

Irena Betko

Uniwersytet Warmińsko-Mazurski

**Григорий Скворода –
старший современник Николая Карамзина
(попытка конфронтативного
психобиографического анализа)**

**Hryhoriy Skovoroda – the Older Contemporary of Nicolay Karamzin
(Probe of Comparative Psychological-Biographical Analysis)**

ABSTRACT: Hryhoriy Skovoroda, the Older Contemporary of Nicolay Karamzin, was the last great writer of Baroque in East Europe. At the turn of 18–19 centuries, the phenomenal life and literary-philosophical works of Skovoroda were known among Russian Freemasons. There are some aspects of typological similarities and essential differences in the “biography of soul” of Hryhoriy Skovoroda and Nicolay Karamzin, which have been studied in this article.

KEYWORDS: Hryhoriy Skovoroda, Nicolay Karamzin, comparative psychological-biographical analysis

Участь одного деятеля культуры равна
по значению судьбам всей культуры в целом¹.

Григория Варсаву Сквороду (1722–1794), старшего современника Николая Карамзина (1766–1826), – одного „из сложнейших и тончайших деятелей русской культуры” (Лотман, с. 15), – Николай Сумцов (1854–1922) не случайно назвал „последним роскошным цветком” староукраинской литературной эпохи и народного мировоззрения, в т.ч. традиций Киево-Могилян-

¹ См.: Ю.М. Лотман, *Сотворение Карамзина*, вступ. ст. Б.Ф. Егоров, Москва 1998, с. 14. Далее, цитируя эту книгу, в скобках указываю фамилию автора (если она не следует из контекста) и страницу.

ской академии и пр.². Также по справедливому мнению Дмитрия Чижевского (1894–1977), был он не только последним выдающимся писателем восточнославянского барокко, с которым эта эпоха „не дотлела, но догорела ровным пламенем и вмиг погасла”, но и „последним представителем барокко” в масштабе целой Европы³.

Родившись почти на полвека ранее Карамзина, Сковорода принадлежал к поколению его отца⁴. В 1766 г., т.е. к моменту прихода на свет будущего российского писателя, историка и общественно-культурного деятеля, он уже имел за собой богатый жизненный, духовно-интеллектуальный, профессиональный и творческий опыт. В частности, получил всестороннее образование в Киево-Могилянской академии, где с перерывами учился до 1753 г.; три года (1741–1744) прослужил певчим в придворной капелле Санкт-Петербурга; пять лет (1745–1750) провел за границей – сначала в Венгрии в составе т.наз. Токайской комиссии, затем – в Братиславе и Вене. Вернувшись, проявил себя, среди пр., как высокоталантливый, чуткий к духовному миру ребенка домашний воспитатель и харизматический преподаватель-новатор в учебных заведениях Переяслава и Харькова, а особенно – как поэт и переводчик.

В свою очередь, завершающий – добровольно-скитальческий – период жизни Сковороды, длившийся четверть века (с 1769 г. до смерти), совпал с началом обучения Карамзина в Москве (в 1775 г.), а впоследствии – с первыми проявлениями его социальной активности (в т.ч. гвардейский и франкмасонский эпизоды, литературные опыты и пр.). Начало же профессиональной деятельности Карамзина в качестве писателя и журналиста (1791–1792 гг.) припало на предпоследние годы жизни его старшего современника.

Глубоко самобытная человеческая личность Сковороды, его рафинированное религиозно-мистическое мировоззрение, оригинальное творческое наследие, а особенно жизненное кредо, суть которого мыслитель афористически подытожил в знаменитой автоэпитафии, ставшей одной из самых известных его философских сентенций: *Мир ловил меня, но не поймал*, – всё это в восточнославянском культурно-духовном контексте середины XVIII – начала XIX ст. осмысливалось как многоплановый, во многом амбивалентный феномен. Воспитанник, ближайший друг и первый биограф Сковороды Михаил Ковалинский (Коваленский, 1745–1807) свидетельствует: „И добрая и худая

² См.: М.С. Сумцов, *Сковорода і Ерн*, „Літературно-науковий вісник” 1918, кн. 1, с. 43. Здесь и далее перевод с украинского мой – И.Б.

³ См.: Д. Чижевський, *Історія української літератури (від початків до доби реалізму)*, Тернопіль 1994, с. 244; Idem, *К вопросу литературы барокко у славян*, [в:] *Literarny barok*, Bratislava 1971, с. 43. См. также: Л. Ушкалов, *Сковородіяна Дмитра Чижевського*, [в:] *Медієвістика. Збірка наукових статей*, вип. 3, відп. ред. О.В. Мишанич, Одеса 2002, с. 151.

⁴ Михаил Егорович Карамзин (1724–1783) был всего лишь двумя годами моложе Сковороды.

слава распространилась о нём [...] Многие хулили его, некоторые хвалили”⁵. Показательно, что даже сам автор данного свидетельства, по достоинству оценивший своего выдающегося учителя в категориях высочайшего интеллектуального, морального и духовного идеала человеческой личности:

Ревнитель истины, духовный богочтец,
И словом, и умом, и жизнью мудрец;
Любитель простоты и от сует свободы,
Без лести друг прямой, доволен всёю всегда,
Достиг на верьх наук, познавши дух природы,
Достойный для сердец примёр, Скворода (с. 476), –

тем не менее, по собственному признанию, в самом начале их знакомства, „напоен будучи измлада предувёрениями”, воспринимал своего друга „по превосходству” весьма неоднозначно:

любил сердце его, но дичился разума его; почитал жизнь, но не вмёрчал в ум разсуждений его; уважал добродётели, но устранялся мёрный его; видёл чистоту нравов, но не узнавал истинны разума его; желал быть другом, но не учеником его (с. 450, 452).

Вместе с тем Ковалинский неоднократно подчеркивает, что *несправедливости людские* Скворода „имёл [...] испытать в продолжении жизни. [...] Ложь и порок вооружали на него орудия свои в лицах многих” (с. 443, 455). Например, в среде традиционного православного духовенства Скворода прослыл „приверженцем манихейства, т.е. особо опасным еретиком”. Этому парадоксальным образом способствовала „его любовь к скромной жизни, без алкоголя и употребления мяса”⁶, а также неоднократный категорический отказ принять монашеский сан, между прочим, открывавший реальный путь к духовной и научно-преподавательской карьере. „Лжемудрое высокоумие”, клеветнически искажая учение мыслителя и согласный с ним уединенный образ его жизни, обвиняло Сквороду также в богохульничестве и мизантропии / человеконенавистничестве (Ковалинский, с. 460).

⁵ М. Ковалинский, *Жизнь Григория Сквороды*, [в:] Г.С. Скворода, *Повне зібрання творів у двох томах*, т. 2: *Трактати. Діалоги. Притчі. Переклади. Листи. Різне. Додатки*, прим. та ком. І.В. Іваньо, Київ 1973, с. 464. Далее, цитируя этот источник, в скобках указываю фамилию автора (если она не следует из контекста) и страницу.

⁶ Е. Винтер, *Мудрий козак. Григорій Скворода (1722–1794)*, пер. з нім. Л.А. Ситниченко, [в:] *Скворода Григорій: дослідження, розвідки, матеріали: Збірник наукових праць*, відп. ред. В.М. Нічик, упоряд. В.М. Нічик, Я.М. Стратій, Київ 1992, с. 207.

