

Copyright © 2024 by Cherkas Global University



Published in the USA
 Bylye Gody
 Has been issued since 2006.
 E-ISSN: 2310-0028
 2024. 19(4): 1598-1604
 DOI: 10.13187/bg.2024.4.1598

Journal homepage:
<https://bg.cherkasgu.press>



Historiosophic Foundations of the Polish National Movement in the Russian Empire

Andrii Lebid ^{a, b, *}, Andrii Palchyk ^c, Oleksandr Diadia ^b

^a Cherkas Global University, Washington, USA

^b Sumy State University, Sumy, Ukraine

^c Institute of Theological Sciences of the Immaculate Virgin Mary, Kamianets-Podilskyi, Ukraine

Abstract

This article explores the historiosophic foundations of the Polish national movement in the Russian Empire in the concept of the Polish thinker August Cieszkowski (1814–1894), a representative of the Polish “national philosophy” and one of the creators of the “philosophy of action”. Having witnessed the suppression of the Polish national movement by the Russian monarchy, Cieszkowski was one of those Polish philosophers who sought to awaken in his people the desire for active social and political action.

Cieszkowski's historiosophic thought synthesized a modified Hegelian philosophy of history with the author's “philosophy of action”. In the Polish thinker's conception, religion fulfills such functions as metaphysical (as the third stage in the development of history), epistemological (as a condition for comprehending the logic of the historical process) and praxiological. The last of them is considered in more detail, because it reflects the fundamental historiosophic idea: religion calls for action aimed at the transformation of the world and the establishment of the kingdom of God.

At the same time, Cieszkowski's historiosophic concept departs significantly from the Hegelian system: Spirit, as the principle of historical development, has a material element, which, in turn, is the basis for the “rehabilitation” of matter and the religious justification of earthly, “worldly” human activity. Thus, Cieszkowski's panentheism, synthesizing classical theism with pantheism, makes possible the joint action of a personal God and a free man capable of taking responsibility for the fate of the world.

Keywords: August Cieszkowski, religion, historiosophy, methodology of historiosophy, Polish national movement, Russian Empire.

1. Введение

Миновало 130 лет со дня смерти выдающегося польского философа, графа Августа Чешковского (1814–1894), ранний период мысли и деятельности которого проходил в Царстве Польском, находившимся в то время в составе Российской империи. Вследствие преследований со стороны царской власти он в 1842 г. переезжает в Великое княжество Познанское, где продолжает свою научную и общественную деятельность. Чешковского можно по праву назвать религиозным философом: «Prolegomena zur Historiosophie» і «Gott und Palingenesie» (Cieszkowski, 1972) и «Ojciec nasz» (Cieszkowski, 1922; Cieszkowski, 1923a; Cieszkowski, 1923b) – одни из важнейших трудов автора, наполненные глубокими размышлениями на тему религии, которая понималась им как одна из форм *действ*ия, гармонично вливающегося в общую программу социально-политических преобразований.

Специфику историософской мысли Чешковского невозможно постичь вне исторического контекста, в котором развивалась польская мысль того времени. В Польше, разделенной в 1795 г. между Российской империей, Австрией и Пруссией, тлел огонь национального-освободительного движения. Царство Польское, входящее в состав Российской империи, в 1830 г. фактически утратило

* Corresponding author

E-mail addresses: a.lebid@socio.sumdu.edu.ua (A.E. Lebid)

свою конституцию, дарованную Александром I пятнадцатью годами ранее. Как этот факт, так и ряд других мер, принятых Николаем I с целью подавления деятельности польской либеральной оппозиции и патриотических организаций, привел к Ноябрьскому восстанию (1830–1831), закончившемуся поражением национальных сил.

