



В. Н. Ильин
Русская
философия



Владимир Николаевич Ильин (1890–1974)

В. Н. Ильин

Русская философия

Москва

Летний сад



Дом русского зарубежья
имени Александра Солженицына

2020

УДК 1(470)(091)
ББК 87.3(2)
И45

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Николая Владимировича Ильина*

Составление, вступительная статья, подготовка текста: *О. Т. Ермишин*
Примечания: *О. Т. Ермишин, Н. И. Герасимов*

Ильин В. Н.

И45 Русская философия / составление, вступительная статья, подготовка текста О. Т. Ермишина ; примечания О. Т. Ермишина, Н. И. Герасимова. – Москва : Летний сад : Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020. – 778 с. : портр.

ISBN 978-5-98856-429-4

Владимир Николаевич Ильин (1890–1974) – философ, богослов, литературный и музыкальный критик, один из выдающихся мыслителей русского зарубежья. В конце жизни он написал большое исследование по истории русской философии, которое сохранилось в его личном архиве. В издании впервые публикуется архивный текст, в котором представлен оригинальный взгляд В. Н. Ильина на русскую философскую мысль, понимаемую автором как часть отечественной культуры и ее многовекового развития.

Книга предназначена всем, кто интересуется наследием русской эмиграции, историей русской философии и культуры.

ISBN 978-5-98856-429-4

- © Ильин В. Н. (наследники), 2020
- © Ермишин О. Т., составление, вступительная статья, примечания, 2020
- © Герасимов Н. И., примечания, 2020
- © Дом русского зарубежья имени Александра Солженицына, 2020
- © Издательство «Летний сад», оформление, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Ильин Н. В.</i> Предисловие	5
<i>Ермишин О. Т.</i> В. Н. Ильин и историки русской философии в эмиграции	6
Предисловие	16
Глава I. План изложения и общая библиография с источниковедением	20
Глава II. Народная мудрость и ее выражения	25
Глава III. Киевский, переходный и московский периоды в истории русского мирозерцания.....	79
Глава IV. Истоки русской философии Нового времени	131
Глава V. Первые этапы научно-философской мысли в России после реформы Петра Великого. Массонство и философия	166
Глава VI. Обзор русской философской литературы XVIII и начала XIX в. .	187
Глава VII. А. Н. Радищев – пионер религиозно-философской и метафизической мысли, родоначальник русского лейбнизианства.....	199
Глава VIII. Перелом двух эпох и русский идеализм начала XIX века	233
Глава IX. Западничество, Запад, Чаадаев, философская публицистика.....	270
Глава X. Эпоха Станкевича. Гегельянство в России и формирование русской интеллигенции. Второй этап в истории русского просветительства	314
Глава XI. Константин Леонтьев и судьбы русского пессимизма в философии	408
Глава XII. Русский позитивизм как форма западничества	442
Глава XIII. К. Д. Кавелин и судьбы русского культурного либерализма	470

Глава XIV. Противники позитивизма и философский Ренессанс в России. Общие соображения. П. Д. Юркевич	478
Глава XV. Н. Я. Грот и Московское психологическое общество. Начало русского философского Ренессанса	500
Глава XVI. Русское лейбницианство и полемика против нигилизма	
1. А. А. Козлов	525
2. Г. А. Тейхмюллер	540
3. Л. М. Лопатин, <i>динамический спиритуализм и завершение русского лейбницианства</i>	554
4. Н. В. Бугаев, Н. И. Шишкин, В. Я. Цингер	600
Глава XVII. Противники позитивизма в области биологических наук и медицины	624
Глава XVIII. Философия права и смежных наук в России	636
Примечания	691

Предисловие

В 2005 г. мы с моей старшей сестрой Еленой Гурдон с радостью передали в дар Дому русского зарубежья имени Александра Солженицына архив нашего отца Владимира Николаевича Ильина. Профессионализм и скорость каталогизации архива, а также последовавшие затем публикации, касающиеся разных аспектов наследия моего отца – философии, истории религии, литературы, музыки, – произвели на меня огромное впечатление!

Хочу особенно поблагодарить Елену Владимировну Бронникову, которая непосредственно занималась архивом. Я чрезвычайно признателен Олегу Тимофеевичу Ермишину, взявшему на себя труд изучить и подготовить к изданию наиболее сложную часть (о философии) планируемой к изданию трилогии В. Н. Ильина по истории русской науки, музыки, философии. После выхода книги «Русская наука» (2017) Олег Ермишин со свойственной ему скрупулёзностью продолжил работу над материалом по русской философии, готовя его к публикации. Я благодарю мою жену Крису Ильину за её терпение и постоянную существенную поддержку издательских проектов, в которых я участвовал, и особенно – настоящей книги.

Выражаю искреннюю благодарность Дому русского зарубежья во главе с В. А. Москвиным за действенный вклад в сохранение живой памяти о русской эмиграции, расширение наших знаний о ней. На мой взгляд, в богатом наследии русской эмиграции можно выделить один фактор, в котором высвечивается существенная для русской культурной традиции Нового времени закономерность: именно литература, музыка, философия, искусство в первую очередь формируют общий культурно-исторический фундамент. Может быть, поэтому мой отец, Владимир Ильин, особенно в последние годы жизни был так увлечён этими аспектами.

Н. В. Ильин

В. Н. Ильин и историки русской философии в эмиграции

В конце 1940-х гг. В. Н. Ильин начал писать трилогию о русской культуре: ее первую часть он посвятил русской науке^{*}, вторую часть – русской музыке, третью часть – русской философии. Однако, несмотря на общий замысел, можно с уверенностью сказать, что значительным импульсом для обращения Ильина к истории русской мысли стал выход фундаментального двухтомного труда В. В. Зеньковского «История русской философии» (1948–1950). С одной стороны, Ильин вряд ли мог обрадоваться очень краткому упоминанию себя в книге Зеньковского – всего лишь как автора сочинений, представляющих собой «разрозненные части» еще не созданной философской системы. С другой стороны, концепция Зеньковского сразу вызвала у Ильина протест, и его работа по русской философии явно писалась в полемике с Зеньковским.

В архиве сохранилась рецензия В. Н. Ильина на первый том «Истории русской философии» В. В. Зеньковского. Несмотря на краткость рецензии и общие похвалы в адрес автора, можно заметить основные расхождения В. Н. Ильина с В. В. Зеньковским. В. Н. Ильин признавал, что «В. В. Зеньковский свой труд превратил в строгое, величественное, поистине христианское воздаяние каждому по его делам и заслугам»^{**}. Научная объективность и личная беспристрастность для Ильина – это, безусловно, положительные особенности Зеньковского в исследовании русской мысли. Вместе с тем, Ильин отметил два недостатка в книге Зеньковского. Во-первых, для Ильина неприемлемы отдельные соотношения глав по объему. Например, он обращает внимание на следующее: «...уделять Герцену целую главу (с. 277–304), в то время как Гоголю, Достоевскому и Хомякову, не говоря уже о Конст. Леонтьеве и Розанове, посвящены крошечные разделы, почти что задворки – это значит совершать нечто повергающее в лучшем случае в недоумение...»^{***}. Во-вторых, для Ильина главная отрицательная «особенность мысли и стиля» Зеньковского – это «своеобразная опаска, даже прямая боязнь своей собственной остроты и своего собственного творчества, стремление иногда фатально соскальзывать в область общепринятого и приличного»^{****}. Ильин полагал, что для Зеньковского совершенно невозможно «отделаться в иных случаях от диктатуры общепринятых и освященных давностью трафаретов»^{*****}.

* См. изд.: Ильин В. Н. Русская наука. М., 2017.

** Архив Дома русского зарубежья им. А. Солженицына (далее АДРЗ). Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 315. Л. 2.

*** Там же. Л. 3.

**** Там же. Л. 5.

***** Там же.

Следовательно, когда Ильин приступил к написанию своего труда о русской философии, то одной из целей он предполагал преодоление существующих стереотипов и представлений.

Кроме стремления сказать «новое слово» о русской философии у Ильина есть еще другие отличия от общего подхода Зеньковского. Если у Зеньковского основная концепция – это противостояние и взаимодействие религиозной и секулярной традиций в русской мысли, то Ильин смотрит преимущественно с историософской точки зрения на русскую культуру, включающую философию. В русской культуре, по мнению Ильина, происходила борьба, но не между религией и светской мыслью, а между православной народной частью России, сформированной на протяжении столетий, и ее другой, западной частью, определяемой сначала католичеством, протестантизмом, рационализмом, а затем уже материализмом и атеизмом.

Следует отметить, что концепция В. Н. Ильина, применяемая им к истории русской философии, начала складываться задолго до конца 1940-х гг. В 1925 г., т. е. почти полвека до начала работы над рукописью о русской философии, Ильин опубликовал в «Евразийском временнике» (Кн. IV) работу «Столб злобы богопротивной», в которой анализировал истоки русской революции. Первоначальный авторский текст был сокращен для евразийского сборника (вероятно, П. П. Сувчинским), причем полностью исключен конец статьи, напрямую не связанный с основной частью, но начинающийся с размышлений о славянофилах и западниках. В. Н. Ильин пишет в неопубликованной части работы: «Анализируя генезис и развитие западничества с генезисом и эволюцией славянофильства, мы усматриваем некоторый параллелизм, вернее некоторую специфичность аналогии противоположности обоих течений». А далее пояснял: «Западничество есть обесценение ценностей действительно существующих, онтологических (культурно-исторических) с заменой их субъективно-историческими фикциями, воплощенными в социальный утопизм. Славянофильство есть теория ценностей, отрицание субъективистических и психомистических фикций, приятие онтологического, культурно-исторического, в основе его “ипсо” религиозного, базиса как основы». Таким образом, в основе историко-философской концепции Ильина лежала система ценностей, или аксиология, основанная на понятиях добра и зла в отношении к русской культуре. Ильин не скрывал своих оценок и открыто писал об ошибках славянофилов и западников, которые в равной мере игнорировали создание подлинной правовой культуры в России, «естественное право» как основу подлинной свободы. Однако более цен-

* АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 256. Л. 198.

** Там же. Л. 199.

ным для понимания того, как Ильин стал историком русской философии, является его общая схема, согласно которой в России были две силы: с одной стороны народ и Православная Церковь, с другой – интеллигент-нигилисты во главе с Чернышевским и Писаревым. В поздней работе о русской философии эта первоначальная схема усложняется, превращается в продуманную концепцию русской культуры, но аксиологическая направленность размышлений Ильина остается без изменений.

Кроме того, в размышлениях Ильина о русской философии присутствуют не только концептуальные расхождения с отдельными авторами, а обширный идейный контекст, связанный с критикой и полемикой. Без учета этого полемического «пласта» трудно понять общий план Ильина, последовательность его рассуждений, смысл авторских лирических отступлений и критических выпадов. Так, в первой же главе и далее возникает Б. В. Яковенко, намного опередивший В. В. Зеньковского и опубликовавший еще в 1922 г. «Очерки русской философии». Ильин с иронией цитирует Б. В. Яковенко, который считал, что «русский дух не жил еще в полной мере философской традицией (как до того сумел возвыситься германский дух в начале XIX столетия) и не дал еще ничего действительно философски оригинального». По мнению Ильина, данное утверждение Яковенко можно отнести к русским западникам, позитивистам и материалистам, бездумно перенимавшим иностранные философские идеи. Традиция же состоит не в том, чтобы следовать схемам и методам, выработанным в немецкой философии, а в оригинальной мысли, тесно связанной с основами родной культуры. Если точка зрения Яковенко как поклонника немецкой философской мысли совершенно неприемлема для Ильина, то его критику вызывает и идея Г. В. Флоровского о «кризисе византизма» (в «Путиях русского богословия»). Ильин утверждает, что византизм не был единственным, центральным фактором в формировании русской культуры, которая складывалась из многочисленных элементов (византизм есть, по утверждению Ильина, только «один из интегральных моментов русской культуры»). По отношению к русской философии, как полагал Ильин, нужно отказаться от избитых штампов и стереотипов, следует искать новые подходы и методы.

Одним из вариантов нового исследовательского пути Ильин предлагал «культуроцентризм», т. е. общее рассмотрение всех культурных явлений, включая русскую философскую мысль. В контексте культуры русская мысль предстает ее неотъемлемой частью, тесно связанной с многочисленными влияниями. В этом отношении к идейной позиции В. Н. Ильина оказывается близок как раз Г. В. Флоровский, который в «Путиях русского богословия» не ограничивался изучением исключительно философии, а

* Яковенко Б. В. Очерки русской философии // Яковенко Б. В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 742.

привлек самый обширный материал из богословия, литературы, публицистики, хотя и давал очень субъективные оценки. Конечно, В. Н. Ильин в отдельных местах своего исследования не менее субъективен, чем Флоровский, но его выбор общих методов и подходов направлен на открытие новых перспектив в изучении русской философии.

Если Б. В. Яковенко и В. В. Зеньковский, а после них Н. О. Лосский (в англоязычной «Истории русской философии» 1951 г.) сводят понимание русской философии к одному или нескольким критериям^{*}, что затем неизбежно приводит к спорам об оригинальности или неоригинальности русской мысли, то Ильин сразу попытался выйти за пределы подобных обсуждений. По мнению Ильина, существует история русской культуры, богатство и мировое значение которой трудно отрицать. В границах этой культуры существовала философия, не похожая на другие национальные философские традиции. Следовательно, необходимо изучить и понять, как философская мысль «родилась» из культуры и какими мировоззренческими ориентирами определялась. Тогда можно выработать относительно правильную точку зрения, исходя из которой русская философия предстанет не «кривым зеркалом» Западной Европы, а полноценным культурным явлением. Удалась ли такая сложная задача Ильину, попробуем рассмотреть ниже.

В. Н. Ильин считал, что предпосылкой философии является религия, которая может быть понята как трагедия или ряд трагедий. Следовательно, философия рождается из «духа трагедии» или из страдания. Ильин даже прослеживал своеобразную генеалогию: «дух музыки, как выражающий по Шопенгауэру тайну бытия, производит трагедию, а трагедия порождает размышление о мире, порождает мирозерцание, откуда выходят наука и философия – в свою очередь вновь возвращающиеся к трагедии»^{**}. Россия, географически обреченная находится между Востоком и Западом, постоянно, начиная с XVII в., переживала мирозерцательную трагедию культурного раздвоения. Ключевым событием этой трагедии Ильин считал церковный раскол XVII в., а непосредственной предпосылкой трагедии – региональное противостояние северо-восточной части Руси и ее юго-западной, северо-западной частей (Украины и Белоруссии), объединенных в одно государство (Московское царство). Именно в этом культурном дуализме Ильин видел исток многих проблем в русской философии, в том числе известного спора славянофилов и западников. Западничество, доказывал Ильин, началось в период Смутного времени, когда была предпринята попытка сделать

* Наиболее кратко сформулировал свой основной критерий Н. О. Лосский: «Философия – это наука» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 512).

** АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 166. Л. 148.

Россию частью католической Польши. И хотя эта попытка провалилась, западнические тенденции продолжали развиваться на протяжении всего XVII в., чтобы получить радикальное завершение в деятельности Петра Великого. По убеждению Ильина, без изучения этих мировоззренческих истоков понять развитие русской философии практически невозможно.

Если для Зеньковского его схема религиозной и светской традиций является условной и не ограничивающей размышления автора, то концепция Ильина в какой-то мере является самодовлеющей: Ильину приходится все время находить факты и интерпретировать их для того, чтобы подтвердить свою основную мысль. Так, например, движение «жидовствующих», о котором известно очень мало, Ильин однозначно трактует как «антиправославную программу», направленную на внедрение в русской культуре западных, рационалистических принципов. «Жидовствующие», по мнению Ильина, – это своеобразные предшественники европейского Просвещения XVIII в. Тенденциозная направленность есть и в рассуждениях Ильина о старообрядцах, которые сначала понимаются как носители православной онтологии и эстетики, а затем старообрядцы-беспоповцы изображаются не только как враги Российской империи во всех ее проявлениях, но и как богословские мистики-рационалисты, способствующие распространению западной культуры, т. е. одна крайность переходит в другую. Ильин утверждал, что старообрядцы по своей сути не были «антизападниками» как таковыми, а противниками именно киевско-латинского (украинского) влияния, ставящего под сомнение идею Москвы – Третьего Рима. Ильин считал: «Суть старообрядчества и с ним связанного будущего почвенничества, славянофильства в их противлении киевскому богословию и никонианству и будущему западничеству состоит в различии методов умствования. Киевляне и никониане, скажем кратко – Церковь, устанавливают правила и собственно сосредоточены на методе как таковом, на методе как науки, так и благочестия, спасения. Старообрядцы все свои помыслы и все свое внимание сосредотачивают на типе, или на стиле, на пошибе, выражаясь по-древнерусски»^{*}. Таким образом, борьба старообрядцев и никониан была первым противостоянием двух подходов в истории русской философской мысли.

Многие парадоксальные высказывания В. Н. Ильина можно объяснить тем, что все они, так или иначе, связаны с авторским идеалом и его антиподом, которые постоянно возникают на страницах работы о русской философии. Идеал для В. Н. Ильина – это культура петербургской империи, достигшая расцвета в XIX в., а антипод – революционное варварство («большевизм»), устремленное к разрушению высокой и утон-

* Там же. Л. 176.

ченной культуры. В. Н. Ильин в данном случае отметил двойственность: империя, созданная Петром I, и революционная интеллигенция имели один и тот же идейный источник – идеологию Просвещения, поклонниками которой были как Екатерина II и дворянская элита, так и в последующий период крайние радикалы и нигилисты. Упрощенный рационализм и вера в прогресс противостояли Церкви и религиозному сознанию, создавая тем самым конфликт, который должен был рано или поздно проявиться и привести к трагедии. Начиная с Петра I и Феофана (Прокоповича) государство, опираясь на идеи Просвещения, последовательно проводило секуляризацию, т. е. замену в обществе религиозного сознания на светское, но, несмотря на все радикальные усилия, полной победы не получалось. В. Н. Ильин так описывал ситуацию начала XVIII в.: «Но так как государство претендует на все в его сфере находящееся, то этим самым церковная доля и религия теряют свою своеобразность и даже превращаются в угол темный и непросвещенный, куда еще не достиг луч государственной попечительской мудрости, или, если угодно, философии, но куда он принципиально должен достигнуть и загнать это суеверие. При Петре этой точки зрения держались не столько сам Петр, сколько Феофан и их иностранные и протестантские друзья и вдохновители, смотревшие на православие как на протестантизм, в котором удержалось ритуалистическое суеверие, долженствующее с прогрессом исчезнуть»*. Русская культура становится сферой борьбы двух начал, совершенно противоположных друг другу. Однако из этих начал рождается оригинальное и плодотворное сочетание («русско-европейская душа»). Для Ильина Петербург – это «возрожденный Киев» и «новые Афины», а стиль Петербурга – «стиль обузданного Аполлоном Диониса». В контексте этого феномена «русско-европейской души» и рассматривается В. Н. Ильиным дальнейшее развитие русской философии.

Появление Московского университета, преподавание в нем философии, многочисленные переводные издания по истории философии, как полагал Ильин, способствовали постепенному росту философской культуры. И в конце XVIII в. первый синтез существующих философских идей, по мнению Ильина, дал известный А. Н. Радищев, более известный как автор «Путешествия из Петербурга в Москву». В. Н. Ильин считал литературно слабым это сочинение Радищева, но высоко оценивал его труд «О человеке, о его смертности и бессмертии», который относил к русскому неолейбницианству и оценивал как первый опыт религиозно-метафизической мысли в России. Слава Радищева как борца с крепостным правом привела к полному забвению его религиозно-метафизических идей. Опираясь на издание Е. Н. Боброва «Философия

* АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 167. Л. 197.

в России» (1900), В. Н. Ильин стремится восстановить историческую справедливость и указать на философское значение Радищева и его место в истории русской метафизики. По определению В. Н. Ильина, Радищев создал «типичное экзистенциальное размышление по философской танатологии»^{*}. Он очертил антропологическую проблематику, которая затем получила развитие в русской религиозной философии. Кроме того, Радищев заложил идейные основы для того направления, которое стали называть «русским неолейбницианством», т. е. показал круг идей, ставших питательной почвой для русского идеализма XIX в.

В начале XIX в. в русской философской мысли начался новый период, связанный с влиянием немецкой философии. В. Н. Ильин полагал, что это было не только внешнее влияние, но в самом русском человеке есть склонность к рационализму, скептицизму и критике. Немецкие учения только стимулировали русских к критическому мышлению, в результате чего в России появился философский идеализм. Закончился век Просвещения, и новая философская эпоха рождалась в атмосфере литературного романтизма и мистицизма. Эпоха, которая началась с увлечения Шеллингом и закончилась гегельянством 1840-х гг., получила у В. Н. Ильина название «эпоха Станкевича». Кружок Н. В. Станкевича стал для В. Н. Ильина примером того, как идеи немецкой философии обрели новое содержание на русской почве. По мнению В. Н. Ильина, произошла «дегенерация всех форм и проявлений культуры»: первоначальное увлечение литературой и эстетикой получает развитие в переходе к политике, социологии и утопическим проектам по изменению существующего государственного строя.

В. Н. Ильин, критически оценивая радикальные формы западничества, уделил много внимания русским мыслителям, которые во второй половине XIX в. противостояли влиянию позитивизма и материализма. Отдельную главу Ильин посвятил К. Н. Леонтьеву. Если, как считал Ильин, славянофилы по типу мышления были такими же европейцами, как и западники, то именно Леонтьев знаменует собой полный разрыв с западническим сознанием. Произошло это потому, что Леонтьев в историософии радикально отрицает оптимизм, основанный на идее прогресса, и заменяет его на точку зрения, в основе которой лежит исторический пессимизм. Пессимизм Леонтьева, по выражению Ильина, можно отнести к апогею одного из течений русской мирозерцательной мысли. Ильин в той же главе упоминает В. В. Розанова, который, по его словам, родственен К. Н. Леонтьеву и понял его в наибольшей степени.

Однако кроме пессимизма Ильин выделяет у Леонтьева еще морфологию исторических процессов и эстетический метод, или, точнее

^{*} АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 171. Л. 5.

сказать, эстетическую аксиологию. Если западное сознание склонно к этике (моральной аксиологии), то Леонтьев провозгласил эстетические критерии в оценке жизненных явлений, т. е. он считал, что без «цветущей сложности» невозможна вообще полноценная жизнь, а не только искусство и культура. Считая, что либерализм отрицает не религию, а само религиозное творчество народа, Леонтьев ведет борьбу с западной идеологией Просвещения, при этом он в отличие от славянофилов совершенно чужд, как отметил Ильин, национализма, который понимался им как часть грядущей революции и эгалитарного прогресса.

Ильин считал, что главным противником К. Н. Леонтьева и других русских мыслителей, разорвавших с западным типом мышления, был русский позитивизм, который отрицал не только метафизику и религиозное сознание, но и немецкий идеализм от Канта до Гегеля. Русские позитивисты стремились быть больше эмпириками и научно мыслящими людьми, чем английские и французские позитивисты, т. е. хотели не повторять зарубежных философов, а быть ими в еще более радикальной форме. Так, например, представителем психологического позитивизма в России был профессор Московского университета М. М. Троицкий, который, не принимая и не понимая Канта, легко с ним разделался в своей диссертации, рассмотрев немецкого философа с точки зрения английской эмпирической психологии и причислив его к «философской реакции», т. е. к возврату к «схоластике» Декарта и его школы. Однако гораздо большее распространение в России получил социологический позитивизм, основанный на идеях О. Конта и французского позитивизма. Успех этого типа позитивизма объясняется тем, что его идеи легко адаптировались к разного рода революционным течениям, например к революционному народничеству. А дальше следовала та же «дегенерация» идей, как и в случае с русским гегельянством: позитивизм превращался в псевдонаучную журнальную публицистику с целью оправдать партийную программу, при этом выдавая одним свидетельства о политической благонадежности, а других отлучая от «ордена» революционной интеллигенции. Будущая практика марксистской философии советского периода была, по мысли Ильина, в полной мере отретпетирована уже в XIX в. революционными публицистами.

Критикуя западничество, Ильин все же выделяет в отдельную группу представителей «культурного либерализма», которых положительно оценивает за серьезный научный подход и поддержку государственных реформ в области права. К «культурным либералам» он относил Б. Н. Чичерина и К. Д. Кавелина. Например, Кавелин, по мнению Ильина, из западнической идеологии создал оригинальную русскую историософию западного типа с акцентом на прогресс личного начала. Научная позиция

Кавелина была прямым вызовом для либералов-радикалов, позитивистов и нигилистов, поэтому, по выражению Ильина, «передовая интеллигенция никогда не считала Кавелина “своим” – так же как и Чичерина».

Завершением борьбы с позитивизмом Ильин считал русский философский Ренессанс, который имел выражение преимущественно в академических и университетских формах. Московское психологическое общество при Московском университете объединило всех наиболее ярких мыслителей и дало отпор примитивным псевдофилософским публицистам. Ильин даже считал, что произошло возрождение высшей духовной природы, когда часть бывших интеллигентов покаялась и вернула себе человеческое лицо. К таким людям, совершившими антропологический переворот (из «Савлов» в «Павлы»), Ильин относил председателя Московского психологического общества Н. Я. Грота, который преодолел позитивизм, затем был увлечен независимым философским поиском и других заражал своей увлеченностью. Так, по словам Ильина, из общих интересов и увлечений выросло целое «философское поколение» (В. С. Соловьев, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, Н. В. Бугаев и др.), произошел переход от позитивистского «варварства» к «идеализму», который был всего-навсего возвращением к онтологической метафизике. Ильин считал, что Н. Я. Грот только наметил переход от позитивизма к метафизике, а дальше сыграли роль его ближайшие коллеги по Московскому психологическому обществу: «...заострил метафизические позиции Грота в области метафизической психологии и исходящего из нее мирозерцания проф. Лев Михайлович Лопатин, товарищ председателя Московского психологического общества. Переустановку в этом же направлении в области истории философии довел до конца кн<язь> Сергей Николаевич Трубецкой вместе со своим братом Евгением Николаевичем».

Философский Ренессанс, связанный с Московским психологическим обществом, Ильин объяснял духом подлинной свободы, восторжествовавшим на короткий период среди небольшой группы мыслителей, которые вдохновляли друг друга, помогали раскрыть творческие таланты в личных беседах и дискуссиях на заседаниях общества. С точки зрения Ильина, философия не может быть без творческой свободы, и философский Ренессанс в России конца XIX – начала XX в. доказывает эту аксиому. Вместе с тем Ильин настаивал на том, что Ренессанс носил общий для всей русской культуры характер, хотя и проходил под эгидой науки и философии. Из расцвета русской философии можно понять и объяснить общий подъем русской культуры, все части которой развива-

* АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 178. Л. 9.

** АДРЗ. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 180. Л. 25.

лись не автономно, а тесно взаимодействовали между собой. Именно такого синтетического взгляда придерживался Владимир Ильин, который проследил и реконструировал в своем труде взаимосвязь философской мысли с общими направлениями и проблемами русской культуры.

Нельзя сказать, что историки русской философии Б. В. Яковенко, В. В. Зеньковский, Н. О. Лосский не придерживались хотя бы в какой-то мере синтетических взглядов, но они рассматривали философию как автономную сферу со своими законами и определенными границами. В. Н. Ильин, по сути, размывает все границы, считая философию частью «литературно-философско-миросозерцательной» области, которая развивалась параллельно и во взаимодействии с наукой и музыкой. Можно сказать, что он обосновал своеобразный культурологический подход к изучению русской философии. Хотя рукопись В. Н. Ильина по истории русской философии носит незаконченный характер, имеет ряд упущений и пропусков, а отдельные главы больше напоминают черновик, но в целом она концептуально закончена и является полноценным завершением авторской трилогии о русской культуре.

О. Т. Ермишин

Предисловие

На Западе сравнительно легко примирились с достижениями русской литературы и русской музыки. Значительно труднее европейцу признать существование большой научной мысли и значительных достижений в области технического знания в России. И совершенно не может западный человек допустить существования в России заслуживающей внимания философской мысли или же богословско-метафизических достижений или открытий.

Объясняется такое нарастающее сопротивление русскому духовному творчеству в направлении от искусства к философии и богословию со стороны западного человека сравнительно легко. Все дело в том, что искусство, особенно музыка и балет, легко могут быть истолкованы и восприняты с точки зрения фольклорного примитива, который имеют самые дикие, обделенные прочими дарами, самые отсталые и несчастные народы, единственное назначение которых с точки зрения западного человека – это быть объектом его «культуртрегерства» и его колониального использования, но <ни> в коем случае не быть субъектом культуры, субъектом учительствующей акции в мире. Даже примитивную науку и примитивную технику можно допустить за такими фольклорными объектами колониального «культуртрегерства». Ведь назвал же Франклин¹ человека «животным, изготавливающим орудия» (tool making animal). Стало быть, даже животные могут иметь науку и технику. Но зато животные никак не могут иметь «миросозерцания» и тем менее могут иметь они «богомудрие», т. е. богословско-метафизическую мысль, если угодно, «теософию» – беря это слово в широком и глубоком смысле слова.

Ни животное, ни полуживотное не могут иметь философии, не могут ее иметь «низшие» расы – это вопрос уже раз навсегда и накрепко решили Кант и Гегель. Они – навсегда отказавшие славянам, и тем более восточным, русским славянам, в праве иметь свою философию – в чем нисколько не отказано народам Дальнего Востока, и притом не только индусам, громадное влияние которых в этой области на европейца было бы невозможно отрицать, но и китайцам и японцам, влияние которых в философском отношении на Европу практически равно нулю. Мы здесь не примем во внимание своеобразного мнения, некогда высказанного газетой «Фигаро», отказавшей русским даже в праве на экзотику и признавшей таким образом за ними единственную возможность – быть физическим рабочим скотом, и притом без прав на сострадание и с требованием выброса на свалку при потере трудоспособности за старостью

или болезнью... Мы такого «мнения» не берем в расчет, ибо несмотря на его распространенность оно не может быть отнесено ни к категории мнений, ни даже мыслей... Но идея отрицания за русскими права быть субъектом культуры и, следовательно, в качестве такого субъекта иметь философию – такая идея несомненно не только имеется, но вдобавок к тому же и чрезвычайно распространена и повторяется постоянно – с самых неожиданных сторон и в неожиданных вариантах. Ревность, с которой за русскими отрицается право на философию, равняется, пожалуй, только с усердием, с которым за ними отрицается право на дар в области изобразительных искусств и в области военной стратегической, причем и сам Суворов оказывается среди ничтожеств. Нам некогда пришлось видеть фильм, где русские – разумеется, погромщики и казаки с нагайками – беспощадно обыгрываются в шахматы, обнаруживая вопиющую бездарность и в этой области ума. Кстати сказать, этот фильм проектировался на экранах Европы как раз в то время, когда доигрывался матч Алехин – Капабланка² и когда в виду невыносимости факта пребывания Алехина в качестве чемпиона мира по шахматам надо было его хоть победить на экране, заодно показав, что русские были и остаются звероподобными «казаками», хлещущими своими ужасными нагайками правого и виноватого и неспособными даже к членораздельной речи. Какая уж тут философия!.. Тут не может быть даже права на самую примитивную эротику, существующую даже у червей: «се саль казак эм са саль казак» (se sal cosaque aime sa sale cosaque³) – вот что мы прочли как-то в одном парижском учебнике стенографии, в приложенном к нему сборнике примеров. А ведь Эрос, как это раз навсегда показал Платон, есть главный, если не единственный, источник и стимул философствования. Но у русских не может быть того, что есть даже у червей...

Было бы грубой ошибкой думать, что источник такого отношения к русской философии как к выражению русского личного народно-исторического самосознания лежит на Западе и есть явление западное в географическом смысле слова. Явление это не столько западное, сколько западническое, *западническое в смысле философского мирозерцания, возникшего на русской почве и принадлежащего к составу одной из борющихся философских школ, конфликт которых кончился решительной победой западничества над славянофильством в торжестве марксистской революции как явления ультразападнического и сосредоточивающего в себе не только всю квинтэссенцию западного мирозерцания, но и представляющего концентрированный экстракт западной культуртрегерской колониальной установки по отношению к России и ее духу и, следовательно, к ее личности и к ее мирозерцанию, как народному, так и элитному, поскольку элита есть квинтэссенция народа.*

Чаадаев, Владимир Печерин, И. С. Тургенев, В. Г. Белинский со всем вышедшим из него течением, русские марксисты конца XIX и первой половины XX в., владычествующие над Россией или над тем, что заступило ее место, – все это явления, произращенные русской почвой, и они-то и вдохновили, гл<авным> образом, Европу на ее отношение к России и к ее философии. Мало того, «Европа» как духовная сущность, как «идеал» есть создание русских западников и родилась в духе Петра Великого со всем светлым и темным, что этот дух принес с собой. Европа как идеальная духовная сущность родилась в саардамском домике Петра В<еликого>, в «Немецкой слободе» под Москвой и окрещена страшными стрелецкими казнями, о которых с такой силой поведали Герцен⁴ и Суриков⁵. Но вполне договорили Европу до конца только русские западники, которых глава В. Г. Белинский никогда и за границей-то не был. Так же, как и только русские марксисты смогли подхватить угасающий в пепле бонапартизма пламенный Французской революции и раздуть его пламя в гигантский мировой пожар, который, хотят ли этого буржуа, стремящиеся «приручить» гильотину и обратить ее для своих надобностей, или не хотят, но будет раздут...

Так же, конечно, как и русское безбожие, вернее, русское богоборчество, этот вызов, брошенный небесам, хотя и является в одной из своих частей договоренным, «довописанным» до конца Иовлевым⁶ протестом страждущего человека, в другой, самой существенной и характерной, своей части есть европейское культуртрегерство, несущее насильно «темному народу» важнейшее благо западной цивилизации – безбожную книгу, которая должна ему заменить все и стать во всех смыслах хлебом насущным, заменяя в случае необходимости, т. е. очень часто, настоящий материальный хлеб, философией вместо хлеба, ибо безбожие и есть договоренная до конца западная философия, додуманная до конца Декартов идеализм, этот главный и единственный базис западной философии, как французской, так и германской, базис, вышедший в свою очередь из средневековой католической мысли.

Коммунистическая политика по отношению к России несомненно есть договоренная до конца западная колониальная культуртрегерская политика именно в ее отношении только к России. Не только на Западе, но ни в одной из самых диких колоний коммунисты не осмелились бы даже отдаленно проделать то, что они проделали и отчасти продолжают проделывать с русским народом, когда, напр<имер>, Киев, этот более русский город, чем Петербург или Москва, оказывается столицей иностранного государства, где русский язык оказывается иностранным языком. В коммунизме и в его теоретической философии с ее практическими приложениями Запад наконец впервые увидел свое адекватное

изображение, так же как увидел свое подлинное отношение к России и к тому, что составляет ее онтологию – к Православной Церкви, и что началось задолго до марксизма. Ибо, если не удалось рыцарям-меченосцам сделать свое дело в XIII в. и польским панам в XVI и в XVII в. и в 1830 и 1863 гг., то удалось великому инквизитору в 1917 г. Но эта его удача оказалась и величайшей его неудачей: он вынужден был защищать всем напряжением сил то, что пламенно хотел разрушить, и начинает любить то, ненависть к чему он положил во главу угла своей западной, истинно европейской, более, чем сама Европа, европейской философии. Диалектике истории был брошен вызов, и она этот вызов приняла, поворотив его против тех, кто этот вызов бросил.

Не властью внешнею, но правдою самую
Князь века осужден и все его дела.⁷

Страшная мельница Гегелевой диалектики и несуществующий марксистско-диалектический материализм неборной силой исторического промысла даровавшего России и ее духу непобедимую силу превратились на примере русского исторического деяния, именуемого западной революцией, в свою противоположность. Таков урок русской философии, и это основная причина, по которой ее важно изучать и следует изучать.