В целом психобиографический контекст того многопланового культурно-духовного феномена, который репрезентировал украинский мыслитель, вырисовывается следующим образом:

Философское, этическое учение, жизненная позиция Сковороды ещё при его жизни приобрели широкую известность и неоднозначное истолкование. Наряду с объективными суждениями, выводами распространялись разнообразные слухи, исполненные догадок, субъективных интерпретаций некоторых биографических данных и даже фантастических вымыслов [...] заимствований из народных преданий⁷.

Упомянутая фольклоризация связанных со Сковородой нарративов – это лишь одно из убедительных свидетельств его широкой известности. Параллельно в восточнославянский фольклор проникали знаменитые *божественные песни* его авторства (см.: *Сад божественных пѣсней, прозябший из зерн Священнаго Писанія, 1757–1785*). Беспрецедентной популярностью по праву пользовались сатирическая *Пѣснь 10-я (Всякому городу нрав и права...)* и др., вызвавшие

к жизни многочисленные обработки и подражания, широко известные в конце XVIII – начале XIX ст. как в украинской, так и в русской литературе. В некоторых из них социальная сатира ещё более усилилась⁸.

Таким образом, поэтические и философские произведения Сковороды начали широко распространяться ещё при жизни их автора прежде всего на Украине и в России, находя „не только читателей, но и исследователей, а также последователей украинского философа, поэта и писателя”⁹. Думается, что вовсе не случайно на рубеже XVIII–XIX ст. более глубоко познакомиться с личностью и литературно-духовным наследием Сковороды можно было, в частности, по российским масонским источникам. И хотя сам Сковорода к тайным и полутайным общественно-религиозным движениям различного рода как таковым относился негативно, субъективно не приемля в их деятель-

⁷ М.П. Корпанюк, *Інтерпретація образу Г. Сковороди у повісті І. Срезневського „Майоре, майоре!”*, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 285.

⁸ П.П. Охріменко, *Г.С. Сковорода і російська та білоруська літератури*, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 147.

⁹ О.Г. Охріменко, *Г.С. Сковорода і світова література (деякі штрихи)*, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 113.

ности *сектантского* начала, однако именно масоны впервые опубликовали его произведения, входившие в круг их чтения¹⁰.

Будучи неотъемлемой частью своей эпохи, масонство во многом обусловило её неповторимый колорит. На Карамзина оно оказало весьма неоднозначное влияние; масоном был также двумя десятилетиями старший Ковалинский. *Житие Григория Сковороды (1794–1795)* его авторства, в сущности, стилизовано / *писано* не только „в древнем вкусь” (с. 439) по форме, но и в новом мистико-масонском духе по содержанию. Это находит своеобразную точку опоры в следующих фактах:

Труд Коваленского о Сковороде, а также собранные им сочинения последнего получили широкое распространение в копиях, преимущественно в масонской среде, нередко примыкая к традиционному корпусу *Герметической библиотеки*, – *Жизнь Сковороды* входила в состав кн. 4 масонского рукописного сборника *Зеркало света*, известного в ряде списков (напр.: РГБ, ф. 237, № 46). Очевидно, при содействии Коваленского М.И. Антоновский [Михаил Иванович (1759–1816), – И.Б.] анонимно опубликовал диалог Сковороды *Наркис (Библиотека духовная, содержащая в себе дружеские беседы о познании самого себя, 1798)*¹¹.

Личностью и творческим наследием Сковороды серьёзно интересовался также младший современник Карамзина – декабрист Кондратий Рылеев (1795–1826), состоявший в петербургской масонской ложе „К пламенеющей звезде”. Этот интерес в определенном смысле был вызван тем, что жена казненного декабриста происходила из рода Тевяшёвых, с которым украинский философ был в тесных дружеских отношениях¹². В частности, статью о нём Рылеев включил в подготавливаемый *Исторический словарь русских писателей*¹³.

¹⁰ См.: Д. Чижевський, *Сучасники Сковороди*, [в:] *Idem, Нариси з історії філософії на Україні*, Прага 1931 – Київ 1992, с. 81. Показательно, что абсолютно беспочвенные упреки в сектантстве высказывались и в адрес самого Сковороды.

¹¹ М.П. Лепёхин, *Коваленский Михаил Иванович*, [в:] *Словарь русского языка XVIII века*, отв. ред. А.М. Панченко, Москва 1988–1999, [online].

¹² Ср.: „Полюбя Тевяшова [Степана Ивановича, старшего (1718–1790), – И.Б.], воронежскаго помѣщика, жил у него в деревнѣ и написал у него сочиненіе *Икона Алкивиадская* [Книжечка, называемая *Silenus Alcibiadis, сирѣчь Икона Алкивиадская (Израилскій змій)* (1775–1776, 2-я ред. 1780), – И.Б.], которое и приписал ему в память признательности своей к дому сему” (Ковалинский, с. 464); см. также: І.С. Ярцев, *До біографії Г.С. Сковороди*, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 376–380.

¹³ См.: П.П. Охріменко, *Г.С. Сковорода і російська та білоруська літератури...*, с. 148.

Типологически Сковорода в высшей степени соответствовал розенкрейцерскому идеалу „аскетически отрешенного от мира мудреца, избегающего какой-либо социальной активности”. Более того – центральные аспекты его религиозно-философского и этического учения, – в т.ч. своеобразная диалектика, мистическая метафизика и антропология, а также ярко выраженная тенденция символического познания, оригинальная интерпретация *Библии* и др., – безусловно, мировоззренчески импонировали российским вольным каменщикам, уделявшим большое внимание этическим вопросам и эклектически искавшим „во все времена и у всех народов, в различных религиях и философских построениях [...] одно не подлежащее догматизации эзотерическое учение”¹⁴.

Поскольку в Российской империи приоритетное развитие получили наиболее мистически окрашенные формы масонства – розенкрейцерство и мартинизм, особое значение приобретает факт доминирования в сковородинском мировоззрении мистических элементов над собственно философскими. Это весьма существенно в типологическом плане, поскольку спекулятивно-философское познание, как правило, ограничивается преимущественно областью теоретического интеллекта, не затрагивая более тонких структур человеческого естества. Мистический опыт, наоборот, до глубин изменяет человеческую душу: без соответственной психо-духовной трансформации личности его фактически невозможно признать истинным. Таким образом, не мистику Сковороды следует рассматривать как производную от его философии, а наоборот – признать, что именно философия порождена его мистикой.

Мистическая мировоззренческая ориентация российских масонов способствовала тому, что, среди пр., особым интересом в их среде пользовались

учения представителей иррационалистических направлений западноевропейского идеализма [...] тем самым в сокровищницу отечественной философской культуры включались и труды представителей диалектической мысли, –

например, популяризировались работы Якоба Бёме (1575–1624) и др.¹⁵, с которыми, в частности, типологически контекстуализируется сковородинская диалектика. Она выражается в последовательной антитетичности мышле-

¹⁴ См.: А.И. Болдырев, *Философские идеи в русском масонстве*, [в:] *История русской философии: Учебник для вузов*, редкол. М.А. Маслин и др., ред.-составитель А.П. Апрышко, Москва 2001, с. 84, 85. Подробнее о мировоззрении российских масонов см.: С.В. Аржанухин, *Философские взгляды русского масонства*, Екатеринбург 1995; см. также: Т. Соколовская, *Русское масонство и его значение в истории общественного движения*, Санкт-Петербург б.г.