Итог восстания радикально сказался на интеллектуальных процессах в разделенной Польше. «Первые года после поражения ноябрьского восстания, – пишет А. Валицкий, – не содействовали заинтересованностью немецкой спекулятивной философией», так популярной в предыдущее время. Но уже с сер. 30-х гг. XIX в. вновь возвращается интерес к Гегелю, а 1838–1848 гг. становятся «настоящей философской эпохой», в течение которой польские мыслители взяли на себя роль духовных вождей народа. Они видели в философии инструмент «модернизации народа и духовной победы, без которой невозможно возвращение независимости политической» (Walicki, 1983: 59). Но если одни «национальные философы» не интересовались религиозным вопросом, то другие пытались соорудить мосты между философией и религией. К последним относился А. Чешковский, поставивший религию во главу угла своей историософской мысли.

2. Материалы и методы

В данном исследовании были задействованы вышеназванные тексты А. Чешковского, отражающие историософские и религиозные убеждения этого автора и позволяющие открыть в логике исторического процесса действие религиозного фактора.

Углубление в изучаемую проблематику показало необходимость использования генетического метода, благодаря которому проясняется генезис историософской мысли Чешковского и эволюция его взглядов на роль религии в постижении исторического процесса. При этом генезис философской мысли польского автора выразительно отражает исторический контекст эпохи, в которой он живет, что, в свою очередь, обуславливает необходимость применения биографического метода.

Компаративный метод, использованный в данном исследовании, позволяет сопоставить мысль Чешковского не только с его предшественниками и современниками, но и со схожими идеями, появившимися десятилетия спустя и представленными в католическом вероучении.

3. Обсуждение

Оценка историософского (религиозного по своему характеру) наследия А. Чешковского главным образом касалась причастности польского философа к абсолютно-идеалистической системе Гегеля. Марксистские авторы середины прошлого века (Kroński, 1960) рассматривают постепенное дистанцирование Чешковского от чисто философского принятия системы Гегеля в пользу религиозного фактора как регресс и проявление «мессианского, народно-католического обскурантизма» (Pawlaczyk, 2019: 96). Иначе к проблеме подходят А. Валицкий и Я. Гаревич (Walicki, 1983; Garewicz, 1966; Garewicz, 1982). Наличие двух интеллектуальных векторов в творчестве польского мыслителя (гегелевского и чисто религиозного) они объясняют спецификой адресатов, на которых были рассчитаны те или иные тексты: для групп, связанных с гегельянством, Чешковский писал немецкоязычные труды, где акцентировал роль философской системы Гегеля, а для своих соотечественников он писал насыщенные религиозной тематикой тексты на польском языке. К. Павлячик же объясняет эволюцию взглядов Чешковского постепенным разочарованием в гегелевской философии в поисках «новой синтетической формы рефлексии» (Pawlaczyk, 2019: 107). Вопрос о критичном подходе к гегелевскому тезису о «конце истории» представителями польской «философии действия» отдельно рассматривается М.Н. Якубовским (Jakubowski, 1993).

Особенный интерес представляет статья М. Шулякевича, в которой автор акцентирует религиозный характер историософской мысли Чешковского (Szulakiewicz, 2015), а также работы П. Литки и Л. Ковалика, труды В. Сайдек, где рассматриваются мессианистические воззрения польского философа (Litka, Kowalik, 2018: 80-82; Sajdek, 2018), исследования Г. Кубского (Kubski, 2020), монография П. Бартули (Bartula, 2006) и др. работы.

4. Результаты

Как пишет А. Валицкий, «свою историю философии Чешковский определил как «историософию», понимая под этим «абсолютное знание истории, то есть мудрость всемирной истории (dziejów)». Польский мыслитель критично настроен по отношению к своим предшественникам, в том числе и к великому Гегелю, видя в их историко-философских трудах лишь «любовь к мудрости истории» или «предчувствие хода истории», но никак не «абсолютное, спекулятивное знание об истории». Но все же в осмыслении исторического процесса Чешковский пользуется гегелевской канвой: первая стадия развития духа сводится к *сущему в себе* (стадия «натуральной непосредственности»), а вторая – к *сущему для себя* (стадия «мысли», на которой дух возносится над тем, что общее).