Глава I

План изложения и общая библиография с источниковедением

Проф. Б. Яковенко⁸ несомненно преувеличивает сложность и «хаос» направлений русской философии. Но сложность, тем не менее, остается, хотя мы уже видели, как в ней можно разобраться в основном, т. е. в направлении положительном, онтологическом, религиозно-философском и метафизическом, связанном с признанием предельных и трансцендентных ценностей; и в направлении отрицательном, социально-политическом, экономическом, атеистическом и материалистическом, связанном с отрицанием мира трансцендентного и связанных с ним безотносительных ценностей.

Главная просека в этой как бы непроходимой чаще девственного леса оказывается теперь прорубленной. От этой просеки идут во все стороны боковые пути и просеки, делающие возможность путешествия по этому миросозерцательному лесу с его не только до крайности сложными и запутанными зарослями, но делающие возможным и научную номенклатуру перекрещивающихся и борющихся направлений и миросозерцаний.

Начинаем с применения генетического метода. Историю России как в общем социально-политическом смысле, так и в культурно-миросозерцательном характеризует специфический и очень важный и интересный признак, который можно назвать и определить как *прерывный полипериодизм*. Это характерно именно для истории России по той причине, что она есть более, чем национальное государство – она есть межнациональный и союзно-языковой особый космос, связанный единством месторазвития огромной евразийской равнины, начинающейся на востоке от Вислы <и> берегов Балтийского моря и простирающейся до берегов Тихого океана. В нем есть свой культурно-языковой центр тяготения – триединый русский народ или, если угодно, триединое русское восточное славянство, составляющее в своей органически метафизической целостности русский народ, объемлющий в настоящее время и начиная с XVII в. великороссов, белорусов и малороссов-украинцев. Этот Евразийский Русский Космос, по праву именуемый грандиозным и таинственным именованьем России и действительно составляющий сверхъединую Россию, объединенную общей и конкретной историософской идеей, тесно связанной с национальным русским миросозерцанием и национальной русской философией, музыкально-литературным, архитектурно-иконографическим и точно-научным, а всего более языковым единством, отражающим единство историософского замысла России, – отличается совершенно особой исторической судьбой. Несколько раз – во всяком случае не меньше четырех – Россия начинала свой путь сызнова, умерев на прежнем пути и вос-

креснув на пути новом. Этот своеобразный историософский метампсихоз делает то, что Россия не имеет возраста. Однако все ее четыре важнейшие формы или, если угодно, «ревоплощения» – докиевский, киевский, московский и петербургский (не считая ныне переживаемого революционно-советско-марксистского) – означают всякий раз явление какой-то новой стороны ее метафизического существа совместно с манифестацией, всякий раз новой манифестацией ее неистребимой метафизической сущности. В последнем из своих периодов до революции, означающей также и метафизический, онтологически-экзистенциальный кризис, именно в период петербургский, явились во всей силе и красоте, во всей полноте три проявления творческой гениальности вечной России – литературно-философски-миросозерцательный гений, научно-точный гений и гений музыкальный, выявляющий общий артистизм русской духовной природы. Не может быть никакого сомнения в том, что основа этого многоединого и полипериодического космоса, метафизически связанная с его единым русским языком, есть дело св<ятого> великого князя Владимира, т. е. крещение России в православие и сообщение всему трагическому полипериодизму русской истории и русской культуры существенно православного характера. И это несмотря на то, что Россия никогда не была и не будет (если ей суждено пережить страшный онтологически-метафизический кризис революционно-марксистского ада ее пятого периода) конфессиональной и вообще какой бы то ни было империей.

В силу сказанного все, что касается в особенной степени философии, науки и музыки до петербургской стадии, может быть выделено в особый период, которому мы даем совершенно условное наименование *предыстории*.

Эта «предыстория» характеризуется периодом до XVII в., ибо петровско-петербургский период начинается еще до Петра Великого в царствование великого отца, царя Алексея Михайловича. В Киеве схоластическое богословие водворилось в XVI в. и перешло оттуда в Москву в XVII в. с преподавательскими кадрами тоже киевского происхождения. Вместе с этим философия с относящимися сюда вспомогательными науками, т. е. с грамматикой и логикой, делается основой научно-дисциплинированного мышления. Поэтому, когда в первой половине XVIII в. возникает такой гениальный ученый и мыслитель-поэт, каким был М. В. Ломоносов, и в том же веке и приблизительно в те же годы начинает свою творческую деятельность метафизик-гностик Г. С. Сковорода⁹ (южанин по происхождению) и основываются С<анкт->П<етер>б<ургская> Академия наук и Московский университет с гимназией при нем (1755), то почва, на которой все основывалось, была отнюдь не девственной, но уже достаточно подготовленной двумя столетиями схоластической тренировки. Правда, эта тренировка была непопулярна и нелюбима – но дело свое она все же

сделала. Сам М. В. Ломоносов был учеником известного философа и энциклопедиста Христиана Вольфа¹⁰, самого блестящего представителя немецкого «просвещения» и продолжателя схоластического метода на новых основаниях, родственных Лейбницу. К этому надо прибавить, что сам Христиан Вольф <был> отличным логиком и хорошим математиком. Лейбниц, вольфовская метафизика и вообще философия становятся официально господствующими в университете и в духовных академиях на протяжении всего XVIII и даже части первой половины XIX в. Необычайно хорошо сложенная в смысле архитектурно-структуральном и напитанная лучшими и вековыми традициями западной схоластики, очень полезная в смысле дисциплины ума, философия Вольфа удержалась в русских духовных академиях уже после того, как в университетах и в светских кругах ее сменили влияния Канта и послекантова немецкого идеализма. Эта дисциплина в школе схоластики и Вольфа с некоторым влиянием Локка и Канта, из которых последний по структуре своих произведений и по формально-техническому стилю мышления весьма схоластичен, – все это сделало то, что семинаристы, как правило, превосходили воспитанников светских учебных заведений силой и дисциплинированностью мышления, почему и дали много в точных науках и в философии. Схоластическая дисциплина весьма, напр<имер>, отразилась даже на таком противнике формализма и на гностике-метафизике, каким был Г. С. Сковорода. То же придется сказать и о ученых старцах, таких, напр<имер>, как Паисий Величковский¹¹ и Игнатий Брянчанинов¹².

От первой половины <XIX в.> начинается влияние философии послекантового идеализма и навсегда остается прочным и определяющим стимулом творчески-метафизического направления в русской философии. Сначала это Шеллинг, потом Фихте (в слабой степени) и в очень значительной степени Гегель. Влияние Шеллинга очень связано с началом естественных наук и медицины в XIX в., а влияние Гегеля сильно сказалось на гуманитарных науках – на истории, на филологии, на литературной критике, на правоведении и др. Это же влияние отразилось на философии обеих основных борющихся направлений русской философии и историософии, выработавшихся еще в первую половину XIX в. – западников и славянофилов. Материализм и атеизм начинаются еще во вторую половину XVIII в. в форме французского влияния энциклопедистов, которым противостояло влияние мистического масонства, гл<авным> обр<азом> англо-немецкого, а потом в усиленной степени в виде немецкого материализма в середине XIX в. у т<ак> н<азываемых> нигилистов, в виде народнического англо-французского позитивизма второй половины XIX в. и исторического материализма марксистов конца того же столетия. Со второй половины XIX в. вообще основное поле внимания занимают социально-политические проблемы, занимающие то же поле внимания среди основных масс интеллигенции и их властителей дум, что пробле-

мы биологического материализма середины XIX в. Фундаментальное разделение между онтологическими метафизиками и позитивистами-материалистами, наметившееся еще во вторую <половину> XVIII в., резко обозначившееся в середине XIX в., доходит до своего апогея, когда появляются Чернышевский, Писарев, Добролюбов, Михайловский, Лавров и др. – со стороны материалистов, атеистов-антионтологистов и антиметафизиков; и Влад. Соловьев, Пирогов, Козлов, Юркевич, Дебольский, Кудрявцев, Грот, Каринский, Достоевский, Константин Леонтьев и др. – с другой. Наступает русский Ренессанс, когда натуралистический утилитаризм в литературе и материалистический атеизм в философии перестают казаться единственно допустимыми формами культуры и когда становятся возможными такие литературные критики, как Д. Мережковский, Вольнский (Флексер), В. В. Розанов, Ю. И. Айхенвальд, такие философы, как кн. С. Н. Трубецкой, Л. М. Лопатин, А. Н. Гиляров, Н. О. Лосский, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков и др., такие ученые, как Н. В. Бугаев, Н. Я. Данилевский, Чиж, Токарский и др., что особенно расцвело после неудачи первой революции, известной под именем революции 1905 г. Этот Ренессанс сказался в культурном отношении к русским поэтам, композиторам, художникам, к русской иконописи, к знаменному распеву, к храмовой и светской архитектуре и к другим ценностям с включением и ценностей научных. Сила этого движения, направленного на ревалоризацию, на оправдание, на реабилитацию оплеванных и поруганных «шестидесятниками» и «семидесятниками» великих русских и мировых ценностей культуры, была так сильна, что она не могла быть уничтожена и революцией 1917 г. После некоторого времени, в течение которого в лице М. Покровского¹³ и Ярославского¹⁴ свирепствовали принципы «шестидесятников», сила Ренессанса взяла свое и «классики» русской литературы и русского искусства устояли, а принципы М. Покровского если и не пали совершенно, на что указывает проф. Фриц Либ¹⁵, то были в своей существенной культурно-гуманитарной и даже религиозной части отменены и заменены частично принципами ренессансными и вселенскими: заметили, что, идя путем М. Покровского и Ярославского, путем Троцкого и Демьяна Бедного, хотя и сохраняют стопроцентную верность принципам и традициям русской революции, начиная с «шестидесятников», но при этом попадают в глухой провинциальный и антикультурный тупик, делая марксизм и пролетарскую революцию знаменем obscurantского провинциализма, объектом осмеяния и отвращения всех без исключения культурных людей. Вместе с тем, так как установка М. Покровского поражала основу точных наук – математику, взятую под подозрение по линии идеализма, а также означала последовательное пораженчество как в истории, так и в современности, то и здесь, при всем принципиальном сочувствии к Покровскому как выразителю полноты революционно-марксистской установки, пришлось, скрепя сердце, признать некоторые основ-

ные принципы Ренессанса, что в условиях советской, т. е. перманентно революционной действительности приняло форму культурного «НЭПа», которому <соответствовало то, что> по условиям войны 1941 г. последовательно пораженческое вовне и лишь воинственное внутри советское правительство <вынужденно пошло> на внешнюю, всегда им ненавидимую оборону – и на «НЭП религиозный». Конечно, оба эти «НЭПа», т. е. «НЭП» культурно-возрожденческий, так же как и «НЭП» религиозный, введены, несомненно, в порядке временном и даже кратковременном – подобно первому экономическому «НЭПу» 1921 г. Невозможно сосуществовать одновременно культу Пушкина с его стремлением «к звукам сладким и молитвам»¹⁶ и культу Писарева, вся суть которого заключается в оплевании и отрицании Пушкина и в оплевании и отрицании «звуков сладких и молитв»... Невозможно сосуществовать Православной Церкви с Ее служением Богу Живому и Воплощенному Слову – Иисусу Христу Спасителю мира и марксизму, весь смысл которого состоит в воинствующем атеизме, прежде всего. Невозможно одновременно восхвалять Лобачевского за его новые творческие перспективы в области геометрии и обоготворять Чернышевского, весь пафос которого состоял главным образом в отрицании творчества в области науки, который считал, что все уже открыто, и травил Лобачевского. И вообще одновременное служение таким абсолютно противоположным и друг друга взаимно и по всем пунктам исключаящим принципам невозможно ни психологически, ни фактически, т. е. прагматически. «Никто не может служить двум господам; ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом не радеть» (Матф. 6, 24). Для революционеров нового типа, каковыми являются расисты и марксисты, очень характерен крайний оппортунизм и абсолютная неразборчивость в выборе средств при крайней и абсолютной непримиримости в области мирозерцательной догматики, исповедания ценностей и конечных целей. Отсюда один очень характерный способ борьбы за нерушимость своих идеалов и принципов: в случае необходимости пользоваться услугами того, что им принципиально враждебно, с тем чтобы, временно отступив или уступив на фронте политической житейской борьбы, после выигрыша партии сторичей вознаградить себя на фронте идеологическом и принципиальном, до конца истребив ненавистного «союзника», временной и прагматически оправданной уступкой которому битва была выиграна. Так было в области «концессий» и унижайнейшего ухаживания за иностранными капиталистами и техниками, так было с экономическим «НЭПом» и с крестьянством, так, несомненно, будет <с> «НЭПом» культурным и церковным. Конечное торжество Покровского и Ярославского с Демьяном Бедным в случае конечной победы марксизма в мире обеспечено, и о советском гуманизме можно говорить или по недомыслию, или же по тайному сочувствию принципам Покровского и Ярославского.

Глава II

Народная мудрость и ее выражения

Существуют «ведущие образы» (Leitbilder) и «ведущие линии» (Leitfäden), выражаясь в терминах Кюнкеля¹⁷ (Fritz Künkel). По этим образам и «линиям» изучается и определяется характер не только отдельных людей, но и целых наций. Эти ведущие образы и «линии» проявляют себя как в типах литературно-словесного творчества (народного и индивидуального), так и в изречениях, афоризмах, поверьях, загадках, народно-мифологических представлениях, даже суевериях и предрассудках, которые уже давно стали предметом самого тщательного изучения со стороны этнографов и психологов народов (Völkerpsychologie).

Нередко изложение курса древней философии начинают с изложения изречений т<ак> н<азываемых> «семи мудрецов». Сокровищница русского фольклора может быть названа изречениями многомиллионного мудреца. Мысли эти большей частью строго и прилично выражены, хотя нередки случаи чрезвычайно острого, резкого и необычайно блестящего остроумия. Русский народ вообще наделен, подобно англосаксам, чрезвычайным даром юмора. Это соединение разочарованной мудрой практичности с темпераментным блестящим остроумием и вообще с накоплением<м> контрастов делает народную философию русских явлением совершенно исключительным. Мы приводим избранные образчики, руководствуясь по большей части классификацией, данной в 2-томном собрании «Пословиц русского народа», сделанных известным фольклористом, знатоком русского языка и писателем Владимиром Ивановичем Далем¹⁸ (Wladimir Dahl).

Сначала мы приведем пословицы и поговорки, касающиеся Бога и религии. Далее – пословицы, касающиеся житейской суеты в<о> времени и мудрой разочарованности в соединении с житейским практицизмом; далее очень важная трудовая мистика хлеба, пословицы, касающиеся разных житейских положений любви, брака, семейной жизни, трагедии человеческого существования, смерти и др.

Не надо забывать, что предлагаемый материал народной русской мудрости самым тесным и органическим образом связан с гением русского языка, с тем, что наука называет «фольклором», и что поэтому здесь перед нами прежде всего художественные произведения, оценить которые можно вполне только в подлиннике. Замечательный русский поэт XIX в. князь Вяземский сказал по этому поводу:

Язык есть исповедь народа:
В нем слышится его природа,
Его душа и быт родной¹⁹.

При всем том человек есть всегда человек, и общечеловеческие черты, сквозящие в русских пословицах сквозь их яркое своеобразие, делают их общечеловеческою ценностью, подобно и несравненной русской литературе, которая ведь тоже укоренена в гении народного духа и родного языка. То же самое следует сказать о русской музыке.

Не следует забывать, что философия и литература (особенно в Древней Греции, в англо-саксонских странах и в России) в очень сильной степени зависят друг от друга – и довольно часто великие философы бывают большими писателями, а великие писатели сплошь и рядом бывают наделены большим мыслительским даром, достигающим порою ослепительной гениальности. В качестве примеров достаточно назвать такие имена, как Платон, Бонаventura, Данте, Шопенгауэр, Паскаль, Ницше, Шекспир, Достоевский, Тютчев... Русский народ как органическое целое с его гениальным художественным языком, величайшей в мире народной музыкой (песней) и поэзией отличается и гениальной остротой мысли. В части русских пословиц, как и вообще всего фольклора, отразилась драма поляризации русского мирозерцания в виде двух душ – языческой и христианской, драма их конфликта, страстного дионисического неистовства и аскетической, моральной резиньции. Ее с ослепительной силой выразил гениальный русский поэт-мыслитель XIX в. Федор Иванович Тютчев (1803–1873), в котором как бы говорит русский народ в значительной его части. Вот характерные в указанном смысле стихи:

О вещая душа моя!
О сердце, полное тревоги, –
О, как ты бьешься на пороге
Как бы двойного бытия!..
Так, ты жилица двух миров,
Твой день – болезненный и страстный,
Твой сон – пророчески-неясный,
Как откровение духов...
Пускай страдальческую грудь
Волнуют страсти роковые –
Душа готова, как Мария,
К ногам Христа навек прильнуть²⁰.

«Сладкая стрела христианства ноет в нашем сердце»²¹, – говорит В. В. Розанов, оригинальный мыслитель и блестящий стилист XIX в., и эта боль – не только в сердце, но в мозгу и во всем существе – и есть один из главных источников русского народно-художественного и мыслительно-философского, метафизического творчества.

Русские пословицы подавляют своим качеством и количеством. В них отразились самые разнообразные качества национальной одаренности и национальных особенностей. Тут и пронизательный здра-

вый смысл, едкое остроумие, ирония, злой сарказм, невинный юмор и безобидная шутка, но тут же и полная разочарованность, пессимизм и нигилизм отчаяния. Но наряду с этим – величавое благолепие, мистический идеализм несравненной глубины, поэзия и святость.

«Семь мудрецов» (выражаясь фигурально) русской народной «пред-философии» так великолепно и обильно представлены, что является невольное искушение, остановившись на них, объяснить этим, а также духовно глубокой русской литературой – сравнительно малую по количеству представленность русской университетской философии, хотя она и дала тоже миру несравненные сокровища, как мы это увидим дальше. Но если взять всю русскую мысль в целом, присоединив к этому богословски-метафизическую мысль, – то картина получится в высшей степени внушительная...

Что касается хронологии русских пословиц, то они создавались на протяжении всей тысячелетней с лишним истории России. Впрочем, по количеству материал здесь преобладает сравнительно новый, прибол<изительно> с конца XVII и с начала XVIII в. И действительно, это период, когда с особенной силой и мощью развязывается мыслительская и литературно-творческая деятельность России и ее народа. Это период расцветающей мысли и развязывающегося языка. Эксцессы той эпохи – это характерные эксцессы избытка творческих сил. При всем том мысль выражается большей частью строго и прилично. Рассмотрим сначала ряд пословиц, касающихся религии и всего того, что с нею связано. Ведь это первооснова мысли, творчества, эстетического вкуса. Очень часто этого рода пословицы – это ряд выбранных и прошедших через народный дух мест из Св<ященного> Писания обоих Заветов. Что многие из этих пословиц были составлены либо грамотеями, либо сочинены в их окружении, в этом трудно сомневаться.

Начнем с пословиц, обнаруживающих религиозно-моральную вдумчивость.

«Умная голова разбирай Божьи дела» (Даль, I, 4).

«Не конь везет, Бог несет» (Даль, I, 6).

«Живем, поколе Господь грехам нашим терпит» (Даль, там же).

«Все мы под Богом ходим» (Даль, I, 4).

Дальнейшие пословицы связаны с идеей, что Бог все перемагает, долготерпит, но зато строго судит.

«Сильна Божия рука» (Даль, I, 1).

«С Богом не поспоришь» (Даль, I, 4).

«Бог виноватого найдет» (Даль, I, 5).

«Бог долго ждет, да больно бьет» (Даль, там же).

Это, несомненно, вариант апостольского объяснения кажущейся «медленности» правосудия Божия: «не коснит Бог, но долготерпит».

«Бог и слышит, да не скоро скажет» (Даль, I, 5). Есть основания предполагать, что эта пословица есть ответ на возникающее сомнение в промысле Божиим, в справедливости Высшего суда или даже в его существовании. Этого типа пословицы возникли от соприкосновения народа с прицерковной средой.

Другие пословицы связаны с упованием на милость Божию.

«У Бога милости много» (Даль, I, 1).

«Никто не поможет, так Бог поможет» (Даль, I, 3).

«Страшен сон, да милостив Бог». Это знаменитая, очень распространенная пословица, содержащая в себе очень тонкую мысль о призрачности зла и о реальности добра, исходящего от Бога. В этой же пословице психологически передано чувство облегчения от пронесшейся мимо беды, освобождения Богом от рока, от оккультных ужасов метапсихики.

«Бог – старый чудотворец» (Даль, I, 4). Эта пословица обязана своим происхождением гениальному стилисту XVII в. – знаменитому протопопу Аввакуму, одному из величайших русских писателей.

«Жить – Богу служить» (Даль, I, 1).

Очень характерны и многочисленны пословицы, выражающие мысль, что без Бога не может быть удачи – как бы варианты известного евангельского текста «без Меня не можете делать ничего»²² – с соответствующими параллельными местами из Ветхого Завета. К этому присоединяется очень важная, особенно для нашего времени, тема безблагодатного, проклятого труда.

«И рано встал, да Бог не пристал» (Даль, I, 7).

«Без Бога – ни до порога» (Даль, там же). Эта пословица – одна из самых популярных.

«Кто не окрестясь за стол садится, с тем ест и пьет дьявол» (Даль, там же).

Следующая пословица соединяет смысл предыдущей с мыслью о субстанциальной святости, мистической благодатности хлеба. Мысль эта очень характерна для русского народа, она вошла ему в плоть и кровь, связавшись с мыслью о святости земледельческого труда, что легло в основу последних произведений гр<афа> Льва Толстого.

«Хлеб-соль величай» (Даль, I, 70).

Далее очень жуткая пословица, осуждающая бытовое безбожие т<ак> н<азываемых> «образованных слоев» общества и приравнивающая их к животным.

«Скромничают (т. е. едят в постные дни скромное) бары да собаки».

Многочисленные пословицы, говорящие о силе молитвы, о молитвенном заступничестве святых и о вседеприсутствии Божиим.

«Молитва места не ищет» (Даль, I, 9).

«Наше место свято» (Даль, там же). Эта пословица также употребляется народом как краткая молитва-заклятие против действия нечистой силы.

«Коротка молитва “Отче наш”, да спасает» (Даль, I, 9).

«Проси Николу, а он Спасу скажет» (Даль, I, 7).

«Никола на море спасает, Никола мужику воз поднимает» (Даль, I, 11).

Есть пословица, содержащая горькое, саркастическое осуждение тех, кто лишь в беде помнит о Боге, а по миновении беды о Боге забывает.

«В тревогу – и мы к Богу, а по тревоге – забыли о Боге» (Даль, I, 11).

Евангельские слова о бесплодности молитвы, исходящей от злого и нечистого помышления, отразились в такой пословице:

«Лихо думаешь – не по что Богу молиться» (Даль, I, 23).

«Бог один, да молеельщики неодинаковы» (Даль, там же).

Идея о том, что представление о Боге связано с высотой и чистотой веры, отразилась на пословице:

«Какова вера – таков у него и Бог» (Даль, там же).

В связи с этим явно осуждающий характер имеет пословица ярко выраженного психологического типа:

«Менять веру – менять и совесть» (Даль, там же). Эта пословица по духу своему отразила устойчивое блюдоение народом своей родной веры как оплота морали. Связь веры с моралью – одна из любимых идей как простого народа, так и русской интеллектуальной элиты. Отсюда – ярко выраженная идея милосердия и любовь к св. Иоанну Златоусту.

«Где гроза, там и вёдро» («вёдро» – сухая, хорошая погода. Даль, I, 27). Или: «Отколе гроза – оттоле и вёдро» (там же). Это словно варианты из древнего Анаксимандра. В связи с этим наблюдается в народе своеобразный космологический детерминизм, иногда явно астрологического характера. Говорят, напр<имер>: «Под счастливой (или несчастливой) звездой (или планетой, “планидой”) родился» (Даль, I, 32). На юго-западе России существует даже соответствующее прилагательное: «планетный», «планетная» – в смысле рокового, большей частью зловещего, безумного. В связи с этим – «жеребьево» понимание судьбы, ее жеребьева символика, на которой настаивал в свое время и Платон.

«Кому вынется, тому сбудется, не минуется» (Даль, I, 31). Особенно это касается эротики, любви и брака. Возлюбленный и также жених именуется «суженым». В художественной литературе и в музыке с особенной яркостью можно проследить это трагическое двуединство эроса, брака и любви, где, согласно народному переживанию, Лик Божий обращается к миру совершенно неожиданной и грозно непонятной стороной. В «Евгении Онегине» Пушкина мы, напр<имер>, встречаем такое место (гадание девушек о судьбе Татьяны):

И вынулось колечко ей
Под песенку старинных дней:
«Там мужички-то всё богаты,
Гребут лопатой серебро,

Кому поем, тому добро
И слава!» Но *сулит утраты*
Сей песни жалостный напев.

Позже в конце романа Татьяна говорит:

.....для бедной Тани
Все были *жребии* равны...

Здесь мы переходим к жуткой теме греха, падения, несчастья. Народ очень хорошо понимал и отличал вину в грехе от его роковой силы. Он не жалеет красок для живописания и находит все оттенки от осуждающей иронии до предельного ужаса пред хаосом иррационального и непонятного.

«Грехи тяжки» (Даль, I, 12). Это любимая поговорка, часто повторяется по множеству поводов, а иногда и без повода, как бы в качестве постоянного себе напоминания о «мире, лежащем во зле». Народ как бы хочет сказать этим, что все в мире идет плохо оттого, что мы все грешим. В частности, если священники плохи, так это оттого, что они отражают грехи всех своих прихожан. Все грешны, и часто, если не всегда, грех одного есть причина греха другого.

«Согрешили попы за наши грехи» (Даль, I, 12). Народ делает тонкое наблюдение о «смехотворности», внутренней несерьезности греха и зла (= «беса»), о их пошлости и ничтожестве.

«Что грешно, то и смешно» (Даль, I, 13).

Грех связан с отходом от Бога и с онтологическим оскудением:

«Беден бес оттого, что у него Бога нет» (Даль, там же).

То, что греховно, т. е. что от дьявола, то «прилипчиво», обладает роковой силой. Но то, что от Бога, то обладает подлинной силой, преодолевающей рок греха.

«Вражье-то лепко, Божье-то крепко» (Даль, I, 13).

Особенно ярки зловещие пословицы, описывающие роковой характер греха и злой, вражьей силы.

«Неровен час»... «Всяк бывает»... «Чего доброго»... «Чем чёрт не шутит»... (Даль, I, 42).

Отсюда и характерное наименование чёрта «шутом» и соответствующая характеристика его злых действий.

«Я за порог (или за пирог), а чёрт поперек» (Даль. Толковый словарь. Изд. 1882. Т. IV. С. 615).

«Чем чёрт не шутит: из дубинки выпалит» (Даль, там же). В этой пословице выражена очень интересная идея дурного, бессмысленного, злого чуда. Народный пессимистический юмор на тему о «чёрте» – буквально неисчерпаем и ослепительно блестящ. Он отразился в особой

степени в творчестве Гоголя. Злое бессилие перед роковым ходом вещей нашло необычайно остроумную, насмешливо-ироническую форму в поговорке: «Скачет баба и задом и передом, а дело идет своим чередом» (Даль. Толковый словарь. Т. IV. С. 609).

«Жди череду, как вон понесут» (Даль, там же).

Особенно ядовита, пессимистична, прямо-таки ужасна поговорка о полной диспропорции человеческой ценности и заслуги – славы, т. е. благоприятствующего рока, ничего общего ни с заслугой, ни с ценностью не имеющего.

«Честь честью, да славы нет» (Даль. Толк<овый> слов<арь>. Т. IV. С. 617).

На почве формального соравенства смысла и бессмыслицы, доброго рока и рока злого получается как бы онтологический нигилизм, абсолютное ничтожество бытия и хаос экзистенции.

«Счастье с несчастьем смешалось – ничего не осталось» (Даль. Пословицы. Т. I. С. 45).

Ирония по поводу неправды жизненного рока очень походит на судебскую неправду, на проделки дурного, несправедливого суда. Здесь народная мудрая наблюдательность оказывается мощной опорой для творчества гр<афа> Льва Толстого, как это мы увидим дальше.

«На деле прав, а на бумаге виноват» (Даль, I, 186).

«Перо в суде, что топор в лесу» (прибавка: «что захотел, то и вырубил»; Даль, I, 189).

«Неправдой суд стоит» (Даль, там же).

«Лошадь с волком тягалась – хвост да грива осталась» (Даль, там же).

Слабость и порочность суда, правопорядка связаны в пессимистическом представлении народа с общей моральной дефективностью человека, где зло и соблазны скованы в одно роковое кольцо (*video meliora proboque, deteriora sequor*²³).

«Аленький цветок бросается в глаза» (Даль, I, 193).

«Всякое дело крепко до искуса» (Даль, I, 195).

«В чужую жену чёрт ложку меду кладет» (там же).

«Что дурно, то и потачно» (там же).

«Да это дело нехорошее... А дай-ка попробуем» (там же).

«Слушай народ, что чёрт-эт орет» (там же). Это, несомненно, насмешка над пропагандой и вообще над демагогией.

«Панкрат лезет на небо, а чёрт тянет за ноги» (там же).

«Около святых черти водятся» (Даль, I, 196).

«Было бы болото, а черти найдутся» (Даль, I, 200). Эта поговорка очень распространена и популярна.

Наконец, в этом же духе поговорка, словно взятая из Шопенгауэра: «Не умом грешат, а волей» (Даль, I, 198).

Вообще, блестяще представлены пословицы с оттенком не только морального пессимизма, но даже морального отчаяния, с иронией по поводу пустоты и ничтожества отговорок и самооправданий человека.

«Всех причин не переслушаешь» (Даль, I, 201).

«Мала причина, да грех велик» (Даль, I, 203).

«Не идет Федора за Егора, а Федор идет, так Егор не берет» (Даль, I, 206).

«На зеркало не пеняй, что рожа крива» (Даль, I, 206). Эта пословица чрезвычайно популярна. Она взята в качестве эпиграфа к гениальной сатирической комедии Гоголя «Ревизор», которая, несмотря на свой ужасающий реализм, имеет, согласно замыслу автора, нравственно-богословский и даже эсхатологический смысл.

Теперь мы вступаем в область русского народного пессимизма, обнаруживающего огромный мыслительский и тайнозрительный дар русского народа – и все это в неизменной художественной форме самого высокого качества.

«Охай не охай, а вези до упаду» (Даль, I, 343).

«Век живи, век учись, а умри дураком» (Даль, там же). Эта пословица очень любима и популярна.

В свое время проф. И. И. Лапшин в книге «Философия изобретения и изобретение в философии» (1922) отметил иллюзионизм в духе Шопенгауэра нижеследующей замечательной и популярной пословицы: «Только во сне сдалось, будто на свете жилося» (Даль, I, 345).

Большинство пессимистических пословиц связано с ужасами жизни и ужасами смерти. Их можно было бы резюмировать словами великого, преждевременно погибшего на дуэли русского поэта М. Ю. Лермонтова «Жизнь ненавистна, но и смерть страшна»²⁴.

«Не на живот рождаемся, а на смерть» (Даль, I, 337). Это как будто предварение идеи Гейдеггера о *Sein zum Tode*²⁵.

«Жизнь надокучила, а к смерти не привыкнешь» (Даль, I, 335).

«Век живучи, не усмехнешься» (Даль, там же).

«Жить грустно, а умирать тошно» (Даль, I, 336).

«Горько, горько, а еще бы столько» (Даль, там же).

«Кто родится – кричит, кто умирает – молчит» (Даль, там же).

«Счастья ищи, а в могилу ложись» (Даль, I, 337). Обе эти пословицы получили музыкальное выражение у великого русского композитора П. И. Чайковского (1840–1893) в его гениальной 6-й (Патетической) симфонии и других произведениях.

«От судьбы не уйдешь» (Даль, I, 31).

«Жди как вол обуха» (Даль, I, 32). Тема рока, в пределе тема смерти – основная тема трех последних симфоний Чайковского (4-й, 5-й, 6-й. Это не считая ряда других его произведений).

«Беда беду накликает» (Даль, I, 36). Здесь народ подметил и выразил с художественным лаконизмом закон «черных серий».

Особенно чувствуются эти роковые полосы в нижеследующих белорусских пословицах.

«Рака з ракою зливаютца» (И. А. Сербов. Белоруссы-сакуны. Петроград, 1915).

«Иде бяда за бядою» (там же).

«Туташка малы лясок, а вэн тамака за галом вяликия драмучыя ляса» (там же).

В связи с этим – разочарованность и ирония.

«Глядишь вдоль, а живешь поперек» (Даль, I, 34).

«С дурной рожи, да еще и нос долой» (Даль, там же). Здесь в иронической и резко очерченной драматической форме передано то, что именуется «неудачливостью», «преследованиями судьбы» и что выражено в жутких евангельских словах: «всякому имеющему дастся и приумножится, а у неимеющего отнимется и то, что имеет» (Матф. 25, 29).

«Где муха не летала, а к пауку попала» (Даль, I, 38).

«Хватил, как шилом патоки» (Даль, I, 37). Эта злая и удивительно острая, картинная пословица говорит о том, что ничтожное наслаждение часто покупается несоразмерно дорогой ценой и жестокими страданиями. Нижеследующая пословица говорит в ироническом тоне о слепой несправедливости судьбы:

«Милому дядюшке, да горькая часть» (Даль, I, 37).

Полна скорби и революционного негодования пословица:

«Жизнь дает один только Бог, а отнимает всякая гадина» (Даль, I, 338).

Есть однако много пословиц, указывающих на Промысел Божий в назначении часа смертного. Некоторые из них полны мрачного сарказма.

«Бог души не вынет, сама душа не выйдет» (Даль, там же).

«Пришла смерть по бабу – не указывай на деда» (Даль, I, 341).

«От всего вылечишься, кроме смерти» (Даль, I, 344).

«Нет ли, бабушка, отмогильного зелья?» (Даль, там же).

В богословско-метафизическом смысле интересны нижеследующие пословицы, проникнутые вполне евангельским строгим духом:

«Что копили, того не заберем, а о чем не пеклись, то с собой понесем» (Даль, I, 346).