¹⁵ См.: В.С. Горський, *Релігійно-містичні концепції. Масонство*, [в:] *Історія філософії на Україні у трьох томах*, т. 1: В.М. Нічик та ін., *Філософія доби феодалізму*, відп. ред. В.М. Нічик, Київ 1987, с. 386, 389.

ния, в основе которой лежит принцип единства противоречий (*coincidentio oppositorum*)¹⁶. На этом фундаменте вырастает мистическая метафизика украинского мыслителя с её характерным глубоким дуализмом, идеями абсолютности бытия Господнего и пр.¹⁷, что в свою очередь определяет особенности его антропологии и этики.

Антропология Сквороды¹⁸ является показательным проявлением его мистицизма: именно в ней развивается учение о сокровенном *внутреннем человеке* – новом Адаме. Яркую мистико-аскетическую окраску имеет также система этических ценностей мыслителя¹⁹ – в т.ч. его стремление к душевному покою и моральному совершенству, отказ от многочисленных искушений *мира* как необходимое условие обожествления человеческой души и, наконец, учение о *неравном равенстве*.

Философский парадокс *неравного равенства* репрезентирует этический идеал Сквороды. Он считал, что хотя все люди равны перед Богом, каждый человек по-своему неповторим. В сущности, идеал *неравного равенства* выражает одну из важнейших смысловых парадигм учения украинского философа, писавшего:

Бог богатому подобен фонтану, наполняющему различные сосуды по их вмѣстимости. Над фонтаном надпись сия: «Неравное всѣм равенство». Льются из разных трубок разные токи в разные сосуды, вокруг фонтана стоящіе. Менший сосуд менѣ имѣет, но в том равен есть большему, что равно есть полный (т. 1, с. 435)²⁰.

Фундаментальной составляющей сквородинского учения выступает религиозно-мистическая *теория трёх миров*, изложенная в трактате *Діалог. Имя ему – Потоп зміин* (2 ред. 1791 г.). В этом произведении выделены: всеобъемлющий макрокосм – Вселенная, самый главный, космический мир, а также два других, частных мира – человеческий (микрокосм) и символический мир *Библии*. Скворода считал, что каждый из этих трёх миров имеет две стороны:

¹⁶ Ср.: „Скворода – представитель той или иной формы «диалектического» мышления [...] в традиционном значении этого слова, [...] в котором оно употреблялось в античности [...] он [...] «диалектик», и только как представителя диалектической мистики мы можем его понять”, – см.: Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сквороди*, Warszawa 1934, с. 9, 15.

¹⁷ См.: Ibidem, с. 60–103.

¹⁸ См.: Ibidem, с. 104–134.

¹⁹ См.: Ibidem, с. 134–180.

²⁰ Здесь и далее произведения Сквороды цит. по: Г.С. Скворода, *Повне зібрання творів у двох томах...*, т. 1: *Пісні. Вірші. Байки. Трактати. Діалоги*, вступ. ст. В.І. Шинкарук, І.В. Іваньо, прим. та ком. І.В. Іваньо, Київ 1973; т. 2... Здесь и далее в скобках указывается том и страница.

видимую (*тварь*, сотворённый мир) и невидимую (Бог), которые соотносятся между собой как одноплановый *знак* и многоплановый *символ*. Тайны трёх миров раскрываются через их видимую сторону в процессе углублённой символической интерпретации²¹.

В очерченном проблемно-познавательном контексте сквородинской *теории трёх миров* прослеживается показательная параллель относительно далеко идущих планов и амбициозных перспектив „поисков мудрости в «тайных науках»” масонов:

поскольку предполагалось, что человек («микрокосм») и вселенная («макрокосм») изоморфны, то таинства Натуры помогут понять тайну человеческой души, а психология поможет проникнуть в сокровенные тайны Природы. Результатом будет разумное и гармоническое преобразование земной жизни без какого-либо насилия (Лотман, с. 47).

Представленная позиция в значительной степени позволяет понять, почему в масонских кругах такую важную роль играли различные аспекты проблемы самопознания. Например, Алексей Кутузов (1748–1790), масонский наставник Карамзина, „был убеждён, что сосредоточенное самонаблюдение” – это „лучшая форма воспитания души и разума”; ему также была идейно близка тесно связанная с теорией и практикой самопознания дуалистическая концепция тотального противопоставления т.наз. *внешнего* и *внутреннего человека* (Лотман, с. 62, 108).

Тот факт, что „центральное место в масонском учении занимает концепция человека”, в т.ч. его феноменальная „божественная сущность”²², постигаемая в процессе самопознания, даёт очередной повод для проведения соответствующих аналогий с воззрениями украинского философа. Проблематика самопознания, глубоко раскрывающая психо-мистическую феноменологию *внутреннего человека*, красной нитью проходит через всё творчество Скво-

²¹ Ср.: „Суть же три мыры. Первый есть всеобщий и мыр обительный, гдѣ все рожденное обитает. Сей составлен из безчисленных мыр-мыров и есть великий мыр. Други два суть частныи и малыи мыры. Первый микрокосм, сирѣчь – мырик, мирок, или человек. Второй мыр символический, сирѣчь Библиа [...] затѣм что в ней собранныя небесных, земных и преисподних тварей фигуры, дабы они были монументами, ведущими мысль нашу в понятие вѣчныя натуры [...] Все три мыры состоят из двох едино составляющих естеств, называемых *матеріа* и *форма*. Сиі формы у Платона называются *идеи*, сирѣчь *видѣнія*, *виды*, *образы*. Они суть перво-родныи мыры нерукотворенныя, тайныя веревки, преходящую сѣнь, или матерію, содержащія. Во великом и в малом мырѣ вещественный вид дает знать о утаенных под ним формах, или вѣчных образах” (т. 2, с. 137, 139).

²² А.И. Болдырев, *Философские идеи в русском масонстве...*, с. 84, 85.

роды²³. Мыслитель считал, что в каждом живёт два субъекта – внешний и внутренний. Они соотносятся между собой как мёртвый и живой, ложный и истинный, преходящий и вечный, материальный и духовный и т.д. Ковалинский приводит пространные рассуждения своего учителя на данную тему, ставившего их в контекст глобальной проблемы самопознания, которое он во многом расценивал как важнейший этап Богопознания:

Сковорода, хотя возбудить мыслящую силу друга своего поучаться не в книгах одних, но паче в самом себѣ, откуда всѣ книги роятся, часто в собеседованіях с ним раздѣлял челоуѣка на двое: на внутренняго и внѣшняго, называя одного вѣчным, а другого временным; того – небесным, сего – земным, того – духовным, сего – душевным; онаго – творческим, сего – тварным. По сему раздѣленію в одном и том же челоуѣкѣ усматривал он два ума, двѣ воли, два закона, двѣ жизни. Перваго по божественному роду его именовал он царем, господем, началом; другаго же по земному бытію его – рабом, орудіем, подножіем, тварью. И как первому по преимуществу его принадлежало управлять, начальствовать, господствовать, – другой же долженствовал повиноваться, служить, послѣдовать волѣ онаго (с. 452–453)²⁴.