Однако польский философ идет дальше, предвещая третью «стадию действия», предполагающую диалектический возврат к стадии «натуральной непосредственности», но уже на новом уровне (Cieszkowski, 1972: 31, 84; Walicki, 1983: 65-66). Как и другие «философы действия»

(Э. Дембовский, К. Либельт) ввиду особенности исторической ситуации Польши (как и всего европейского континента) того времени, Чешковский не соглашался с тезисом Гегеля о «конце истории». Их интеллектуальный девиз мог бы звучать, скорее, так: «Конец философии – да; конец истории – нет!» (Jakubowski, 1993: 44).

Религию Чешковский считал динамичной реальностью: будучи вечной по своей природе, она постоянно переживает трансформацию и преобразование, «не может быть недвижимой» (Cieszkowski, 1923a: 453). В историософии Чешковского религия исполняет ряд функций.

1. *Метафизическая.* Религия играет роль «метафизического основания логики истории». Она также выступает «третьей исторической эпохой» (Cieszkowski, 1923a: 131), историческим принципом, согласно которому могло реализоваться грядущее Божье Царство. Религия также преобразует «время в вечность, убывание в – длительность, человека – в «свободного Духа».

2. *Эпистемологическая.* По Чешковскому, история настолько «насыщена» религией, что понять мир «изнутри» можно лишь «благодаря религии и будучи религиозным». В данном случае религия выступает гарантом рационального и оптимистического мировоззрения. Благодаря религиозному опыту можно открывать определенный порядок и мудрость в истории мира.

3. *Праксиологическая.* Из религии, согласно Чешковскому, для человека исходит задание, призывающее к действию.

Последняя функция религии в историософской рефлексии мыслителя требует особенно тщательного рассмотрения, поскольку вытекает из «философии действия», им разработанной. «Действие» (*czyn*) выступает в философской рефлексии Чешковского принципом, изменяющим «мир и судьбу человека», а также «синтезом бытия и мысли» (Cieszkowski, 1972: 14).

Как замечает А. Валицкий, здесь автор «Пролегомены к историософии» отказывается от чисто созерцательного подхода к истории Гегеля (теоретическое объяснение *ex post*) и акцентирует значение воли, обращенной в сферу социальной практики. Именно категория воли должна доминировать в философии, которую Чешковский называет «славянской», в отличие от классической немецкой «философии Разума». При этом важно учесть, что в проекте «славянской философии» он нисколько не провозглашает иррационализм, но лишь говорит о «преодолении» рационализма; действие же как выражение воли должно обуславливаться знанием, сознательной мыслью (Walicki, 1983: 66; Jakubowski, 1993: 46; Bartula, 2006: 42-44).

Понимание важности категории действия становится возможным лишь вследствие постижения «религиозных судеб мира». В этом месте метафизическая и эпистемологическая функции религии как бы подводят к третьей, праксиологической: религиозное осознание условности, зависимости мира от действия Бога заставляют переосмыслить саму категорию действия именно в религиозном ключе. Мир обусловлен действием Творца, а человек, уподобляясь своему Создателю, призван «учиться, планировать и воплощать» то, чего еще нет, но что с необходимостью «религиозного развития» должно «появиться». Не должен также ждать, что ему принесет судьба, но сам определять, что должна ему принести» (Szulakiewicz, 2015: 195).

Историософская интуиция Чешковского предугадывала католическое учение о «знаках времени» (*signa temporum*), закрепившееся в церковной доктрине и пастырском богословии благодаря папе Иоанну XXIII и отцам II Ватиканского Собора (1960–1965). В учении о «знаках времени», как пишет С.Ц. Напюрковский, речь идет о таких знаках, «которые в «священной истории» выявляют Божий замысел, трансцендентную экономию ... в ходе событий». Задачей же Божьего народа (прежде всего, духовенства и богословов) является «вслушивание, различение и объяснение разнообразных голосов нашей эпохи» с целью адекватного (т. е. христианского) реагирования на них (Напюрковский, 2010: 38-39).

Согласно Чешковскому, призвание человека к действию должно сопровождаться своего рода религиозным чувством времени, пониманием, что пришло время для свершений. Осознание необходимости благих перемен подталкивает человека к участию в преобразовании мира, делая его активным и ответственным соучастником реализации «божественного плана Провидения» (Szulakiewicz, 2015: 195).