«Что припасла душа, то и на тот свет понесла» (Даль, I, 349). В этом переживаемая народом правда Божия. Мы подходим к центральному понятию народного русского мирозерцания, к его сияющему солнцу, к драгоценнейшему созданию русского духа, именно к понятию правды. Этот термин, непереводаемый на другие языки, имеет смысл одновременно гносеологический и моральный. Слово правда, вернее, понятие, им выражаемое, вполне сократического типа, и в нем одном уже содер-

жится целое стройное мирозерцание, уже переходящее в настоящую и притом очень высокого полета философию. В. И. Даль так определяет это слово: «истина на деле (т. е. гносеологическая истина. – В. И.), истина во образе, во благе; правосудие, справедливость» (Даль, Толковый словарь, III, 391). Все дело в органическом синтезе этих понятий. Народ русский вообще сознательно не отделяет «правды-истины», т. е. теоретической истины, от «правды-справедливости», т. е. истины практической. Равным образом народ не отделяет права от нравственности, а нравственности от милосердия и от любви. Отсюда вполне христианское понимание правопорядка, государственности, котор<ая> для него не просто «этический минимум» (das ethische Minimum), согласно Еллинеку (Jellinek)²⁶, но скорее «этический максимум». Отсюда – моральная встревоженность народа в совершенно особом, необычном смысле этого слова. Отсюда и тот факт, что для ранних русских революционеров первой половины XIX в. слово «республика – звучало нравственно»²⁷ (по свидетельству известного мыслителя и писателя А. И. Герцена). У самого народа в понятие «Царя-Батюшки» вкладывалось то же самое понятие, что революционерами в республику, т. е., прежде всего, высокий нравственный идеал. Поэтому и перевод соответствующих мест Св<ященно> Писания, где стоит греч. δικαιοσύνη (лат. justitia) звучит по славяно-русски не как «юстиция» – «справедливость» и не как формально безупречная каноническая «норма», но как понятие, выражающее, скорее всего, то, что можно было бы назвать «верховным благом» с бесконечным или вообще неопределенно широким захватом, и смысл которого по существу онтологический и аксиологический (соотв<етственно> τό αγαθόν и прилаг<ательное> αγαθός). Можно даже сказать, что в народном миропонимании «правда» соответствует «Абсолюту» философов, но, конечно, взятому экзистенциально, а не отвлеченно (т. е. эссенциально), а «правый», «праведник» соответствует «имеющему онтологический корень». Отвлеченной, бескачественной онтологии, где, по Гегелю, в начальной стадии феноменологии духа и логико-онтологического процесса «бытие = небытию» и нет, стало быть, разницы между признанием бытия Божия и его отрицанием, где нравственный смысл бытия отсутствует, – такой концепции народ не знает, да и знать не хочет. Народ скорее склонен вместе со святоотеческой, «филокалийной» письменностью воспринимать «правду» как высшую красоту, т. е. подходить к ней с критерием, если так можно выразиться, верховно эстетическим. Правда прекрасна, и к ней стремятся, как стремятся к прекрасному объекту – потому что она есть самоценность, ценность в себе. Правду надлежит делать, потому что она – прекрасная правда и потому что противоположное ей, т. е. «кривда», даже если она физически сильнее «правды» и практически выгоднее, – все же отврати-

тельна, мерзка, безобразна. Гонимую «правду» (а правда всегда гонима) следует поэтому предпочитать торжествующей «кривде». Народ, кстати, считает, что в этом мире почти всегда торжествует «кривда». Здесь своеобразный «трагический эстетизм» правды. В этом мирозерцании много от сократо-платонизма и от святоотеческой письменности в ее неразрывной связи с библейски-евангельской идеологией. Такое понимание «правды» и долга христианина не только не приводит народ к равнодушию и к квиетизму, но, наоборот, делает его чрезвычайно чувствительным к практическому исполнению идеалов правды, к их практической реализации здесь, на земле. К этому народ относится с эротической, если так можно выразиться, ревностью. Отсюда и легкость, с которой народ прислушивается к революционной и социально-утопической пропаганде. Но и формально-юридическое блюдение «правды», простое выполнение честным человеком его т<ак> н<азываемого> «гражданского долга» весьма ценится народом в качестве шага в направлении к абсолютной полноте «правды», т. е. царства Божия. Но, конечно, и такое формальное блюдение законов самих по себе народ не считает самостоятельной аксиологической категорией, и «правда» как имеющая свой энтелехийный идеал в прекрасном образе царства Божия есть понятие, где философия, метафизика, богословие и историософия слиты. Древняя идея «третьего Рима» и новейшая идея социальной революции одинаково коренятся в филокалийной мистике «правды». Народ так долго терпит ужасы социальной революции и ее вопиющие неправды, потому что верит или во всяком случае верил в осуществление через эти страдания верховной правды и в окончательную ее победу над старой кривдой, ему эстетически невыносимой.

В соответствии со своим житейским пессимизмом и с христианским пониманием норм людских отношений народ твердо усвоил себе идею разрыва между «правдой» и земным, материальным благополучием, символизированным в собственности, которая для народа есть почти синоним неправды. Можно поэтому говорить о специфических элементах «прудонизма» в русском народном духе, хотя этот народный «прудонизм» имеет глубокие метафизические корни, которых, собственно, нет или почти нет у самого Прудона²⁸.

«Говорить правду» – это, согласно русскому народному духу, значит не только высказываться гносеологически безупречно, но еще и провозглашать морально-аксиологические суждения положительного характера. Отсюда и характерное выражение «резать правду» – т. е. чеканить недвусмысленные, морально положительные суждения, за которые и нести всю ответственность и все последствия.

Нижеследующая поговорка – самая популярная из всех в этом роде и постоянно повторяется всеми слоями населения:

«Правдою жить – палат каменных не нажить» (Даль, Толк. слов. III, 391) с вариантом: «От трудов праведных не наживешь палат каменных».

Здесь содержится целая моральная философия бедности, которая сделала народ столь восприимчивым к знаменитым лозунгам Ленина. По руслу этому, как по рельсам, пришел Октябрьский переворот, которому, хотят ли этого или не хотят, но надлежит в социальном смысле совершенно переменить лицо планеты. Лозунги эти подавляют своей четкой лапидарностью и недвусмысленностью:

«Мир хижинам – война дворцам»,

«Грабь награбленное».

Отныне эти лозунги, против которых очень трудно возразить что-нибудь с точки зрения высшей морали, – вошли тоже в состав русских пословиц.

«Делай не ложью – все выйдет по Божью» (Даль, I, 209). В этой пословице слово «ложь» имеет явный морально-аксиологический смысл. Нижеследующая пословица, приписываемая св<ятому> благоверному и великому князю Александру Невскому (1218–1263), победителю немцев и шведов, очень популярна и постоянно повторяется:

«Не в силе Бог, а в правде» (Даль, I, 209).

В стихотворении Владимира Соловьева «Ночь под Рождество» конец звучит как перифраза пословицы св<ятого> Александра Невского:

Не властью внешнею, но правдою самую

Князь века осужден и все его дела!

Нижеследующая пословица несомненно взята из тропаря Рождеству Христову и, следовательно, строго церковного происхождения:

«Правда – свет разума» (Даль, I, 220). Тропарь, только что нами упомянутый, начинается так: «Рождество твое, Христе Боже наш, воссия мирови свет разума».

«Правда светлее солнца» (Даль, там же). И вариант:

«Правда чище ясного солнца» (там же).

Приняв во внимание, что в православной гимнографии солнце с его атрибутами есть символ Бога и Богочеловека, можно смело сказать, что для народа понятие «Правды» сплошь и рядом есть *одно из имен Божиих* и во всяком случае имеет ярко выраженный софийный и даже софиологический характер.

«Правда дороже золота» (Даль, I, 220). В этой пословице выражен верховно-аксиологический характер правды и, следовательно, ее абсолютная, софийная природа. В Св<ященном> Писании такие же верховно-аксиологические атрибуты присваиваются Софии – Премудрости Божией. Напр<имер>, Иов. 28, 16–19 и след. и масса др<угих> примеров. Правда – верховный этический критерий; она выше по-латински

понимаемой «юстиции» и сама судит как эту «юстицию», так и распоряжающихся ею «юристов».

«Правда суда не боится» (Даль, I, 220). И варианты там же:

«Правда бессудна»

«На правду нет суда».

Отсюда греховный (амартологический) характер всякой неправды. Грешат – против правды. Этим еще лишний раз подтверждается то, что *правда* есть одно из *имен Божиих*. И именно здесь – один из драгоценнейших вкладов русского народа в общую сокровищницу духовных ценностей всего человечества.

«Вся неправда от лукавого» (Даль, там же). В связи с этим – русская аналогия известного афоризма «amicus Plato, sed magis amica est veritas»²⁹: «Варвара мне тетка, а правда – сестра» (Даль, I, 221). Как и Сам Бог – правда вездесуща, все видит, все знает и непременно найдет виновного:

«От правды некуда деваться» (Даль, там же).

Правда онтологически связана с мистерией вечности и смерти. Она – неисследима. Отсюда – необычайной красоты и глубины пословица:

«На правду да на смерть, что на солнце: во все глаза не взглянешь» (Даль, I, 225). Нечто подобное есть у Ларошфуко (La Rochefoucauld), чем подтверждается объективный характер этой пословицы. Правда, как и София-Премудрость, стоит и торжествует не перед лицом людей, но и перед лицом Божиим:

«Хороша правда matka, да не перед людьми, а пред Богом» (Даль, I, 222).

«Правда живет у Бога, а кривда на земле» (Даль, там же). Замечательна по своей метафизической глубине простая мысль, что правда едина, а ложь множественна. Эта мысль соединена с исповеданием единства Божия.

«Лжей много, а правда одна» (Даль, там же). И вариант:

«Ложью как хошь верти, а правды путь один» (Даль, там же).

По аналогии с этим знаменитый поэт Алексей Толстой в своей блестящей философской драматической поэме «Дон-Жуан» вкладывает в уста Саганы такую фразу:

«Хотя не Слово я – зато я все слова».

Трудность единого пути правды для немощи человеческой, часто связанной с лукавством и даже явным неправдолюбием, не устают подчеркивать народная мудрость:

«Неправдою жить не хочется, а правдою жить не можется» (Даль, I, 222). Это как бы вариант текста св<ятого> ап<остола> Павла: «вижу хорошее и одобряю, следуя же худому».

Правда есть некое как бы абсолютное знание, которое всегда найдет для себя пути выявления, обнаружения и высказывания – согласно евангельскому тексту: «что будет сказано на ухо, будет возвещено на кровлях». Народ вторит этому в пословицах:

«Что знается, то и скажется» (Даль, I, 222).

«Правда тяжеле золота, а на воде всплывает» (Даль, там же).

«Правда, что масло» (там же). И вариант:

«Вари, не вари, а масло по верху» (Даль, там же).

В связи с этим многообразием вариантов темы, которую можно назвать темой «Ивиковых журавлей» – темы общечеловеческой.

«И перекасти-поле на виноватого доносит» (Даль, I, 233).

«И трава в поле виноватого выдает» (там же).

«И ракитовый куст за правду стоит» (там же).

«Украдено мудрено, а будет найдено» (там же).

«Из черного не сделаешь белого» (там же).

«Черного кобеля не вымоешь добела» (там же). Это – одна из самых популярных пословиц.

«Огонь под полой далеко не унесешь» (там же).

Сюда же относятся жуткие варианты:

«Кровь пути кажет» (Даль, I, 224).

«Кровь улика» (там же).

«Кровь путает» (там же).

«Как ни путай, а Божья воля все распутает» (Даль, там же).

Особенно остроумны варианты этого типа пословиц насчет невозможности «схоронить концы» (т. е. концы веревок, логических нитей, с помощью которых можно распутать какое-либо темное дело).

«Как ни хорони концов, а выйдут наружу» (Даль, там же).

«Как ни мудри, а концов не отрубишь, все тут» (там же).

«Правду похоронишь, да и сам из ямы не вылезешь» (там же).

Много пессимистических вариантов создал народ на тему о страдальческом пути правды и за правду. Нет сомнения, что народ вдохновлялся здесь образом страждущего Спасителя и Его крестного пути.

«За правую погудку смычком по рылу бьют» (Даль, I, 224).

«С нагольной правдой в люди не кажись» (Даль, I, 225).

«Говорить правду – терять дружбу» (Даль, I, 229).

«Правдою не обуешься» (там же).

«Правдою не оденешься» (там же).

«Правда по миру ходит» (т. е. «Правда ходит нищей попрошайкой»; Даль, там же).

«Правдою жить – ничего не нажать» (Даль, там же). От зрелища такого порядка вещей народ временами впадает в горькое отчаяние, которое частью переходит в практический атеизм, часть – в то, что можно назвать «мудростью пессимистического цинизма».

«Без правды не жить – да и с правдою не жить» (Даль, там же).

«С кривдою жить больно, с правдою жить тошно» (там же).

«Всяк человек ложь – и мы тож» (Даль, I, 227). Это частичная вариация на псалом.

«Ко всякой лжи свое приложи» (там же).

«Сказал бы Богу правду, да чёрта боюсь» (Даль, I, 230).

«Не солгать, так и не продать» (Даль, I, 227). Знаменитый вариант этой поговорки: «Не обманешь – не продашь».

Народ давно негодует на то, что трусливая и инертная людская масса всегда уступает место наглой, насильничавшей лжи.

«Кто смел, тот и бел» (Даль, I, 227). Сюда же относится и вариант, послуживший сюжетом И. А. Крылову, гениальному русскому баснописцу (1768–1844) для его остроумнейшей басни «Три мужика».

«Кто смел, тот один все съел» (Даль, там же). В высшей степени интересно ироническое требование формального, публичного права на ложь в порядке свободы слова.

«Не любо – не слушай, а лгать (или врать) не мешай» (там же). Эта любимая на Руси поговорка имеет в огромном большинстве случаев уличающий и порицающий характер, так же как, напр<имер>, знаменитая поговорка: «Язык – без костей».

Сюда же относится и русский вариант латинской поговорки «*mundus vult decipi*» – «На всякого вралю по семи ахальщиков» (Даль, I, 231).

Народ соединяет ложь с общей испорченностью, порочностью и даже преступностью.

«Врун, так обманщик; обманщик, так и плут; плут, так и мошенник; а мошенник, так и вор» (Даль, I, 236).

В высшей степени примечательно, что поговорки, касающиеся законов, действующего права, формальной кары или *jus talionis* – дышат иронией и двусмысленны. Но зато поговорки, связанные <с> идеей греха, покаяния и прощения, неизменно серьезные, недвусмысленны, очень яркие и глубоки в богословском метафизическом отношении и, сверх того, очень многочисленны. Начнем с первой категории.

«Жаль кулаков, да и бьют же дураков» (Даль, I, 256).

«Не бойся собаки: хозяин на привязи» (Даль, I, 261).

«Семь бед – один ответ» (там же). Это – на тему о каре «по совокупности», т. е. когда большая вина поглощает меньшую. Одна из самых популярных поговорок русского народа. Употребляется часто юмористически и иронически. Философски-юридический смысл ее велик и очевиден.

«Стали щуке грозить: хотят щуку в озере утопить» (там же). Эта поговорка легла в основу остроумной басни И. А. Крылова «Щука», смеющейся над бессилием формального карающего права и по своему сюжету восходящей к незапамтным временам. Сюда же относится и очень злая, типично русская по своему юмору поговорка:

«Бил дед жабу, грозясь на бабу» (Даль, I, 269). Автоматизм вины и ответственности, имманентность правонарушения и кары изображена в многочисленных и ярко живописных поговорках.

«Что нальешь, то и выпьешь» (Даль, I, 269). Сюда же относится и популярный вариант, разработанный Крыловым в басне «Волк в деревне».

«Что посеешь, то и пожнешь» (там же).

«Отольются кошке мышкыны слезки» (Даль, I, 270). Эта пословица очень популярна.

«Всяк сам себе друг и недруг (или ворог)» (Даль, I, 273).

«Законы святы, да законники (или судьи) супостаты» (Даль, I, 290). Очень распространена.

«Где закон (или законник), там и обида» (Даль, там же).

«Где закон (или заповедь), там и преступление» (там же).

«Если бы не закон, не было бы и преступников» (там же).

Эти пословицы многообразны и очень философичны по своему смыслу. Они могут иметь характер осуждения законнической формальной каноники перед лицом высшей правды. Но, кроме того, они причастны гению св<ятого> ап<остола> Павла, впервые поставившего тему диалектики закона, греха, благодати. Один из лучших комментариев на эту тему дан проф. Б. П. Вышеславцевым в его книге «Этика преображенного эроса» (Париж, 19<34>).

«Не будь закона, не стало бы и греха» (там же).

«Строгий закон виноватых творит» (там же)³⁰.

Едко насмешлива и очень популярна пословица «Дураку закон не писан» (там же).

Следует заметить, что немногочисленные пословицы «законопослушного» и «консервативного» характера обыкновенны, серы и не представляют творческого, оригинального материала. Зато очень интересны пословицы, свободно трактующие проблему авторитета и начальства. Здесь есть перлы иронии и насмешки.

«Два медведя в одной берлоге не уживутся» (Даль, I, 291).

«Твой приказ, так не мой ответ» (там же).

Едкой иронией и насмешкой дышат пословицы:

«Покорному теляти все кстати» (там же).

«Не делай своего хорошего, делай мое худое» (там же).

«Веник в бане всем господин» (Даль, I, 292).

«На вожжах и лошадь умна» (там же).

«У семи нянек дитя без глазу» (там же) – очень популярна.

«Старшему первая чарка и первая палка» (Даль, I, 295).

«Ты сударь и я сударь, а кто же присударивать станет» (там же). Гениальность этой пословицы состоит в ее коренной двусмыслнице. Она одновременно признает иерархический принцип и осмысливает его.

Полны суровости и мрака две пословицы, касающиеся той же темы, но в аспекте «службы» и «официальности».

«Дружба дружбой, а служба службой» (Даль, I, 297). Эта пословица очень распространена и выражает чувство беспощадности служебного долга. Таков и ее вариант:

«По службе нет дружбы» (там же).

«До неба высоко – до царя далеко» (Даль, I, 289). Эта пословица очень популярна и передает чувство заброшенности и одиночества, чувство скепсиса и маловерия. Она дышит унынием, так же как и ее не менее популярный вариант, передающий беспощадность и ненужность бюрократического промежуточного механизма:

«Жалует царь, да не жалует псарь» (Даль, I, 289).

Переходим теперь к народной амартологической метафизике в соединении с идеями милости, сердечной доброты и прощения.

В основе этих пословиц лежит общее чувство греховности человека как великого несчастья.

«Один Бог без греха» (Даль, I, 241). Очень популярна.

«На грех мастера нет» (там же).

Сознание того, что грешника любит и жалеет Бог, выражено в краткой, но сильной пословице:

«Грешники, да Божьи» (там же).

На этой почве чрезвычайно характерно возникающее чувство того, что человек жалок, *misère de l'homme*³¹, по Паскалю. Пословицы эти имеют литературно-живописующий характер и в этом смысле должны быть расцениваемы.

«Родился малешенек, женился (или: вырос) глупешенек» (Даль, I, 212).

«Родился мал, рос глуп, вырос пьян, помер стар – ничего не знал» (отзыв запорожца на том свете, ответ: «иди, душа, в рай»; Даль, I, 212).

«Согрешающих видим, а кающихся Бог вестъ» (Даль, I, 243).

«Милость (или: кротость) смиряет» (там же).

Беспольность жестоких кар с самого начала своего всегда сознавалась русским народом с необычайной ясностью. Дар гуманности, и притом гуманности нелицемерной, но действенной – один из великих даров России миру. Жестокости права и нравственности, многие бесчеловечья были навязаны русским извне – и в этом отношении татары и европеизация сыграли приблизительно одинаковую роль. Это все – результаты всевозможного рода оккупаций – внешних и внутренних. Никогда не надо забывать, что русское национальное, аутентически выросшее право не знало никогда ни пыток, ни даже смертной казни. Таковой была в начале Руси «Русская правда», таковым были судебные установления императора Александра II.

Древнейший русский юридический национальный памятник «Русская Правда» – единственный в мире юридический кодекс *без смертной казни и без телесных наказаний*. Пытки и казни принесли на Русь татары и ев-

ропейцы, и пресловутый «кнут», над которым так лицемерно потешались европейцы, – не русского происхождения, и само слово – не русское.

С полным основанием может обратиться русский к иностранцу со словами Пушкина:

Не ты ль от мирных пашен
В дремучий лес меня сманил
И ночью там, могущ и страшен,
Убийству первый научил!³²

Сюда же относятся и массовые революционные убийства, которым русские научились у Дантона, Марата и Робеспьера со включением сюда и многих других «учителей» тоже нерусского происхождения. Казни и пытки Иоанна Грозного и Петра Великого – тоже типично революционного и совершенно не национально-русского характера. Замученная этим русская душа без перерыва по сей день вопиет об этих ей глубоко чуждых ужасах и выразила этот моральный протест против гнусной «науки» смерти и мучений, навязанной ей извне ее оккупантами и «культуртрегерами», в ряде пословиц. Здесь русские, а не какие-либо другие народы мира являются учителями человечества в благородной науке подлинной нелицемерной гуманности.

«На кнуте далеко не уедешь» (Даль, I, 243).

«Кнута в оглобли не впряжешь» (там же).

«Погоняйка не возилка» (там же).

«Где грозно, там и розно» (там же).

«Ласковое слово пуще дубины» (там же).

«Ласковое слово не трудно, да спору» (там же).

Бог и Царь в представлении русского народа – это, прежде всего, существа милующие и жалующие.

«Виноватого Бог помилует, а правого Царь пожалует» (Даль, I, 244).

Эта апология «милующего сердца» и «интегрального гуманизма» вовсе не означает в представлении русского народа безразличия к добру и злу или идеи безнаказанности зла и злодея. Наоборот, народ высказывает глубочайшую мысль, что *пафос морального негодования и праведного гнева и пафос милующего сердца – один и тот же пафос*. Источник того и другого – сердце, полное любви. Для человека западной культуры эта мысль в общем мало доступна, ибо для него подсудимые – это, прежде всего, объект, а не субъект, объект общественной ненависти, объект полиции, палача, прокурора... По-другому переживает это русский народ:

«Где гнев, там и милость» (Даль, I, 246).

О пользе грозы для грешника говорит знаменитая пословица:

«Гром не грянет – мужик не перекрестится» (Даль, там же).

Нижеследующая пословица высказывает глубочайшую мысль о тождестве греха и самоубийства.

«Человек сам себе убийца» (там же).

Никакой сентиментальности или размягченности во всем этом нет и следа. Народ отлично понимает разницу между падением несчастного и злодеяниями закоренелого любителя зла. В идее кары народ вследствие этого различает помилование провинившегося и беспощадную расправу с закоренелыми злодеями. Прямой идеи непротivления злу в ее «толстовской редакции» русский народ, по-видимому, не знает и скорее даже высказывается в смысле противоположном.

«Свинья не боится креста, а боится перста» (Даль, I, 247).

«Дай воли на палец, всю руку откусят» (там же).

«Вору потакать – что самому воровать» (Даль, I, 248).

«Отчего не воровать, коли некому унять» (там же).

Наконец, беспощадно и решительно звучит пословица-максима:

«Худое дерево с корнем вон» (Даль, I, 248).

Но особенно нашел народ много оттенков в описании покаяния – от смиренного сознания грешником своей вины до приятия Богом кающегося.

«Вина голову клонит» (Даль, I, 249).

«Покорной головы (или: повинную голову) и меч не сечет» (Даль, I, 249).

«Была вина, да прощена» (там же). Это идея давности.

«Винovat да повинен – Богу не противен» (там же). В этой пословице отлился целый цикл идей, тесно связанных с морально-богословским учением и морально-правовой философией Достоевского и в общем чуждых Западу. Будучи чужд толстовской редакции идеи непротivления злу, народ тем не менее видит идею мира в евангельском свете и требует действительной инициативы в деле ее практической реализации. В этом смысле, т. е. в смысле евангельском, идея «непротivления» может считаться присутствующей в народном моральном сознании. Надо, впрочем, все время иметь в виду, что здесь речь идет (так же как в Евангелии) собственно не о непротivлении, но скорее всего об инициативе в деле мира, о том, чтобы нашелся хороший человек, который практически показал бы, что мир ценнее вражды, во имя чего бы последняя ни была бы провозглашена.

«Худой мир лучше доброй драки (ссоры)» (Даль, I, 314). Эта знаменитая пословица – одна из любимейших.

«Хоть на себя поступиться, да помириться» (Даль, I, 315).

«Грех пополам» (там же).

«Много воевал, да все потерял» (Даль, I, 318).

«Где любовь, там и Бог» (там же).

«Мир да лад – Божья благодать» (там же).

Однако дух пессимистической иронии – результат горького житейского опыта – не оставляет народ и по этому поводу.

«Самому мириться – не годится; а посла послать – люди будут знать» (Даль, I, 315).

«Кобыла с волком мирилась – да домой не воротилась» (там же).

«Давай мириться: удавимся оба» (там же).

По отношению к христианской добродетели миротворчества занимает позицию антитезиса языческая добродетель удалства, храбрости, молодчества. Эта добродетель весьма была свойственна русским, начиная с древнейших времен. Непримируемая по отношению к христианскому миротворчеству в плане метафизическом и логически-моральном, никак не соединяемая с ним, она психологически иногда с ним соединяется, и получаются тогда такие явления, как напр<имер> Владимир Мономах (1053–1125), один из величайших по моральной высоте древнерусских князей, или св<ятой> Александр Невский (1218–1263)... Примеров много. По этому поводу и создан ряд блестящих пословиц.

«Смелым Бог владеет» (Даль, I, 320).

«Удалой долго не думает» (там же).

«Смелость города берет» (там же).

«Отвага – половина спасения» (там же).

«Тонуть, так в море, а не в поганой луже» (Даль, I, 323).

«Господь не выдаст, и враг не съест» (или: свинья не съест; Даль, I, 324). Пословица эта очень популярна и употребляется в самых разнообразных случаях и положениях.

«К удалому и Бог пристал» (Даль, I, 324).

«Что робеть, то хуже» (там же).

И вариант: «Сробел – пропал» (там же).

«На трусливого много собак» (там же).

«На смелого собака лает, а трусливого рвет» (там же).

Остроумия и иронии полны нижеследующие пословицы, представляющие перл народной словесности.

«Некуда оглядываться, когда смерть за плечами» (там же).

«Молодец на овец, а на молодца и сам овца» (там же). Эта пословица очень распространена, и ею клеймят трусов.

«Один со страху помер, другой ожил» (Даль, I, 327).

«Бег не честен, да здоров» (Даль, I, 328).

«От волка бежал, да на медведя напал» (Даль, I, 329).

Любопытно, что космологических и натурфилософских пословиц немного, да и они суть либо религиозно-художественные образы, либо все-таки клонят к морали и экзистенциальным аналогиям. В этом отношении есть сходство русских пословиц с библейскими «притчами».

«Премудры дела Твои, Господи» (Даль, I, 354). Несомненно, псаломно-церковного, т. е. библейского происхождения.

Имеются и космологические образы в духе πάντα ρεῖ (все течет) Гераклита.

«Это все травой поросло» (или: порастет. Там же).

«Мир – волна» (там же). Там же: «Мирская волна – морская волна».

В «Капитанской дочке» Пушкина приведен еще более сильный и живописный вариант этой пословицы:

«Мирская молва – морская волна».

Блестящ и полон вольнолюбивого размаха афоризм типично русского духа и своеобразной русской напевности:

«Вольный свет на волю дан» (Даль, I, 353).

Но тут же и меланхолический вариант, а за ним и полный пессимизма афоризм:

«В миру, что на юру» (на торгу – Даль, I, там же).

«Свет велик, а деваться некуда» (там же).

«Недосуг занял – ничего не видал; а будет досуг, когда вон понесут» (там же).

Эта замечательная пословица экзистенциально отождествляет «заботу» и смерть. Того же характера и ее варианты:

«Досуг будет, когда нас не будет» (там же).

Сюда же относятся и полные экзистенциального пессимизма пословицы:

«На сем свете мы в гостях гостим» (там же).

«Из больших хором – не знаем, куда попадем» (Даль, I, 353).

«Была хорошая (т. е. одежда), да по будням изношена (заношена)» (Даль, I, 354).

Пословица эта – несомненно символическая, и под одеждой здесь разумеется человеческая душа с ее юношеской силой и юношеским идеализмом, вообще человеческая сила и красота. Сюда же относится ирония по поводу вечной памяти (обряд молитвенного испрашивания для умершего «вечной памяти» в конце заупокойной службы).

«Всякая могила травой зарастает» (там же).

Этот иронический пессимизм оправдан «Когелетом» (Экклезиастом), входящим в канон Священных книг Библии и где мы читаем такие ужасающие слова: «Нет памяти о прежнем, да и о том, что будет, не останется памяти у тех, которые будут после» (Эккл. 1, 11). Гениальный русский поэт Г. Р. Державин (1743–1816) гремит:

Река времен в своем течении
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвения
Народы, царства и царей.
А если что и остается
От звука лиры иль трубы,

То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы!

На эту тему пословица:

«И быстрой (вар<иант>: большой) реке слава до моря» (Даль, I, 354).

Совершенно ясно, что «река» здесь символизирует время, а «море» – вечность. Ужас дурной бесконечности в связи со скукой, болью, нелепостями, опасностями и двусмыслицей экзистенции человека в мире в обилии представлен рядом пословиц с вариантами. Это все, конечно, на тему древнего Гераклита, «плачущего философа» (680–540 до Р. Х.), «все течет» – πάντα ρεῖ.

«За ночью, что за годом, за годом, что за веком» (Даль, I, 354).

«Завтра нет конца»... «Завтраками свет стоит» (Даль, I, 358).

«Почем знать, чего не знаешь» (Даль, I, 355). Это, несомненно, экзистенциальный вариант на сократовскую тему: знаю, что ничего не знаю (ὄβρα ὅτι ὄυκ ὄβρα). То же, но в аспекте дурной двусмыслицы бытия и познания:

«Старуха (вар<иант> «бабушка») надвое сказала» (Даль, там же).

Эта пословица очень популярна, так же как и другая, подобная ей, с вар<иантом>:

«Всякая вещь о двух концах» (там же). Эта пословица выражает диалектичность формальной истины.

«Всякая палка о двух концах».

«Ни от сумы, ни от тюрьмы не отрекайся» (там же).

«Пока солнышко взойдет, роса очи выест» (там же).

Обе эти пословицы чрезвычайно популярны и выражают разочарованную тщету ожидания, вообще тщету всякой надежды.

«Пока жирный исхудает, из худого дух вон» (или: худого чёрт возьмет; там же).

«Когда чёрт помрет; а он еще и не хворал» (Даль, I, 356).

«Дожидайся Юрьева дня, когда рак свистнет» (там же). Этим народ первоначально выражал свое нетерпеливое ожидание свободы. Потом этого типа пословицы стали средством выражения напрасного ожидания вообще.

«Про волка речь, а он навстречь» (там же). И великолепные варианты:

«Серого помянули, а он здесь». В этой пословице передана дурная мистика «накликания», или «метапсихика» вызова дурных злых сил при помощи их поминания, хотя бы психо-автоматического.

«На помине легко» (там же). Эта пословица может иметь нейтральный (в метапсихическом смысле) характер или даже «добрый». В ней народ на основе своего многовекового опыта утверждает метапсихическую динамику «поминания».

«В руку сон» (там же). То есть реализация премонитивного сновидения. Одновременно жутко и иронично звучит агностицизм пословицы: «Что-нибудь да будет» (вар<иант>: «да выйдет»; там же).

«Не то мудрено, что переговорено, а что недоговорено» (Даль, I, 853).

Это очень большой глубины агностическая пословица, чреватая метапсихическими возможностями. Сюда же относится и афоризм великого поэта Ф. И. Тютчева «Мысль изреченная есть ложь»³³.

«Теперь так, а после-то как?» (Даль, I, 358).

«Завтрашнему дню не верь» (там же).

На почве пессимистических установок появляются и космологические корреляты, родственные древнему монизму типа частью Гераклита³⁴, частью Анаксимандра³⁵.

«Куда ночь, туда и день» (Даль, I, 361).

«Пора – проточная вода» (там же).

Народный пессимизм связан с сознанием т<ого>, что дурная инерция («das Man»³⁶ Гейдеггера – Heidegger) всегда побеждает творческую правду, творческую активность.

«Обойдется, оботрется – все по-старому пойдет» (Даль, I, 357).

«Старое по-старому, а вновь ничего» (Даль, I, 361).

«Всегда новизна, да редко правизна» (там же).

Эта пословица, так же как и следующая, выражают моральный пессимизм по поводу тех перемен, которые считают новизной и творчеством.

«Все по-новому, а когда же по-правому?» (там же).

«Что новизна, то кривизна» (там же).

«Было добро, да давно; ждать добра, да долго» (вариант: да где оно? Даль, I, 368).

Полна отчаяния пословица:

«Вчера не догонишь, а от завтра не уйдешь» (Даль, I, 366).

Еще сильнее и уже настоящим проклятием миру звучит пословица:

«В мире, что в омуте: ни дна, ни покрывки» (Даль, I, 369).

Выражение это ясно намекает на призрачную небытийственность*.

На этом мрачном фоне экзистенциального пессимизма лишь изредка мелькает свет надежды, напр<имер>:

«Все минется, одна правда останется» (Даль, I, 354).

«Старая любовь долго помнится» (Даль, I, 356).

В связи с экзистенциальным пессимизмом находится пессимизм антропологический. Впрочем, этот пессимизм правильнее было бы назвать «мализмом» (от «malus» – плохой). Человек, особенно в его бытовом, конкретном окружении и в земледельческом быту, естественно, занимает

* Оно служит также бранным проклинаящим пожеланием «чтоб тебе ни дна ни покрывки».

центральное местоположение в качестве как субъекта, так и объекта народного мирозерцания. «Мализм» в противоположность пессимизму допускает градации: вверх, к отраде жизни и бытия, и вниз, к полному пессимизму, к отчаянию, к мрачной издевке над ужасами экзистенции и к мудрости разочарования. В высокой степени примечательно, что русский фольклор вообще и мирозерцательная мудрость пословиц в частности не знают ни расовой точки зрения, столь характерной издавна для европейцев, ни расовых подходов и предрассудков. И в данном случае Л. Н. Толстой является выразителем народной мудрости и ее синтезом. Конечно, это не мешает иронии и издевкам по поводу подмеченных национальных недостатков – хотя здесь-то народ больше всего обличает самого себя. Это случай, кажется, единственный в мире. Все прочие народы *без исключения* не сознают своих грехов, любят себя ими, воспевают свои безобразия и преступления и, как правило, издеваются над качествами самыми лучшими и самыми возвышенными других народов. Лишь только один Древний Израиль возвысился в лице своих пророков до горького самообличения. Но, повторяем, совестливое самообличение при полном отсутствии национального самопревозношения знает только один русский народ. В этом смысле только ему одному и пристало быть учителем человечества. Но этого-то и не случилось: наоборот, прочие народы, гл<авным> об<разом> западные, поскольку им были известны самообличения народа русского, сочли это обстоятельство за лишнее доказательство негодности русского народа и собственного всесовершенства. Логика здесь очень простая: если кто-нибудь чувствует свое несовершенство – значит, он действительно заслуживает порицания, а если кто-нибудь упоен собою, значит, он действительно заслуживает похвалы. Впрочем, на Западе дело обстоит еще проще, и все сводится к афоризму: «Все прочие нации негодны, за исключением моей, которая одна полна совершенств и не знает недостатков. Она хороша тем, что она – это она. Все тут, и нечего больше разговаривать».

Русский народ, однако, нашел, что разговаривать здесь есть о чем, и притом совсем не на тему о чистых, высших и нечистых, низших расах, но о свойствах человека вообще. Никаких специальных антропологических теорий народ, однако, не выставил и сосредоточил все свое внимание на амартологии, психологии и пневматологии человека. Человекобожество, однако, отрицается начисто. Ницшеанство русскому народу в корне чуждо.

«Божеское не от человека, а человек от Бога» (Даль, Толковый словарь, том IV, 606). Эта пословица, направленная против всех форм «фейербахизма», – явно книжного склада. Зато вторая, несмотря на ее философский персонализм, по стилю и духу вполне народна:

«Что человек, то и я» (там же). Ей соответствует аксиологическая пословица:

«Человек человека стоит» (Даль, Пословицы, I, 370).

Этими двумя пословицами начисто отсекается какая-либо ограничительная инстанция при подходе к человеку как к живой личности, включая сюда, конечно, инстанции социальную и национальную. По этой причине обе эти пословицы стоят в резком противоречии как с марксизмом, так и с национал-социализмом, двумя типично европейскими доктринами, глубоко чуждыми русскому национальному духу – космополитическому и свехрасовому по самой своей природе.

Есть очень важная и в общем склонная к «мализму» пословица; она подчеркивает власть животной стихии в человеке.

«Все мы по пояс люди» (Даль, I, 369).

Эта пословица не дает никаких намеков на происхождение человека. Она вполне «статична». Но зато в другой пословице мы ясно видим установку на то, что в современной науке и философии называется «регрессивной эволюцией».

«Человек бы человеком, да облика Господня в нем не стало» (Даль, I, 370).

Амартологический оттенок носят многие пословицы, касающиеся человека. Они к тому же явно окрашены в разного рода оттенки церковно-аскетического учения о душе.

«Грешно тело и душу съело» (Даль, I, 372).

«Душе с телом мука» (там же).

«Телу простор – душе теснота» (и наоборот; Даль, I, 370).

Имеются, однако, и «мелиористические» (от «melior» – лучший) представления о душе, очевидно, на основании церковной онтологической психологии.

«Плоть грешна, да душа хороша» (там же).

«Душа всего дороже» (там же).

«Душа – заветное дело» (там же).

В этом смысле народом дается и специальное применение принципа Протагора³⁷ «человек есть мера всех вещей» – именно в применении к душе, что отнимает у протагоровского антропологизма его релятивистическую вирулентность.