Внутренний человек Сковороды в определённом смысле представляет собой многоплановый религиозно-мистический и философский символ. Тернистый духовный путь, ведущий к постижению феноменологии этого символа, пролегает через различные этапы самопознания. Один из самых главных свя-

²³ Начало развития этой проблемы лежит в двух вступительных лекциях, прочитанных в 1766 г. в Харьковском коллегиуме. Она проходит через ранние поэтические произведения и письма вплоть до трактатов *Наркисс. Разглагол о том: узнай себе* (1769–1771), *Симфонія, нареченная книга Асхань, о познании самого себе* (очевидно, несколько позднее, после 1771 г.), *Диалог, или Разглагол о древнем міре* (1772) и *Беседа, нареченная двое, о том, что блаженным быть легко* (1781). В значительной мере учению о внутреннем человеке посвящены также трактаты *Книжечка о чтеніи Священнаго Пісанія, нареченная Жена Лотова* (1780 – после 1788) и *Потоп зміин...*

²⁴ Ср. в трактате *Жена Лотова...*: „Бренный кумир ограничен, заключаем тѣсною. Духовный же челоуѣк есть свобод[ен]. В высоту, в глубину, в широту лѣтает безпредѣльно. Не мѣшают ему ни горы, ни рѣки, ни моря, ни пустыни. Провидит отдаленное, прозирает сокровенное, заглядает в прежде бывшее, проникает в будущее, шествует по лицу окіана, входит дверем заключенным. Очи его голубины, орліи крила, еленья проворность, львиная дерзость, горличина вѣрность, пелагрова благодарность, агнцово незлобіе, быстрота соколя, журавляя бодрость. Тѣло его – алмаз, смарагд, сапфир, іаспис, фарсис, кристалл и анфракс. Над главою его лѣтает седмица божіих птиц: дух вкуса, дух вѣры, дух надежды, дух милосердія, дух совѣта, дух прозрѣнія, дух чистосердія. Глас его – глас грома. Нечаянный, как молнія и как шумящій бурный дух” (т. 2, с. 44).

зан с идеей преодоления искушений *мира*²⁵, который *ловит* внутреннего человека ещё более отчаянно, чем внешнего *бренного кумира*, но *поймать* уже не может.

Сковорода выстраивает показательную парадигму Богоуподобления, соотнося совершенного внутреннего человека с Иисусом Христом. Из твари Господней такой человек вырастает / трансформируется в истинного сына Божьего. Вот почему самопознание предусматривает поиск образа внутреннего человека в глубинах своего собственного естества / психики. Позитивным же результатом этого воистину судьбоносного процесса должно стать фактическое рождение духовного человека – *нового Адама*, т.е. то второе рождение, о котором, в частности, Христос поучал фарисея Никодима во время их тайной ночной встречи (Иоанн 3: 5–7).

Новый Адам кардинально отличается от своего предшественника. Преодолев многочисленные искушения *мира*, он даже *страх Божий* понимает по-новому: не как страх наказания за грехи, но как страх возможного разрыва с божественным началом в себе. Также и говорить *новый Адам* начинает совершенно иначе – особым языком, свободно оперируя библейскими символами. Тем самым внутренний человек ещё более уподобляется Христу, корый с народом и с апостолами говорил притчами. Возможно, именно поэтому так много притч библейского типа встречается и в произведениях самого Сковороды.

По глубокому убеждению мыслителя, *Библия* играет первостепенную роль в процессе второго рождения – пробуждения внутреннего человека. Она символизирует ту дверь, в которую должен войти каждый на пути к своей сокровенной сущности. Сковорода подчеркивал, что роль *Священного Писания* в ходе его собственного духовного роста и преображения невозможно переоценить. *Библию* называл он своей „возлюбленною в женах”, „краснѣйшей, паче всѣх дочерей челоѣческих, [...] божіей” *дщерью*, которая ему „из непорочных ложесн своих родила того чуднаго Адама, кой, как учит Павел, «созданный по Бозѣ, в правдѣ и преподобіи и истиннѣ»”, в духовном браке с которой он сам родился как „совершенный и истинный челоѣк” (т. 1, с. 355, 356)²⁶.

²⁵ На тему искушений *мира* мыслитель рефлектирует, в частности, в философской притче *Убогий жайворонок* (1787); ср.: „Жизнь наша есть вѣдь путь непрерывный. Мир сей есть великое море всѣм нам плывущим. Он-то есть океан, о, вельми многими щасливцами безбѣдно преплавляемый. На пути сем встрѣчают каменные скалы и скалки, на островах сирены, в глубинах – киты, по воздуху вѣтры, волнения повсюду; от камней – претыканіе, от сирен – прельщеніе, от китов – поглощеніе, от вѣтров – противленіе, от волн – погруженіе. Каменные вѣдь соблазны суть то неудачи; сирены суть то лъстивыя други, киты суть то запазушніи страстей наших зміи, вѣтры, разумей – напасти, волненіе, мода и суета житейска...” (т. 2, с. 119).

²⁶ В очерченном проблемном контексте вырисовывается ещё один показательный ряд символических отождествлений: вошедший в *дверь* библейской мудрости одновременно является и крестным отцом *нового Адама*, и своим собственным духовным сыном. Это отвечает глубин-

Будучи типологически близок масонству в ряде существенных идейно-мировоззренческих аспектов, Сковорода, тем не менее, по свидетельству Ковалинского, осуждал в деятельности мартинистов (названных так по имени их духовного учителя французского мистика Луи-Клода де Сен-Мартена (1743–1803), подписывавшего свои работы псевдонимом *Неизвестный Философ*) *сектантские* и прочие духовно деструктивные, в контексте его этических ценностей, тенденции:

Всякая секта, – говорил он [Сковорода – И.Б.], – пахнет собственностью, а гдѣ собственномудріе, тут нѣтъ главной цѣли или главной мудрости. Я не знаю мартынистов, [...] ни разума, ни ученія их; ежели они особничаютъ в правилах и обрядах, чтобы казаться мудрыми, то я не хочу знать их; если же они мудрствуют в простотѣ сердца, чтобъ быть полезными гражданами обществу, то я почитаю их; но ради сего нѣ для чего бы им особничаютъ. Любовь к ближнему не имѣет никакой секты: на ней весь закон и пророки висят. Закон природы, яко самонужнѣйшій для блага человѣческаго, есть всеобщій и напечатлѣн на сердцѣ каждаго, дан всякому существу, даже послѣдней песчинкѣ. Благодареніе всеблаженному Богу, что трудное сдѣлалъ ненужным, а нужное нетрудным! (с. 468).

Приведѣнные суждения Сковорода высказал в личной беседе с Ковалинским во время их последней встречи, за несколько месяцев до собственной смерти. После девятнадцатилетней разлуки мыслитель навѣстил своего давнего друга в его селе Хотетово, находящемся в 25 верстах от Орла, чтобы морально поддержать в свалившихся на него в этот период тяжѣлыхъ жизненныхъ испытанияхъ и полномъ одиночествѣ.

Поскольку прощальная встреча с учителем состоялась в августе 1794 г., есть все основания предполагать, что проблемы Ковалинского самым непосредственным образом были связаны с разразившимися в последние годы царствования Екатерины II (Алексеевны Великой, 1729–1796) гонениями на масонов, возможно, ставшими причиной и его личных бед. На такие соображения наводит хотя бы тот факт, что в возникшей общественно-политической ситуации даже Карамзин (уже давно отошедший от масонов, но тем не менее опасавшийся возможных репрессий за связь с ними в прошлом) также удалился из Москвы в имение своих друзей Плещеевых Знаменское Орловского наместничества

ной сопричастности внутреннего человека, крещѣнного Святымъ Духомъ, Богу-Сыну и Богу-Отцу. Именно это показательная психо-духовная сопричастность является одним изъ важнейшихъ мотивовъ обращенной к ученикамъ *Прощальной речи Иисуса* (Иоанн 14: 16–21).