В связи с этим открывается перспектива переосмысления «земных» ценностей, особенно в контексте отхода как самого Чешковского, так и других интеллектуалов его времени от «абсолютного идеализма» Гегеля. Признание ценности именно этого, земного мира, по мнению Чешковского, делает возможным всякое действие по его преобразованию, оправдывает его. Вопреки Гегелю, в философской системе которого ход мира основывается на эволюции абсолютного Духа, польский мыслитель старается «реабилитировать» материальный мир природы, утверждая, что «без природы нет духа» (Cieszkowski, 1972: 294).

Можно согласиться с М. Хеллером в том, что необходимость такой реабилитации обусловлена дуалистической метафизикой, с которой связало себя христианство с первых веков своего существования. Чуждое христианскому благовестию как таковому, разделение реальности на материальный и духовный элементы с течением времени все же стало нормой церковной проповеди. Однако, по мнению Геллера, христианская религия не принуждает к исповеданию метафизического

дуализма и, таким образом, не может делать его критерием ортодоксальности для тех или иных концепций (Heller, 2023: 143-144).

Одним из проявлений религиозной динамики выступает трансформация роли человека по отношению к окружающему его миру. Если во времена Христа, как часто пишет Чешковский, было достаточно лишь принять веру и жить в любви, то в нынешнюю эпоху этого недостаточно: пришло время действия, труда, направленного на «преобразование материи и мира». При этом следует пересмотреть диалектику материального и духовного: материя не должна трактоваться в оппозиции к духу (и Богу), но следует ее рассматривать в единстве с Богом.

Итак, в духе своего времени Чешковский реабилитирует материю и даже пытается найти в сфере духа материальное начало. Гегелевский концепт *Духа* польский философ видит лишь как «идею, мертвую и оторванную от конкретного существования», подкрепляя свою аргументацию ссылкой на изначальное понимание духовного начала в европейской культуре (Pawlaczyk, 2019: 100-101; Cieszkowski, 1972: 134). Дух, по его убеждению, не должен выступать в оппозиции к материальному началу, а, напротив, – творить из него свой «внутренний момент».

Из такого рода онтологии вытекает следствие для антропологии: именно по *религиозным* мотивам следует заботиться о телесных нуждах человека (Cieszkowski, 1923b: 258). В «Пролегоменах к историософии» автор предвещает наступление «третьей, постхристианской эпохи истории, эпохи действий, радикально реабилитирующей земную жизнь, которой гнушалась христианская аскетика». Чешковский не был одинок в своих устремлениях. Другой представитель польской национальной философии, Карл Либельт, также считал необходимым преодоление одностороннего спиритуализма, подавляющего материальный прогресс во имя «потустороннего спасения», что также предусматривает критический взгляд на авторитарный образ радикально трансцендентного Бога, «освящающего авторитарные человеческие отношения» (Walicki, 2011: 148-149).

В то же время следует учитывать, что Чешковский под христианством понимает не только одну из стадий развития истории, но и всю историю называет «христианской», таким образом, различая его историческую (как преходящую историко-культурную формацию) и абсолютную формы. Универсальная значимость второй из них выражена в труде «Отче наш» (Bartula, 2006: 17).

Также и в этом вопросе польский мыслитель выступает предшественником ряда христианских богословов сер. XX в., разрабатывающих «теологию земных ценностей (реалий)». Начиная с «Théologie des réalités terrestres» (1947) авторства Густава Тилса, появляется ряд богословских работ, в которых предметом исследования становятся если не несущественные, то второстепенные (с точки зрения традиционной христианской теологии) проблемы: «светская» история, работа, политика, экономика, материя, наука, техника и т. п. Интерес к таким вопросам, несомненно, был обусловлен переосмыслением категорий сакрального и профанного и открытием в «профанных» сферах человеческой жизни духовной глубины.