«Душа всему мера» (Даль, I, 371).

Что же касается видения и понимания чужой души, то здесь народ говорит: и да и нет.

«Душа душу знает, а сердце сердцу весть подает» (Даль, I, 371).

Зато по поводу непроницаемости чужой души и чужого «я» есть много пословиц, из которых некоторые книжного происхождения.

«Нет таких трав, чтобы знать чужой нрав» (там же).

«В сердце не влезешь» (Даль, I, 372).

«В сердце нет окон» (там же). Здесь замечательна лейбницевская манера выражаться («в монаде нет окон»!)

«Чужая душа – темный лес» (там же).

«Чужая душа – потемки» (там же). Эта пословица очень популярна. С точки зрения народа тайна есть как бы патент на благородство души.

«Сердце без тайности – пустая грамота» (там же). Этой пословицей подписывается смертный приговор аргументу от большинства.

Очень ярка и глубока пословица: «Добрая совесть – глаз Божий» (Даль, I, 273).

«Есть совесть, есть и стыд, а стыда нет, и совести нет» (там же).

«Бей того, кто плачет; жури того, кто слушает» (Даль, там же).

Вне всякого сомнения, эта пословица навеяна притчами Соломона.

Под влиянием Евангелия образована след<ующая> пословица:

«Кто Бога не боится, тот и людей не стыдится» (Даль, там же).

«С совестью не разминувешься» (Даль, I, 374).

Согласно следующей пословице можно поставить знак равенства между душой и совестью:

«Душа не сосна, не обойдешь» (Даль, там же).

«Совесть без зубов, а загрызет» (там же).

«Злая совесть стоит палача» (там же).

«Не боюсь богатых гроз, боюсь убогих слез» (Даль, I, 374).

Невозможность самооправдания в деле совести выражена в пословице невероятной силы и лаконизма:

«Молчи, когда Бог убил» (там же).

«Не криви душой; кривобок на тот свет уйдешь» (там же).

«Сам от себя не утаишь, сам себя и обличишь» (там же).

«Береги платье снову, а честь смолоду» (там же).

Эта пословица вошла в качестве эпиграфа в одну из глав романа Пушкина «Капитанская дочка». Это произведение вообще переполнено фольклором и народной мудростью, являясь в этом отношении настоящим живым музеем.

Полны самого живого интереса и яркого литературного блеска пословицы, касающиеся торговли и вообще т<ак> н<азываемых> дел («business»). В сущности, российское государство началось как экспедиция или ряд экспедиций вооруженного купечества, как военно-коммерческая авантюра. Пословицы, сюда относящиеся, открывают совершенно иную сторону русской души. Они открывают душу народа-дельца, народа-коммерсанта *sui generis*³⁸, правда, как «Садко богатый гость» (т. е. купец-артист). Садко – типично русский образ человека поэтического, возвышенного полета мыслей, хотя и практически заглядывающегося на жизнь. В этом смысле превосходная стилизация поэта М. Ю. Лермонтова «Песнь о купце Калашникове» есть выявление некоторого весьма существенного элемента в русской душе и в русской стихии. Уже упомянутая «Русская правда» – это такой типично русский юридический памятник, где все очень развитое правосознание взято под углом гражданского торгового права. В этом смысле, а также по

причине своей необычайной гуманности этот памятник может и по сей день, в эпоху всяческого попрания свободы – в том числе и свободы торговли – быть не только примером, но даже в своем роде недостижимым идеалом. Торговая мораль русских пословиц есть цвет и завершение морального сознания русских вообще. К этому надо прибавить, что эта торговая мораль есть в большинстве случаев создание крепкого религиозного сознания старообрядчества и вообще древней «дониконовской» Руси. Начнем с пословицы, в которой сквозит отвращение к рекламе и требованию, прежде всего, доброкачественности товара.

«Хороший товар сам себя хвалит» (Даль, II, 1).

«Хорошо дешево не бывает» (там же).

«Цена по товару, и товар по цене» (там же).

И сейчас же ирония по поводу профессиональной деформации морального сознания, над риском торговли и по поводу ее своеобразной диалектики.

«Не солгать, так и не продать» (там же).

«Не обманешь, не продашь» (там же).

«Не похвала не продашь, не похуля не купишь» (там же).

Коммерция есть искусство совершенно особого рода (*per se*), что-то вроде шахмат. Это сфера автономная, хотя и имеющая свою строгую мораль, нарушение которой карается неудачей и бесславием.

«Дружба дружбой, а денежкам счет» (Даль, II, 3).

«Родство – дело святое, а торговля – дело иное» (там же).

Существует своя своеобразная автономная мораль торговли, без которой она как таковая не только не стоит на ногах, но и перестает существовать, не оправдывая себя. Есть категорический императив коммерческой чести, который в конечном счете метафизически совпадает с выгодой (что не есть корысть), хотя и бывают исключения из этого правила.

«Неправедная корысть впрок не пойдет» (Даль, II, 3).

«Торгуй правдою, больше прибытка будет» (Даль, II, 4).

«Хоть нет барыша, да слава хороша» (там же). И вариант: «Не до барыша, была бы слава хороша» (там же).

Есть железный закон рыночной цены, которая сочетается с т<ак> н<азываемой> свободной торговлей.

«Бог цену строит» (Даль, II, 8).

«Базар цену скажет» (там же).

«Вольнее торга нету, а там неволя живет» (там же).

«На торг со своей ценой не ездят» (там же).

«На торгу деньги на воле, а купец и продавец под неволей» (Даль, II, 9).

Научная точность и чеканная ясность этих пословиц совершенно исключительны и кажутся «учеными».

Ясно, что здесь речь идет об иррациональном законе спроса и предложения. Отсюда и вариант:

«На что спрос, на то и цена» (там же).

Есть, однако, непокупное и непродаваемое, есть «заветное».

«Заветного не продают, на заветное и цены нет» (Даль, II, 10).

Факт существования заветного, т. е. категории духовно-аксиологической, существования «непокупного» литературно явил себя в превосходной повести П. Н. Полевого «Непокупное». Эта повесть очень хорошо показывает человечность мастеров старого денежного дела на Руси и их способность выходить за пределы рокового закона купли-продажи, опровергая тем самым догматику исторического и т<ак> н<азываемого> «диалектического материализма». Отсюда пословицы:

«Нет хлеба дороже, как в просвирке; и нет золота как в кольце» (или: в кресте, в медали; Даль, там же).

Народная мудрость не устает подчеркивать автономный, роковой ход коммерции и автономию денег:

«Сам бы ел (товар), да денег надо» (Даль, II, 11). Это, в сущности, значит, что купец – не собственник торговли, а лишь приставник, и что всякая рациональная торговля, т<ак> ск<азать>, «социалистична», несвободна. Слова в торговле – пустые звуки.

«Купец божится, а про себя отрекается» (там же).

Народ иронизирует по адресу нерегулярной, незакономерной, азартной торговли:

«Купец, что стрелец: оплошно ждет» (там же).

Цена всегда как бы символ качества товара:

«Дорого, да мило, дешево, да гнило» (Даль, II, 12). Это чрезвычайно популярная пословица, постоянно по сей день повторяемая.

Нарушение имманентных законов коммерции и денежного обращения приводит к деформациям и перебоям торговли, над чем народ не устает изощрять свое остроумие.

«Купишь лишнее – продашь нужное» (Даль, II, 13).

«Где дешево, там и дорого» (Даль, II, 13).

«Дешевое на дорогое наведет» (там же).

«Кто меняет – дурака на придачу берет» (там же).

Этим отрицается меновая торговля как не имеющая «tertium comparationis» в лице денег, а потому и нелогичная, дурно-иррациональная, невыгодная как правило.

Кредитные операции тоже морально автономны.

«Долг платежом красен» (Даль, II, 15). Это одна из любимейших пословиц, постоянно употребляющихся как в прямом, так и в переносном смысле. Она имеет также и пессимистический вариант, вернее, трагический.

«Долг не разжива» (там же).

«Возьмешь лычко, а отдашь ремешок» (там же).

«Взаимы не брав, хоть гол – да прав» (Даль, II, 16).

Как известно, Кант считал заем морально несостоятельным. Приведенная поговорка имеет оттенок категорического императива и вполне ригористична. Целый ряд поговорок иронизируют над трудностями, связанными с получением назад одолженного и над неуместностью некоторых кредитных операций.

«Старый долг собрать, что клад найти» (Даль, II, 17).

«Должен, не спору, отдам не скоро; когда захочу, тогда и заплачу» (Даль, II, 17).

«Пиши долг на заборе: забор упадет, и долг пропадет» (Даль, там же).

«На том свете угольем отдам» (там же).

Эта злая поговорка связана с тем, что горчайший опыт показал, в какой степени опасно давать займы именно с точки зрения интересов сохранения добрых отношений. Парадоксальным образом давание в долг является тяжким испытанием не столько для кредитора, сколько для должника. По темному свойству психологии «подполья», тот, кто обязан кому-нибудь чем-либо добрым, – не любит, а иногда начинает по-настоящему ненавидеть своего благодетеля. Оказывается, что с точки зрения сохранения хороших отношений лучше не делать никому добра, и особенно полезно не давать никому займы на льготных условиях или вовсе безвозмездно. Здесь труднейшее испытание для исполнителей евангельского предписания: «от хотящего занять у тебя не отвращайся» (Матф. V, 42).

«В долг давать – дружбу терять» (Даль, II, 18).

«Чаще счет – крепче дружба» (там же). Это целая, еще до сих пор неразработанная проблема психологии и нравственного богословия.

До некоторой степени ключ к разгадке этой зловещей загадки человеческого «подполья» находится в нижеследующей поговорке:

«Нужда – мизгирь (паук), а заемщик, что муха» (Даль, II, 21).

В связи с логикой (и отчасти в связи с моралью) коммерции стоит очень интересная проблема логики и морали больших и малых чисел, вернее, количеств. Народ очень хорошо понимает правило «совокупности» и перехода количества в качество. Равным образом народ очень хорошо понимает логическое правило «dictum de omne et de nullo»³⁹.

«Из многих малых выходит одно большое» (Даль, II, 21).

«Лесом шел, а дров не видал» (Даль, I, 621). Вариант: «За деревьями не видит леса». Очень популярна.

В связи с этим народ не перестает иронизировать над вздорностью, нелепостью и нелогичностью жизни и житейских отношений, короче, над нелепостями экзистенции. Остроумие русского народа здесь неистощимо, и образная художественность достигает огромной, часто гениальной яркости.

«Портной без портов, сапожник без сапогов» (Даль, I, 621).

«Поправился – с печи на лоб» (Даль, I, 620).

«Хватился шапки, когда головы не стало» (Даль, I, 622).

«Купил мужик корову, привел домой, стал доить: ан бык, да так и быть» (Даль, I, 623).

«Сбил, сколотил – вот колесо; сел да поехал – ах, хорошо! Оглянулся назад – одни спицы лежат» (Даль, I, 624).

Нижеследующая пословица есть прямое издевательство над тем специфическим недостатком небрежности, которую французы называют *nonchalance*⁴⁰ и который русский народ считает своим национальным недостатком, как бы приметой.

«Авось, да небось, да как-нибудь» (Даль, I, 625).

«Авоська веревку вьет, небоська петлю накидывает» (там же).

«Бить, так добивать, а не добивать, так и не начинать» (там же).

Две нижеследующие пословицы очень популярны и очень зловещи, выражая то, что можно было бы назвать «законом джунглей жизни».

«На то щука (приб<авка>: в море), чтоб карась не дремал» (там же).

«Кабы знал, где упасть, так бы соломки подослал» (там же).

В конце концов, все же человек бессилен перед грехом, заботой и бедой, перед «законом джунглей».

«Грех да беда – на кого не живут» (Даль, I, 626).

«На грех мастера нет» (там же; с прибавкой: «а на беду и курица петухом споет» – там же).

Философски очень тонка пословица – притча о том, что забота, понятая в метафизическом смысле как категория «die Sorge», переее работы (труда). Это, в сущности, мысль о том, что забота или, вернее, озбоченность есть одна из основных категорий человеческой экзистенции – открытие, сделанное Мартином Гейдеггером (Martin Heidegger) в его знаменитой, составившей эпоху книге «Бытие и время» («Sein und Zeit», 1927).

«Работы без заботы нет; а забота без работы живет» (Даль, I, 630). Имеются разнообразные варианты этой пессимистической идеи.

«Не работа сушит, а забота» (Даль, I, 650).

«Легко, да заботно – измает пуще лому» (Даль, I, 626).

«Не велика напасть – да спать не даст» (Даль, I, 632).

Необходимо что-то начать. И это самое трудное и важное. Но конец есть всегда или неудача, или дурная бесконечность следующих друг за другом начал и концов – и уж во всяком случае – смерть наверняка.

«Благослови Бог почин» (Даль, I, 642). Это, в сущности, – молитва.

«Все дело в почине» (там же).

«Почин всего дороже» (там же).

«Лиха беда начало» (там же). Очень популярна.

Далее – пословицы, притчи, выражающие метафизическую загадочность и экзистенциальную трудность «начал и концов».

«Начало трудно, а конец мудрен» (Даль, I, 644).

«Жил был царь, у царя псарь, да не было пса: и сказка вся» (Даль, I, 645). Эта пословица-притча есть ужасающее иносказание о пустоте (о небытии), лежащем в основе экзистенции человека.

«Ярко лучина горела, да где она?» (Даль, I, 646).

«Одному началу и один конец» (там же).

Это в сущности вариант к знаменитой постоянно повторяемой поговорке:

«Двум смертям не бывать, одной не миновать».

«Шахов много, да мат один» (там же).

«Начали гладью, а кончили гадью». Или: «Начали гладко, а кончили гадко» (Даль, I, 647). Очень популярна.

«Улита едет, когда-то будет» (Даль, I, 643). Эта пословица тоже очень популярна и выражает скуку несбывающихся ожиданий, роковую медленность, обманчивую видимость в осуществлении желаний, разочарованность и в конце концов тщету жизни.

«Сколько ни пиши, а амином вершить» (Даль, I, 649). Как известно, в народном словоупотреблении «аминь» означает большей частью не столько частный конец какой-либо вещи или какого-либо предприятия, сколько «генеральный конец всех концов» – т. е. смерть. Особенно смеется народ над тем в жизни и в людях, что морально и эстетически нейтрально, что не имеет определенного лица, определенных очертаний.

«Ни Богу свечка, ни чорту ожег / кочерга» (Даль, I, 610). Популярна!

Нижеследующие пословицы словно предвосхищают буквально тексты Шопенгауэра:

«Хорошего мало на свете, а худого всюду много» (Даль, I, 603).

«Хорош: как бы чуть получше, никуда бы не годился» (Даль, I, 609).

Это даже сильнее, чем у Шопенгауэра, ибо у него говорится о мире: «если чуть похуже, то никуда не годился бы», не мог бы существовать.

Этого рода серия пессимистических афоризмов заканчивается как будто обнадеживающим изречением:

«Людам не годится, а Богу все годится» (Даль, I, 609).

Этот афоризм онтологически и софиологически чрезвычайно глубок. Он означает не более не менее, как отрицание существования онтологического зла, и что всякое бытие есть по существу Божие, т. е. что всякое бытие софийно и на крайний конец «в качестве сырого материала годится» – выражаясь словами «пуговичника» в жуткой финальной сцене «Пер Гюнта» Ибсена⁴¹.

Но эта онтологическая надежда омрачается как гром звучащим мрачным приговором:

«На смирного Бог беду шлет, а бойкий сам наскочит» (Даль, I, 625).

Нельзя смешивать мудрость, мирозерцание и философию. Мудрость лежит в основе мирозерцания, а мирозерцание (и то не всегда) лежит

в основе философии. Народ редко позволяет себе роскошь настоящей, т. е. феноменологической философии – вернее, этого почти никогда не наблюдается. Но в народной мудрости и народном мирозерцании, так же как и в философии, наблюдается перекрещивание и связь морали, правосознания и философии культуры. Эта связь почти неизбежно приводит к просветительским точкам зрения. Эта связь показывает между прочим родство просветительства с прагматизмом и даже с прямым житейским практицизмом. Действительно, нигде логика, мораль, правопорядок и знания так немедленно не сказываются, как в технике жизни, вернее – в житейской технике, в повседневной прагматике. Здесь наблюдается нажитая веками масса нелогичностей, предвзятостей, прямых нелепиц, которые зорко подмечены и осмеяны народом в его пословицах-притчах.

Зато в крови русского народа лежит любовь к просвещению, к грамоте, к приобретению знаний всякого рода. И это в такой степени, какая неведома ни одному народу в мире. Эта жажда науки и образования, нашедшая свое воплощение в фигуре императора Петра Великого, в этом смысле героя вполне народного, привела в конце концов к тому, что заслуги русского народа в области точной науки и материальной техники стали положительно неучитываемыми, хотя о них и мало знают, а также и не хотят знать по причине очень распространенного предрассудка – русофобии. Мы переходим к пословицам-притчам и афоризмам, относящимся к науке и просвещению.

«Грамоте учиться – всегда (вперед) пригодится» (Даль, I, 535).

«Кто грамоте горазд, тому не пропасть» (там же).

Есть ряд едких и остроумных пословиц по поводу злоупотребления печатным словом и печатным лганьем. На этих пословицах лежит уже нам знакомая печать народного русского юмора и пессимизма, столь хорошо выраженного родственным Шопенгауэру гением графа Льва Толстого.

«Бумага терпит, перо пишет» (Даль, I, 536). Вариант: «Перо скрипит, а бумага молчит» (Даль, там же).

Положительная и отрицательная мощь грамоты выражена в знаменитом и популярном афоризме:

«Написано пером, не вырубись топором» (там же).

Над печатной ложью смеются нижеследующие пословицы, очень ходкие во всех слоях населения.

«Врать по-печатному» (Даль, I, 536).

«Врет как газета» (там же).

«Супротив печатного (газетного) не соврешь» (там же).

Народ чрезвычайно презирает дилетантизм и верхоглядство:

«Не на пользу читать, коли только вершки хватать» (Даль, I, 540).

В сознание народа глубоко вошла мысль, что подлинное знание связано с тяжким трудом.

«Кто хочет много знать, тому надо мало спать» (там же).

«Без муки нет науки» (там же).

«Век живи, век учись» (там же). Очень популярна.

Но особенно ценит русский народ технику, сноровку и умение в каком бы то ни было деле:

«По выучке мастера знать» (там же).

«Не работа дорога, уменье» (Даль, I, 534).

«Дело мастера боится» (Даль, I, 547). Очень любимая пословица. Она связана с необычайным почитанием хороших ремесленников и огромными способностями русских к ремеслу. Это, можно сказать, способность национальная и распространена во всех слоях населения. Особенно любил всякого рода ремесла и ремесленников император Петр Великий и знал буквально все важнейшие ремесла до тонкости. В связи с этим очень любит народ людей «бывалых», т. е. многоопытных, все испытавших и соединивших науку с житейским опытом. Ненавидит русский народ медлительность и всячески смеется над нею.

«Чёрт Ваньку не обманет: Ванька сам про него молитву знает» (Даль, I, 617).

«Ты с бородой, да и я сам с усам» (Даль, 616).

«Он огонь и воду прошел» (Даль, I, 618). И вариант:

«Он прошел сквозь медные трубы» (там же). Обе очень популярны и означают чрезвычайную, «демоническую» закаленность. Всю силу своих насмешек и сарказмов народ сосредоточил на bestолковости и непроизводительной трате времени и труда.

«Зацепился за пень, да и стоит целый день» (Даль, I, 619).

«Хорошо бы тебя по смерти посылать» (там же).

«Однажды шел дождик дважды» (Даль, I, 596). Это насмешливый и очень замысловатый «трюк» в проблеме группировок и в логике классификации.

«Корова ревет, медведь ревет, а кто кого дерет, сам чёрт не разберет» (Даль, I, 596).

«Отойдем да поглядим, каково (хорошо ли) мы сидим» (Даль, I, 601).

«Середка на половинке» (Даль, I, 612). Очень популярна.

«Ехала кума, да неведомо куда» (Даль, I, 579). Очень популярна.

«Воду толчешь? Толку. А пыль идет? Нет. Толки еще!» (там же). Выражение «толочь воду», взятое из этой притчи, очень распространено для изображения бюрократической волокиты, бессмысленного труда, нелепой траты сил и бесполезных страданий. Сюда же относятся пословицы:

«Пошло дело на лад, и сам тому не рад» (Даль, I, 582). Пословица эта передает оторопь перед дурным и невозвратимым автоматизмом раз начатого и уже неостановимого дела.

«Хорошо летаешь, да где-то сядешь» (там же). Полная злой иронии пословица эта очень популярна и применяется не только к житейским, но к историческим обстоятельствам, напр<имер> к удачно начатым войнам.

Философская мысль, что количество никогда не перейдет в качество и что из ничего ничего не бывает (*ex nihilo nihil fit*⁴²), выражена народом в пословицах:

«Не тем моются, чем мараются» (Даль, I, 584).

«Воду варить, вода и будет» (Даль, I, 588). И вариант:

«От воды навару не бывает» (там же).

Сюда же относится и аналогичный юмористический образ дурной бесконечности (*die schlechte Unendlichkeit*), а также символ невыполнимого, бесконечно трудного дела:

«Мерила старуха клюкой, да и махнула рукой» (Даль, I, 584).

Критика ума есть одно из самых трудных его предприятий, требующих зрелости и остроты духа. Эта критика связана с переживанием ума как невыносимо мучительного дара. Ставится вопрос: стоит ли быть умным? В сущности, это подспудная тема всего библейского «Когелета» («Экклезиаст»). Весь конец первой главы этого произведения посвящен этой теме, с особой силой звучащей в знаменитом тексте: «кто умножает знание, тот умножает скорбь» (1, 18). Как мы уже говорили, русские пословицы – это больше чем пословицы, это притчи «Нового Израиля», и дух и приемы библейско-христианской письменности «Когелета» разлиты в них более или менее всюду.

«Много ума – много греха, а на дураках не взыщут» (Даль, I, 55).

«С умом в ответ, а с дурака нечего взять» (там же).

«Умный плачет, а глупый скачет» (Даль, I, 570).

Все эти пословицы-притчи словно сошли со страниц Соломонова «Экклезиаста» и его же «Притчей». Поэтому можно назвать налитанную этим духом гениальную комедию А. С. Грибоедова (1795–1829) «Горе от ума» (первонач<ально> «Горе уму») произведением не только вполне народно-русским, но еще, т<ак> ск<азать>, внутренне-библейским.

Необычайной и единственной в своем роде надо считать тончайшую мудрость народа в его соображениях, касающихся того, что можно назвать «умом дураков». Можно сказать, что тема о дураках – одна из любимейших русских народных тем. Это по той причине, что т<ак> н<азываемый> «юродивый» – популярнейший русский тип и один из любимейших в русской агиологии, т. е. в пантеоне русских святых. Это вполне соответствует словам Св<ященного> Писания: «Но Бог избрал немудрое мира, чтобы посрамить мудрых» (1 Кор. 1, 2).

Прежде всего, народ с истинно аристократической тонкостью отличается просто глупца, т. е. человека с чрезвычайно плохим, вульгарным умом и часто с таким же плохим и вульгарным, «хамским» сердцем, от

т<ак> н<азываемого> юродивого, которого тоже называют в просторечии «дураком», но который наделен умом высшего типа, могущего для вульгарных людей с улицы, людей толпы сойти за глупость. «Глупость» не имеет положительного оттенка, в то время как «дурак» с его «юродивостью» может иметь, хотя и не всегда (скорее всего, редко), в высшей степени положительный оттенок высшей духовности, святой, непорочной и бескорыстной наивности, детской чистоты, даже высшей творческой интуиции, гениальности. Но общий оттенок в оценке глупости и дурачества, так же как и в Библии, – отрицательно насмешливый и протестующий против того, что «дуракам – счастье».

«Счастье велико, да ума мало» (Даль, I, 567). И популярный вариант: «Дураку везде счастье» (там же).

«Дураку счастье, а умному Бог даст» (*mutatis mutandis*, отказ в счастье; Даль, I, 567).

«Умный сам по себе, а дураку Бог на помощь» (там же).

«На дурака у Бога милости много» (там же).

«Дурак – Божий человек» (там же).

«Дурак дом построил, а умник купил» (там же).

Последняя пословица многопланова по своему значению. Она означает, прежде всего, противоположность натур творческих и практических, что «людям дела» очень хорошо известно. Но кроме того здесь содержится глубокая символика рая и грехопадения.

Народ подметил тот «глупый порядок» или «глупую закономерность», в силу которой деньги или чин, т. е. богатство или власть, в силу уже самого факта обладания ими, как бы избавляют от необходимости иметь ум, и обратно: бедность, нечиновность, неимение общественного положения, «деклассированность» понижают умственную, духовную репутацию человека. На эту тему иронизировали Крылов и Пушкин:

Но у людей, к несчастью, тот порок –
Что им с червонцами Мешок
Что ни скажи,
Всему дивиться станут
(Крылов, басня «Мешок»).

Еще короче и ядовитее сказано у Пушкина в «Евгении Онегине»:

Он чином от ума избавлен.

Факт общеизвестный: стоит какому-нибудь отъявленному глупцу получить наследство достаточно крупное, или кафедру в высшем учебном заведении, или значительный пост в государстве – как он моментально вырастает на голову во всех отношениях в глазах даже тех, кто считает себя «передовыми» – и обратно. В качестве обратного примера вечным

позором горит на челе «века сего» – то, как люди обошлись с Иисусом Христом и с Сократом, – и несомненно обошлись бы с ними и теперь так же, только потому, что они не имеют денег и т.<ак> наз<ываемого> «общественного положения».

«Без денег и разума нет» (Даль, I, 567).

«Ума разума много, а приложить не к чему» (там же).

Эта пословица-притча означает между прочим и то, что стоит умному человеку вследствие какого-либо несчастья деградироваться – служебно, имущественно или социально, – как он как бы мгновенно глупеет не только в глазах окружающих, но нередко и в своих собственных глазах он как бы умственно, духовно «лишается всех талантов и всех прав состояния». Это делает его «поднятием», социальную реинтеграцию невероятно трудной, почти невозможной. Это подметил и изобразил в своих «Саргичос» гениальный испанский художник-мыслитель Франсиско Гойя (Goya, 1746–1828). Отсюда и убийственный, злодейский эффект изгнания достойных и возвышения недостойных. Сарказмы русских пословиц, достойные гения Гойи, так же неистощимы на эту тему, как и художественная фантазия испанского маэстро.

«Будет именье, будет и уменье» (Даль, I, 568).

«С богатством ум приходит» (там же).

«Есть рубль, есть и ум» (Даль, I, 569).

Последняя пословица – словно парафраза из «Фауста» Гёте (ч. 1, «Кухня ведьмы»):

O würfle nur gleich
Und mach mich reich
Und lass mich gewinnen!
Gar schlecht ist's bestellt
Und wär ich bei Geld,
So wär ich bei Sinnen.⁴³

Нижеследующая пословица касается власти:

«Была бы булава, будет и голова» (Даль, I, 569). Булава – знак гетманского достоинства – символ власти.

«В холе да в почете и всяк умен» (там же).

«Дураку, что большому чину – везде простор» (везде дорога. Даль, I, 575).

Наконец, две пословицы, исполненных гневного сарказма:

«Заставь дурака Богу молиться, он и лоб разобьет» (или: расшибет. Даль, I, 571).

«Матушка рожь, за что кормишь дураков» (там же).

В этом недоуменном и скорбном вопрошании слышится Иовлев протест, Иовлев вопль⁴⁴.

В связи с темой «глупости» и «дурасти» стоит общая тематика того, что можно назвать «нелепостью» экзистенции и что выражается или символизируется житейской бестолочью, бессмыслицей в ходе вещей и что вообще приводит к мысли, к заключению о ничтожестве, лежащем в основе жизни, о том, что «Бог скрыл лицо свое», согласно библейскому выражению (Второзаконие, XXXII, 20).

Тут уже идет речь о всеобщем поглупении, а не об уме и глупости отдельных лиц или слоев населения.

«Макару поклон, а Макар на семь сторон» (Даль, I, 577), т. е. Макару кто-то поклонился, а тот с глупым недоумением кланяется в ответ на все семь сторон. О том, что мир полон лжи и неразберихи, где как в непроницаемом тумане пропадают все контуры всякого правдоподобия, говорит пословица (притча):

«Одна врала, другая не разобрала, третья по своему переврала» (Даль, I, 577).

«Саней нет, впрямь нечего, ехать некуда – да поедем» (Даль, I, 559).

Здесь в ярком юмористическом житейском образе передан бессильный, претенциозный, псевдотворческий жест «из ничего» и в «ничто».

«Велик бы детина, да дешев». Южный вариант этой пословицы очень распространен и популярен:

«Велика Федора, да дура» (Даль, I, 559).

«По платью встречают, а по уму провожают» (там же). Очень популярна. Особенно ядовито осмеивают негодующие пословицы глупость людей, которым по их положению следовало бы быть умными.

Особенно ядовито высмеивают нижеследующие пословицы бессмысленную брутальную силу толпы, всегда неизменно соединенную со злостью, то явление массовых движений и революций, когда, по блистательному выражению великого Ипполита Тэна (Hippolite Tain, 1828–1893), «сквозь одуревший облик палача и людоеда проступил идиот». Народ русский определенно – не на стороне глупого большинства, он никогда не прославляет большинство, количество только потому, что это «большинство». Из этого следует сделать неоспоримое заключение, что нельзя смешивать народ с толпой, ибо и сам народ не только себя не смешивает с толпой, но вполне определенно отделяет себя от толпы. Народ есть понятие не физическое, а метафизическое.

«Два дурака, да у каждого по два кулака» (Даль, I, 561).

«Дурак толпу (т. е. толпу) любит» (там же).

«Свалка дураков простор» (там же).

«Сколько дела у Бога впереди, столько и дураков» (Даль, I, 553).

Беспощадно и с полной беспристрастностью осмеивают пословицы свою собственную национальную глупость. Только у русского народа хватило мужества и ума осмеять своих собственных национальных дураков, *только он мог позволить себе эту роскошь.*

«Для дураков не за море ездить, и дома есть» (Даль, I, 562).

«На Руси, слава Богу, дураков на сто лет припасено» (там же).

Имеются пословицы, содержащие тончайшие размышления над разными категориями ума и глупости и вообще содержащие «критику ума». Народ утверждает, что ум, так же как и глупость, – индивидуальны.

«Ум на ум не приходится» (Даль, I, 566).

«Дурь на дурь не приходится» (там же).

«Сколько голов, столько умов» (там же). Очень популярна.

Всегда так случается, что ума не хватает у самых умных людей.

«И на большие умы живет расход» (оплошка, промашка; Даль, I, 557). Варианты:

«На всякого мудреца довольно простоты» (там же). Книжная.

«И на старуху живет (бывает) проруха» (там же). Вполне народная и очень любимая, осмеивающая, между прочим, стремление приписать ум только старикам. Народ приписывает уму свойства вдохновенного наития и считает великим несчастьем, если этого наития почему-либо не бывает или не хватает в нужный момент.

«На час ума не станет, да навек в дураках» (или: «а на век дураком прослывешь»); Даль, I, 557).

«Про всяк час ума не напасешься» (там же).

Интуиции, догадке, реалистическому непосредственному взятию мира народ отдает решительное предпочтение перед дискурсивным умом, перед «рассуждальчеством». Особенно не выносит русский народ того, что по-французски называется «рассуждальческим безумием» (*folie raisonnante*). Поэтому «интеллигентщина», «книжность», дурная теоретичность никогда не имели успеха в русском народе, одном из самых здравомыслящих, практических и реалистических народов в мире. Отсюда <происходит> и то, что <называется> «интуитивизм», как он, напр<имер>, дан у известного философа Николая Онуфриевича Лосского (род. в 1870 <г.>) в его блестящей книге «Обоснование интуитивизма»⁴⁵, отсюда и успех Джемса и Бергсона и крайнее отвращение к марксизму, который приходится вдалбливать народу методами полицейского террора и который если и имеет некоторый успех в ничтожных специфических слоях населения, то только потому, что в нем видят «реализм». Отсюда же и необычайный успех всякой подлинной науки, особенно наук естественных, равно как и успех и роскошное развитие реализма в литературе, в живописи и в музыке. Народ всячески прославляет «догадку», всячески издевается над тем, что он метко прозвал «задним умом». Под задним умом он понимает слишком поздно приходящую догадку.

«Догадка лучше ума» (Даль, I, 555).

«Задним умом дела не поправит» (там же).

«Как бы мне тот разум наперед, который приходит опосля» (Даль, там же).

Из этой последней пословицы, явно издевательской, следует, что под «задним умом» народ понимает хотя и правильный, но запоздалый, а потому и бесполезный, даже нередко и вредный вывод. Ум должен действовать не только формально правильно, но практически пригодно, т. е. своевременно, с должной быстротой. Отрицательная категория «заднего ума» известна, кажется, только в русском терминологическом словоупотреблении. Это есть категория, выражаемая неизменно с оттенком иронии. Народ беспощаден к неэффективному «думанию». Отсюда и окончательный пессимизм, ибо ничто в конце концов не помогает от главной беды и главного, «последнего врага» – смерти.

«Думают думные люди» (думцы). Это издевательство над действиями т<ак> н<азываемых> «лучших людей», «выборных людей».

«Думает индейский петух» (Даль, I, 556).

Есть еще другой вариант, очень популярный на юге и полный беспощадной иронии по адресу ума вообще и его финального бессилия пред смертью:

«Индюк (т. е. индейский петух) думал, да сдох» (там же). Этот вариант осмеивает также и мыслительское чванство, которое кончается для чванящегося всегда плохо, т. е. смертью. В связи с этим находится осмеяние и спеси вообще как проявления глупости.

«Умной спеси не бывает» (Даль, I, 573). И вариант:

«С умом носу не подынешь» (там же).

Чрезвычайной моральной силы является нижеследующая пословица-афоризм, где соединяются евангельская заповедь о неосуждении с прославлением ума:

«Глупый осудит, а умный рассудит» (Даль, I, 557).

Народная мудрость очень настаивает на том, что ум есть свойство врожденное, а не благоприобретенное.

«Нет рожаемого (ума), не дашь и ученого» (Даль, I, 552).

«Тупо сковано – не наточишь; глупо рожено – не научишь» (там же).

При всем том ум, по мнению народа, есть верховная сила. Он по своей природе безграничен, и ему не могут быть принципиально положены никакие преграды извне.

«И сила уму уступает» (Даль, I, 553).

«Ум любит простор» (Даль, I, 554). Любопытно, что Пушкин приводит эту пословицу в «Евгении Онегине» почти дословно:

Ум, любя простор, теснит.

«Ума городьбой не обгородишь» (Даль, там же).

«Голова прикована (приросла), а уму воля дана» (там же).

Народ, считая принципиально силу ума беспредельной, высказывается в смысле возможности и естественного богословия, т. е. в смысле возможности естественными силами ума дойти до признания бытия Божия. Вообще ум, так сказать, превосходит самого себя.

«Доходит ум и до Бога» (Даль, там же).

«За свою думою – и сам не поспеешь» (там же).

По поводу этой последней поговорки проф. И. И. Лапшин⁴⁶ говорит, что она содержит философско-психологическую мысль о невозможности самонаблюдения, ту самую мысль, которую значительно позже высказал Огюст Конт (см. *И. И. Лапшин*. *Философия изобретения и изобретение в философии*. 1922. Т. II. С. 6). Этот ученый вообще находит, что у Даля среди приводимых им поговорок русского народа «многие носят в себе зачаток или потенцию для зарождения философской или психологической идеи» (Лапшин, там же).

Насмешками над тщетной видимостью псевдологических операций и над педантизмом полны поговорки, изображающие «счеты родством»:

«А ну ка, сочтемся своими: бабушкин внучатый козел тещиной курице как пришелся?» (Даль, I, 492).

«Он нашему слесарю (слесарше) троюродный кузнец» (Даль, I, 493).

«Твоя бабушка моего дедушку из Красного села за нос вела» (там же).

