогим кладовищем». Взагалі, перед нами винесене з часів архаїчної культури переконання, що той, хто живе не так, як ми, є неповноцінним. Його треба або знищити, або настановити на шлях істини. Одоєвській пішов другим шляхом.

Є тільки одна сила, здатна відвернути загибель Заходу, вивести його з того стану, у якому він перебуває. Сила ця - Росія. Запорукою її провіденційної ролі є самобутня історія, те, що вона не зв'язана історією Заходу. Звідси, як колись з Палестини, не більше й не менше, проллється, як вважає письменник, світло, яке просвітлить душі європейців. «Ми поставлені на кордоні двох світів: минулого та майбутнього; ми нові та свіжі; ми непричетні до злочинів старої Європи; перед нами розігрується її страшна, таємнича драма, розгадка якої, ймовірно, приховується у глибинах російського духу» [11, с. 202].

Бажання відокремитися від європейського минулого перетворюється на чітку тенденцію, причини якої лежать не тільки у царині ідеології (ми - не Європа, тож будь-які паралелі не можуть мати місця), але й у царині масової свідомості, вихованої на легендарній історії Русі та позначеної надмірною ксенофобією. Водночас внутрішня історія також не лишилася поза увагою пристрасних спостерігачів, котрі міфологізували її. Легендарна історія не може бути «поганою». У ній немає місця неправді, жорстокості та підступності з боку «своїх». Княжі розбрати часів усобиці - непорозуміння, заплативши за яке іноземною нагайкою, росіяни його, у решті решт, виправили, і відтоді держава була єдиною та неподільною. Борис і Гліб не випадково стали першими російськими святими, на мучеництві яких виховані покоління.

Отже, ми бачимо, що головною темою творчости Одоєвського є той самий російський месіанізм. Месія - Росія повинна врятувати і неодмінно врятує Європу. Цю тезу Одоєвській обгрунтовує протиставленням засад буття європейців і росіян (певна річ, за переваги на користь останніх). Світові європейської цивілізації протистоїть світ натуральний, відповідальності окремої особистості - колективні настанови організації з притаманними їм моралізаторством та містифікацією.

Безумовно, Одоєвській близький «слов'янофілам». Але слід бачити різницю між ними. У листі до Александра Хомякова Одоєвській пише: «Дивна моя доля, для Вас я західний прогресист, для Петербурга - непроторений старовір-містик; це мене радує, бо слугує ознакою того, що я саме на тому вузькому шляху, який один лише веде до істини» [6, с. 344]. На відміну від «слов'янофілів», Одоєвський Росії радить дівіше втрутитися у справи Європи.

Особливу увагу слід звернути на те, що під «Заходом» розуміється міфологема Заходу. Антитезування здійснюється стосовно того «міфу Заходу», що побутував у російській культурі. Так було і у «любомудрів», і у «слов'янофілів», і у «західників». Власне, міфологізація є тим ґрунтом, на якому еднаються течії російської думки і який є невід'ємною рисою «руської ідеї», себто спроби цивілізаційної самоідентифікації росіян.

Що ж до «любомудрів», то їм вдалося прищепити німецьку філософію російській думці. Згодом, коли уже підзабулося саме поняття «любомудріє», до німецької філософії, яка стала класичною, апелювали Белінській і Герцен, Чернишевській і Достоевській, нарешті, Ленін та Сталін. За «пізнього» ж сталінізму навіть мала місце невдала спроба реанімації «любомудрія».

ПРИМІТКИ

¹ - Як творчість окремих «любомудрів», так і діяльність гуртка в цілому залишається недостатньо вивченою. Не кажучи про українських дослідників, російські

також не приділили їм належної уваги. Серед праць, де «любомудрів» принаймні згадано, можна назвати книжки В. Сакуліна [13], та З. Каменського [7], статті В. Сахарова [14] та І. Усока [15]. Твори самих «любомудрів» видавалися досить давно [2; 8; 11; 12], зазвичай - з упередженим коментарем.

Діяльність їхня не була такою ж яскравою, як діяльність декабристів, проте прізвища Кіреєвського та Одоєвського є більш, ніж промовистими. Вплив саме цих мислителів упродовж чи не усього XIX століття визначав специфіку російського підходу до питання «Росія і Європа». Вони запропонували виводити російську ідентичність, відштовхуючись від Європи, опонуючи їй. Але чим натхненніше і талановитіше вони це робили, тим ставало зрозумілішим, що справжньою батьківщиною російських інтелектуалів є саме Європа.

Метою цієї статті є окреслення місця найвидатніших представників гуртка «любомудрів» у дискусії про російську ідентичність.

ЛІТЕРАТУРА

1. **Валіцький А.** *В полоні консервативної утопії. Структура та відозміни російського слов'янофільства.* - К., 1998.
2. **Веневитинов Д.В.** *Избранное.* - М, 1956.
3. **Вехи.** *Интеллигенция в России. Сб. статей 1909-1910.* - М., 1991.
4. **Гершензон М.О.** *Исторические заметки.* - М., 1910.
5. **Григорьев А.** *Литературная критика.* - М., 1967.
6. **Егоров Б.Ф., Медовой М.И.** *Переписка кн. В.Ф. Одоевского с А.С. Хомяковым // Ученые записки тартусского университета, Вып. 251, Тарту, 1970.*
7. **Каменский З.А.** *Московский кружок любомудров.* - М.: Наука., 1980.
8. **Киреевский И.В.** *Избр. статьи.* - М., 1984.
9. **Кожин В.** *Пророк в своем отечестве Федор Тютчев.* - М., 2002.
10. **Лотман Ю.М.** *Беседы о русской культуре (Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начала XIX века)).* - СПб., 1997.
11. **Одоевский В.Ф.** *Русские ночи // Собр. соч.: в 2-х т. - М., Т. I, 1981.*
12. *Русские эстетические трактаты первой трети XIX века.* - М., Т. II, 1974.
13. **Сакулин П.Н.** *Из истории русского идеализма. Кн. В.Ф. Одоевский. Мыслитель и писатель.* - М., Т. I, ч. 1, 1913.
14. **Сахаров В.И.** *О бытовании шеллингианских идей в русской литературе // Контекст, 1977.*
15. **Усок И.Е.** *Философская поэзия любомудров // К истории русского романтизма.* - М., 1973.
16. **Чаадаев П.Я.** *Статьи и письма.* - М., 1989.