(интересная параллель: как и Хотетово, оно расположено неподалёку от Орла, в 44 км на северо-запад) ещё в июне 1793 г., где с перерывами жил до конца 1796 г., когда после смерти императрицы обстановка переменилась.

Таким образом, специфика историко-политического контекста, на фоне которого протекала беседа Сковороды с Ковалинским, позволяет сделать вывод, что обсуждение проблемы „разных толков и сект” имело характер насущной жизненной необходимости с масонством в подтексте. Со сквородинской оценкой этого неоднозначного феномена, данной с этико-философских позиций индивидуального экзистенциально-духовного опыта, контекстуализируется также мимоходом оброненное замечание повествователя, который тяжёлые для себя „последствия свѣтскаго круга” связывает, среди пр., с тем, что „увидѣл [...] в союзах – самовидность” (с. 467).

Что же касается Карамзина, то *мартинистский* этап его жизни начался в 1784 г. со знакомства в Симбирске с масоном Иваном Тургеневым (1752–1807), который привёз юношу в Москву. Здесь в 1784–1785 гг. Карамзин в качестве автора и переводчика тесно сблизился с масонским кружком Николая Новикова (1744–1818), членом которого он состоял с июля 1785 по май 1789 г.

Масонским наставником Карамзина, помимо Кутузова, стал также Семён Гамалия (Гамалея, 1743–1822), у которого, „как и у Сковороды [...] на первом плане” находилась „идея «внутреннего человека»”, причём его „критика всех «внешних» благ содержанием (не формой) напоминает Сковороду”²⁷. Оба наставника были людьми, исполненными высоких морально-духовных качеств, пользовавшимися заслуженным авторитетом среди мартинистов. Своего подопечного они „учили науке самопознания, готовили к принятию мудрости и ко вступлению на путь добродетели и общественного служения” (Лотман, с. 23).

Однако уже к 1788 г. Карамзин охладел к масонству, чему способствовал ряд причин объективного и субъективного характера. Среди пр., следует назвать глубокий кризис западноевропейского масонства, проникший также и в Россию, где он усугубился преследованиями *братьев* со стороны самодержавной власти. Помимо того, молодого человека, который, как и его старший современник, „выше всего ценил независимость мысли”, невероятно угнетали так верно подмеченные Сковородой настроения *собственности* и *собственномудрія*, царившие в среде мартинистов:

атмосфера, в которой Карамзин жил в Москве, была пронизана духом авторитета и подчинения авторитету. Власть нравственных требований и интеллектуального руководства наставника для ученика была безусловной (Лотман, с. 71, 73).

²⁷ См.: Д. Чижевський, *Сучасники Сковороди...*, с. 81.

Отправляясь в следующем 1789 г. в заграничное путешествие, будущий писатель тем самым

принял и твёрдо осуществил важное решение – порвал с мудрецами-руководителями из кружка Новикова и московских масонов, определил свой собственный жизненный путь и решительно на него вступил. [...] Мыслить собственным умом – это было именно то, ради чего Карамзин порвал с друзьями и наставниками и отправился в путешествие (Лотман, 32, 74).

Подобная независимая позиция Карамзина, имевшего в масонском кругу скромный статус ученика, вызвала раздражение и недовольство Кутузова. Во время встречи за границей их взаимное отчуждение ещё больше усилилось. Тотальная нетерпимость наставника относительно самого права свободного выбора его бывшим подопечным своего жизненного пути резко контрастирует с тем огромным уважением к личности и внутренней свободе ученика, воспринимаемого как друга, которым Скворода, начиная с первого знакомства – и уже навсегда, одарил *своего Михаила*.

Именуя воспитанника в письмах *товарищем, драгоценнейшим / желаннейшим другом, возлюбленным братом во Христе* и т.п. эмоционально- и сакрально-возвышенными определениями и эпитетами²⁸, Скворода также и личные взаимоотношения с ним строил на принципах идеальной ненасильственной христианской любви, а особенно – внутреннего духовного родства. Сам Ковалинский горько кается в том, что на определённом этапе своей жизни отдал предпочтение „лестныя виѣшности, усыпя [...] довѣріе ко внутреннему гласу духа, простудя жар истиннаго любомудрія”. Причину же бед, постигших его в „великом свѣтѣ”, он справедливо усматривает в своём внутреннем духовном отступничестве от морально-философских принципов, которые проповедовал и которым следовал Скворода. Однако, едва узнав о несчастьях поверженно-го ученика, учитель тут же устремился ему на помощь без тени злорадства, каких бы то ни было амбиций и чувства превосходства:

Скворода семидесятитрехлѣтний, по девятнадцатилѣтнем несвиданіи, одержим болѣзнями старости, несмотря на дальность пути, на чрезвычайную ненастную погоду [...] приѣхал в деревню к другу своему, [...] один раздѣлится с ним ничтожество его. [...] Скворода привез к нему сочинения свои, из которых многія приписал ему (Ковалинский, с. 467, 468).

В отличие от Ковалинского, *своего Сквороду* Карамзину среди масонов так и не суждено было встретить, хотя взгляды его непосредственных наставников вплотную соприкасались с воззрениями украинского мыслителя. Тем

²⁸ См.: Г.С. Скворода, *Листи. До М. Ковалинського: 1–79* (т. 2, с. 218–359).

не менее, даже приняв судьбоносное решение идти по жизни собственным путём, Карамзин и в дальнейшем так или иначе позиционирует некоторые свои действия относительно масонства. Например, за границей его всё ещё продолжают интересоваться общемировоззренческие масонские вопросы: „как связаны между собой душа и тело, духовные и физические начала человека” и др. В поисках ответов Карамзин „полностью обошёл масонские круги Берлина”, – и это несмотря на то, что, по язвительно-проницательному замечанию Кутузова, в его бывшем ученике „произошла французская революция” (Лотман, с. 235, 74, 123).

Вернувшись в Россию, в ходе подготовки оригинального проекта „Московского журнала”, Карамзин делает „злой выпад в адрес «теологических, мистических... пиес», явно направленный против масонских изданий”. Однако впоследствии он публикует в этом журнале свою оду „К милости в защиту Новикова и его друзей”, хотя „уже идейно и лично разошёлся с этим кругом и слышал от бывших наставников только едкие насмешки. Да и сам [...] был в подозрении по делу московских масонов” (Лотман, 215, 222).

Наконец, отмежевываясь „как от масонов, так и от их гонителей”, будучи „деистом и скептиком XVIII века, [...] утратившим веру даже в скептицизм, сомневающимся даже в сомнениях”, Карамзин подчёркивал: „Я не мистик и не адепт”. При этом „новиковский заквас”, в сущности, всю жизнь бродивший в его душе, проявился в том, что „Карамзин отказался от средств Новикова, но не от его целей”: в каком-то смысле непреходящая карамзинская „солидарность” с масонами видится как раз в аспектах, созвучных философии Просвещения (Лотман, с. 233, 344, 322, 228, 251, 235).

Типологические параллели различного рода в контексте человеческой и творческой судеб *украинского Сократа* и *русского Стерна* в некоторых аспектах выглядят весьма выразительно. Любопытно, что оба они имеют аристократическую татарскую родословную. Сковорода по линии матери является потомком рода Шан-Гиреев, в своё время занимавшего высокую позицию в социальной иерархии Крымского ханства. Предки же Карамзина восходят к обрусевшему татарскому роду Кара-Мурза, некогда княжескому. В психобиографии обоих писателей, однако, этот экзотический этнокультурный аспект нивелирован: один на протяжении всей жизни сохранил верность казачко-украинской составляющей своей человеческой идентичности, другой – российской.