«Чирей в боку сидит, да не родня» (Даль, I, 492).

Что касается болезней и лечения, то ряд чрезвычайно умных и наблюдательных поговорок соединяет, как это было в древности и в средние века патологию и терапию с общим мирозерцанием и с психологией. Ныне происходит возвращение к этой древней мудрости.

«Здоровье всего дороже» (Даль, I, 503).

«Не спрашивай здоровья, а глянь на лицо» (там же).

«Скрипит дерево, да стоит» (Даль, I, 507). Вариант:

«Скрипучее дерево живуче» (там же). Это насчет болезней длительных, хронических, а также по поводу «ложного нездоровья» или, наоборот, «ложного здоровья», «обманчивого вида».

По поводу того, что болезнь в значительной степени обусловлена фактором психическим и связана с самовнушением – так же как и выздоровление, – что природа, посылая болезни, дает и средства лечения – поговорки:

«Поддайся одной болезни, да сляг – и другую наживешь» (Даль, I, 507).

«Не поддавайся, не ложись; а сляжешь – не встанешь» (там же).

«Играй, не отыгрывайся; лечись, не залечивайся» (там же, 508).

«На всякую шалость выросло по лозе, на всякую болезнь по зелью» (там же).

Смысл этой поговорки не только терапевтический, но и натурфилософский. Это значит, что диалектика природы на яд отвечает противоядием.

Этого же типа поговорки:

«Противное зелье лучше болезни» (там же). Это значит, что зелье, лечащее болезнь, приносит не только исцеление, но и еще сверх этого укрепляет организм.

«Лук от семи недугов лечит» (там же).

Новейшая медицина может только расписаться под этим мнением. Лук, так же как и чеснок, столь же прекрасны терапевтически, как и в качестве питательных веществ по причине их витаминности.

«Хрен да редька, лук да капуста – лихого не попустят» (Даль, I, 508).

«Баня – мать вторая» (там же). И вариант: «Кости распарить – все тело направить» (там же). Польза бани и потения ныне тоже есть уже вещь общеизвестная. К пословицам терапевтически-профилактическим надо отнести пословицы, требующие крайней умеренности:

«Ешь вполсыта (или вполпьяна, не пей до пьяна), проживешь век дополна» (там же).

«Где пиры и чаи, там и немочи» (там же).

«Держи голову в холоде, живот (брюхо) в голоде, а ноги в тепле» (там же).

Эта пословица очень популярна и вполне характеризует гениальный ум и такт народа. Она вполне подтверждается новейшей наукой. С точки зрения народа инстинкт – лучший лекарь. Народ относится скептически к лекарям, аптекам и вообще к искусственному лечению.

«Брюхо больного умнее лекарской головы» (Даль, I, 509).

«Кто лечит, тот и увечит» (Даль, I, 510).

Известно, что сплошь и рядом «лекарство бывает хуже болезни» и лечась от одной болезни наживают другую, порой еще худшую. Медицинская наука говорит: «прежде всего – не вреди» («*primum non nocere*»).

«И хорошая аптека убавит века» (Даль, I, 511).

Но над всем этим царит мрачно ироническая, постоянная возвращающаяся мысль:

«Кроме смерти от всего вылечишься» (Даль, I, 508).

Наибольшее число пословиц посвящено вопросам языка, ума, сноровки, вообще проблемам интеллектуально-творческим. Сразу видно, куда направлены влечения, вкусы и взоры народа. Русский народ вообще один из самых интеллектуальных и умных народов и рассуждает не менее охотно, чем поет и музицирует – часто к тому же совмещая то и другое. Философствуя о языке, народ сразу же входит в самое метафизическое существо дела.

«Язык с Богом беседует» (Даль, I, 517). Т. е. это значит, что основное назначение языка есть молитва и богословие. Этот основной сакральный смысл языка, а также требование его ответственного и веского употребления связаны у народа с сознанием силы языка и необходимостью вследствие этого целомудренно, умеренно и осмотрительно им пользоваться.

«Мал язык, да всем телом владеет» (Даль, I, 517). Это, несомненно, из круга идей о языке из Посл<ания> ап<остола> Иакова (III, 2–12)⁴⁷.

«Мал язык – горами качает» (Даль, I, 518).

«Языком, что рычагом» (там же).

«Язык до Киева доведет» (там же). Очень популярна. Это намек на то, что Киев есть место паломничества всей огромной России к ее основным и начальным святыням. В Киеве произошло крещение Руси. Здесь, следовательно, опять намек на сакральное значение языка. Но именно в силу этого уметь слушать ценнее умения говорить.

«Бог дал два уха, а один язык» (там же).

«Много знай, да мало бай» (там же).

«Лучше недоговорить, чем переговорить» (там же).

«Язык мой – враг мой» (там же, I, 525).

«Язык – без костей – мелет» (Даль, I, 523).

«От одного слова – да навек ссора» (там же, I, 526).

На эту тему у Н. В. Гоголя написана его превосходная «Повесть о том, как поссорились Иван Иванович с Иваном Никифоровичем». Все произошло из-за одного слова «гусак», которым Иван Никифорович обозвал Ивана Ивановича. Из-за этого же фатального и самого по себе ничтожного слова полетело в пропасть наладившееся было примирение. В небрежно выпущенном слове есть страшная автоматическая сила, превращающая его в рок.

Впрочем, и здесь народ усмотрел пессимистический «шах и мат»:

«Говорить беда, а молчать – другая» (Даль, I, 527). И юмористический вариант, отзывающийся, однако, глубокой безнадежностью:

«Короток язык, так вытянут, а длинен, так окоротают» (там же).

«Долго не говорить – ум копить; а вымолвить – и слушать нечего» (Даль, I, 529).

«Бойся Вышнего, не говори лишнего» (там же). Очень популярна.

В этой линии «философии языка» как молчания, как своеобразной «алалической» аскезы стоит один из величайших русских поэтов Федор Иванович Тютчев (1803–1873). Он написал глубочайшее философское стихотворение с латинским названием «Silentium»⁴⁸, где есть афоризм, уже давно превратившийся в поговорку:

«Мысль изреченная есть ложь».

На философию молчания опирается и Морис Метерлинк (Maurice Maeterlink) в своей замечательной книге «Сокровище смиренных» («Le trésore des humbles»). В основе этой духовно-аристократической традиции лежит святоотеческая доктрина, с особенной полнотой проявившая себя в учении т<ак> н<азываемых> «исихастов» (XIV в.). Сущность ее состоит в накоплении духовных энергий через молчание. Но и в самом молчании есть глубоко положительная самооценочность, своего рода «упоение». Замечательный русский поэт XX в. В. Ф. Ходасевич говорит⁴⁹:

Как упоительно и трудно

Привыкши к слову – замолчать.

Русский народ вполне постиг диалектический характер человеческого мышления, что связано непосредственно с законами языка. Отсюда чеканная пословица-афоризм:

«Слово слово родит, третье само бежит» (Даль, I, 534).

Нет никакого сомнения, что здесь перед нами – диалектика: тезис, антитезис, синтез – т. е. диалектика в ее «классической» форме, идущей из глубины веков (Прокл – Гегель⁵⁰).

Это духовное начало народ русский мыслит не отвлеченно, но конкретно и связывает <его> с понятием «головы» (в антропологическом плане) и с понятием «Премудрости» в плане богословско-онтологическом.

«Голова всему начало» (Даль, I, 552).

«Премудрость одна, а мудростей много» (Даль, I, 563).

Этот афоризм так глубокомысленно загадочен, что разрешить эту загадку можно лишь в плане истории русского богословско-метафизического мышления, где поставлена одна из важнейших тем онтологической метафизики – тема «софиологическая». Эта тема связана с основной линией библейской, церковно-литургической, церковно-иконографической и философско-метафизической традиции.

Трактуя эту тему, народ прибегает либо к, так сказать, библейскому богословию, либо просто перифразирует или буквально повторяет библейские тексты, напр<имер> «Притчи Соломона».

В связи с темой Премудрости стоит прославление народом труда, его мистическая экзальтация и строгое осуждение лени и безделья как дела богопротивного. Впрочем, народ знает два аспекта труда: один – бодрый, зовущий к радости жизни и к полноте ее сил, а другой – унылый, связанный, очевидно, с библейским проклятием земли, с тем, что экзистенциальная философия называет «заботой» и что полно мрака и каторжной подневольности.

«Заря деньги родит» (Даль, I, 560). Т. е. это значит, что богатство дается лишь тому, кто рано и упорно начинает свой ежедневный труд. Прекрасный и поэтический вариант этой пословицы:

«Заря золотом осыпает» (там же).

«Кто рано встает, тому Бог подает» (Даль, I, 661). Эта пословица очень популярна, особенно среди сельского населения.

«Время деньгу дает, а на деньги времени не купишь» (там же). Это вариант, родственный известной англо-американской пословице, но возникший, по-видимому, независимо и раньше (time is money⁵¹).

«Терпение и труд все перетрут» (Даль, I, 662). Одна из самых популярных и любимых пословиц.

Нижеследующая пословица содержит наряду с энергией и удалью черты народного пессимизма и мрачно остроумного юмора:

«Крой, да песни пой; шить станешь, наплачешься» (Даль, I, 664).

«Дело шуток не любит» (там же).

«Хорошо ленивого по смерти посылать» (Даль, I, 659).

Но есть иной аспект отворачивания к труду – пессимистическое чувство его тщеты, его «дурной бесконечности», его метафизической порочности, а иногда и злого безумия, направленности на зло. Народ больше всего останавливается на тоске и хандре.

«Где конец веревки этой? – Нет его, отрубили!» (Даль, I, 649).

«Протянулось как голодное лето» (там же).

«Не всякая песня до конца допеваётся» (там же, I, 650).

То, что часто принимают за лень, у русского человека есть именно такое переживание нелепости жизни и труда, их тщеты – как в Экклезиасте. По поводу этого *taedium vitae*⁵² Пушкин говорит в «Евгении Онегине»:

Недуг, которого причину
Давно бы отыскать пора,
Подобный английскому сплину,
Короче – русская хандра
Им овладела понемногу.
Он застрелиться, слава Богу,
Попробовать не захотел,
Но к жизни вовсе охладел.

Но и самоубийство в таких обстоятельствах у русских – дело нередкое. Метафизически это можно объяснить потерей воли к жизни, ее внутреннего импульса. Отсюда и отворачивание к труду. Граф Германн Кайзерлинг⁵³ в своей замечательной книге «Южноамериканские размышления», в главе «Хана» (*La Gana*) говорит об этом таинственном импульсе, который может стимулировать деятельность, но может и тормозить ее до полной остановки. Это действие «хананы» очень типично не только для народов испано-южноамериканских, но и для русского народа. Есть место этому таинственному импульсу у всякого человека и у всякой нации, но у русских и у испано-южноамериканцев действие «хананы» особенно типично. Народ называет иногда это действие «хананы» типичным словом «нашло». Когда на русского человека «найдет», тогда возможно решительно все – и притом самое нелепое и иррациональное, самое необъяснимое: он не хочет исполнить и не исполняет самые выгодные и легкие работы, бросает насиженное место, где его знают и любят, и идет в какую-нибудь труппу, где его не знают и знать не хотят, отказывается от счастья с нравящейся ему женщиной, у которой он пользуется полной взаимностью, и проч.

Я молод, жизнь во мне крепка;
Чего мне ждать? тоска, тоска!..⁵⁴

Отсюда и пословица:

«Послал Бог работу, да отнял чёрт охоту» (Даль, I, 649).

Но как правило русский человек работающ и бесстрашен, хотя в и иные минуты он и падает духом под бременем пессимистической тоски, зачарованный своей «ханой», исход которой он дает в своей артистической продукции, гл<авным> образом в музыке, создавая «песню, подобную стону»⁵⁵. Но свою способность к труду, свою энергию и упорство русский человек доказал на просторах своей бесконечной равнины и на протяжении своей многострадальной истории.

Только этими страданиями и можно объяснить чувство отсутствия отдыха и досуга:

«Будет досуг, когда вон понесут» (Даль, I, 668).

В связи с пословицами о труде стоит и тема сна – как в его реалистическом смысле, так и в мистически-символическом. И здесь, как и всюду, чувствуется влияние Библии и аналогии с великими мыслителями человечества.

«Каково живется (можется), таково и спится» (Даль, I, 674).

«Сон смерти брат» (Даль, I, 675). И ряд вариантов: «Уснул – помер» (там же).

«Уснешь, что умрешь» (там же).

«За сон не ручись» (т. е. долго ли проспишь и что пригрезится; Даль, I, 676).

В этой до гениальности лаконичной и содержательной пословице содержится и проблематика Гамлета (to be or not to be⁵⁶), и вопрошание молитвы на сон грядущий:

«Господи, ужели одр сей гроб мне будет?»

«Вещий сон не обманет» (там же). И вариант:

«Сон правду скажет, да не всякому» (там же).

Загадочная область снов есть совсем особая сфера, лишь частично исследованная наукой.

Но для народа важнее всего то обстоятельство, что во сне человек становится беззащитным от влияния потусторонней сферы, большей частью влияний сомнительных или вовсе страшных.

«Как чудится, так перекрестися» (Даль, I, 677).

«Мана манит, да Бог хранит» (там же).

Народ на горьком или благодетельном опыте познал законы мирового и экзистенциального ритма и знает, что на все есть своя пора, свой срок (то, что по-гречески именуется *ка́йрос*). Он знает смену циклов «счастливых» и «несчастливых», он знает смену хороших и плохих дней, о чем говорит мудрость древнего Гесиода в его соч<инении> «Дела и дни»⁵⁷ («Εργα καί ημεραί»). Сюда же относится проблема «мерности», т. е. закон количества в ритме, сменяющем времена и сроки («кайросы»). Это – те черты, границы или, если угодно, те тактовые черты мирового ритма в развертыва-

ющейся мировой симфонии, после которых или после данного отсчета которых можно сказать наверняка: вот это случилось, вот это произошло.

«Не время дорого, пора» (Даль, II, 50).

«Час лучше мастера» (там же).

«Пора, что железо: куй, поколе кипит» (там же).

Это значит, что для достижения подлинной удачи необходимо попадать в такт мирового ритма, законы которого, хотя не всегда могут быть учтены и большей частью скрыты, но для уловления которых у человека есть интуиция – что-то вроде антенны для уловления музыки и такта мировой симфонии и для попадания ей в тон и в такт, – в чем и заключается подлинная мудрость жизни. Отсюда и правда астрологии, к которой у русских с давних пор было явное предрасположение. Отсюда и вариант предыдущей поговорки, чрезвычайно распространенной:

«Куй железо, пока горячо» (собственно, «пока кипит»).

О том, что Премудрость высшей силы всегда пошлет нужный день или нужный срок, который лишь остается узнать и разгадать и за незнание и неразгадывание которых, вернее, за нежелание узнать и разгадать, человек жестоко платится, «за то, что ты не узнал времен посещения твоего» (Лук. 19, 44). А Генрик Ибсен в своей гениальной драматической поэме «Пер Гюнт»⁵⁸ говорит устами таинственного «плавильщика пуговиц»: «нужна догадка, Пер, и собирает средь недогадливых рогатый жатву». Вот что, собственно, значит столь же простая, сколь и многосмысленная поговорка:

«У Бога дней много» (Даль, II, 50).

«Не меряй на свой аршин» (Даль, II, 133).

Эта очень популярная поговорка есть, по существу, отвержение какого бы то ни было коллективизма, так же как и следующая:

«Всяк в своем добре волен» (там же, 132).

«Не в свои сани не садись» или «Не в свои сани сел» (там же, 138).

«Знай, сверчок, свой шесток» (там же, 134). Очень популярна и означает необходимость соблюдения принципа соответствия или принципа иерархии. Требование полной свободы, как частной, так и публичной, определенно звучит в нижеследующих поговорках, тоже решительно противостоящих какому бы то ни было коллективизму:

«На чужой роток не накинешь платок» (Даль, II, 131).

Одна из важнейших проблем философии и метафизики – проблема эроса. Германн Коген⁵⁹ (Hermann Cohen) говорит: «Эрос не только централен, но и фундаментален». Русский народ сделал в этой области очень много существенных наблюдений и открытий. Прежде всего, он по существу отделяет тему брака от темы эротики. Таинственная связь любви со своим онтологическим первоисточником выражена в афоризме, представляющем, в сущности, повторение библейского текста ап<остола> Иоанна:

«Где любовь, там и Бог» (Даль, II, 301).

О том, что любовь есть верховная ценность, говорят пословицы:

«Милее всего, как кто любит кого» (там же, II, 302).

«Нет ценности супротив любви» (там же).

«Где любовь, там и совет» (там же). Выражение «любовь да совет» представляет очень распространенное свадебное пожелание. Все это означает, что полная человеческая гармония может быть осуществлена только любовью и что не экономика движет в последнем счете людьми, но любовь, то, что Макс Шелер⁶⁰ называет «чувством симпатии» (Sympathiegefühl). Собственно понятие «совета» и значит в последнем счете «симпатию». Отрицание главенства экономического мотива в подлинной любви, иноприродность эротики по отношению к экономике народ выразил в пословице:

«Не дорог подарок, дорога любовь» (Даль, II, 352).

Полная автономия эротики, ее дар сновидения, независимость эротической аксиологии от какой-либо другой выражена в пословицах-афоризмах:

«Не по хорошу мил, а по милу хорош» (Даль, II, 303).

«Сердце сердцу весть подает» (там же). Обе очень популярны и постоянно повторяются.

Народ поставил и решил проблему любви в том же духе, что и «греко-томизм» средневековой философии, – именно, что в любви есть тайна самоценности человеческой личности и что в ее основе лежит любовь к самому себе, но не в смысле эгоизма, а в смысле мистическом. Это одна из самых тонких и трудных тем, приводящая к теме Пресв<ятой> Троицы или к тайне Бога как внутри-троичной любви. Это значит, другими словами, что если Бог есть любовь, т. е. если Он прежде всего есть неэгоистическая любовь к самому себе, то Он есть Троица: два любящих друг друга лица и связывающая их личность-любовь. Отсюда два варианта одной и той же метафизической идеи:

«Любя себя, любишь друга» (Даль, II, 303).

«В дружке себя любишь» (там же).

Эротика не случайна, в ней есть нечто от «судеб Божиих неисповедимых», милый есть «суженый»:

«Не отколь взялся, Бог дал» (Даль, II, 304).

«Мил да люб, так и будешь друг» (там же, 305). Тайна любви эротической есть, прежде всего, тайна телесной пригожести, тайна тела, в котором символизирована душа.

Твое прекраснейшее тело

Не что иное, как душа!..⁶¹

– говорит поэт М. Ю. Лермонтов, как бы вторя народной мудрости:
«Не мил телом, не угодишь (неугодлив) и делом» (Даль, II, 306).

В связи с этим существует и пословица насчет т<ак> н<азываемой> «платонической» или, как ее народ называет, «сухой» любви:

«Сухая любовь только крушит» (там же).

С точки зрения народа, эротика есть сфера абсолютно автономная от какой бы то ни было конкретной религиозной или моральной формы, в том числе независимая и от исторического христианства, равно как и от каких бы то ни было ритуальных ограничений:

«Крестом любви не свяжешь» (Даль, II, 306).

И это несомненно уже по той причине, что сам крест есть плод любви, ее символ.

«Поп руки свяжет и голову свяжет, а сердце не свяжет» (Даль, там же).

Здесь уже тот же мотив, что у Гёте в «Коринфской невесте».

Что любовь связана с крестом и есть крест, видно из пословицы:

«Полубив, нагорюешься» (Даль, II, 305).

«Где любовь, там и напасть» (там же).

Очень интересны и ярки, т<ак> сказать, «антиэротические» пословицы, т. е. пословицы, выражающие нелюбовь, отвращение, охлаждение.

«Глядит на меня, как чёрт на попа» (Даль, II, 306).

«Хоть со ангелы ликуй, только с нами не будь» (только нас минуй; Даль, II, 307).

«Был милый, стал постылый» (Даль, II, 309).

«Пригляделся милый – тошнее постылого» (там же).

По поводу испытанных, верных друзей создана знаменитая пословица:

«Старый друг лучше новых двух» (там же).

В связи с эросом и антиэросом находится и сила, исходящая от любви и ненависти. Эта сила связана с особой натуральной, иногда и сверхприродной магией, исходящей от добрых или злых пожеланий. В эту силу практически верят все т<ак> н<азываемые> цивилизованные народы, у которых приветствия и добрые пожелания составляют необходимый ингредиент и очень существенный момент общечития. Но равным образом и злые пожелания неразлучны с различными формами ненависти и недружелюбия. Сами выражения «недоброжелательство» и «доброжелательство» означают фактическую и практически действующую силу этого до сих пор еще мало изученного метаспсихического фактора. Русские пословицы на эту тему частью являются иллюстрациями этого опыта, пережитого народом, частью являются действенными формулами этого опыта.

«Ласковое слово, что вешний день» (Даль, II, 318).

Далее имеется целый ряд приветственных формул, имеющих полу-сакральный или вовсе сакральный характер.

«Бог на помощь с силой» (Даль, II, 319). И общераспространенное приветствие:

«Бог помощь!» (там же) с вариантами:

«Помоги, Боже!» (там же).

«Помогай Бог» (там же).

«Благослови, Господи!» (там же). Это последнее приветствие явно церковно-сакрального происхождения.

Очень типично приветствие тем, кто ест, со стороны проходящих к столу или мимо проходящих:

«Хлеб, да соль» (там же). Это приветствие требует обязательного ответа:

«Милости просим» (там же).

Это приветствие, которому соответствует отчасти немецкое *Mahlzeit*⁶², у русских означает не только обычай гостеприимства, сам по себе тоже сакральный, ибо гость есть особа священная. Здесь еще указание на святость хлеба и соли, символов еды и материи евхаристической, указание на святость самого процесса еды как священного обряда (об этом см.: С. Н. Булгаков, «Философия хозяйства», 1913). По аналогии с этим образовался привет пьющим чай:

«Чай да сахар!» (там же).

По поводу действенной силы слова, попадающего в ритм или против ритма «хороших» или «плохих» дней (о чем речь шла выше), существует чрезвычайной силы и выразительности пословица:

«В добрый час молвить, в худой – промолчать» (Даль, II, 330). И еще сильнее:

«Всем гостям по сту лет, хозяину – двести, да всем бы вместе» (Даль, II, 32).

«Болезнь в землю, могут в тело, а душа за живо к Богу» (там же).

«Твоими бы устами мед пить» (там же). Очень популярна, хотя нередко употребляется в ироническом смысле.

Очень зловещи и метафизически загадочны пословицы, вернее, речения, упрекающие данное лицо (в том числе и того, кто произносит) в рождении на свет. Выходит, словно появление на свет зависит от являющегося – частично или полностью. Это может быть объяснено только с точки зрения буддийской или шопенгауэровской, но никак не с точки зрения библейско-евангельской. А между тем книга Иова, книга пророка Иеремии, Евангелие в части, касающейся предательства Иуды Искариота, содержат загадочный упрек в рождении. То же мы встречаем и в «Фаусте» Гёте: «O wär ich nie geboren!»⁶³.

«Зачем было мне (тебе, ему) на свет народиться» (Даль, II, 316).

Брак и семейная жизнь есть то, что именуется в православии «малой Церковью». Народ признает это таинством (μυστήριον), он знает, что здесь содержится онтологически экзистенциальная основа человека, его прошедшее, настоящее и будущее, вполне переживает реальность святыни, содержащейся в семейной жизни. Но народ тем более разочаро-

ван эмпирией этого священнейшего фактора человеческого общежития. Здесь-то и накопились у народа в особенном количестве «противочувствия» (ressentiments) и масса пессимистических наблюдений, которые весьма способствовали к укреплению в народе пессимистических установок и настроений.

Превращение, почти неизбежное, зажигающей огонь вечной юности прекрасной невесты в прозаическую «бабу» или «тетку», обладающих печальным секретом преждевременного постарения и одним своим видом уничтожающих всякий признак эротики – этого единственного источника молодости. С озлобленным разочарованием спрашивает народ:

«Все девушки хороши, а отколе берутся злые жены?» (Даль, I, 451).

«У бабы семь пятниц на неделе» (Даль, I, 433).

«Волос долог, да ум короток» (там же). Обе очень популярны.

«Стели бабе вдоль, она меряет поперек» (там же).

«Добрая кума живет без ума» (там же).

«Где баба, там рынок; где две, там базар» (Даль, I, 439).

«Куда чёрт не поспеет, туда бабу пошлет» (Даль, I, 440).

«Курица не птица, а баба не человек» (Даль, I, 439).

Было бы грубейшей ошибкой понимать все эти пословицы буквально, то, что французы называют *à la lettre*⁶⁴. Если это и бывает, то сравнительно редко. Эти пословицы надлежит расшифровывать психоаналитически, как символику «антиэроса», водворяющегося в браке в огромном большинстве случаев. Народ чувствует, что на него из этой мрачной и неблагоуханной дыры «антиэроса» идет старость, проза жизни и, наконец, смерть, которая ведь и сама символизируется не то «Бабой Ягой», не то отвратительным скелетом, тоже как бы бабой, существом, т<ак>ск<азать>, женской породы, но абсолютно антиэротическим. Но, конечно, к этому надо присоединить и вообще большую или меньшую неудачу семейной жизни, неудачу, являющуюся правилом. Народ видит в этой неудаче как бы «шах и мат» человеческой экзистенции вообще.

«Одна голова не бедна, а бедна, так одна» (Даль, I, 450).

«Одинокому – хоть утопиться, женатому – хоть удавиться» (Даль, I, 451).

«Жениться раз, а плакаться век» (Даль, I, 453).

«В девках сижено – плакано; замуж хожено – выто» (там же).

«Не плачь, девка, что отдают за парня: плакать бы ему, что берет беду» (Даль, I, 454).

«Здравствуй, женившись – да не с кем спать». Эти ужасные слова красавицы Забавы Путятяишны из былины о «Соловье Будимировиче» не нуждаются в комментариях, особенно если вспомнить, что они обращены к мужу в присутствии возлюбленного.

«Чужая жена – лебедушка, а своя – полынь горькая» (там же, I, 462).

«Одному с женою горе, а другому вдвое» (Даль, I, 461).

В лучшем случае народ смотрит на брак, если он удачен, как на форму монашества и как на взаимопомощь в несении тяжелого креста экзистенции. Об эросе нет здесь и малейшего помину. Можно даже сказать, что и здесь тоже антиэрос, но в форме, т<ак> ск<азать>, «школы смерти» и подготовки к ней.

«Жить вместе и умирать вместе» (Даль, I, 463).

«Доброе замужество – посхименье» (т. е. монашество; там же, I, 467).

«Три друга: отец, мать да верная жена» (Даль, I, 466).

«С доброй женой горе – полгоря, а радость вдвойне» (Даль, I, 467).

«Муж да жена – одна душа» (Даль, I, 468).

Но эта поговорка, столь отрадная для метафизики семейной жизни, имеет свой мрачный двойник, и он-то наиболее популярен:

«Муж да жена – одна сатана» (там же).

Прелюбодеяние – неизменное сопровождение семейной жизни и как бы мрачное восполнение недостающего или угасшего эроса.

Только относительно родителей в представлении народа метафизически и морально все обстоит благополучно, и народ не желает считаться с мрачными реальностями, наблюдающимися и в этой святейшей области. Это объясняется несомненным и решительным влиянием четвертой заповеди Моисея и тайной эффективностью родительского благословения, мистика которого тоже, несомненно, коренится в духе Библии.

«На свете все найдешь, кроме отца и матери» (Даль, I, 499).

«При солнце тепло, а при матери добро» (Даль, I, 490).

«Родительское благословение на воде не тонет, на огне не горит» (там же).

Также не знает народ темных красок для братской и духовной любви.

«Духовное родство пуще плотского» (Даль, I, 493).

«Любовь братская – союз христианский» (Даль, I, 500).

Народ делает два существенных вывода, которые онтологически и метафизически связаны с идеалами тишины и Божией благодати. Эти выводы – два новых идеала: простота и прекрасная личность – прекрасная духовно и физически. Под простотой народ понимает неразложенность, онтологическую цельность, что исключает всякое двоедушие, лицемерие, всякие задние мысли и загруженное подсознание с тайно в нем присутствующими «рессантиментами» и злыми пожеланиями. С точки зрения народа злые пожелания имеют свою магическую, метапсихическую эффективность. Злые пожелания связаны с бесстыдством, могущим часто прикрываться личиной чрезмерного и неуместного морализма. Простому человеку нечего стыдиться, «и были Адам и жена его наги и не стыдились». Подлинный стыд, согласно народному представлению, есть как бы голос утраченной простоты и утраченного целомудрия.

«Простота да чистота – половина спасения» (Даль, II, 185).

«Где просто, там ангелов со сто». И прибавление: «где хитро (где мудрено), там ни одного» (там же).

В силу того, что простота есть духовная и физическая нерастленность, народ считает ее залогом долголетия и спасения вечного:

«Живи просто, выживешь лет со сто» (Даль, I, 135).

Но народ русский, очень привыкший к искусству различения духов, очень хорошо дает себе отчет, что простоте в положительном смысле противостоит простота в отрицательном смысле как неспособность к тонкому мышлению, как неразличение добра и зла, как грубость духовная, как «толстокожесть». По поводу такой дурной простоты народ создал очень выразительную и пользующуюся большой популярностью поговорку:

«Простота – хуже воровства» (Даль, I, 186).

Сюда же относится и притворная доброта, осмеиваемая в поговорке, очень известной и любимой:

«Мягко стелет, да жестко спать» (там же, I, 138).

В связи со всеми этими идеалами вечными и неизменными стоит и глубокое презрение к моде:

«Что стыдно да грешно, то в моду вошло» (Даль, I, 224).

Отсюда также у народа и глубокое презрение к недостойной славе, к дутым знаменитостям рекламного типа и вообще глубокое презрение к рекламе и особенно к саморекламириванию.

«Хороши ребята, да славушка худа» (Даль, I, 229).

«Добрая слава до порога, а худая за порог» (там же).

«И сатана в славе, да не к добру» (там же).

«Иная слава хуже поношения» (там же).

«Хорош бы дом, да чёрт живет в нем» (Даль, I, 90).

«Всяк кулик свое болото хвалит» (Даль, I, 115).

В связи с этим стоит целый ряд поговорок, осмеивающих или ярко живописующих эгоизм:

«А по нас хоть трава не расти» (Даль, I, там же). Это соответствует французской поговорке «После нас хоть потоп» –

«Своя рубашка к телу ближе» (там же, 118).

«Легко чужими руками жар загребать» (Даль, I, 119). Здесь мы заканчиваем этот избранный круг русских народных поговорок и изречений житейской мудрости. Выбор их необъятно велик, художественная и языковая роскошь – бесподобна. Целый мир человеческой экзистенции проходит в них, и приведенные – лишь капля в море. Они – источник непрекращающегося поучения и непреходящей красоты, очень напоминая в этом смысле русскую народную песню, тоже не имеющую равной в мире.

Здесь переход к русской науке и русской философии. И этот переход мы осуществляем несколькими поговорками, в которых сказалась природная склонность русского народа к точному мышлению и к точным наукам.

«Из малого выходит великое» – это идея т<ак> наз<ываемой> «естественной эволюции».

«В одну ночь зима становится» (Даль, II, 33). Это идея внезапной перемены, мутации.

Но особенно любит народ указания на вес и меру, без чего нет точных наук.

«Мера всякому делу вера» (Даль, II, 39).

«Счет да мера всякому делу вера» (там же).

«Не всюду с верою, а инде и с мерою» (там же).

В этих афоризмах уже дышит дух Михаила Васильевича Ломоносова, гениального естествоиспытателя и энциклопедиста XVIII в., вышедшего из народа и сразу не только ставшего вровень с современной ему европейской наукой, но далеко шагнувшего вперед и предвосхитившего те достижения современной науки, которым теперь удивляемся. Это «чудо архангельского мужика» было возможно только потому, что в крови самого народа русского лежит предрасположение к точному мышлению – несмотря на мистико-метафизический гений, которым в изобилии так же наделен народ русский.

Мировоззрение русского народа, поскольку оно выразилось в пословицах, поговорках и различного рода афоризмах, конечно, не может быть названо тем, что школа именует философией. Но это, с одной стороны, ниже философии, если под «философией» понимать последовательно разработанную систему, в которой проведена эссенциальная точка зрения по всем отделам онтологии, гносеологии, этики и эстетики со всеми сюда относящимися подотделами; короче говоря, комплекс русских пословиц и поговорок, вообще миросозерцательного фольклора не есть философия со школьной точки зрения. Но этот миросозерцательный фольклорный комплекс – выше философии, если принять во внимание тонкость наблюдений, широту точек зрения, гибкость и свободу от каких бы то ни было предвзятостей, а главное – необычайную художественность, обличающую могучий артистический темперамент народа.

Уже неоднократно указывалось на то, что мощный темперамент и дионисическая жажда жизни являются источниками трагического мироощущения, частью вследствие неудовлетворимости этой бесконечной жажды жизни, частью вследствие столкновения с непреодолимыми препятствиями и в конечном результате со смертью, нередко являющейся в форме, так сказать, внутреннего рока, того, что стоики именовали «любовью к року» (*amor fati*). Смерть и вообще все то, что Карл Ясперс⁶⁵ (Karl Jaspers) удачно именует «пограничными состояниями» (*Grenzsituationen*) и куда он относит борьбу, собственно смерть, случай, вину (см. его «*Psychologie der Weltanschauungen*»⁶⁶, 1922, с. 256–273), все это обнажает и заостряет свое жало – по мере обнажения и заострения

жала посюсторонних желаний, по мере роста мощи того самого «пакостника плоти» (stimulus carnis), о котором в символе говорит св<ятой> ап<остол> Павел. По мере же угасания желаний угасает и трагедия, хотя и угасание – тоже трагедия, эта «школа смерти». Русский народ отлично понял и художественно выразил этот «шах и мат» в области воли.

«Вольность всего дороже» (Даль, I, 445).

И наконец с предельной силой:

«Воля – свой бог» (там же).

В этих двух пословицах наблюдается даже своеобразный и единственный случай настоящей идололатрии. Впрочем, если и есть объект, достойный «идолопоклонения», – так это именно свобода. На эту удочку и попался русский народ, пойдя на революции, т. е. на акт фактического, полного отрицания свободы, и навязав себе самую радикальную в мире тиранию.

В связи с темой судьбы, рока и с пессимизмом стоит проблема воли и ее свободы. Народ, разумеется, не делает здесь тех книжных дистинкций, тех различений, к которым привыкли философы. Но все важнейшие темы и проблемы волюнтаризма как метафизического, так и психологического поставлены и во многих случаях блестяще разрешены – в плане экзистенциальном.

«Белый свет на волю дан» (Даль, II, 444).

Эта яркая и типично русская пословица полна удали, размаха, но она же соединяет темы волюнтаризма, как метафизического, так и психологического.

«Вольному воля, спасенному рай» (там же). Несмотря на свою чрезвычайную популярность, эта пословица метафизически загадочна и сложна. В этой пословице одно не подлежит сомнению – это отделение, если только не полное противопоставление «вольности» и «спасенности». Это значит, говоря в терминах блаженного Августина, что для «спасенного» категория «возможности грешить» (posse peccare) как категория формальной свободы уже не существует. Она есть в данном случае инстанция уже превзойденная. В таком случае «вольному воля» означает категорию именно «возможности грешить» (posse peccare), а «спасенному рай» означает категорию «невозможности грешить» (non posse peccare). И тогда вся пословица есть признание и утверждение формальной свободы со всеми отсюда вытекающими последствиями, гл<авным> обр<азом> экзистенциальными – включая сюда и субъективные права человека. Однако в этой пословице содержится весьма заметная доля иронии по адресу тех, кто под тем или иным предлогом на деле хотят попрасть, уничтожить свободу. Тогда под термином «спасенности» надо подразумевать «спасенность от свободы», т. е. пребывание пассивное или активное в стане «великого инквизитора», в стане палачей свободы.