Еще при жизни Чешковского зарождается социальная доктрина Католической церкви, и он с живым интересом знакомится с энцикликой папы Льва XIII «*Regum novarum*» (1893). Через несколько десятилетий после смерти польского национального философа появятся такие богословские дисциплины «родового падежа», как «теология материи», «теология тела», «теология труда» и т. п. в исследованиях Х.У. фон Бальтазара, Шеню, О. Кульмана и др. (Lubik, 1961). «Философия действия» Чешковского, как указывает А. Валицкий, также была антиципацией латиноамериканской теологии освобождения. Вопреки классической теории секуляризации, подразумевающей вытеснение религии из разных сфер жизни, а в финале – ее вымирание, Чешковский не просто «реабilitирует» материю, но пытается придать земной реальности священный характер.

Он ссылается на сен-симонистов, доктрина которых имеет ярко выраженный пантеистический характер. Сент-Симон (1760–1825), как пишет в своем «Апологетическом словаре» Ж.Б. Жоги, стремился нивелировать в массовом сознании христианские догматы, насаждая вместо них «наиболее формальный пантеизм». Бог Сен-Симона является бесконечным Сущим, объявляющимся через два свои атрибута – дух и материю, а также разум и силу, мудрость и красоту. Соответственно, человеку как образу и подобию Бога свойственны те же самые атрибуты, прежде всего, душа и тело. Таким образом, поскольку материя и дух суть проявления того самого Бога, нет смысла говорить о какой-либо иерархии между ними (Cieszkowski, 1923b: 215-216; Jaugey, 1896: 12). Польский мыслитель отвергает пантеизм и придерживается *панантеистической* концепции. Объяснение этому можно искать, вероятно, в желании Чешковского (как и других представителей «национальной философии») оставить за человеком возможность выступать (наряду с Богом как личностным Сущим) полноправным субъектом исторического процесса, что в случае избрания пантеизма становится практически нереальным.

Таким образом, польский философ призывает созидать Божье Царство не в потустороннем, а земном мире, что, в свою очередь, предусматривает необходимость радикального отказа от дуалистического мировоззрения: «До тех пор, пока будем как вкопанные стоять при этом немощном и неуместном для Духа дуализме реального мира и идеального потустороннего, до тех же пор будем

находиться в противоречии абсолютного раздвоения и до тех же пор всякую реальность будем считать тщетою, тем самым сплачивая дань каким-то иллюзиям (абстракциям)» (Cieszkowski, 1923b: 258).

Ссылаясь на иллюстрацию А. Валицкого, характеризующего отношение Чешковского к противоборствующим силам среди польской интеллигенции, можно сказать, что и в отношении между духом и материей философ старается объединить различные стихии «в реализации позитивной цели», подобно как вода и огонь объединены паровой машиной. Понятая таким образом «философия действия», согласно убеждению Чешковского, предлагает оптимальное решение проблемы единства теории и практики, альтернативное марксистскому (Walicki, 2011: 135; Jakubowski, 1993: 50).

Рассматривая историю как целостный процесс, Чешковский старался открыть в ней рациональное начало, определенную логику. Среди различных факторов (психологических, политических и «случайных») религия в его историософии выступала как имманентный фактор, отвечающий за перемены, происходящие на протяжении истории, и реализующийся в том, что не только Бог влияет на исторический процесс, но и человек оказывает влияние на Бога (Cieszkowski, 1923a: 506).

Таким образом, «Чешковский создавал историософию, которая была как бы аналогом его философии Бога: путем соединения трансцендентности с имманентностью, синтезом религиозной концепции, гласящей, что смысл истории является трансцендентным по отношению к ней, с концепцией, видящей этот смысл в имманентном разуме истории, понимающая историю как процесс высвобождения человечества» (Walicki, 1970: 61).