С самых ранних лет оба выказывали недюженные способности в области гуманитарных наук. Сковорода получил фундаментальное образование в Киево-Мо-

гилянской Академии под руководством выдающихся профессоров²⁹. Карамзин учился в Москве, сначала, в 1778–1781 гг., в пансионе университетского профессора Иоганна Маттиаса Шадена (1731–1797) и отчасти в самом университете, где в 1781–1782 гг. посещал лекции доцента по курсу эстетики, просветителя и мартиниста Ивана Шварца (Йоганна Георга фон Шварца, 1751–1784), а впоследствии, в 1785–1789 гг., – в доме „Типографической компании” Новикова.

Образование, полученное в отечестве, углублялось в западноевропейских университетах и *учёных кабинетах* во время более или менее длительного пребывания за границей, длившегося в первом случае 5 лет, а во втором – многим более года (от 18 мая 1789 до 15 июля 1790 г.). В связи с заграничными периодами жизни как Сковороды, так и Карамзина до сих пор остаётся довольно много тёмных мест, служащих источником многочисленных домыслов, а порой и откровенного мифотворчества.

Литературную деятельность оба автора начинали как поэты, далее эволюционируя в направлении различных видов и жанров прозы, соответственно религиозно-философской – и художественно-беллетристической и историографической / историософской. Один впоследствии создал такие знаменитые произведения, как *Басни Харьковскія* (1769–1774) и целый корпус религиозно-философских диалогов и трактатов; другой прославился как основоположник русского сентиментализма (в т.ч. *Письма русского путешественника* (1791–1792), повесть *Бедная Лиза* (1792) и др.) и автор фундаментальной *Истории государства Российского* (1803–1826).

Будучи полиглотами, оба автора проявили себя как незаурядные переводчики. Символично, что Сковорода, представитель уходящей эпохи, переводил поэтические и философские тексты в основном с мёртвых языков – древнегреческого, латыни и неолатинского³⁰. Наоборот, Карамзин, который в конце

²⁹ Исключительному знанию греческого и древнееврейского языков Сковорода обязан Симону Тодорскому (1700 или 1701–1754), который „также учил его понимать Библию аллегорически и символически”; ученики Феофана Прокоповича (1681–1736) Михаил Козачинский (1699–1755) и Георгий Конисский (1717–1795) по-новаторски „преподавали в Академии, которую посещал Сковорода, философию”, – см.: Е. Винтер, *Мудрый козак...*, с. 282, 283. В числе учителей Сковороды упоминаются преподаватели грамматики, синтаксиса и поэтики Амвросий Негребецкий (?–?), Павел Конюшкович (Канюшкович / Конюшкевич, 1705–1770) и Сильвестр Ляскоронский (?–1754), – см.: М.Н. Береговий, *Коло ідейного спілкування Г.С. Сковороди в 40–50-х роках XVIII ст.*, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 205.

³⁰ В т.ч.: отрывок из трагедии *Просительницы* (423 до Р.Х.) Эврипида (480-ые – 406 до Р.Х.), оду (II, 16) Квинта Горация Флакка (65–8 до Р.Х.), 6 отрывков из 2 песни *Энеиды* (29–19 до Р.Х.) Публия Вергилия Марона (70–19 до Р.Х.), отрывок *Похвала астрономіи* из поэмы *Фасты* (кн. I, стихи 297–308) Публия Овидия Назона (43 до Р.Х. – 17 или 18 н.э.), переводы-изложения философского диалога *О старости* (44 до н.э.) Марка Тулия Цицерона (106–43 до Р.Х.) и философского трактата *О спокойствии души* (из *Моралий*) Плутарха из Херонеи (ок. 46 – ок. 127) и др., – см.: О.Г. Охріменко, *Г.С. Сковорода і світова література...*, с. 109; Д. Чижевський,

XVIII в., т.е. в наиболее активный период своей переводческой деятельности, внимательно всматривался в бурные события современности, отдавал предпочтение литературным произведениям на живых европейских языках – немецком, французском и английском³¹.

Любопытно, что украинский философ-меломан один из своих диалогов озаглавил весьма оригинально – *Симфонія...*³², – тогда как Карамзин свой двенадцатитомный *opus magnum*, – по всей видимости, творчески рефлектируя в аналогичном эстетико-философском смысловом регистре, – „однажды назвал [...] «исторической поэмой»” (Лотман, с. 346). Существенен и тот факт, что т. наз. *философия сердца*³³ украинского мыслителя, по сути не столько подготовившего почву для развития философии нового времени, сколько завершившего мистическую традицию уходящей эпохи, тем не менее, в определенном смысле соотносится с сентиментализмом и даже романтизмом³⁴. В свою очередь, черты преромантизма можно усматривать и в некоторых произведениях Карамзина, например, в отдельных стихотворениях (*Счастье истинно хранится...* (1787) и др.), в повести *Остров Борнгольм* (1793) и др.³⁵.

Примером ещё более spectacularной аналогии выступают два философских диалога – *Разговор пяти путников о истинном щастіи в жизни* (ве-

До перекладів Сковороди, [в:] *Idem, Українське літературне бароко*, Київ 2003, с. 107–122; см. также: Г.С. Сковорода, *Переклади* (т. 2, с. 174–215).

³¹ Печатным дебютом Карамзина стал в 1783 г. перевод идиллии Соломона Геснера (1730–1788) *Деревянная нога*. В 1787–1788 гг. в журнале „Детское чтение для сердца и разума” были опубликованы его переводы из цикла поэм *Времена года* (1726–1730) Джеймса Томсона (1700–1748), 15 повестей из цикла *Вечера в замке, или уроки морали применительно к детскому возрасту* (1784) графини де Жанлис (Стефани-Фелисите Дюкре де Сент-Обен, 1746–1830; см.: В.Ю. Барбазюк, *Феномен С. Жанлис в России начала XIX века*, „Русская речь” 2012, № 1, с. 59) и др. Одним из первых Карамзин начал переводить на русский язык Уильяма Шекспира (1564–1616): в 1787 г. был опубликован его перевод трагедии *Юлий Цезарь* (1599). К числу важнейших относится также опубликованный в 1788 г. перевод трагедии Готтольда Эфраима Лессинга (1729–1781) *Эмилия Галотти* (1772). Помимо того, Карамзин проявил интерес к памятнику индийской литературы – драме *Шакунтала* Калидасы (приблизительно IV–V вв.), русскоязычный перевод которой (*Сакунтала*, при посредстве англоязычной переводной версии (1789 г.) Уильяма Джонса (1746–1794)) осуществил в 1792–1793 гг. Также в 1816 г. был сделан переклад-перевод *Слова о полку Игореве* (предположительно, конец XII в.).

³² См.: *Симфонія, нареченная книга Асхань, о познании самого себе...* Также титулом *Симфонія* озаглавлены заключительные фрагменты данного диалога и диалога *Наркисс...*

³³ См., напр.: А.Е. Калужный, *Філософія серця Григорія Сковороди. Філософ без певної системи*, пер. з франц. Л.Р. Мелішкевич, [в:] *Сковорода Григорій...*, с. 288–312; и др.