Глава III

Киевский, переходный и московский периоды в истории русского мирозерцания

Киевский период представляет в известном смысле загадку. Высота его культурного уровня ныне уже не вызывает никаких сомнений. Небольшое по объему, но содержательное исследование акад. Грекова⁶⁷ подводит итоги тому, что мы знаем в этой области. Основной вопрос, который здесь ставится и для решения которого в настоящее время нет достаточных данных, – это вопрос о начальном происхождении христианства: непосредственно ли из Византии, или же через посредство южных славян, собственно Болгарии как наиболее культурной из них всех в эту эпоху, т. е. в конце X в. Трудность этой проблемы состоит в том, что дошедшее до нас предание определенно говорит о непосредственном принятии христианства из Византии; факты же говорят о господстве славянского, а не греческого языка с самого начала и об очень ранней оппозиции греко-византийскому элементу в Церкви и в обществе, что отразилось и в Начальной летописи. Эта Летопись, собственно «Повесть временных лет», полна сознания национального достоинства и занимает по отношению к Византии весьма самостоятельную позицию. С другой стороны, и дошедшие до нас византийские источники весьма сдержанны и холодны по своему тону. Это, конечно, можно объяснить еще постоянной враждой между Византией и восточным славянством, враждой, проходящей через всю историю этого славянства, Византии и России. Парадокс состоял в том, что по вере русские тянулись к православию, по культуре же – к романо-германскому Западу и к латинской культуре, к латинскому языку. Этот трагический парадокс есть, в сущности, одна из важнейших историософских тем России. Источники этого положения вещей надо, по всей вероятности, искать в фактах так называемой доисторической России и в не дошедших до нас и теперь вряд ли могущих быть найденными данных. История проникновения на Русь христианства и христианской культуры есть нечто весьма сложное и медленное. Не исключена возможность также грузинско-кавказских истоков русского христианства и христианской культуры. Однако господство греко-византийского богослужебного Типикона не подлежит сомнению. Среди обильной, можно сказать, преизобильной переводной литературы имеются произведения особенно любимые и избранием которых выражаются мирозерцательные наклонности и вкусы. Наконец, очень рано появля-

ются самостоятельные произведения, в которых тоже ярко сквозят миро-созерцательные установки, а то так и прямо богословско-метафизическое и философское творчество. Характеризовать весь этот период суммарно бранным наименованием «невегласие», как это делает проф. Г. Г. Шпет⁶⁸, значит просто писать пасквиль и злопыхательствовать.

Христианский гуманизм, гл<авным> обр<азом> в произведениях св<ятого> Иоанна Златоуста, и богословская идея благодати – вот что особенно захватило книгочехя Киево-Новгородской Руси. Вместе с тем, идея противоиудейской полемики в плане богословском и историософском (а отнюдь не расовом) была вторым моментом, прочно воспринятым в церковной, гл<авным> обр<азом> литургической, письменности. Противоиудаистическая полемика была воспринята у св<ятого> ап<остола> Павла в плане борьбы с законническим формализмом, и здесь мотивы антииудаизма и антилатинства соединились прочно в одно целое. По этой причине Россия с этого момента и получила в лице соединенных сил неоиудаизма и романо-германского латинства громадной силы западного исторического врага и ненавистника, вооруженного сверх того расизмом, который в лице марксо-коммунизма и вознес ее на Голгофу, и впоследствии заключил в кровавый гроб. В довершение всего Россия, приняв всерьез Православие, не только не получила в лице греко-византийцев друзей, но скорее приобрела в их лице жестоких и немилостивых врагов, не открытых, подобно латино-иудаизму, но скрытых, коварных и лицемерных, к тому же морально растленных и продажных до последней степени. Эта вражда, помимо расового и «римского» чванства (византийцы считали себя римлянами и действительно были ими), помимо глубокого презрения к русским как к славянам, <имела основой то, что византийцы> ненавидели <славян> за мужество, за военную силу, которую испытали на себе, но еще сверх того чувствовали в русском Православии своего судью и невольного соперника. Ибо греки при их растленности дошли до продажи православия в 1439 г.⁶⁹ за чечевичную похлебку несущественной помощи их национальной беде, где религия всегда и впоследствии в особенности была, так ск<азать>, вывеской национализма и ходовой монетой, с помощью которой они приобретали настоящее золото, ибо всегда были и оставались прежде всего шовинистами и хрематофилами⁷⁰. Русские их в этом смысле сразу же, что называется, «раскусили» и поняли, что магометане (и тут татары, гл<авным> обр<азом>) бесконечно выше и честнее, человечнее, т. е. в конце концов ближе к Богу, чем греки. К этому же надо прибавить, что приблизительно с XVI в. греки все более и более скудели богословски-метафизической и вообще всякой мыслью и всяким творчеством, чтобы к XVIII в. окончательно обездарили в умственном отношении и выродиться и исподличаться морально. Начиная с эпохи преп<одобного>

Сергия Радонежского далекая и холодная Россия становится, в сущности, единственной представительницей Православия во всех сферах, включая сюда и богословско-метафизическую мысль. Однако, презирав греков морально, Россия их всегда жалела, никогда не могла забыть, что предание приписывало Греческой Церкви материнство по отношению к Церкви Русской. Греческая Церковь этим всегда пользовалась, но втихомолку продолжала ненавидеть и презирать свою великую дочь, к которой она питала чувства мачехи, а не матери – и, может быть, действительно и была лишь мачехой. Свои подлинные отношения к Русской Церкви и к России греки вполне обнаружили после 1917 г., когда и их отношение к дочери оказалось ничуть не лучше иудео-латинства. Тот факт, что византология была фактически русской наукой, мог только раздражать их и вызывать лишь зависть, злобу и недоумение, ибо, будучи лакеями европеизма и вообще западничества, греки еще менее, чем их господа, могли допустить, что русские дикари да вдруг оказались лучшими византологами в мире. На их счастье, пришли большевики и вместе с Россией уничтожили и византологию (гл<авным> обр<азом>, руками М. Н. Покровского). Русским у греков учиться было нечему, и менее всего морали. И совершенно естественно, что научную технику и шлифовку приходилось искать у католических <i>и</i> протестантских ученых.

Так как философия есть дисциплина по преимуществу *гуманитарная*, то сейчас же в плане, т<ак> ск<азать>, «предыстории» русской философии, т. е. ее Киево-Новгородского и Московского периодов, ставится вопрос о гуманитарной культуре на Руси и об отношении к величайшим представителям философии – к Платону и Аристотелю со стороны квалифицированных представителей русского православного мирозерцания. Ставится проблема, таким образом, гуманизма и гуманитарной культуры, включая сюда историю философии и историю вообще с историософией. Вопреки тому, что обычно принято говорить (но не думать) на эту тему, собственно гуманизм начинается с религиозной культуры богочеловечества, т. е. с христианства – и никакого иного гуманизма, кроме христианского, пусть отступнического, нет и быть не может. Сама по себе античная культура, поскольку мы в нее проникаем (что есть большая проблема), вряд ли может быть названа гуманистичной (так же как и гуманитарной). Она становится таковой лишь в соединении с христианством. Иного гуманизма ни в Европе, ни в России не было, да и быть не могло, хотя, конечно, есть разные типы гуманизма, т. е. христианского подхода к теме человека и его деятельности в мире.

Гуманизм тесно связан с культом изящного и мыслящего слова. И здесь ставится вопрос о предполагаемом долгом, слишком долгом молчании принявшей христианство и, следовательно, вступившей на путь гуманитарной культуры России. «Молчаливость», о которой говорят

проф<ессора> Голубинский⁷¹, Г. Флоровский⁷² и др. – все это смягченные эвфемические формы все того же «невегласия» Г. Г. Шпета. Вопрос это<т> спорный – так же как «кризис византизма». Возможно, что самого молчания так же не было, как не было и кризиса византизма – за отсутствием самого византизма. Ибо влияние византизма, да еще через посредство переводной, гл<авным> обр<азом> болгарской, литературы не есть еще византизм, так же как не есть византизм каноническая зависимость Русской Церкви от Византии, зависимость, которой русские, кстати сказать, почти всегда тяготились. Конечно, факт конструктивного значения византизма в культуре Киево-Новгородской Руси не подлежит сомнению, но не подлежит сомнению существование и двух других факторов – тоже конструктивного значения: нормано-германо-ганзеатического и восточно-хазарского, степного и кочевнического, а впоследствии в переходном и Московском период<ах> – и туранско-азиатского факторов. Следовательно, когда некоторые исследователи, вроде, напр<имер>, о. Г. Флоровского, говорят о кризисе византизма и даже об «отречении от греков», что по их мнению связано с кризисом вообще культуры в Московской Руси, то такой точке зрения нельзя отказать в некоторой – и только в некоторой – доле истины. Такая точка зрения диаметрально противоположна точке зрения Чаадаева и с ним русских и нерусских просвещенцев-прогрессистов, вроде, напр<имер>, проф<ессора> П. Н. Милокова (напр<имер>, см. его «Очерки истории русской культуры». Т. II, ч. 2-я, с. 169 след. и Т. II, ч. 1-я, с. 11, 16 и след.). Согласно этому взгляду, все несчастье России и русской культуры, а стало быть и русской философии состоит именно в том, что при своем начале и по своим традициям <Россия> связана с духом и культурой Византии. Любопытно, что Гитлер и Альфред Розенберг⁷³ в своих деградирующих и уничтожающих инвективах по адресу России тоже пользовались «аргументом от Византии», которым пользовался и корифей русского марксизма и держатель судеб русского просвещения и русской культуры после революции Покровский: опустошения, им произведенные, вполне стоят опустошений Гитлера, да и ничем ни по существу, ни по духу и намерениям от гитлеровской противорусской акции не отличаются. Любопытно, что Альфред Розенберг сочувственно цитирует Чаадаева – так же как и «Советская энциклопедия». К этому вопросу мы еще вернемся.

Выставляемый нами тезис здесь существенно иной: византизм есть один из конструктивных факторов русской культуры Киево-Новгородского и Московского периодов, но вряд ли из центральных факторов. Приняв во внимание исключительное и единственное богатство и утонченность византийской культуры, без которой не было бы культуры европейской, можно, конечно, сожалеть, что ни Европа, ни Россия не оценили в должной степени и в нужной мере всех преимуществ и блестящих

достоинств этой культуры, стоявшей в христианский период к западному миру приблизительно в том же отношении, в каком в античный до христианства период античная Эллада относилась к древнему Риму. Поэтому есть основание утверждать, что отношение России к Византии есть то же, что отношение к ней Европы и составляет органическую часть этих отношений, хотя хронология и морфология в обоих случаях не всегда совпадают. Напр<имер>, в России ни по духу, ни по форме нет ничего аналогичного безобразному варварскому погрому величайшей из культур, учиненн<ому> Западом в 1204 г. в порядке грубо физического, а потом, в XVII и в XVIII вв., идеологическ<ому>, «философск<ому>» погром<у>, учиненн<ому> Западом пером и языком в порядке «просветительства». До сих пор еще мало учитывали (или даже почти совсем не учитывали) проникновения на Русь византийской культуры через посредство Запада, который и сам-то в культурном плане на три четверти обязан своему быту хулимой, поносимой и громимой им (гл<авным образом>, за православие) Византии. Поэтому здесь требуется совершенно иной подход к проблеме, полная перестройка методологии и основных оценок. Моральная низость и развращенность греко-византийцев здесь не может служить <одним из> отводов, ибо греки эпохи Сократа и Платона были не лучше, а евреи эпохи Иисуса Христа были определенно хуже.

Так или иначе, но факт налицо: острый кризис русской культуры, назревший к XVII в. и синхронизирующийся с трагедией старообрядческого исхода из Русской Церкви, совпал с окончательным отказом от непосредственных эллинско-византийских традиций. Только этот «кризис» надо рассматривать как постепенно понижающуюся со времени св<ятой> Ольги, Владимира и Ярослава кривую. Эта кривая понижается до нуля и переходит в отрицательное значение в эпоху «просвещенного абсолютизма» и нигилизма (XVIII и XIX вв.). Кривая византологии и византизма повышается со второй половины XIX в., и вместе с этим начинается «русское возрождение», которому кладет основу блестяще развивающаяся русская византология (конец XIX и начало XX в. вплоть до революции 1917 г., т. е. до отмены России). Тот факт, что отмена России (с заменой ее сначала «страной и революцией» умеренных, а потом СССР большевиков) совпала с уничтожением византологии, пожалуй, может служить лучшим доказательством в пользу того, что византизм есть один из интегральных моментов русской культуры.

Однако не надо забывать, что «греко-византизм» не есть нечто единое, <и> в нем только богатство и утонченность. Св<ятой> Иоанн Златоуст⁷⁴ и преп<одобный> Филарет Милостивый⁷⁵ – это один духовный образ Византии, образ моральной и нищелюбивой святости, правдивости и совестливой встревоженности; св<ятой> Симеон Новый Богослов⁷⁶ и преп<одобный> Григорий Палама⁷⁷ – образ мистической гениальности,

св<ятой> Фотий⁷⁸ и Леонтий Византийский⁷⁹ – образы метафизической и богословской утонченности и общекультурности; Вальсамон⁸⁰ и Зонара⁸¹ – наследники римской тончайшей юриспруденции и канонической хитроумной казуистики, в общем – юридической культуры; Симеон Солунский⁸² и Николай Кавасила⁸³ горят интересом к литургическому богословию и разрабатывают проблемы внутренней и внешней эстетики культа; Лев Диакон⁸⁴, Никифор Вриенний⁸⁵, Григора⁸⁶, Порфиригенет⁸⁷ – энтузиасты и терпеливые «списатели» истории; наконец, Михаил Пселл⁸⁸, Никифор Влеммид⁸⁹, Иоанн Италик⁹⁰ – светские философы и логики. Уже упомянутый св<ятой> Фотий Константинопольский – один из величайших романистов, библиофилов, знатоков и энтузиастов классической античности, чуть ли не за полтысячи лет предвосхитивший то самое движение элитной европейской мысли, которым она гордится как своим аутентичным достижением; к нему примыкает Исаак Порфиригенет⁹¹, Евстафий⁹², Максим Плануда⁹³ – филологи; ряд ученых в области математики, географии, астрономии, зоологии, минералогии; к этим представителям светской науки надо присоединить светских поэтов, лириков и эпиков... Это все относится к тому качеству культуры, которое Константин Леонтьев⁹⁴ назвал «цветущей сложностью»... Из всего этого древняя Русь унаследовала и приняла в свое сердце многое, больше, чем принято обыкновенно думать, а не только мораль св<ятого> Иоанна Златоуста, действительно любимого, агиографическую дидактику (священную педагогику), поучения и обличения «Прологов»⁹⁵, «Синаксариев»⁹⁶, «Толковой Палеи»⁹⁷.

Русский великан-богатырь, русский «Илья Муромец» кажется «сиднем сидящим» именно благодаря своей «величине». Эти «сидение» и «молчание» весьма и весьма относительные. Богатырь, действительно, скован собственными силами и размером, он копит силу духовную и телесную, копит горький исторический опыт, более чем кто бы то ни было понимал различие между правдой и кривдой, красотой и «безобразием», между глупостью-невежеством и мудростью-знанием, очень хорошо на собственной судьбе постиг горечь неправд и обид – и мирозерцание у него сложилось уже очень рано яркое, живое и глубоко печальное, в котором «Иовлевы» мотивы играют очень заметную роль... Все это копилось в подсознании русского великана еще в эпоху Киево-Новгородской Руси. Народы и культуры так же, как и отдельные лица, имеют свое национальное подсознание, загруженное оттесненными в его глубины эмоциями и образами и подавленными неизжитыми страстями, не очищенными духовно-аскетическим подвигом. Это загруженное подсознание не является удобной почвой для философии и науки: та и другая подвергаются в силу этого либо гонениям, либо искажениям. Налицо, таким обр<азом>, *обскурантизм* и *тенденциозность* – весьма

известные две, можно сказать, «классические» болезни, два дефекта, как правило, тенью следующие за человеком в его духовной работе, в его духовном творчестве всюду и везде. Не избежала их Византия, не избежала их и Россия, унаследовавшая византийские дефекты и присоединившая к ним и свои. Сюда надо, прежде всего, отнести то самое пресловутое «двоеверие», значение которого не надо преувеличивать. Сущность этого «двоеверия», как уже было сказано, есть «фаустовская» драма «двух душ в одной груди». К этому надо присоединить сложный «рессантимент»⁹⁸: священник, борющийся с языческим дионисизмом, предстал в образе византийца, презирающего национальные обычаи и национальных богов, это не только христианский «культуртрегер», но еще вся его мудрость и культура есть нечто антинациональное, он духовно завоевывает народ, а иногда не только духовно, ибо есть очень древняя поговорка: «Путята крести мечем, а Добрыня огнем». Встреча со священником есть поэтому нечто злое, приносящее беду. И священник, этот философ и ученый, – византиец. Драма «двоеверия», «двух душ в одной груди» осложняется еще и драмой того, что можно назвать болезнью «этнизма» или «филетизма». Любопытно, что эта же драма оказалась неизжитой в недрах самой византийской культуры, которая должна была все время бороться с реминисценциями своего великого и языческого прошлого, которое ведь было и величайшей, гениальнейшей, научно-философской культурой. Свою тяжесть со своим собственным гениальным языческим прошлым Византия, если так можно выразиться, навязывала просвещаемому ею детскому языческому сознанию восточного русского славянства. Позже, в Новое время, то, что было оттесняемым, напр<имер> научно-философская мысль, взяло реванш и стало оттесняющим – роли переменялись. Но загроуженность народно-культурного подсознания осталась та же, осталась и трагедия «двух душ», трагедия радикального и аксиологического двоеверия: «ведущий образ» остался раздвоенным и раздвоился еще более, особенно в области гуманитарной творческой по преимуществу. Отсюда и трагедия философско-миросозерцательного, философско-метафизического, богословского творчества. Отсюда и непрекращающийся кризис, в котором вообще живут народы, принадлежавшие к антично-христианскому типу культуры, кризис, особенно болезненно чувствуемый в России ввиду его сложности и «многоэтажности». Противление византийской культуре в Киево-Новгородской Руси, начиная с X в., трагическая судьба большого религиозного метафизика преп<одобного> Авраамия Смоленского в XII в., борьба с ересью жидовствующих в XV в., естественно и автоматически перенесенная на всю рациональную науку, трагическая судьба преп<одобного> Максима Грека⁹⁹, где уже в начале Московского периода вновь возникла и в ином плане тяжесть с Византией, – все это постепенно вовлекает в кризис культуры

все большие и большие данные, включая мирозерцание и ценности всего латино-эллино-христианского мира.

Чтобы обнажить и понять один из важнейших корней культуроборства и философоборства, связанных с этой центральной и общечеловеческой трагедией культуры периода, не совсем ловко именуемого «русским средневековьем» и русским «возрождением», очень важно проследить вообще отношение Древней Руси к Платону и к Аристотелю. Это сделал М. В. Шахматов¹⁰⁰ в исследовании «Платон в Древней Руси» (Записки Русского исторического общества в Праге. Т. II. Прага Чешская, 1930. С. 49–70; также с. 71–80) с интересными примечаниями проф<ессора> Д. И. Чижевского¹⁰¹. Сюда же относятся и тексты, собранные А. И. Яцимирским («Описание роскоши в проповедях как археологический материал и историко-учительский прием», сборник посвящен В. И. Срезневскому. Ленинград, 1924. С. 263). Соответствующие и интересующие нас тексты найдены М. В. Шахматовым в «Обиходнике» Кириллова монастыря. Тексты эти обнаруживают своеобразную «борьбу за Платона» и, следовательно, за философию. Вот эпитеты, прилагаемые к Платону: «свирепешый», «суемудрый», «проказству сосуд» (тот же эпитет прилагается и к Аристотелю); но он же «премудрый». Все это не славянские, не русские характеристики. Это, как уже сказали, перевод на русскую почву той ожесточенной борьбы, которая почти с самого начала христианства ведется против языческого эллинизма и его культуры со включением философии и притом из почти гл<авным> обр<азом> сoterиологической и аскетической практики. Приписывать это отрицательное отношение к эллинской гуманитарно-философской культуре только действию русского обскурантизма и дикости совершенно не приходится. Еще пример: русский «Синодик», относящийся к XVI и к XVII в., где анафематствуются сторонники учения Платона об идеях (вернее – об «эйдосах») и его других произведений («списаний»), – этот «Синодик» совсем не русского происхождения, но должен быть отнесен по своим корням к болгарскому «Синодику» царя Борилы¹⁰², а последний восходит к греко-византийскому первоисточнику (ср. М. Г. Попруженко. Синодик царя Борилы. София, 1928. С. 36–37).

Совсем иная картина раскроется перед нами, если мы обратимся к истории гуманитарно-философской образованности на Руси в ее чисто русских тенденциях. Тут мы увидим душу и ум, раскрытые к приобретению знаний, что изначально присуще всему русскому народу во всех его слоях. Это, как мы видели, отразилось и в изречениях народной мудрости, где нет и признаков какого-либо обскурантизма из принципа.

Два факта, вполне характеризующие русское мирозерцание как в его элите, так и в его низах, бросаются нам в глаза: 1) интенсивность, с которою в Киево-Новгородской и Московской Руси воспринимали как

эллино-христианские гуманитарные, так и физико-технические знания; 2) рецепция всего самого ценного в эллино-христианской мирозерцательно-философской письменности народными толпами, лепившими из них свою собственную народную мудрость, прочно входившую в общий фонд и в «ведущие образы». Здесь следует указать на очень большую роль именно в восприятии и творческом наращении философских знаний в самом начале Руси. Речь идет о *Смоленской* области, роковая военно-пограничная судьба которой в русской истории затмила ее великие культурные заслуги.

С точки зрения методологической заметим, что периоды истории философии Киево-Новгородский, переходный (Суздальско-Владимирский) и Московский совпадают почти полностью с историей русской литературы и церковной письменности. Однако в них нетрудно выделить мирозерцательный момент, а временами и чисто философские мотивы.

Киев был не только «Руси чистой купелью», по выражению А. С. Хомякова¹⁰³, но еще и первой школой грамотности, первым гуманитарным факультетом, первой духовной академией России и, следовательно, первым краеугольным камнем философии в России. Всему своему духовному бытию и всей своей духовно-творческой культурой Россия обязана Киеву и всякий человек «русской идеи» есть в какой-то степени киевлянин. Вся духовная культура Киева есть то, что можно обозначить как *православный евангельский гуманизм*. С точки зрения своеобразного для России сочетания истории философии и философии истории Россия в лице Киево-Новгородской Руси *начала свое существование в качестве культуры гораздо раньше государственного существования*, и то, что разумеют в русской истории под «призванием князей» и «началом Русского государства» (862) надо в сущности понимать как самооборону этой культуры от тех, кто ее создал, – по причине удивительной склонности русского народа и русской культуры к самоуничтожению. Равным образом и сам Киев был цветущим и грандиозным культурным центром задолго до своего начала в качестве центра государственного. Предыстория России есть *история ее культуры, но вне государственного бытия*. Обычно же бывает наоборот.

Такое явление, как Ярослав Мудрый (1019–1054), возможно не на заре культурного существования, но в его разгаре. Собственно, в лице этого монарха мы имеем вполне платоновский случай государства, управляемого мудрецом, человеком, для которого вопросы культуры духа стоят на первом месте. Летопись особенно подчеркивает усиленную работу перевод<чик>ов. «Слово о законе и благодати» митроп<олита> Илариона¹⁰⁴, чисто русского человека – шедевр богословской культуры, также как проповеди архиепископа Кирилла Туровского¹⁰⁵ – шедевры церковного ораторского искусства. «Древнейший киевский свод» (XI в.),

«Начальная летопись» или «Начальный свод» и «Повесть временных лет» Киево-Печерской Лавры показывают полную зрелость как литературную, так и историософско-государственную. И не тщетно в ней в повествовании о крещении Руси св<ятым> Владимиром грек, просвещающий св<ятого> Владимира, тогда еще язычника, именуется *философом*. В первый раз это имя произносится на Руси в связи с *православным христианством в греческом обрамлении*. Однако, в «Слове о законе и благодати» митроп<олита> Иллариона сквозит уже самостоятельная русская антиримская и антивизантийская *противорасовая* идея о полном равенстве всех народов перед лицом Божиим. Одновременно с этим у русских и у восточных славян прочно устанавливается и культурная сокровищница: по свидетельству такого мирового авторитета, как академик Ягич¹⁰⁶, восточнославянская литература переводов превосходила литературы всех европейских языков той эпохи (X–XI–XII вв.). Не менее блестяща и областная культура: об архиепископе Смоленском Клименте Смолятиче Летопись говорит, что он писал, вдохновляясь Гомером, Аристотелем и Платоном, и «был книжником и философом, какого не было на русской земле». Любопытно, что у архиеп<ископа> Климента был философский противник, образованный не менее самого Климента. Это был очень известный пресвитер Фома. Совершенно очевидно, что под руководством таких просвещенных государей, как князья рода Ростиславичей, смоленские жители достигли высокого культурного уровня, особенно к XIII в. В эту эпоху появляется замечательный памятник «Житие Авраамия Смоленского»¹⁰⁷ (1146? – 1219?), написанное его учеником Ефремом. Этот Ефрем является настоящей энциклопедией как византийской, так и русской литературы. Согласно исследованию проф<ессора> Н. Редкова¹⁰⁸, ему известны следующие авторы: св<ятой> Иоанн Златоуст, св<ятой> Василий Великий, преп<одобный> Ефрем Сирийский, Синайский Патерик; он знаком с житиями св<ятого> Иоанна Златоуста, св<ятого> Антония Великого, св<ятого> Саввы Освященного, св<ятых> Бориса и Глеба, св<ятого> Феодосия Печерского (нап<исанным> Нестором), «Словом о казнях Божиих» (м<ожет> б<ыть>, Феодосия Печерского), сборником «Златая цепь» и другими произведениями Киевского периода. Довольно большая образованность обнаруживается в Полоцке. Обе эти областные культуры впоследствии входят в состав Литовско-Русского государства, составляющего особый морфологический комплекс культуры Северо-Западной Руси.

Киевская Русь, дав свое лучшее произведение – «Слово о Законе и Благодати» митр<ополита> Иллариона, где поставлены почти все богословско-метафизические и историософские темы русской философской мысли, – стала мельчать, разлагаться и задолго до татарского разорения

пришла в состояние своеобразного анабиоза, из которого ее вывел пафос религиозно-национальной борьбы в XVI и XVII вв., а потом и воссоединение с общерусским целым, фундамент которого она в начале являла.

Начинается период литературы и, след<овательно>, миросозерцательной мысли так наз<ываемой> *переходной эпохи*. Это период Владимирско-Ростовско-Суздальский. Сюда относятся произведения Серапиона, еп<ископа> Владимирского, занимавшего эту кафедру один год (1274–1275), знаменитая и очень важная «Толковая Палея», зачатки русского Хронографа и очень важная для распространения философской культуры и вкуса к ней, сборник «Пчела», аналогичный «Изборнику Святослава» (1076) Киевской Руси, «Моление» Даниила Заточника, найденн<ое> в одной рукописи XV в. вместе с «Пчелой», которую он<о> и напоминает по своим миросозерцательным мотивам и даже по своему стилю. Неизвестный автор этого памятника XIII в., сосланный северо-перемышльским князем Ярославом Всеволодовичем (1213–1236), какой-то близкий князю человек все время подчеркивает свою образованность и книжный ум, культуру (см. П. П. Миндалев. «Моление Даниила Заточника и связанные с ним памятники». Казань, 1914. Из «Записок» Казанского унив<ерситета>, 1912–1913 гг.). Автор «Моления», загадочный Даниил буквально блещет своей начитанностью: тут и обстоятельное знакомство с переводной святоотеческой и философской литературой, со Св<ященным> Писанием, с живой народной мудростью пословиц и поговорок, вообще с русским фольклором. Это «Моление» показывает между прочим, что в XIII в. сокровищница русской народной мудрости была очень богата. Использовал автор «Моления» также и миросозерцательный элемент переводной фантастической восточной «Повести об Акире Премудром»¹⁰⁹ (XI–XII вв.).

Областные литературы переходного периода – Владимирская, Ростовско-Суздальская, Тверская, Псковская, Новгородская – все отмечены единством литературного языка (старославянского в основе) и тематики. Только летописи естественно выделяют областные интересы и проводят подчас темы областного патриотизма. Но миросозерцательный элемент, священно-провиденциальный и отправной библейский момент тот же, что в Начальной Киевской летописи. Таким же общим характером отличается и «Печерский Патерик» (XIII в.). С философской точки зрения важны и интересны два новых памятника: «Послание Василия Новгородского к Феодору Тверскому о рае» (XIV в.), где уже проступает элемент рационализма и рационалистической критики и «Толковая Палея», в основе греческая, но втекающая в основное русло противоиудейской полемики, проходящей, в сущности, через всю историю русской мысли и русского миросозерцания и духа.

Понять в глубочайших основах антииудаизм «Слова о законе и благодати» митрополита Илариона и «Толковой Палеи», равно как и многих мест православного богослужебного устава (главным образом, воскресной утрени) можно, только исходя из текстов новозаветной литературы – главным образом Евангелий, Деяний апостольских, Посланий святого апостола Павла и Иоаннова Апокалипсиса. Отношение к иудаизму новозаветной письменности можно резюмировать словами Спасителя «Се, оставляется вам дом ваш пуст» (Матф. 23, 38) и «отнимется от вас Царствие Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; и тот, кто упадет на этот камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит» (Матф. 21, 43–44). Отнятие благодати и Царства, с одной стороны, и пустые претензии на него – с другой – вот тематика антииудаизма «Толковой Палеи», восходящей к новозаветной письменности и, в сущности, лишь творчески ее перифразирующей – что делают и богослужебные тексты. К этому надо отнести еще и обличение пустот расовых и империалистических претензий отпавшего Израиля: «и не думайте говорить в себе: “отец у нас Авраам”, ибо говорю вам, что Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Матф. 3, 9). И «не все те Израильтяне, которые от Израиля» (Рим. 9, 6). К этому надо отнести тридцать сребреников Иуды Искарюта (Матф. 26, 15) и плату римским воинам, стерегшим Гроб Господень, во утверждение клеветы о краже Тела (Матф. 28, 11–15).

В «Толковой Палеи» все сводится к проведению идеи христианской историософии, что *Новый Завет есть энтелехия Ветхого* и что последний вне первого не только не имеет никакого смысла, но приобретает злой, темный, дьявольский, богоборческий, нечестивый, «жидовский», неоиудаистический смысл «синагоги сатаны» (Откр. Иоан. 2, 9), «сынов дьявола» (Иоан. 8, 44).

Противоиудаистическая полемика начинается вместе с началом христианской культуры на Руси: есть сведения, что преподобный Фодосий Печерский ходил в еврейские кварталы Киева для проповеди евреям христианства и для споров о вере, т. е. для реализации того, что было написано в богослужебных и новозаветных текстах. Совершенно ясно, что здесь не было ни малейшего оттенка антисемитизма или расизма, но речь шла о спасении души самих евреев, т. е. о их высшем благе с церковной точки зрения. Расизм к тому же есть типичный признак неоиудаизма и никак не может быть соединен с христианством и собственно даже с трансцендентной верой: главные виновники Голгофы были саддукеи-расисты, безбожники и рационалисты; с ними и с лицемерным лжеблагочестием фарисеев-законников (тоже по-своему рационалистов и казуистов) и продолжает борьбу «Толковая Палея».

«Толковая Палея», или просто «Палея» (т. е. «Ветхий» – подразумевается «Завет»), есть книга неизвестного автора в многочисленных редакциях. Это синтез нескольких «Гексамеронов» (Шестодневов, т. е. толкований на первые главы книги Бытия). В основе лежит Шестоднев Иоанна, экзарха Болгарского (X в.), и к нему присоединен материал еще нескольких Шестодневов различных авторов. Эти «Шестодневы» включают в себя обильный и интересный апокрифический материал. Очень значительную роль в литературном материале, из которого составлена «Толковая Палея» играют «Иудейские древности» (Иосифа Флавия) и затем «Откровение Авраама», «Лестница Иакова», «Заветы XII Патриархов» и много другого. Уже из этого материала, гл^{авным} обр^{азом} еврейского происхождения, видно, что ни о каком антисемитизме в «Толковой Палее» не может быть и речи. Все сводится к полемике, правда, беспощадной, решительной и последовательной, с неоиудаизмом, т. е. с системой мирозерцания и историософии. Все сводится к тому, что Иисус Христос есть истинный Мессия, возвещенный «законом и пророками» Ветхого Завета, что ожесточившиеся и замутившиеся разумом евреи не поняли своей же собственной письменности. Автор (или авторы) «Толковой Палеи» христологически толкуют не только Ветхий Завет, но и древнееврейскую апокрифическую литературу. Это обилие апокрифического материала делало «Толковую Палею» и по сей день ее делает очень занимательной в чисто литературном отношении. Несмотря на то, что большинство материала «Толковой Палеи» переводного происхождения, основы «Толковой Палеи», согласно исследованиям академика А. А. Шахматова¹¹⁰, так древни именно в качестве славянского памятника, что его надо считать собственно славяно-русским памятником. Шахматов считает, что в основе полемической установки «Токовой Палеи» находятся споры о вере с евреями и арабами (сарацинами), которые вел св. Кирилл, первоучитель славянский и о чем имеются свидетельства в так наз^{ываемом} «Паннонском» житии св^{ятого}. Кирилла. Академик В. М. Истрин¹¹¹ полагает, что «Толковая Палея» – целиком русского происхождения, именно XIII в., возникшая в связи с возобновившейся антииудаистической полемикой. Причиной ее, как думают некоторые ученые, напр^{имер} известный М. Н. Сперанский, ^{был} наплыв евреев в Польшу и Северо-Западную Русь (М. Н. Сперанский. История древней русской литературы. Моск^{овский} пер^{иод}. 3-е изд. М., 1921. С. 16–17). Дело тут, конечно, не в самом «наплыве», но в антихристианской агрессивной пропаганде, которую эти пришельцы несли с собой и которая себя обнаружила уже в XV в. во всей грозной полноте в так наз^{ываемой} ереси жидовствующих, а также в противохристианском рационализме, с ней связанном.

«Толковая Палея» представляет своеобразный памятник полемической священной историософии. Одновременно с «Толковой Палеей» возникает еще другой памятник священной историософии – русский «Хронограф». Это явление новое – на Руси. Да и по отношению к известным по южнославянским переводам византийским хроникам Георгия Амартола¹¹² и Иоанна Малалы¹¹³ – это тоже явление новое и творческое. Так как этот памятник, названный акад<емиком> Истриным «Иудейским Хронографом», занимается специально историей евреев в плане священного провиденциализма и возникает одновременно или почти одновременно с тем видом «Толковой Палеи», который нам известен в XIII в., то «Иудейский Хронограф» можно рассматривать как возникший комплементарно к полемической «Толковой Палее». Проф<ессор> М. Н. Сперанский говорит о каких-то специальных интересах к еврейству со стороны русских (цит. соч., с. 19). Единственная психологически правдоподобная гипотеза, объясняющая этот специальный и притом несомненно мистико-метафизический и историософский интерес к еврейству, – это то, что русский народ в его духовном сенсориуме – в Православной Церкви переживал себя как *Новый Израиль* и имел «самочувствие» (выражаясь языком В. В. Розанова) этого Нового Израиля. Естественно, что он пристально всматривался в историческую судьбу послебиблейского иудейства, в его «религию», зная из ап<остола> Павла, что подобная же судьба тем более грозит всякому христианскому народу, принадлежащему к Израилю Новому, т. е. к Православной Церкви. Специально о судьбе России, подвергшейся к этому времени всем ужасам татарского разорения, имеется «Слово о погибели земли Русской», идущее, по-видимому, из Псковской области, написанное не без влияния «Слова о полку Игореве» и принадлежащее, по-видимому, к составу «Повести о житии» св<ятого> Александра Невского. Так же как и «Слово о полку Игореве», эти два памятника (или этот двуединый памятник) напоены специфическим сочетанием силы, удали, благочестия и глубокой печали. Это очень характерный психологический и историософский тон для русского пессимизма. Любопытно, что и эта тема оказалась мистически и историософски связана с еврейским вопросом. Дальнейшая судьба переходного периода связана с монгольско-татарской катастрофой, представлявшей ряд многократных погромов, начавшихся битвами на Калке (1224), на Сити (1237) и разрушением Киева (1240). Об отрицательных сторонах повторных погромов и длительного ига было сказано достаточно. Этот новый фактор с длительной прелюдией половецких и иных нашествий, <который> можно назвать вместе с проф<ессором> Вернадским¹¹⁴ «девятым валом», не был неожиданностью. Равным образом турецко-татарские набеги – постлюдия главной катастрофы – длится до середины XVIII в., когда окончательно прекращается с завоеванием Крыма и двукратным

разгромом Турции при императрице Екатерине II. Таким образом, то, что принято именовать татарско-монгольским игом и длительность чего исчисляется в 240 лет (1240–1480), должно быть признано занимающим *три четверти русской истории* и есть в сущности совершенно особая подневольная и роковая включенность России в *азиатскую демографическую динамику*, определяемость истории России *евразийским фактором*. Эта включенность, где Россия является в такой же мере завоевываемой, как и завоевательницей, не только перманентно переводит в инобытие демографический и культурно-исторический субъект русской истории, но еще со всей серьезностью ставит роковую дилемму в историософской оценке этого события. Эта постановка могла быть осуществлена в силу многих обстоятельств, которые будут рассмотрены в конце настоящего труда, лишь в XX в. Для этого должна была разразиться в 1914–1917 гг. еще несравненно более грандиозная катастрофа *германо-большевистского нашествия и западноевропейского ига* – тоже с повторными нашествиями-погромами, где гораздо более, чем во времена татарщины, подходит рефрен о «погибели земли русская» и о «наводнении поган», когда «приде на ны язык немилостив, попустившу Богу, и землю нашу пусту сотвориша»¹¹⁵.