Этот фундаментальный историософский принцип Чешковского, подразумевающий взаимодействие Бога (Творца) и человека (творения), является ключевым тезисом панентеизма, в котором, вопреки классическим теистическим системам, утверждается влияние мира на Бога (Culp, 2023). Термин «панентеизм», подразумевающий *существование «всего в Боге»*, был введен в философско-религиозный лексикон немецким мыслителем Карлом Христианом Фридрихом Краузе (1781–1832). Как Краузе, так и Чешковский, свою панентеистическую мысль питают идеями немецкой классической философии. Но если Краузе «удачно сочетает платоновскую метафизику с кантовской трансцендентальной философией», а также идеями Фихте и Шеллинга (Göcke, 2018: 13-14), то Чешковский прежде всего отталкивается от системы Гегеля.

В немецкоязычном труде «Gott und Palingenesie» (1842) Чешковский выражает свои философские идеи, касающиеся проблематики Бога. Ее написанию предшествовал курс лекций Карла Людвига Михелета (1801–1893), учителя и друга Чешковского, на тему личности Бога и бессмертия души. Как истинный гегельянец, Михелет, по мнению его ученика, в своей философии Бога был склонен к абсолютизации общего, что позволяет определить его концепцию как идеалистический пантеизм, преодолевший предыдущую христианскую теистическую доктрину о трансцендентном Боге. Образ Бога, представленный Михелетом, непоследователен, представляет собой «безличностную личность» (Cieszkowski, 1972: 171-173). Однако здесь Чешковский, вооруженный диалектическим методом Гегеля, идет дальше: он видит необходимость синтеза идеалистического теизма с идеалистическим пантеизмом (в границах «христианской эпохи»), приводя их далее к синтезу с древним натурализмом как этапом пребывания духа «в себе».

Таким образом, Бог для Чешковского уже «не есть ни «сущим в себе», ни «сущим для себя», но «сущим из себя», то есть личностью; не является лишь субстанцией или только мыслью, но духом, а дух Чешковский понимал как синтез материальности с идеальностью. Материя, доказывал он, является неотъемлемой составляющей Бога (Walicki, 1983: 68-69).

Следует отметить, что сам автор свою концепцию Бога называл «монопантеизмом», то есть «синтезом монотеизма и пантеизма. «Проще говоря, это панентеизм, хоть и подчиненный радикально представленной тринитарной позиции» (Kubski, 2020: 319). В панентеизме Чешковского избирались оптимальные характеристики как классического теизма (прежде всего, ярко выраженная божественная трансцендентность), так и пантеизма (соответственно, радикальная имманентность Бога миру) с той целью, «чтобы мир не был безбожным, а Бог безмирным». Таким образом снимается вопрос о имманентности/трансцендентности Бога («о том, является ли он «внутримирным сущим» (ens intramundanum) или же «потусторонним сущим» (ens extramundanum)). Чешковский сжато выражает эту мысль в формуле, согласно которой Бог «есть над всем, через все и во всем». Как замечает Б. Трентовский, такая концепция является «par excellence панентеистической» и больше склоняется к пантеизму, чем к теизму (в его классическом варианте) (Walicki, 2011: 148-149).

Замечание Трентовского о пантеистическом «крене» концепции Бога Чешковского достойно внимания. Эта концепция была довольно смелой и даже опасной с точки зрения католического вероучения. Согласно конституции Ватиканского Собора «Dei Filius» (1870), церковью осуждались идеи об одинаковой субстанции/сущности Бога и мира, убеждения о процессе развития Бога, Его неличностной сущности и т. п. (Dei Filius), под этим подразумевалось пантеистическое мировоззрение. Если в этом документе отцы Собора не уделяют внимание конкретным представителям, указывая лишь их ошибки, то в апологетической литературе прямо говорится о концепциях.

Так, помимо уже упомянутого «мистического пантеизма социалистов» (Сен-Симон), в словаре Жоги «диалектический пантеизм» Гегеля представляется как глубокое заблуждение (Jaugey, 1896: 14-15). Чешковский в своей диалектике развития Духа во многом сходен с Гегелем, и это не могло не вызвать критических замечаний со стороны представителей католической церкви. В то же время его религиозный синтез все же стремится удержаться на орбите христианской ортодоксии, провозглашая личностного Бога вершителем истории. Именно эта особенность религиозной историософии Чешковского и позволяет человеку обращаться к Нему «Отче наш».