³⁴ См.: І.В. Лімборський, *Сентименталізм*, [в:] *Історія української літератури XIX століття у трьох книгах*, кн. 1: *Перші десятиліття XIX ст.*, за ред. М.Т. Яценка, Київ 1995, с. 215, 223; см. также: М.Т. Яценко, *Романтизм*, [в:] *Історія української літератури XIX століття у трьох книгах...*, кн. 1..., с. 241.

³⁵ См.: А.А. Смирнов, *Концепт счастья в публицистике Н.М. Карамзина* [online].

роятно, 1773) Сковороды и *Разговор о щастии* (1797) Карамзина. Эпиграф, предвосхищающий диалог Карамзина: „Оно везде или нигде”, – не только указывает на „новое качество понимания счастья”³⁶ в общемировоззренческом контексте своей эпохи, но и почти текстуально соотносится с мыслями, которые около четверти века ранее высказывал его старший современник. Ср.: „Ищем щастія по сторонам, по вѣкам, по статьям, а оно есть вездѣ и всегда с нами [...] Нѣтъ его нигдѣ, затѣм что есть вездѣ” (т. 1, с. 334).

Персонажи обоих диалогов, будучи репрезентантами различных аспектов богатой и сложной творческой индивидуальности своих авторов, рефлектируют над „важнейшим вопросом просветительской философии: «Как достичь счастья?»”³⁷. Однако мировоззренческие позиции, из которых исходят писатели-мыслители, диаметрально противоположны. Сковорода, решая проблему *истинного щастія*, утверждает приоритет внутренней реальности (с её характерной феноменологией самопознания и духовной гармонии) над внешним *міром*. Карамзин же принципиально переводит решение этой проблемы в совершенно иной бытийственный регистр, отвечающий „его социальному идеалу”: „Способность быть счастливым он относит к ценности личности, эта способность повышает и ценность жизни человечества в целом благодаря тому или другому личному примеру”³⁸. Такое разное осмысление философской концептологии человеческого счастья свидетельствует о глубоком духовном переломе, произошедшем в восточнославянской культуре на рубеже XVIII–XIX вв.

И Сковорода, и Карамзин относятся к тому специфически *герметическому* типу культурно-исторических деятелей – аристократов духа, которые, как правило, во всём величии своих дерзновенных исканий во многом остаются *мыслителями в себе*, непонятыми современниками, а порой даже и потомками. При этом в случае украинского мистика существенной компенсацией служит прежде всего по горячим следам написанное Ковалинским, которого „дух” его учителя „признал [...] способнѣйшим принять истинну и любить ея” (с. 472)³⁹, *Житіє Григорія Сковороды*, открывающее библиографию всех последующих трудов в области сквородиноведения. В случае же русского

³⁶ Ibidem.

³⁷ П.Н. Берков, Г.П. Макогоненко, *Жизнь и творчество Н.М. Карамзина*, [в:] Н.М. Карамзин, *Избранные сочинения в двух томах*, т. 1, подг. текста и прим. П.Н. Берков, вступ. ст. П.Н. Берков, Г.П. Макогоненко, Москва – Ленинград 1964, с. 37.

³⁸ А.А. Смирнов, *Концепт счастья в публицистике Н.М. Карамзина...*

³⁹ Ср.: „Внутренняя сфера личности Карамзина герметична. Почти никого из своих современников и друзей он не впускал в святая святых своей души. Можно полагать, что туда был

писателя и историографа (*графа истории* – см.: Лотман, с. 229) аналогичной компенсацией в определённом смысле (абстрагируясь от всех многочисленных отличий, безусловно связанных с эпохой и стилем, научно-художественным методом, объёмом текстов и т.д.) можно считать созданное спустя более чем полтора века после описываемых событий фундаментальное исследование Юрия Лотмана (1922–1993) *Сотворение Карамзина* (1987).

Свою цель Лотман видел „в создании биографического романа-реконструкции”, – т.е. в воссоздании „того целостного идеала личности, который создавал в своей душе герой биографии” (с. 13). Весьма адекватно жанровую специфику романа Лотмана определил Борис Егоров, назвав его *биографией души*⁴⁰ (иначе говоря, психобиографией). В свою очередь, концептуальный пафос как *биографии души*, так и *биографической реконструкции* в высшей степени соответствует также проблематике и жанрово-тематической специфике *Жития Григория Сковороды*.

Огромный интерес представляет аспект осмысления духовного аристократизма выдающихся личностей в обеих рассматриваемых психобиографиях. В данном контексте Ковалинский, в частности, скрупулёзно воссоздаёт разговор своего учителя с губернатором Харькова Евдокимом Щербининым (1728–1783). Отвечая, почему он *не берёт* „себѣ никакого извѣстнаго состоянія”, Сковорода объясняет свою экзистенциальную позицию следующим образом:

Свѣтъ подобен театру: чтобъ представить на театрѣ игру с успѣхом и похвалою, то берут роли по способностям. Дѣйствующее лицо на театрѣ не по знатности роли, но за удачность игры вообще похваляется. Я долго разсуждал о сем и по многом испытаніи себя увидѣл, что не могу представить на театрѣ свѣта никакого лица удачно, кромѣ низкаго, простаго, безпечнаго, уединеннаго: я сію ролю выбрал, взял и доволен (с. 457).

Такая неординарная жизненная позиция высокоодарённого, высокообразованного и высокодостойного человека, который мог бы сделать успешную карьеру практически в каждой сфере общественной и церковной жизни, но при этом решительно отвергал общепринятые стандарты стяжания и чиновничества, вызывала резкое неприятие всех тех, кто был убеждён, „что щастіе человѣческое состоит в том, чтобы имѣть всего много: много чего ѣсть, много чего пить, много во что одѣваться и в утѣхахъ праздно веселиться”, – т.е.

открыт доступ Катерине Андреевне [в девичестве Кольвановой (1780–1851) – И.Б.] – второй жене писателя, однако это навсегда останется областью предположений” (Лотман, с. 18).

⁴⁰ См.: Б.Ф. Егоров, *Биография души*, [в:] Ю.М. Лотман, *Сотворение Карамзина...*, с. 5–10.

отдававших предпочтение иллюзорной внешней видимости, а не сокровенной внутренней сущности. Ковалинский вспоминает, что во времена его обучения в Харьковском коллегиуме, где мыслитель согласился преподавать без какого бы то ни было денежного вознаграждения за свой труд, исключительно

имѣя в виду пользу, намѣреваемую для молодого новаго друга своего, [...] прочие учителя его внушали ему отвращение к Сковороде, запрещали имѣть знакомство с ним, слушать разговоров его и даже видѣться с ним (с. 449, 450).

Наоборот, „люди [...] Минервы”, способные по достоинству оценить рафинированный внутренний аристократизм „философской жизни” Сковороды, среди которых порой встречались весьма высокопоставленные светские и духовные лица, искали „знакомства его”, видя в нём человека, которого „Бог благославил [...] дарованіем духа и слова”. Со своей стороны, Ковалинский акцентирует следующие черты благородного духовного облика учителя:

Не рѣша себя ни на какое состояніе, положил он твердо на сердцѣ своем снабдить свою жизнь воздержаніем, малодовольством, цѣломудріем, смиреніем, трудолюбіем, терпѣніем, благодушеством, простотою нравов, чистосердечіем, отставить всѣ искательства суетныя, всѣ попеченія любостыжанія, всѣ трудности излишества. Такое самоотверженіе сближало его благоуспѣшно к любомудрію. [...] имѣл набожество без суевѣрія, ученость без киченія, обхождение без лести. [...] держась приличія того лица, которое избрал он представлять на театрѣ жизни, всегда удалялся знатных особ, великих обществ и чиновных знакомств: любил быть в малом кругѣ непринужденнаго обращенія с людьми откровенными; предпочитал чистосердечное обхождение паче всяких ласкательных приѣмов, в собраніях занимал всегда послѣднее мѣсто, ниже всѣх и неохотно входил в бесѣду с незнакомыми, кромѣ простолюдинов (с. 454, 449, 448, 446, 444, 447, 458–459)⁴¹.