С точки зрения историософской мутация демографического и антропологического субъекта русской истории и культуры, вызванная татарско-монгольским игом, проявила себя духовно не только множеством тюрко-монгольских слов, а следовательно, и понятий, вошедших в русский словарь. Гораздо важнее здесь внедрение в русский дух того, что проф. <эссор> Н. С. Трубецкой¹¹⁶ назвал «туранским элементом в русской культуре» (см. «Евразийский временник»¹¹⁷). Произошла характерная морфологическая вариация прежнего русского типа – одновременно через трансформацию прежнего типа и через комбинацию с новым урало-финским и турано-монгольским элементом. Получилось характерное явление духа и антропологического типа великоросса – демографического субстрата Московской Руси. Собственно с этого момента и появляется то специфическое народно-миросозерцательное творчество, выразившееся в создании грандиозного языка, ставшего литературным и общерусским, а с ним стал чрезвычайно возрастать «общий фонд» народной мудрости и народного миросозерцания для народной философии. Это миросозерцание, пройдя через элитную шлифовку, влилось в художественную литературу, сделав ее тем, что она есть. Конечно, для того, чтобы сделать этот язык послушным орудием изощренно утонченной научно-философской мысли, должно было совершиться петровско-петербургскому перевороту, должен был явиться «строитель чудотворный» Петр Великий, переместивший центр тяжести русско-евразийского комплекса вновь на Запад, так сказать, вновь на киево-новгородский

меридиан. Без этого возвращения к исходному моменту «примата культуры» через имперскую петербургскую государственность не были бы возможны ни Пушкин, ни Достоевский, ни новейшая русская наука, философия и музыка. Но до этого должна была быть пройденной тяжеловесная туранская эпоха Московской Руси и рождена русская абсолютная монархия, возгавительница идеи православного Белого Царства. В этом смысле можно сказать, что монгольско-татарский период способствовал и централизации и росту монархической идеи и возвышению престижа Церкви: прямо или косвенно – но монархия Чингисхана, которой улусом была Золотая Орда, делала своей наследницей Русское Православное Царство «Белого Царя» и «Третьего Рима». На этих путях, вернее, в их конце произошел старообрядческий срыв и раздвоение: идея Православного Царства ушла в старообрядческую мечту, а реальностью стала Петербургская империя, вобравшая в себя весь «дух утонченности» европейской культуры, традиции которой, в сущности, никогда и не прекращались, если не считать «кризиса европеизма» эпохи Иоанна Грозного, Смутного времени и Михаила Федоровича Романова. Но и здесь нить европеизма по-настоящему никогда не разрывалась: Россия всегда оставалась верна своему «евразийству», изредка ослабляя акцент на «европействе» своего «евразийства».

Московская литература, вернее, литература Московского периода начинается рядом сказаний, связанных с первым подъемом против татар («Задонщина», «Поведание», «Сказание о великом побоище», «Летописная повесть» – все это под влиянием «Слова о полку Игоревом»). Исторический момент в этих произведениях связан с религиозным подходом к подвигу великого князя Дмитрия Донского, в первый раз победившего страшного врага в одной из кровопролитнейших битв истории – в Куликовской битве 1380 г. Эта битва мистически связана с преподобным Сергием Радонежским, благословившем св. Дмитрия Донского на ратный подвиг. Сам же преподобный Сергей Радонежский вместе с преподобным Серафимом Саровским – величайший русский святой (оба не признаны греками), проповедник тринитарного богословия, как это очень хорошо показано о. Сергием Булгаковым¹¹⁸.

Очень важно здесь отметить, что, хотя наступал новый период с новыми центрами, в Куликовской битве и в Радонеже воскресло то, что было погребено в 1240 г., год разгрома Киева татарами, но историософская и литературно-языковая традиции Киевской Руси никогда не умирали, но мигрировали в новые центры. Вместе с этим по причинам, между прочим, и географическим общением с Византией, так же как и с южным славянством, и ее влияние все более ослабевает, чтобы сойти до нуля и даже превратиться в отталкивание к 1439 г. – к моменту Флорентий-

ской унии. Эту «унию» надо рассматривать как финальный результат постепенного декаданса, где решительным и непоправимым ударом по Византии и ее культуре было основание на ее месте варварской и низшей по культуре Латинской империи (1204–<1261>). Еще задолго до своей политической смерти в 1453 г. Византия была убита «татарами с запада», «варварами с запада», теми самыми варварами, которые, гл<авным> обр<азом> благодаря той же самой православной Византии, превратились в цивилизованных европейцев во всех сферах – включая и богословско-метафизическую. В таком своем состоянии Византия не могла более импонировать России, проходившей трудный Московский период и предпочитавшей Западную Европу, начинавшую свой блистательный расцвет (благодаря Византии). Пример, и очень печальный пример, Болгарии, совершенно захиревшей в культурном отношении благодаря ее поглощению греко-византийцами, находившимися в состоянии непрерывного упадка, показывает, что Россия (Московская Русь) мало потеряла, вернее, ничего не потеряла и даже выиграла, разорвав с Византией и повернувшись лицом к Западу, переживавшему культурный подъем.

К тому же Россия получала все византийские сокровища в западной обработке, чего не могла сделать сама Византия, так ск<азать> упавшая гораздо ниже самой себя. Заметим тут, кстати, что то же самое случилось с Европой, пережившей свою революционно-просветительскую варваризацию в конце XVIII в. и с Россией, с которой случилось то же самое в два приема – в середине XIX в. и в 1917 г. «Европой» по отношению к Москве была гл<авным> обр<азом> Италия и итальянские культурно-политические влияния и Новгород, через который шло влияние германско-ганзеатического. Уничтожив Новгород политически, Москва в очень сильной степени подверглась его культурному влиянию. Это все произошло гл<авным> обр<азом> в царствование гениального вел<икого> кн<язя> Иоанна III, несомненно, одного из предшественников имп<ератора> Петра Великого. Интересно, что Италия и вообще романская Европа в эту эпоху действовала гл<авным> обр<азом> в плане артистическом; Новгород и вообще мир германский действовал в плане научно-философском и промышленно-торговом.

Мы приближаемся к очень важному в истории русского мирозерцания периоду наступления на Россию рационалистически-просветительской философии в русле и обрамлении воинствующего неоиудаизма, как бы бравшего реванш за успех установок, связанных с «Толковой Палеей». Это бурный в культурно-идеологическом и политическом отношении XV в., когда было официально свергнуто татарское иго и закончился процесс формирования русского единодержавия в лице царя и вел<икого> князя Иоанна III, определенного, кстати сказать, западника.

Принято считать Новгород очагом рационализма жидовствующих и им предшествовавших стригольников. Однако, по всей вероятности, здесь налицо одно из тех классических заблуждений в истории, которые, раз укоренившись по какой-либо причине, становятся буквально неискоренимыми. Нет никакого сомнения, что в XIV и XV вв. центром неоиудаизма <были> на Востоке Восточная Германия, Литва, Польша и Литовско-Русское государство, именно те его области, которые впоследствии стали именоваться Северо-Западным краем России (Вильно, Ковно, Гродно, Минск, Слуцк, Полоцк и др.). Новгород, как всякий крупный торгово-промышленный центр, мог быть центром притяжения торгово-промышленного элемента, всегда несущего с собой ввиду его большой цивилизованности и момент культурно-идеологический. Но этот торгово-промышленный элемент именно бывает аккумулятором, посредником, но редко подлинным творческим очагом. То же следует сказать и относительно рационализма жидовствующих. Кроме того, мало кому известно, что такой маленький городок, как Слуцк играл в культуре Литовско-Русского государства, впоследствии Северо-Западного края, одну из важнейших ролей. Был Слуцк и центром или одним из важнейших центров <как> православия, латино-католической польской пропаганды, <так и > неоиудаизма, каббалистической и талмудической учености и впоследствии хасидского движения¹¹⁹. Поэтому не следует преувеличивать роль Новгорода в распространении и росте рационализма жидовствующих на Руси (гл<авным> обр<азом>, Московской Руси). Было множество и других каналов. Новгород просто бросался в глаза благодаря своему политическому и торгово-промышленному значению.

Первые упоминания о стригольниках, предтечах жидовствующих, относятся к 1379 г. Имеются документы (послание патриарха Нила 1382 г., епископа Стефана 1386 г., епископа Фотия 1415, 1422 гг. и др.), по которым можно составить себе некоторое понятие об этой ереси, хотя остающейся во многом по сей день загадочной (включая ее наименование), но в некоторых главных ее чертах все же установленной. Само по себе это движение философского значения не имеет, будучи типичным религиозно-мистическим проявлением душ, встревоженных призраком страшной чумной эпидемии и апокалиптическими веяниями «конца века» (т. е. XIV в.), конец которого должен был <быть> и концом мира – по мнению отчаявшихся, разочарованных и скорбных, которых в то время было великое множество. Стригольников иногда сопоставляли с западными «флагеллянтами»¹²⁰ и другими средневековыми движениями и братствами, недовольными состоянием Церкви и духовенства и на почве морально-апокалиптической доходивших до отрицания всех или большинства официальных церковных установлений, что также имеет общее с позднейшими русскими «беспоповцами». Интересно, что

очень часто подобного рода движения, приводящие к протестантам и к рационализму, питаются стремлением возвратиться к первоначальной чистоте, что можно назвать «старообрядчеством» в широком смысле слова. Стригольники в конце концов приходили к морализму и к рационализму, т. е. просветительским философским аффектам. Естественно, что они подготовили почву «жидовствующим». Картина знакомая и, можно сказать, «классическая»: возникновение примитивного и очень пустого просветительского рационализма и морализма на почве грубой критики роскошных по форме и по содержанию утонченных богатств культурного древнего религиозного предания. Вместе с тем, перед нами здесь первое явление «просвещенного абсолютизма» – явления, очень характерного для русской монархии и представляющего ее главный дефект: русская монархия всегда страдала избытком прогрессивности и революционности, а не их недостатком, как то думают обыкновенно. А последних – множество среди ученых, философов и публицистов.

Ересь «жидовствующих» представляла только частный и обслуживающий неоиудаизм случай могучего западного потока, именно его антихристианское, а потому и союзное еврейству крыло. Можно заключить, что «жидовствующим» политически и всячески «повезло» по той причине, что сами они заняли в Новгороде направление в пользу московского единодержавия, великолепно учтя момент его непреодолимого роста и расцвета и обнаружив политическую дальновидность и дипломатический такт. Ведь, как правило, светская власть почти никогда не оценивает философско-религиозную проблематику с точки зрения ее абсолютной ценности перед лицом вечности, но лишь как орудие для своих временных и земных целей. Лишь последний период русской монархии, начиная с императора Александра I, последняя начинает служить чисто и бескорыстно идее, сильно осуществляя народную мечту о «белом царе»... Но московские цари и просвещенные абсолютисты XVIII в. были все же главными «деловыми людьми» и «реальные политики». Поэтому полуизмена великокняжески-царского двора православию в эпоху «жидовствующих», полуизмена, едва не кончившаяся полной изменой, должна считаться в плане «реальной политики» и явлением в своем роде «естественным» и «нормальным». Это положение, занятое московской властью по отношению к «жидовствующим» облегчалось к тому же ее вполне западно-европейской ориентацией.

Любопытно, что в части церковных кругов, настроенных твердо и православно, возрастает на некоторое время влияние Византии, переживавшей после свержения латинского ига свой последний расцвет в лице такого колоссальной метафизической и богословско-мистической важности явления, как исихазм и св. Григорий Палама. Церковное искусство тоже переживает расцвет. Все отражается в России, и

в особенной степени в Новгороде. Книжное и аскетическое делание, церковное искусство (иконопись и знаменный распев¹²¹) – в сущности, эти явления высокой метафизической культуры исихазма и паламизма вполне соответствуют явлениям иконописной и музыкальной культуры – это ведь та же метафизика, но в красках и звуках. Эти краски и звуки соединены в одно целое с литургическими текстами, являющимися для них как бы их Логосом, т. е. богословски-метафизическим «софийным» высказыванием и расшифровкой красочных и звуковых символов. Законы общей морфологии требуют рассмотрения всех этих отдельных сторон церковной культуры в общем комплексе и во взаимных взаимобъясняющих транскрипциях.

Против всей этой сокровищницы утонченнейшей богословско-артистической метафизики выступило с грубым молотом своего примитивного просветительского рационализма движение *жидовствующих*, которое, как и следовало ожидать, обернулось иконоборчеством и, следовательно, культуроборчеством, т. е. революционным вандализмом и варварством, «просвещенством» и «прогрессизмом». Это было явление внутренне *пустое и бездарное*, а потому и *общедоступное*, специфически *демократическое* и в то же время, как и подобает революционному вандализму, *охлократическое* в духовном смысле, а потому и *пошлое*. Под удар были поставлены почти все без исключения духовные ценности.

Настроения Московской и Новгородской Руси в эпоху жидовствующих отчасти напоминают настроения в эпоху Ария. Все было охвачено возбуждением, и в этом интеллектуально-духовном подъеме было уже много научно-философских элементов, правда, не в бесстрастном «кабинетном» и «кафедральном» обрамлении, но в обстановке церковно-догматической и политической распри, что, как известно, всегда накаляет страсти до предела. Аналогия с эпохой Ария напрашивается тем более естественно, что «жидовствующие» отрицали божественность Иисуса Христа, догмат Пресвятой Троицы, Приснодевство Божией Матери, все основные таинства и обряды, переносили центр тяжести в Ветхозаветный отдел канона Библии. Философской базой жидовствующих был логический формализм, вытекавший из духа Аристотелева «Органа»¹²², и очень характерное, с этим рационализмом связанное, но его безусловно снижавшее просветительство. Это просветительство было столь радикального типа, что можно говорить о *предварении европейского XVIII в. на русской почве в XV в., т. е. за триста лет*.

Интересна прежде всего литература жидовствующих, не только в системе их мирозерцания, но и как источник для истории самого движения и его идеологической реконструкции. Прежде всего сюда относится «Псалтырь жидовствующих» в переводе некоего Феодора

Иудея с не дошедшими до нас неоиудаистическими толкованиями и комментариями. Это, в сущности, так сказать, «Толковая псалтырь жидовствующих». Литургически эта псалтырь близка к еврейскому синагогальному молитвеннику, так называемому Махазору¹²³. Затем сюда относится ряд переводов священных книг Ветхого Завета в соответствующем духе. Сюда относятся: Книги Царств, Книги пророка Даниила, Книги двенадцати малых пророков, Книга Эсфири. Что же касается собственно философских книг, принесенных жидовствующими и ими употреблявшимися, то о них мы знаем из очень важного как источник «Списка книг истинных и ложных», опубликованной митрополитом Зосимой в 1490–1498 гг., согласно соборному постановлению. В этом «Списке» мы находим следующие названия:

1) «*Мартолой*» – астролого-астрономическая книга, приспособленная к календарному употреблению, несомненно западного происхождения.

2) «*Звездочетец*» – то же самое, но со строгим расположением по знакам Зодиака и с подчеркнuto астрологическим применением.

3) «*Шестокрыл*» – астрологического типа гадательная книга, категории очень распространенных «лунников», сочинение испанского еврея XIV в. Бар-Иакова.

4) «*Альманах*». Это возникший у арабов, но совершенно прочно укоренившийся на Западе календарь астрологического типа, составлением которых занимались часто первоклассные ученые, как например Кеплер¹²⁴ в XVII в.

5) «*Аристотелевы врата*». Это что-то вроде предшественника «Теологическо-политического трактата» Спинозы и «Государя» Макиавелли. Книга представляет руководство по управлению государством, написанное в форме апокрифического послания Аристотеля к своему царственному воспитаннику Александру Македонскому. Это арабский апокриф, переведенный на еврейский, потом на плохой славянский язык.

6) «*Космография*» неизвестного автора, во всяком случае не Меркатора, как раньше предполагали. Перевод с еврейского языка.

7) «*Лупидариус*» – своеобразная космологическая и космогоническая энциклопедия.

8) «*Лопаточник*» – руководство к гаданию по лопатке барана.

9) «*Логика*» *Эль-Газали*¹²⁵ в еврейской переработке, имеющая в основе «Органон» Аристотеля.

Славяно-русский язык этих переводов сразу же обличает не только северо-западное, но и определенно еврейское происхождение памятников – до того он характерен своей типичной испорченностью и ломанностью, подчас совершенно карикатурного, даже анекдотического характера. Изобилие книг с астрологическим содержанием отвечало давнему и неис-

коренимому, жившему не только на верхах, но в простонародной толще интересу к астрологии и к оккультизму. Несомненно, жидовствующие этим путем снискали себе многочисленных адептов. «И звездозаконию учаху и по звездам смотрети и строити рождение и житие человеческое», – так характеризует преподобный Иосиф Волоцкий астрологическое влияние своего времени, причем он имеет в виду конкретных лиц – протопопа Алексия и дьяка Курицына¹²⁶. Методологически еще не выяснено, есть все движение плод долговременного борения и реванша еврейско-западного происхождения, но прочно укоренившихся на русской северо-западной (в частности, на Новгородской) почве, или же это некоторая новинка, принесенная, как принято обыкновенно думать, евреем Схарией (Захарией?). Однако более чем странно полагать, что такое мощное движение, едва не ставшее господствующим официальным учением, могло быть результатом деятельности одного человека, хотя бы и в высшей степени незаурядного. Схария, если он действительно существовал, опирался на целое мощное и долговременно существовавшее движение, где наряду с еврейской идеологическо-религиозной агрессией играли очень значительную роль так называемые «передовые» течения западной умственной культуры и философии, где аристотелизм в связи с арабско-еврейским комментированием его и возникший на этой почве рационализм играли первенствующие роли, как известно, наряду с ортодоксальным католическим аристотелизмом, обрамлявшим латино-католическое богословие. Это могло, кстати, иметь место только благодаря Византии, из которой ограбившие ее «рыцари» <после> погрома 1204 г. случайно вывезли «Метафизику»¹²⁷, дважды потом анафематствованную папами, но без которой все же не смогли обойтись, как и без сочинений Ареопагита¹²⁸ и аристотелика святого Иоанна Дамаскина¹²⁹, ставшего моделью для разного рода «Сумм», в том числе и «Суммы» Фомы Аквината. Однако помимо церковного латино-католического аристотелизма существовал параллельно ему (и раньше его возник) независимый от христианства научно-философский аристотелизм еврейско-арабского, следовательно конфессионального происхождения. Его главными представителями надо считать: у европейцев – Сигера¹³⁰ из Брабанта; у арабов – знаменитого Аверроэса¹³¹ (Ибн-Рушда, 1126–1198), оказавшего решительное влияние на всю средневековую философию, особенно у евреев и арабов. Что это такое, видно из содержания уже упомянутой «Логики» жидовствующих, приписанной Эль-Газзали (или Газали), но в действительности ярко выраженного аристотелевского перипатетического и притом аверроистического характера. Любопытно, что Аверроэс навсегда остался знаменем антихристианских масонских установок и любовного культа у таких иудаистически-масонских ученых-публицистов XIX в., как Эрнест Ренан¹³². Эти ведущие линии и их парал-

лелизмы помогут при помощи метода аналогии многое уяснить в науке жидовствующих. Эта наука так же мало «нейтральна» в религиозном отношении, как мало нейтрален Моисей Маймонид¹³³, этот еврейский прототип Фомы Аквината, оказавший на последнего огромное влияние (через сочинение «Орех Небушим», «Руководство сомневающихся»). Влияние это явно проступает как в общей перипатетической методологии, так и общими приемами богословствования, структурой и просто заимствованиями мыслей преимущественно апологетического характера. Этим было заложено прочное основание своеобразному и очень прочному *чудо-латино-католическому комплексу* в мысли и в богословии, который временами превращался, гл<авным> обр<азом> на востоке, в *наступательный союз против православия*. Таким образом, то, что обычно принято называть секулярной или нейтральной наукой, действительно, есть идущая от средних веков неоиудаистическая конфессиональная и ярко антихристианская наука. Такой она себя обнаружила в ереси жидовствующих, такой она осталась в западноевропейской секулярной науке, увенчанной наукой советской, в которой этот закамуфлированный отрицательный неоиудаистический конфессионализм нашел свой предел и, по-видимому, не может идти дальше, как не может идти дальше и своеобразное метафизическое грубиянство, уродство и дегенеративная опустошенность, и пошлость, и серая бездарность, скука. Поразительно, в какой степени Россия здесь пророчески опередила Запад, разыграв за триста лет до нашей эры на своей почве в конспективном порядке трагедию *конца века*, ибо это и был фактически конец XV в. с отступничеством, апостазией¹³⁴ светских и духовных властей. Однако в эту эпоху серая и пустая скука рационалистической антихристианской упрощенности была прикрыта заманчивой и пряной восточной роскошью метафизических тайных (окультурных) знаний, и среди них такой царицы оккультизма, как *астрологии*, гениальный артистизм которой и своеобразная пророческая истина не могли быть оттеснены (правда, лишь временно) скукой в так наз<ываемой> научной астрономии, миросозерцательное обслуживание которой взяли на себя советские дегенераты и скукотворцы. Сравнительно с ними жидовствующие конца XV в. были, конечно, явлением ослепительно гениальным и интересным: еще предстояли века чистки и секуляризации, чтобы наконец могли появиться, размножиться и все заполнить легионы мелкобездарной серой «смази» или «мрази» – «шестидесятников», вроде Оларов, Милюковых, Миркиных, Гепевичей, Кулишеров, Ярославских, Лениных, Покровских и проч. Сравнительно с ними, конечно, жидовствующие и их начальники – полулегендарный Схария и несомненный Эммануил-бар-Якоб – по «наружности» просто боги. Но нутро было в сущности то же, и все шло к исполнению евангельских слов: «се оставляется вам дом ваш пуст...»¹³⁵.

Во времена жидовствующих все еще было сложно, пшеница была смешана с плевелами, и Схария вместе с Эммануилом-бар-Якобом оказались также и в роли передатчиков действительно независимой западно-арабской, так ск<азать>, «западно-восточной», научно-философской техники мышления и связанной с этой техникой своеобразной духовной культуры. Брожение, вызванное жидовствующими, имело и вторую положительную, очень ценную сторону – усиленный интерес к чтению Св<ященного> Писания, что привело к проблеме канона библейских книг, их правильного перевода и к церковно-хронологическим вычислениям, главным образом связанным с проблемами пасхалии: в последней ведь тоже поставлены проблемы взаимоотношений иудаизма и христианства.

Борьба с жидовствующими, победоносно шествовавшими и захватывавшими все большие и большие круги началась, как и следовало ожидать, среди Церкви и клира. Православному клиру, среди которого и началось сопротивление духовным завоевателям-оккупантам и культуртрегерам, «жидовствующие» должны были представляться не столько даже философскими вольнодумцами или астрологами-«чернокнижниками» (их было всегда слишком много на Руси и среди своих), сколько попросту перешедшими в иудейство ренегатами православия. Опасность усугублялась еще тем, что государь и великий князь Василий Васильевич вместе со своею невесткой Еленой явно сочувствовал с большей частью двора «жидовствующим» – и это на почве всегдашней «передовитости», «прогрессивности» русских монархов, что было их основным недостатком. Среди отпавшего в «жидовство» клира почва для жидовства, как мы уже видели, была подготовлена «стригольниками», предтечами Схарии. На это православный «резистанс»¹³⁶, чувствовавший к тому же себя пребывавшим в полноте «духа утонченности», мог отвечать только заострением во всех смыслах своих конфессиональных позиций: против себя православный клир видел направленным страшное острие неоиудаизма. Антииудаистический «резистанс» возглавили архиепископ Новгородский Геннадий¹³⁷ (1484–1504) и преп<одобный> Иосиф Волоколамский¹³⁸, или Волоцкий. Оба они были люди чрезвычайной начитанности, ума и неутомимой энергии, железной воли. Никак их нельзя обвинить в отсутствии рациональной мысли и рационального исследования. Конечно, еще менее можно в этом обвинить православную христианскую догматику в ее византийском изложении. Это византийское изложение имело в основании школу Платона, Аристотеля, неоплатонизма, скорее с избытком разума, чем с его недостатком. Но этот византийский разум был разум утонченный, в то время как разум «жидовствующих» в том типе их критики христианства, который до нас дошел, был разум элементарный, грубый, просветительский – он и был предтечей этого грубого дегенерировавшего просвещенского разума XVII

102

и XVIII вв., приведшего к рационализму. Поэтому, когда мы узнаем о том, что «жидовствующие» не только полностью примыкали к иудаистическому отрицанию православия, *обрезались*, переименовывались, но сверх того *истребляли кресты, жгли, уничтожали, оскверняли иконы, бросая их в отхожие места и привязывая к конским хвостам, произносили всяческие хулы на все, имевшее какое-либо отношение к христианству*, – все это показывает, что «ересь жидовствующих», так же как и стригольников, была настоящей *противоправославной революционной программой*. Это именно так, ибо суть всех новых революций именно состоит в борьбе с христианством, а английская пуританская революция XVII в. есть настоящая ересь жидовствующих в ее политическом применении. В этом отношении и вся русская революционность, как в XVIII в., проводимая сверху, напр<имер> имп<ератрицей> Екатериной Великой, так и <в> XIX и XX в<еках>, до большевизма включительно, это и есть реализация в антирелигиозном плане того самого грубого элементарного и пустого рационализма, который мы видим у жидовствующих XV в. на службе неоиудаизма. Любопытно, что подобно тому как представители так наз<ываемой> светской, секулярной науки пытаются отрицать все акты иконоборческого насилия и изуверского надругательства над православием, так и большевики-безбожники руками подъяренного духовенства выпускают насквозь лживую и бессовестную книгу¹³⁹, где отрицают наличие какого-либо гонения на религию (т. е. на православие) в СССР. Все это показывает постоянство и древность генеральной линии русской и мировой революции и ее прямую зависимость от грубого антикультурного иконоборческого рационализма, которым пользуется неоиудаизм для разрушения ненавистной ему христианской твердыни, начиная с полноты христианского исповедания – с православия. Этим вскрывается подлинный смысл грубого элементарного рационализма и его успеха, равно как и успех, связанный с этим грубым рационализмом, всякого рода философских задворков, характеризующих гл<авным> обр<азом> европейскую, так наз<ываемую> передовую и прогрессивную мысль. И это в такой степени, что произнести «передовой» или «прогрессивный», «рационалистический» абсолютно то же самое, что произнести – «неоиудаистический»: та же пошлость, серость, пустота, бездарность, словом, исполнение заклания: «се оставляется вам дом ваш пуст». Тот, кто не поймет этого, ничего по существу не поймет в смысле «ереси жидовствующих», «духа геометрии», нападающего на «дух утонченности» во всех новейших революциях, включая русскую, и мировой смысл почти нечеловеческих духовных борений, картину которых представляет история русской мысли и философии. Вкратце ход всего дела был таков. В 1470 г. в Новгород прибывает из Киева группа евреев, среди которой памятники называют, кроме Схарии-Захарии, еще

Самуила и Моисея. Они обратили в «жидовство» и, в сущности, обратили в неоиудаизм значительное число новгородского духовенства. Св<ятой> Иосиф Волоколамский называет среди отпавших в «жидовство»: попов Алексия, Дионисия, Ивана и Максима (отца и сына), протопopa Софийского собора Гавриила и нескольких диаконов этого собора. Это отпавшее духовенство – образованное и авторитетное – увлекло за собою много других лиц, светских и духовных. По-видимому, среди жидовствующих была целая гамма мнений и исповеданий – от стригольничества, бывшего христианской ересью, до настоящего еврейства с обрезанием и переименованием. Все это произошло в приезд князя литовского Михаила Олельковича¹⁴⁰ (Александровича), внука знаменитого Ольгерда. Он и привез названных евреев-пропагандистов. Спустя некоторое время и после того, как растерявшийся вначале новгородский клир попытался организовать сопротивление под руководством архиеп<ископа> Геннадия, движение перебралось в Москву, где завербовало, по-видимому, гораздо больше лиц, чем в Новгороде. Поп Денис и Алексей пробрались в Москву и там зачаровали своим красноречием и силой диалектики, рационализмом своих аргументов придворные сферы. Их влиянию подпали: прежде всего, сам государь и великий князь Василий Васильевич, его невестка Елена, Курицын, думный дьяк вел<икого> князя, его крестовые дьяки Истома и Сверчок, архимандрит Чудова монастыря, впоследствии митрополит Зосима¹⁴¹. Во время полемики и вообще разного рода словесных столкновений с жидовствующими выяснилось отсутствие у православных полного списка Ветхозаветных книг. Это и побудило архиеп<ископа> Геннадия в разгар полемики заняться созданием этого кодекса, а также в связи с этим и правильных чтений, ибо жидовствующие пользовались часто переводами (и притом тенденциозными) с еврейск<ого> яз<ыка>, славянские же переводы восходили к греческому тексту. Выяснилось, что на Руси легче достать знающих латинский и немецкий языки, чем язык греческий – что было уже совершенно показательным явлением в смысле отхода от греков. С помощью Вульгаты и даже немецких текстов Библии Геннадию в самый разгар борьбы удалось в целях, гл<авным> обр<азом>, этой же борьбы заготовить первый небогослужебный и сплошной Библейский кодекс. Здесь много помог один из удивительнейших людей эпохи, толмач Дмитрий Герасимов¹⁴² – полиглот и энциклопедически образованный человек. Ему помогал католический монах Вениамин, родом славянин, и друг<ие>; среди них оказался некий еврей Феодор, о принадлежности которого к группе жидовствующих ничего не известно; один из сотрудников Геннадия диакон Лука вышел из круга жидовствующих. Путем полемики, а также жестоких и крутых мер ереси был поставлен предел, хотя вряд ли она была когда-либо окончательно

искоренена. Но смертельная опасность для России как православной христианской державы была отклонена. Еще следует заметить, что натиск жидовствующих был первым серьезным натиском *западников, какими и были жидовствующие*, несмотря на арабско-еврейское, т. е. как будто «восточное» происхождение интеллектуальных истоков «жидовствующих», в чем и заключается парадокс положения; аналогичен, но в обратном смысле парадокс позднейшего славянофильства с его тяготением к европейской, западной культуре и с его европейскими истоками.

Прямым последствием победы над жидовствующими был конфликт «осифлян» или «осифлян» с «заволжскими старцами». Первые стояли за экономически сильную Церковь и за крутые меры против еретиков; вторые были нестяжателями, в своем роде «непротивленцами», отрицающими борьбу с ересью мерами государственно-принудительными. Преп<одобный> Иосиф Санин, игумен Волоколамского монастыря, человек культурный, государственный ум и богословски очень начитанный, заострил мирозерцательно-учительную позицию русского Православия, написав знаменитую книгу «*Просветитель*». Книга эта представляет в истории русской интеллектуальной культуры эпоху: это написанная русским «*Сумма православия*». Как это почти всегда бывало в истории Церкви, изложение ее точки зрения было результатом вызова, брошенного еретиками. «Жидовствующие» бросили вызов, Церковь в плане учительном ответила «Просветителем» преп<одобного> Иосифа Волоцкого (Волоколамского), где она отвечает в духе истины на то, что она считала ложью. Это, собственно, и есть «диалектика истории». Эта идеологическая конфессиональная борьба реализуется в прямом преследовании жидовствующих, кончившемся торжественным сожжением некоторых из них. Важно отметить, что способ ликвидации ереси был типично западным, что его авторы вполне откровенно и подчеркивают. Таким образом, оба противника – жидовствующие и «осифляне» – действовали вполне в духе западном. Однако здесь неожиданно обнаруживается совершенно иная сторона Православия, та его сторона, которая сказала в духе в св<ятом> Григории Богослове Назианзине¹⁴³ (ок. 330 – ок. 390), который, как известно, был против каких бы то ни было насильственных мер, направленных во вред арианам, и чрезвычайно критически был настроен к правящей верховной иерархии и ее т<ак> наз<ываемой> твердой власти. На русской почве это направление христианского гуманизма, связанного с моралью последовательно проведенной любви к врагу и с духом непротivления злу насилием, сказалось в учении и в практике *заволжских старцев* во главе с прав<едным> Нилом Сорским-Майковым¹⁴⁴. Прямо это направление нельзя назвать философским, но философско-мирозерцательные следствия его были огромны и навсегда составили одну из важнейших сторон русской мо-

рали и русского мирозерцания в духе христианского гуманизма. Его традиции коренятся не только в духе св<ятого> Григория Назианзина, но имеют и чисто русские основания, восходят к крестителю Руси, св<ятому> и равноапостольному великому князю Владимиру, который, крестившись, сейчас же отменил смертную казнь и на увещания византийского духовенства казнить преступников отвечал исчерпывающе выразительно и сильно: «боюсь Бога». Эта установка, конечно, прямо противоположна философскому и моральному скептицизму, индифферентизму и релятивизму. Мало того, она есть своеобразное осуждение зла и насилия во всей его полноте, и философско-мирозерцательные ее последствия неисчислимы. Поэтому попытки некоторых явных или тайных противников православия и вообще христианства и христианской культуры привлечь авторитет преп<одобного> Нила Сорского и заволжских старцев и вообще их дух милующей любви себе на службу нужно считать неуместным или даже вовсе лицемерным и бесчестным. Это есть стремление обеспечить злодеям свободу их гнусностей, физически связав руки карающему правосудию. Этому мнению держится, напр<имер>, Бердяев¹⁴⁵ и его подголосок П. К. Иванов¹⁴⁶. Против такой позиции остается в полной силе аргументация преп<одобного> Иосифа Волоцкого и в наше время блестящая книга проф<ессора> И. А. Ильина «О сопротивлении злу насилием»¹⁴⁷, о которой речь будет впереди.

Промежуточную позицию, прохладную, сдержанно дипломатическую и изоциренно корректную, между «осифлянами» и «заволжскими старцами» занял Дмитрий Герасимов¹⁴⁸, один из самых образованных людей эпохи. Знавший языки латинский, греческий, немецкий и очень начитанный, он перевел на славяно-русский язык той эпохи ряд сочинений западных авторов и этим перенес борьбу с жидовствующими на западную почву, сделав эту борьбу внутренним западным делом на русской почве. Переведены были следующие сочинения: Николай Деллира «Прекраснейшие стязания, иудейское беззверие в православной вере похуляющее»¹⁴⁹, «Учителя Самуила Евреинянина на богоотметные жидове обличительно пророческими речьями»¹⁵⁰ (переведено в 1505 г.), Бруно Вюрцбургский «Псалтирь толковая»¹⁵¹, Донат «Грамматика»¹⁵²; ряд переводных работ к предпринятому архиепископом Геннадием полному изданию канона библейских книг.