5. Заключение

Таким образом, можно констатировать, что историософская мысль Чешковского не просто имеет религиозный характер, а обусловлена методологической базой, в которой религия занимает ключевое место. В своей историософской методологии польский философ отталкивается от гегелевской философии истории, однако существенно модифицирует ее. Во-первых, благодаря «философии действия» Чешковский вводит в исторический процесс новый этап – «этап действия», связывая его с созиданием царства Божьего. Во-вторых, понимание Духа польским автором существенно отличается от гегелевского: согласно Чешковскому, в Духе необходим материальный элемент как его существенная составляющая. Вследствие этого можно уверенно говорить о «реабилитации» материи, а также светского, «земного» измерения жизни человечества. Таким образом, в результате нивелирования жесткой границы между потусторонним Богом и посюсторонним миром сфера религиозного расширяется, охватывая собой все сферы деятельности человека, а сам человек предстает активным и ответственным за судьбы мира субъектом.

Становится понятным выбор Чешковским именно панентеистической модели отношения между Богом и миром. Она также подразумевает синтез, стараясь примерить в себе такие противоположные концепции, как классический теизм и пантеизм, отвергая тем самым дуализм Духа и материи в пользу монистической картины реальности. Исторический же процесс, соответственно, предстает как совместное действие личностного Бога и человека.

Литература

- Bartula, 2006 – Bartula, P. (2006). Jako w niebie tak i na ziemi. August Cieszkowski redivivus. Kraków: Księgarnia Akademicka, 113 p. [in Polish]
- Cieszkowski, 1922 – Cieszkowski, A. (1922). Ojciec Nasz. Vol. 1. Poznań: Fiszer i Majewski, 224 p. [in Polish]
- Cieszkowski, 1923a – Cieszkowski, A. (1923). Ojciec Nasz. Vol. 2. Poznań: Fiszer i Majewski, 518 p. [in Polish]
- Cieszkowski, 1923b – Cieszkowski, A. (1923). Ojciec Nasz. Vol. 3. Poznań: Fiszer i Majewski, 296 p. [in Polish]
- Cieszkowski, 1972 – Cieszkowski, A. (1972). Prolegomena do historiozofii; Bóg i palingeneza oraz mniejsze pisma filozoficzne z lat 1838-1842. Warszawa: PWN, LIV+437 p. [in Polish]
- Culp, 2023 – Culp, J. (2023). Panentheism, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2023 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). [Electronic resource]. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/panentheism/>
- Dei Filius, 1870 – Dei Filius (24 m. Aprilis, A.D. 1870). [Electronic resource]. URL: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html
- Garewicz, 1966 – Garewicz, J. (1966). August Cieszkowski w oczach Niemców w latach trzydziestych-czterdziestych XIX wieku. *Polskie spory o Hegla 1830-1860*. Warszawa: PWN. Pp. 205-241. [in Polish]
- Garewicz, 1982 – Garewicz, J. (1982). Niedokończone dzieło Augusta Cieszkowskiego. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*. 27: 49-76. [in Polish]
- Göcke, 2018 – Göcke, B.P. (2018). The Panentheism of Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832): From Transcendental Philosophy to Metaphysics. New York: Peter Lang, 258 p.
- Heller, 2023 – Heller, M. (2023). Sens życia i sens wszechświata. Kraków: Copernicus Center Press, 262 p. [in Polish]
- Jakubowski, 1993 – Jakubowski, M.N. (1993). Hegel i «koniec historii»: kontekst polskiej «filozofii czynu». *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*. 15(264): 43-56. [in Polish]
- Jaugey, 1896 – Jaugey, J. (1896). Słownik apologetyczny wiary katolickiej. Oprac. Wł. Szcześniak i in. Warszawa: Drukarnia St. Niemiery. T. 3. 935 p. [in Polish]
- Kroński, 1957 – Kroński, T. (1957). Koncepcje filozoficzne mesjanistów polskich w połowie XIX wieku. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*. 2: 81-123. [in Polish]
- Kubski, 2020 – Kubski, G. (2020). O wyobraźni autora traktatu Ojciec nasz. *Wrocławski Przegląd Teologiczny*. 28(2): 313-340. [in Polish]
- Litka, Kowalik, 2018 – Litka, P., Kowalik, Ł. (2018). Polski mesjanizm romantyczny. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*. R. 27. 1: 67-91. [in Polish]
- Lubik, 1961 – Lubik, A.M. (1961). Teologia rzeczywistości ziemskich. *Roczniki Teologiczno-Kanoniczne*. T. IX. 3: 32-33.