Историко-биографический метод литературоведческого исследования в принципе исключает какие бы то ни было спекуляции в рамках сослагательного наклонения, тогда как психобиографический анализ их отнюдь не исключает. Если бы встреча Сковороды с Карамзиным когда-либо состоялась, то по-

⁴¹ В свою очередь, Чижевский о духовном аристократизме Сковороды пишет: „Не следует думать, что Сковорода считал свою долю играть простого человека в театре этого мира – за несчастье... Но он и не ставил своего «призвания» за более низкое и даже за равное с иными. [...] в его «самоуничижении» была добрая мера аристократизма. [...] Аристократизм Сковороды особо ярко проявляется, наверное, там, где он отбрасывает общепринятое как фальшивое и дьявольское”, – см.: Д. Чижевський, *Філософія Г.С. Сковороди...*, с. 161, 163.

следнему с присущим ему стремлением „оценивать теории и системы в связи с оценкой личности их авторов” было бы глубоко созвучно сократовское „соответствие Слова и Жизни” его старшего современника. Поэтому не случайно духовный аристократизм Карамзина в интерпретации Лотмана так или иначе соотносится с той системой ценностей, которая генетически отмечена характерно *сковородинскими* чертами. Так, „общественным идеалом” писателя „была независимость”, „его представление о счастье неизменно связывалось с частным существованием, тесным кружком друзей”-единомышленников, а „«безмундирная» фигура Карамзина резко выделяется” на фоне своей эпохи, „когда самый воздух был пропитан честолюбием [...] с прибавкой эпитета «благородное»”:

Прослужив лишь год в Преображенском полку, он восемнадцати лет снял зелёный мундир преображенца, чтобы никогда уже не облачаться в форменную одежду. На самые лестные служебные предложения, которые делал ему в дальнейшем Александр I [Павлович (1777–1825) – И.Б.], он неизменно отвечал отказом (Лотман, с. 62, 66, 16).

Перечисленные факты типологически контекстуализируются с отказом Сковороды служить при дворе двух императриц – сначала Елизаветы I (Петровны, 1709–1761), а впоследствии Екатерины II, и нежеланием принять „монашеское состояніе” со скорой реальной перспективой получения „сана высокаго духовенства”, гарантировавшего „благовидность польз [...] предстоящую [...] в сем поприщѣ честь, славу, изобиліе всего, почтеніе” (Ковалинский, с. 447). Помимо того, сам Карамзин, незадолго до смерти подводя итог своей жизни и деятельности в частном письме к графу Иоанну Каподистрия (1776–1831), выражает мысли, удивительно созвучные сковородинской концепции *сродного труда*⁴², отвечающего истинному призванию каждого конкретного человека:

Приближаясь к концу своей деятельности, я благодарю Бога за свою судьбу. Может быть, я заблуждаюсь, но совесть моя покойна. Любезное Отечество ни в чём не может меня упрекнуть. Я всегда был готов служить ему, не унижая своей личности, за которую я в ответе перед той же Россией. Да, пусть я только и делал, что описывал историю варварских веков, пусть меня не видели ни на поле боя, ни в совете мужей государственных. Но поскольку я не трус и не

⁴² См., напр.: В.І. Шинкарук, *Філософія Григорія Сковороди*, [в:] *Історія філософії на Україні у трьох томах...*, т. 1, с. 381–383.

ленивец, я говорю: «Значит, так угодно было небесам» и, без смешной гордости моим ремеслом писателя, я без стыда вижу себя среди наших генералов и министров (цит. по: Лотман, с. 17).

Эти итоговые саморефлексии писателя в историософском и культурно-психологическом контексте нашей современности приобретают дополнительную смысловую окраску. Будучи убеждён, что „Карамзин-человек был сам величайшим уроком” для потомков, Лотман особо подчеркивает культурно-антропологическую значимость его индивидуально-личностного присутствия в российском литературном сознании наших дней:

Карамзин возвращается в литературу *как личность*. Его живое лицо, его душа [...] едва ли не нужнее современной литературе, чем его произведения. [...] Карамзин создал много произведений, и среди них – замечательные [...] Но величайшим созданием Карамзина был он сам, его жизнь, его одухотворённая личность. Именно ею он оказал великое моральное воздействие на русскую литературу. Постоянно «выковывая себя», он создал живой эталон русского писателя, эталон, в котором душевное благородство мыслилось не как высокое достоинство, а лишь как естественное условие человеческой жизни и минимальное из требований, предъявляемых к литератору. Высочайшие этические требования Карамзин ввёл в литературу как обыденные (с. 340, 353).

Что же касается Сковороды, то эффект его индивидуально-личностного присутствия спустя более двух столетий реально ощутим сразу в нескольких культурных пространствах: двух восточнославянских – украинском и российском, – и, как ни парадоксально это зазвучит, – планетно-космическом. Так, исполненным глубокого символического значения фактом стало почётное присвоение 1 декабря 1982 г. малой планете № 2431 имени *гражданина Вселенной* – странствующего философа Григория Саввича Сковороды (SKOVORODA-1978)⁴³.

Для далёких потомков непреходящее значение духовного наследия мыслителя, – и в первую очередь его колоритной личности, – заключается в том, что Сковорода стал мощным культурно-антропологическим символом неразрывной связи старой и новой эпох, тогда как его человеческая судьба ознаме-

⁴³ См.: *Почётное свидетельство о присвоении названия малой планете № 2431*, [в:] *Сковорода Григорий...*, с. 380. Необходимо подчеркнуть и тот бесспорный факт, что личность и творческое наследие как Сковороды, так и Карамзина, будучи показательным культурным феноменом своего исторического времени и географического пространства, безусловно, имеет непреходящее значение также в общеславянском, общеевропейском и – шире – мировом контексте.

новала принципиально новый этап в жизни украинской культурно-духовной элиты, *volens nolens* пополнившей ряды интеллигенции Российской империи. Мрачный исторический колорит этого этапа, отмечен, в частности, процессом окочательного закрепощения крестьян, разрушением Запорожской Сечи – и гибелью всех связанных с ней вольнолюбивых надежд украинского народа, на несколько столетий утратившего государственную независимость⁴⁴.

⁴⁴ Подобно Сквороде, „Карамзин был современником великих исторических событий”. Поэтому реконструкция биографии его души также немислима вне историософского контекста своей эпохи. Судьбоносные координаты истории – её *минуты роковые*, имевшие особое значение для Карамзина, отчитываются следующим образом: „первые его сознательные впечатления были связаны с восстанием Пугачёва [Емельяна (1742–1775) – И.Б.], предсмертные размышления – с 14 декабря 1825 года. Решающий этап его политического развития совпал с Великой французской революцией. Возвышение и падение Наполеона [Бонпарта (1769–1821) – И.Б.] совершалось на его глазах. Убеждённый противник войн, он готовился сражаться у стен Москвы и был в числе последних, покинувших её стены” (Лотман, с. 15).