- Napiurkovskiy, 2010 – Napiurkovskiy, S. (2010). Yak zaimatysia teolohiiu. Kyiv, 240 p. [in Ukrainian]
- Pawlaczyk, 2019 – Pawlaczyk, K. (2019). Rola Boga i palingenezy w kształtowaniu się poglądów filozoficznych Augusta Cieszkowskiego. *Przegląd Religioznawczy*. 3(273): 95-109. [in Polish]
- Sajdek, 2018 – Sajdek, W. (2018). Mesjanizm w filozofii Augusta Cieszkowskiego. *Polonia Journal*. 8: 187-204. [in Polish]
- Szulakiewicz, 2015 – Szulakiewicz, M. (2015). Oblicza religii Augusta Cieszkowskiego. Temporalny i dziejowy wymiar doświadczenia religijnego. *Scientia et Fides*. 1(3): 187-212. [in Polish]
- Walicki, 1970 – Walicki, A. (1970). Filozofia a mesjanizm. *Studia z dziejów filozofii i myśli społeczno-religijnej romantyzmu polskiego*. Warszawa: PIW, 315 p. [in Polish]
- Walicki, 1983 – Walicki, A. (1983). Lata 1815-1863. *Zarys dziejów filozofii polskiej*. Red. A. Walicki. Warszawa: PWN. Pp. 9-133. [in Polish]
- Walicki, 2011 – Walicki, A. (2011). Ruch filozoficzny lat czterdziestych XIX wieku jako program reedukacji i modernizacji narodu. *Rozprawy z Dziejów Oświaty*. T. XLVIII: 129-154. [in Polish]

Историософские основания польского национального движения в Российской империи

Андрей Евгеньевич Лебедь ^{a, b, *}, Андрей Александрович Пальчик ^c, Александр Павлович Дядя ^b

^a Черкас глобальный университет, Вашингтон, США

^b Сумской государственный университет, Сумы, Украина

^c Институт богословских наук Непорочной Девы Марии, Каменец-Подольский, Украина

Аннотация. В данной статье исследуется роль религии в методологии историософской концепции польского мыслителя Августа Чешковского (1814–1894) – представителя польской «национальной философии», одного из творцов «философии действия». Будучи свидетелем подавления польского национального движения со стороны российской монархии, Чешковский был одним из тех польских философов, которые стремились пробудить в своем народе стремление к активным действиям социально-политического характера.

Историософская мысль Чешковского синтезировала модифицированную гегелевскую философию истории с авторской «философией действия». При этом религия в концепции польского мыслителя исполняет такие функции, как метафизическая (в качестве третьего этапа развития истории), эпистемологическая (как условие постижения логики исторического процесса) и праксиологическая. Последняя из них рассматривается более подробно, поскольку в ней отражена фундаментальная историософская идея: религия призывает к действию, направленному на преобразование мира и утверждение царства Божьего.

При этом историософская концепция Чешковского существенно отходит от гегелевской системы: Духу как принципу исторического развития присущ материальный элемент, что, в свою очередь, является основанием для «реабилитации» материи. Таким образом, пантеизм Чешковского, синтезирующий классический теизм с пантеизмом, делает возможным совместное действие личного Бога и свободного человека, способного взять ответственность за судьбы мира.

Ключевые слова: Август Чешковский, религия, историософия, методология историософии, польское национальное движение, Российская империя.

* Корреспондирующий автор

Адреса электронной почты: a.lebid@socio.sumdu.edu.ua (А. Лебедь)