В целях той же борьбы с жидовствующими Дмитрий Герасимов составил новую пасхалию, так как старая кончилась в 1492 г., что вызвало необычайную смуту в умах, фантастически-эсхатологические настроения. Пасхалия, составленная Дм<итрием> Герасимовым, называется «Миротворный круг» и обнаруживает очень большую космографическую и математическую для того времени ученость.

Полемика с жидовствующими заставила обратиться также к такому древнему и испытанному, очень популярному в веках памятнику, как «Толковая Палея». Ее переиздали в XV в. в виде усовершенствованном и специально приспособленном для требований переживаемого момента.

Опасность, грозившая православному царству, именно как православному, в лице жидовствующих была побеждена. Внешняя опасность того же рода, но со стороны латино-католической в лице Флорентийской унии в 1439 г. была тоже парализована ее неприятием, отходом от изменивших православия греков. Страшная катастрофа конца Византии и взятия Константинополя в 1453 г. окончательно оправдала позицию Московского царства по отношению к грекам и силой обстоятельств делала это царство единственным подлинным, большим, мировым православным царством, «Третьим Римом». Отсюда <был> проникающий <во> всю литературу, как религиозно-церковную, так и начинавшуюся светскую повесть национально-историософский дух. Великодержавное православное царство в эту эпоху действительно делается «общим делом», а государь и великий князь Московский превращается в царя всея Руси общей волей всего народа русского. Это уже отмеченная в русской историографии особая и, кажется, единственная в своем роде форма демократической самодержавной монархии. Выясняется, что метафизическая природа русского самодержавия и есть народность. И вообще выясняется подлинная народность абсолютной монархии.

В связи с этим меняется установка летописей сравнительно не только с Киево-Новгородским периодом, но сравнительно и с переходным. Идея племени, т. е. низшая биологическая категория, заменяется идеей конфессионального государства, именно православного царства. Появляются новые жанры летописания, самоназвание которых показывает переменявшуюся историософскую установку. Эти новые роды летописания – *Хронографы* (мировые хроники) и *Степенная книга* (книги царских родов). Для Хронографа очень типичен грандиозный мировой захват. Провинциально-племенные и местные интересы уступают место мировым перспективам, в которых русская история хотя и занимает почетное место, но вдвинута в рамки мировых перспектив. Образцом для этого рода летописания взят был «Еллинский и римский летописец», где основную роль играют библейские данные, дополненные историческими сведениями греческого и южнославянского происхождения. «*Русский хронограф*», окончательная редакция которого относится к 1512 г., уже отводит русскому историческому элементу подобающее место, но все же в рамках всемирно исторических перспектив: школа «Толковой Палеи» не прошла бесплодно для историософского мышления русских летописцев Московского периода. Дух монархической державности явно побеж-

дает плотное переживание племени. Все редакции и списки «Русского Хронографа» неизменно оканчиваются 1453 г., т. е. падением Константинополя. Это как бы эсхатологическо-апокалиптическая дата. И действительно, русская редакция рассказа о падении Константинополя связана с апокрифической книгой «Откровение» пророка Даниила. Здесь для русского летописца исторические перспективы и сроки («кайросы») сдвигают в одно целое эсхатологическую конечную катастрофу, взятие Константинополя, переход руководящей мировой роли к православной Москве и исполнение апокрифического пророчества Даниила о том, что Константинополь будет освобожден от неверных «русым родом», что переводилось, вернее, толковалось – «русским народом». Отметим, что самое замечательное толкование мировой истории с точки зрения судеб Константинополя и России принадлежит Н. Ф. Федорову¹⁵³.

Хронографически летописные своды все разрастались, в них включались местно областные летописи – и к XVI в. стали появляться грандиозные историографические своды, насыщенные священной историософией. Академик А. А. Шахматов дал им очень ударное греческое наименование «Полихронов». Из них следует особо отметить: летопись «Никоновскую», две «Софийские» летописи и самый старый из них «Полихрон» Владимирский (начат в 60-х годах XV в. и законченный в 20-х годах XVI ст<олетия>). Русскими историками литературы не раз отмечалась аналогия московских сводов с киевскими в том смысле, что они делаются центром притяжения литературно мыслительской работы, т. е., что историософия есть один из важнейших господствующих мотивов в русской философии во все времена существования русской культуры.

В интересующий нас момент, т. е. в конце XV в. и в XVI в., русская историософская мысль принимает окончательную четкость и завершенность к моменту превращения великокняжеской власти в царскую, т. е. к моменту воцарения Ивана Васильевича Грозного (<1547>), который и является сам же и важнейшим религиозно-историософским обоснователем русского народно-царского абсолютизма.

Интересно, что «Степенная книга», специально занимающаяся царскими и великокняжескими родословными, царской геральдикой, все-таки вдвинута в рамки мировых перспектив. Особое внимание «Степенная книга» уделяет в киевском периоде вел<икому> кн<язю> Владимиру и вел<икому> кн<язю> Владимиру Мономаху. Для составителя или составителей «Степенной книги» в лице этих государей синтезируется в одно целое идея христианства и идея государственной власти, которая, поскольку она действительно власть, должна быть верующей христианской властью. Это то, что впоследствии слилось в превосходную формулу «благочестивейшего» и «самодержавнейшего» государя, т. е. такой власти, в которой ее «самообоснованность», так

ск<азать>, укоренена в вере. Одним словом, Московский период приходит к своему священно-историософскому завершению в синтезе православия и самодержавия. «Повести» московского периода в сущности представляют то, что в современной терминологии можно назвать романизованными летописно-историческими фрагментами. Иногда «Повестями» являются просто выделенные части летописей и летописных сводов – особенно Воскресенского и Никоновского. Сюда относятся: «Житие митр<ополита> Алексия», «Повесть о Митяе», «Сказание о Мамаевщине», «Послание Фотия митр<ополита> Григории Цамвлаке», «Прощальная грамота митроп<олита> Киприяна», «Определение собора на новгородских еретиков-жидовствующих», «Послание Вассиана Ростовского Ивану III», «Житие преп<одобного> Сергия Радонежского», «Жития митрополитов Алексия и Фотия», «Сказание о кончине еп<ископа> Арсения Тверского», «Сказание о Мамаевом побоище», «Житие и кончина вел<икого> кн<язя> Димитрия Иоанновича», «Повести о нашествиях Тохтамыша, Темир-Аксака, Едигея, Мозовши», «Повесть о взятии Царьграда турками», «Сказание о войне вел<икого> кн<язя> Василия Васильевича с Улу-Махметом», «Сказание о завоевании Казани», «Повесть об осаде Пскова Баторием», «Повесть Симеона о Флорентийском соборе», «Повесть о перенесении Смоленской иконы Божией Матери», «Повесть о белом клобуке и крещатых ризах», «Повесть о Вавилонском царстве», «Повесть о шапке Мономаха» и др.

Что касается «Повести о белом клобуке и крещатых ризах»¹⁵⁴, то если не составление, то редактирование и литературная обработка принадлежит известному Дм<итрию> Герасимову и есть дополнение к историософской теории инока Филофея о Москве – «Третьем Риме». Составлена эта повесть сложно. В нее входят гл<авным> обр<азом> византийско-латинские источники, и здесь авторство Дм<итрия> Герасимова почти не подлежит сомнению, приняв во внимание отличное <знание> им латинского языка, «Римских историй» и изучение вопроса на месте в Риме. Суть повести – в связи преемственной передачи символического белого клобука имп<ератором> Константином Вел<иким> папе Римскому Сильвестру¹⁵⁵ как блюстителю православия; по отпадении пап от православия белый клобук переносится в Константинополь, а перед отпадением греков от православия через Флорентийскую унию патриарх Филофей, чудесно извещенный об этом и грядущем падении Константинополя, передает белый клобук Новгородскому архиепископу Василию и в его лице всему русскому Православию, занимающему в силу этого совершенно особое положение блюстителя чистоты верования православного царства.

Тут, так же как в учении о «Москве – Третьем Риме», господствует идея центрального для судеб России и всего мира *православного Рима*.

Эта идея в своих последовательных реализациях переносится-мигрирует вместе с ее символом белым клобуком и крещатыми ризами все время на восток и окончательно воплощает себя в полноте *Московского православного царства, которое вместе с тем есть и Римское царство*. Это идея столько же западная, сколь и восточная, она – синтетическая западно-восточная идея, и тема расы-племени здесь не только отступает на задний план, но и вовсе исчезает, аннигилируется. Этим и подтверждается высший духовный тип русской культуры, состоящий в идейном самоотречении от своей племенной плоти ради *вселенской идеи царственного священства или православного царства, стоящего на пороге апокалиптических свершений и являющегося предельной, хотя и вполне конкретной эсхатологической идеей, совпадающей с образом Нового Иерусалима, что уже есть идея одновременно космологическая – нового неба и новой земли*¹⁵⁶.

Здесь вселенско-космический замысел священной русской историософии раскрывается во всей своей полноте и отрешенности от местно-племенного начала, хотя и остается конкретным, а не отвлеченным. В эти же вселенские, сверхнациональные, сверхплеменные <рамки>, совершенно свободные от царящего на Западе низменного «подлого» расового самодовольства и самодостаточности, вдвинуты «Послание о Мономаховом венце» («Сказание о шапке Мономаха») и «Повесть о князьях Владимирских». Родина этих сказаний – Киев, и в их основе лежит обработка этих мигрирующих легенд, сделанная ученым старцем Спиридоном, в схиме Саввой, бывшим митрополитом Киевским (вторая половина XV в.). Венец Владимира Мономаха, или «шапка Мономаха», главная регалия московских царей, впоследствии русских императоров, возводится к регалиям важнейших царей греко-римского универсума, в свою очередь возводимых к ветхозаветным праведникам, до Ноя включительно. Сюда входят: египетские фараоны, Александр Македонский, Юлий Цезарь, Август, брат Августа Прус, правящий по поручению своего брата на берегах Вислы, потомок Пруса Рюрик, который, благодаря знаменитому Гостомыслу, и стал родоначальником русских княжеских родов, предков Владимира Всеволодовича Мономаха, а через него и государей Московских. Сама же «шапка Мономаха», или Мономахов венец, признается регалией византийских василевсов-царей, которые унаследовали ее от древних вавилонских царей через кесаря Августа римского. К Владимиру Всеволодовичу Мономаху эта «шапка» перешла в порядке завоевательном, когда он, совершая традиционный поход на Византию, завоевывает Фракию – наиболее славянскую часть Эллады и родину дионисического культа. Царь Византии Константин Мономах для смягчения завоевателя посылает ему в числе даров византийские царские регалии, и в их числе царский венец – знаменитую «шапку Мономаха» – почему и

сам Владимир Всеволодович принимает на себя это имя, и русские государи, ведя свою родословную от Владимира Всеволодовича, именуются Мономаховичами. Эта непрерывность римского кесарства через царский венец Мономаха сказалась в титуле «Августейший», воспринятом домом Романовых. «Послание о Мономаховом венце» есть по существу проведение в художественной форме историософской идеи о *непрерывности царского достоинства и служения*. В сознание правящих государей на Руси эта идея вошла <в> 1523 г., т. е. со времени Василия Васильевича, отца Иоанна Грозного, что имело своим прямым последствием чрезвычайно важный акт – *венчание на царство самого Ивана Васильевича Грозного, первого венчанного русского царя, завершившего многовековой процесс формирования монархии на Руси и увенчавшего в буквальном смысле этого слова московский период*.

Параллельно этому та же идея проводится в «Сказании о князьях володимерских». Идея эта всенародная и глубоко укоренена в низовом фольклоре. Сюда относятся: «Сказание о Федоре Барме» и целый ряд песен и былин, посвященных царю Иоанну Грозному и его подвигам. Воцарение грозного государя именно более всего и поразило народное воображение, ибо отвечало его глубокой потребности и до конца его удовлетворяло: народ как бы чувствовал, что с царем увенчивается венцом Мономаха и вся русская держава, весь ее народ, отныне получавший себе во владение дом, увенчанный царским венцом. Народ влагает в уста Иоанна Грозного слова о заключительном акте, которым как бы ставился знак равенства между Владимиром Мономахом и им самим, слова великого метафизически-историософского и наднационального *вселенского* значения монархического принципа как единственного онтологически законного: «Бога бойтесь, царя чтите» стал реальным символом непрерывности царской власти в России и метафизического персонального единства самой России, несмотря на полипериодическую структуру ее истории и мировых столичных центров. Титул «Августейшего», присвоенный русскими монархами императорского периода, связан все с той же римско-византийской традицией, с непрерывностью идеи *вечного Рима* и своеобразной священности греко-римской культуры и греко-латинской языковой двоицы. Отсюда и страшная лютая ненависть русских революционеров <к> единому греко-латино-монархическому «августейшему» культурному принципу, которому они противопоставили своеобразный единый революционно-социалистический большевизм, своеобразную шигалевщину-нечаевщину-верховенщину, составляющую нутро русской радикальной интеллигенции – от Кусковой¹⁵⁷, Милюкова¹⁵⁸ и Бердяева до Покровского¹⁵⁹, Сталина и Жданова¹⁶⁰. Во времена Иоанна III и Иоанна IV этого единого большевистского фронта еще не существовало, но уже зато вполне существовала внешняя иностранная сила, будущая главная

опора и единственная надежда единого большевизма – германская ненависть к России на уничтожение. Идеологически она себя формулировала в ереси жидовствующих, в которой содержится уже и идеологическая база будущего единого большевизма в лице грубого «просветительского» деструктивного и антихристианского рационализма как главного оружия неоиудаизма, направленного прямо в сердце России.

Народ чувствовал, что основа его собственного бытия, его духа коренится в монархическом принципе, которого первым реализатором и идеологом был гениальный Иван Васильевич Грозный. Отсюда его необычайная народная популярность, отразившаяся в песнях. Это было народным признанием метафизичности историософского монархического догмата.

Есть чем царю мне похвастати:
Я повынес царенье из Царя-града,
Царский костыль себе в руки взял.
.....
Казанское царство мимоходом взял,
Царя Симиона казанского под мир склонил,
Снял я с царя порфиру царскую,
Крестил я порфиру в каменной Москве,
Эту порфиру на себя возложил,
После этого стал грозный царь.

К этому моменту пало татарское иго, был присоединен Новгород, политически уничтоженный как знамя сепаратизма, вдохновляемого с запада, и историософски-метафизически для России пришла пора «единого стада и единого пастыря». Освященность этого историософски-метафизического принципа в народном сознании связана с легендой, согласно которой взрыв главной мины, рушившей стены Казани, произошел во время чтения в походной государевой церкви Евангелия от Иоанна, где содержится этот текст. Далее мы увидим, как этому принципу диалектически противостоял индивидуализм кн<язя> Андрея Курбского, почему <его> полемическая переписка <с Иваном Грозным> имеет тоже большое метафизико-историософское и просто философское значение. Метафизическое значение «Второго Рима» – Константинополя, прозванного русскими Царем-Градом, – проходит через всю историю России и увенчивается в «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова, самом значительном произведении русского миротворческого синтеза.

В XV и XVI вв. русский синтез характеризуется между прочим вторичным восприятием культурных южнославянских болгаро-сербских влияний, возобновивших с большой силой начальное влияние IX–X–XI вв., которому русская культура в значительной степени обязана своим существованием. В XIV в. Болгария пережила свой особый «ефимиев-

ский» (эпохи патриарха Евфимия¹⁶¹) Ренессанс. Культурные плоды этого «евфимиевского Ренессанса» были позже, но очень прочно освоены Россией, собственно Московской Русью, но остались жить, так или иначе, не навсегда. Собственно, Россия и осталась местом живого и плодотворно-творческого хранения сокровищ Семеновской и Евфимиевской Болгарии, после того как эти сокровища стали искореняться турками и с еще большей свирепостью греками, прочными в своем «болгаробойстве», проходящем через всю их историю. Культура Евфимиевской Болгарии, так же как и культура Симеоновской Болгарии, в основе хотя и византийская, но почти до неузнаваемости творчески переработана этим чрезвычайно одаренным, но политически постоянно убиваемым и возводимым на второй и третий ранг народом, что, конечно, не могло не отражаться и на культуре. Эта византийская культура в болгарской творческой обработке, чрезвычайно ее ослабявшей, и вошла в состав русской культуры Киевского и Московского периодов. Здесь, однако, наблюдаются два слоя. Один – верхний, вполне ортодоксальный, церковный, очень характерной поздне-византийской риторической складки, дающей форму и стиль для гл<авным> обр<азом> житийной и канонической литературы. Здесь надо назвать игумена Серпуховского Афанасия Высоцкого¹⁶², ученика преп<одобного> Сергия Радонежского (конец XIV в.); митрополита Киприана¹⁶³ (ум. 1408); Григория Цамлака¹⁶⁴ (ум. 1419); Пахомия Серба¹⁶⁵ и друг<их> выходцев из южнославянских стран или русских, получивших там образование и искусственную шлифовку, а также подвизавшихся на Афоне; из последних наиболее замечательный – преп<одобный> Нил Сорский, уже упомянутый знаменитый антагонист преп<одобного> Иосифа Волоколамского. В связи с деятельностью людей этого направления стоит появление Русского Хронографа, появление списков Кормчей¹⁶⁶ с толкованиями Валсамона¹⁶⁷, Аристина¹⁶⁸ и Зонары¹⁶⁹, знаменитых византийских канонистов, несомненно, очень способствовавших развитию логико-юридического мышления высшего типа, появляется и Синтагма канонического права Властаря¹⁷⁰ (XIV в., Афон), приобретшая на Руси широкое распространение и прочно укоренившаяся на века.

Второй слой славянского и византийского влияния соединен с распространением метапсихической и оккультной литературы на основе возобновившегося богомильского дуализма, находившего себе благоприятную почву в никогда не исчезающем русском *двоеверии* и всегдашнем – до наших времен – влечении русских к метапсихическому и оккультному миру, где русскими сделаны большие достижения. Этот слой влияния прямо или косвенно поддерживал метафизическое возбуждение и метафизические потребности. Здесь история русской метафизики и метапсихики рассматриваемого периода соединена с историей апокрифических или так наз<ываемых> *отреченных* книг. Так как положительная церковная

дисциплина со своей твердо установленной конкретной догматической онтологией и церковно-христианской моралью определенно и резко противились этому направлению, считая его тяжко-греховным, то источники русской метапсихики и внецерковной метафизики рассматриваемого периода надо искать гл<авным> обр<азом> <в> истории древнерусской покаянной дисциплины и отреченных книг. Здесь надо назвать такие книги, как «Правило для верующих в гады»¹⁷¹ и уже известный «Лопаточник». Здесь метапсихика и внецерковная метафизика интересовали русских гл<авным> обр<азом> в их магической или «чернокнижной» практике. Этот элемент проходит через всю историю русской литературы и культуры и играет чрезвычайно важную роль в большой русской литературе XIX и XX в. Говорить, что здесь «фантазия» и «выдумка», – это значит прибегать к «убежищу невежества», столь характерному для просветителей. Благодаря «просветительскому» недомыслию и «слепоте» прогрессистов должное истолкование метапсихического и оккультного элемента в русской литературе до сих пор еще не начиналось. Здесь мы только кладем первые основы в этом смысле истории, философии и философии истории русской литературы, имеющей за собой многовековую давность. В известном смысле как историософию русской литературы, так и всю историю русской мысли и русской культуры можно рассматривать с точки зрения борьбы двух позитивизмов – церковного и лаического – с метапсихикой, мистикой, метафизикой, тоже как церковной, так и лаической. Словом «позитивизм» мы здесь заменяем слишком широкий и мало говорящий термин «рационализм» – хотя, конечно, рационализм в том смысле, как его «понимает» историк рационализма, глупый и ограниченный Лекки¹⁷², переведенный на русский язык уже форменным кретином проф. А. Н. Пыпиным¹⁷³, собственно и означает «позитивизм». Сам же позитивизм в этом отношении, так же как и синоним ему «рационализм», – оба несомненно являются фактическими синонимами глупости и ограниченности, так же как и большей частью бездарности прямой или замаскированной. Поэтому настоящий труд, как можно было это заметить, с самого начала есть также и опыт о роли глупости и ограниченности в истории культуры, и гл<авным> обр<азом> ее гибели. Глупость же, как правило, соединена с гордостью, ненавистью и чванством и есть их результат или просто итог. Пора произвести подлинную переоценку ценностей: хамы и дураки должны быть названы хамами и дураками, против революции надлежит восстать, следователи должны быть подвергнуты следствию, прокуроры обвинены, палачи казнены. Так как просветители-позитивисты, т. е. глупцы и ненавистники, софиеборцы, как правило, и являются революционными хамы, дураками, следователями (шпионами-соглядатаями, доносчиками), прокурорами и палачами, – то мы здесь и учиняем над ними следствие, мы их обвиняем и выносим

им смертный приговор, привести в исполнение который предоставляем истории, где, как правило, сволочь занимается самосечением и «одна гадина съедает другую гадину», а палач казнит палача.

Литераторы только тем заняты,
Что гвоздят друг друга на кресты,
Являя взорам меньших братий
Ряды комических распятий¹⁷⁴.

Подлинные же страдания подлинных гениев, собственно их слава тем более сияет, чем стараются следователи, прокуроры и палачи «просветительства».

Пришел сатрап к ущельям горным
И видит: тесные врата
Замком закрыты непокорным,
Грозой грозитя высота.
И над тесниной торжествуя,
Как муж на страже в тишине,
Стоит, белеясь, Ветилуя
В непостижимой высоте.¹⁷⁵

Рассматриваемый период, а также последующие еще очень долго – до середины XIX в. – будет представлять нерасторжимую смесь пшеницы и плевел, где разделение будет представлять, за редкими исключениями, почти невыполнимую по трудности задачу. Таким исключением, заметим здесь между прочим, являются «жидовствующие», где все главное так ясно, как этого только можно желать. Но и здесь на периферии много неясного и нерешенного – гл<авным> обр<азом> в сфере метапсихики, а также в ей родственных сферах дуализма, двоеверия, астрологии, магии и проч<его>.

Историками русской литературы, как правило, не имеющими признака подлинной философской культуры и заменяющими ее догматическим позитивизмом, а то и просто материалистическим безбожием (Веселовские, Пыпин, Овсянко-Куликовский¹⁷⁶, М. Н. Сперанский¹⁷⁷, Милюков и проч.), принято считать, что в рассматриваемый период «второго» византийско-южнославянского влияния (XIV–XV–XVI вв.) в московской литературе, вернее, в литературе Московского периода наблюдаются первые зачатки столкновения традиционного консервативного обскурантизма с первыми зачатками его рационалистической критики. К консерваторам причислили преп<одобного> Иосифа Волоцкого, а к либералам – жидовствующих, а заодно с ними и антагониста «осифлян» преп<одобного> Нила Сорского, главу «нестяжателей» («заволжских старцев»). Принято считать, что этот спор есть спор об

основах христианства, о его сущности, т. е., значит, спор вполне философский по существу. Называли Иосифа Волоцкого традиционалистом, формалистом, буквалистом, сторонником застоя и т. п. Нила же Сорского считают отступившим от формального метода в мышлении в пользу критического. Почему критического? А потому, <что> он потребовал внутреннего созерцательного отношения к Св<ященному> Писанию и к богословской литературе. Правительство же и высшая духовная власть не могла различить двух отличавшихся по генезису рационалистических течений и обвинила направление преп<одобного> Нила Сорского в склонности к искажению христианства, даже в ереси, и именно в ереси жидовствующих. В том же смысле и по той же причине подвергся опале и преп<одобный> Максим Грек. Отсюда вывод: руководящие сферы так были тупы и необразованны, что не отличали метода от идей.

Стоя на этой точке зрения историософии прогресса, представители этого направления оценивают и роль неославянофильства и неовизантизма. Это как бы пробирный камень, оселок, на котором определяется литература консервативно-официальная и литература неофициальная, отрицаемая властями светскими и духовными. Однако выходило все же, что неояужнославянское и неовизантийское течения все же были реакционными, ибо усиливали новыми техническими и мыслительскими средствами консервативную партию против борьбы с рационализмом жидовствующих, которые и были единственными представителями «прогрессивного» начала, а их рационализм и был единственным подлинным рационализмом. Однако выходило настолько примитивно глупо и неверно фактически, что вносилась поправка: западно-«жидовствующее» течение, в котором было в зародыше подлинно научное мышление и подлинный философский рационализм, попав на русскую почву, как бы отчасти синтезируется с идеалистическим и собственно «ненастоящим» рационализмом, вышедшим будто бы из созерцательного мистицизма и из исихазма византийско-болгарского происхождения. Сюда относят, прежде всего, преп<одобного> Нила Сорского и его учеников и сторонников: Вассиана Патрикеева¹⁷⁸, Башкина¹⁷⁹, отчасти преп<одобного> Максима Грека, кн<язя> А. Курбского, старца Артемия¹⁸⁰ и др. Но зато в «неовизантизме» была формально-риторическая струя, которая укрепляла староконсерваторов и неоконсерваторов. К ним принято относить митрополитов Даниила¹⁸¹ и Макария¹⁸², царя Ивана Васильевича Грозного, попа Сильвестра¹⁸³, автора «Домостроя» и др. Несмотря ни на какие ухищрения, в эти схемы никак не укладывается такой крупный философствующий публицист, как Иван Пересветов¹⁸⁴, до сих пор недостаточно оцененный, ни богослов, метафизик и платоник Ермолай Эразм¹⁸⁵.

Эта упрощенная прогрессистская просветительская схема очень груба и примитивна – чего и следовало ожидать. Прежде всего, такие лица,

как напр<имер> митрополиты Даниил и Макарий, чрезвычайно начитаны и служат принципу московского монархического самодержавия, который в ту эпоху был новинкой и делом во всех смыслах, в том числе и в смысле «западничества», прогрессивным. Кроме того, преп<одобный> Иосиф Волоцкий, будучи как будто консерватором и систематиком-формалистом в богословии, был в области социальной крайним и резким радикалом своего времени, был, если угодно, даже социалистом своего времени. То же самое придется сказать об Иоанне Грозном, произведшим в свое время настоящую революцию, не только политическую, но и социальную – как в теории, так и на практике. Радикализм Иоанна Грозного был так велик, что большевики причислили или сделали вид, что причислили (последнее вернее), <его> к своим.

Ни к «схоластикам», ни к рационалистам причислить митрополитов Даниила и Макария, так же как Иоанна Грозного с его сторонником Иваном Пересветовым, нельзя – не говоря уже о том, что само противопоставление рационализма и схоластики искусственно неверно и может быть сделано только теми, кто слабо знаком или вовсе не знаком с произведениями средневековой схоластики. Равным образом считать метод постижения Св<ященного> Писания и святоотеческой письменности, рекомендуемый преп<одобным> Нилом Сорским, «критическим», значит некритически принимать термин «критика», что случается, впрочем, на каждом шагу: под критикой обычно понимают догматическое и некритическое отрицание всего того, что имеет какое-либо отношение к онтологии и метафизике. Еще менее верно считать, что преп<одобный> Нил Сорский клал понимание в основу веры, а его противники (осифляне) клали веру в основу понимания. Такое противопоставление просто нельзя вычитать в творениях тех и других.

Философски и догматически те и другие очень хорошо дополняли друг друга, и их расхождение есть типичное расхождение догматиков, конструкторов, строителей (осифляне) и мистиков-созерцателей. Это противопоставление проходит через всю историю религии. В XII в. на Западе самое характерное противопоставление в этом смысле связано с конфликтом, напр<имер>, догматика, конструктора Абельяра¹⁸⁶ и мистика-созерцателя Бернарда Клервосского¹⁸⁷. И если уж говорить о логике и рационализме, то именно догматики-конструкторы более склонны к логизму и рационализму, чем мистики-созерцатели. Поэтому вернее говорить, что люди типа преп<одобного> Нила Сорского имеют «сердечный ум», склонный к выбору, приятию, а люди типа преп<одобного> Иосифа или митроп<олитов> Даниила и Макария имеют «головной ум» (как и все строители и гос<ударственные> деятели) и склонны к практическому расчету. Преп<одобный> Иосиф, кроме того, был государственным социалистом своего времени – отсюда его

свойственная всем социалистам наклонность к жестким концепциям и даже к жестокости и террору.

Кроме того, отлившийся в Московской Руси к XVI в. идеал православного царства не может быть подведен ни под одну из этих жалких, ничего серьезного не дающих рубрик «прогресса» и «реакции», хотя если позволить себе этот жалкий «интеллигентский» и «бердяевский» подход, то придется как раз идеологию царства и, след<овательно>, митроп<олита> Даниила, преп<одобного> Иосифа Волоцкого и митроп<олита> Макария отнести к прогрессистам и даже к радикалам, а преп<одобного> Нила Сорского и заволжских старцев отнести к «консерваторам» и «реакционерам». К этому надо присоединить, что обыкновенно соединяемое с прогрессизмом западничество было всецело на стороне царства, ибо почти все русские государи, включая и московских, были ярые западники. Такой полиглот и ученый западник, как Дмитрий Герасимов, был типичным правительственным агентом, и его деятельность, вернее, деятельность целого круга лиц, находящихся под его началом, до чрезвычайности напоминает деятельность агентов Петра Великого. Сюда относится появление первой западноевропейской грамматики, впоследствии приспособленной к славяно-русскому книжному языку того времени, и ряда учебников чисто технического свойства. Книгопечатание есть тоже дело правительства и его агентов, людей, заметим, большей частью преданных своему делу и его вдохновителям не за страх, а за совесть. Первая русская типография, основанная в <1553 г.>, носит очень характерное название «Государев печатный двор». Заметим, что русское правительство очень скоро после появления книгопечатания на Западе завело свою типографию, и ни о какой отсталости русских здесь говорить не приходится.

Связанное же с основанием «Государева печатного двора» так называемое исправление книг поставило одну из сложнейших и головоломнейших историко-филологических и историко-культурных западно-восточных проблем, так по сей день и не решенных. Неудивительно, что и в ту эпоху, т. е. в конце XV в., в царствование Иоанна III, дело обстояло еще труднее, и попытки его упростить не приводили ни к чему, вернее, ухудшали дело, ибо здесь, так же как и в проблеме православного царства, были затронуты струны церковно-артистические, филокалийные, к которым чрезвычайно чувствительна красотолюбивая и музыкально-художественная русская душа, мирозерцание которой тоже весьма склонно определяться эстетическими притяжениями или отталкиваниями. Забегая вперед, скажем, что борьба русских нигилистов-революционеров с эстетикой и искусством, вообще с красотой есть очень характерное перверсивное психопатологическое дегенеративное тяготение к уродству, т. е. тоже филокалийный мотив, но только с отрицательным знаком. Русская стриженная маскулицированная курсистка и рус-

ский феминизированный длинноволосый грязный радикал-студент – это, прежде всего, формулы и исповедания отрицательной эстетики, проповедь уродства, «евангелие» (вернее, «какогелие») безобразия и мерзости.

Появившаяся уже в конце XV в. старообрядческая и праславянофильская психология, связанная с исправлением церковных, фактически – литургических и музыкальных, книг и, следовательно, ребром поставленная угроза обряду была воспринята как угроза красоте. Ибо философия старообрядчества есть *национальная эстетическая русская философия*. На эту сторону, столь важную в судьбах русского мирозерцания, русской культуры и самой России, до сих пор почти не обращали внимания. А не обращали по той причине, что русская наука и русская философия по сей день находятся под террором радикальщины, основной мирозерцательный устой которой есть *поклонение уродству*, или *мирозерцательная каколатрия*. Этому элементу испугались праславянофилы, первые старообрядцы и у греков, и на Западе. И основания для такой боязни у них были.

Иван III был, как известно, женат на царевне Софии Палеолог, и русская культура при нем возмужала на чрезвычайно характерных западно-византийских дрожжах, с явным преимуществом Запада, ибо и сама София Палеолог была совершенно романизирована, окатоличена – подошла к основному настроению и к господствующим вкусам русского двора. Византийский двуглавый орел, принесенный Софией Палеолог и ставший с тех пор эмблемой не только русской державы <, но и> русской культуры, стал символом, так сказать, римско-европейского духа, символом, для которого позже как нельзя лучше подошел титул «августейшего».

Преп<одобный> Максим Грек (1480? – 1556) был приглашен в Россию наследником Иоанна III Василием Иоанновичем по двум поводам, соединившимся в один: для приведения в порядок громадной по тому времени и разноязычной библиотеки вел<икого> кн<язя> и для исправления церковных книг. История всего этого относится к русскому богословию и истории Русской Церкви. С точки зрения истории русского мирозерцания тема преп<одобного> Максима Грека есть драма западного византийца, который перешел известный предел, а главное – нарушил каноны, уже прочно установившиеся, *эстетики православного русского царства*. Русские почувствовали в нем авангард завоевывающего западного культуртрегерства, пришедшего навязывать чуждые аксиологические эстетические каноны и разрушать уже сложившиеся национальные, силу и величие которых русский народ осознавал вполне и расставаться с которыми он не желал. На этот раз победило первоначальное старообрядчество – основаноначало славянофильства. К этому надо отнести столкновение преп<одобного> Максима Грека с тем, что можно назвать «туранским элементом в русской культуре»¹⁸⁸, и вообще с так называемым «евразийством» русских, т. е. с той стороной России,

которая глубоко чужда и глубоко противна людям западничающей и римско-византийской складки, каков был преп<одобный> Максим Грек. Все закончилось, как известно, опалой и ссылкой, несмотря на большое количество его сторонников. Позже он был реабилитирован и канонизирован. Исторически победили евразийцы и старообрядцы, канонически и агиологически, т. е. харитивно¹⁸⁹ – сторонники преп<одобного> Максима и враги «вселукавых осифлянских мнихов», какими они, конечно, не были. Это была трагедия, где обе стороны были правы. Будущие «никоиане» все-таки с лихвой взяли свое. А впереди была и окончательная победа, хотя так дорого обошедшаяся России, что можно ставить вопрос о смысле такой победы «грекофилов» и еще более самих греков, здесь бывших «третьими радующимися»: борьба шла все же, в конце концов, евразийцев с антиевразийцами. К этому надо прибавить, что литературно-духовная установка преп<одобного> Максима Грека была обличительной и в конце концов публицистически антирусской и в то же время несомненно просветительской, это был типичный христианский позитивизм, значительная часть которого превратилась в настоящее, зараз и безбожное, и русофобское течение в лице вышедших из семинарий и из духовного сословия разночинцев. Противники преп<одобного> Максима Грека словно пророчески предчувствовали, что перед ними первый застрельщик грандиозного противорусского и противоцерковного поджога.

Несомненно, преп<одобный> Максим Грек, первый после жидовствующих просветитель, и вооружился против всего оккультного, и метафизического, и метапсихического, равно как и против язычества не только в его отрицательных, но и его положительных сторонах. Мысль преп<одобного> Максима очень проста, даже чересчур проста: если Бог управляет миром, то второй силе астрономического и метеорологического порядка не может быть места. Неудобство такого просветительского метода для христиан то, что он легко может быть обращен и совершенно автоматически становится орудием в руках безбожников. Русские астрологи не были безбожниками, ни тем более материалистами, они были скорее дуалистами, возможно, местного происхождения, возможно, и богемильского. Важно то, что логически позитивистический метод критик таких сочинений, как «Лупидариус» или «Аристотелевы врата», очень легко может быть перенесен на все предметы веры и на само Священное Писание. Это признавал и сам преп<одобный> Максим. Таким образом, логика, вернее, формально-логический и просветительский метод, хотя и христианского происхождения, оказывался обоюдоострым оружием и легко обращался против его породившего духа: преп<одобный> Максим, как и ему подобные, доказывает слишком много. И получилось в высшей степени парадоксальное положение: противник жидовствующих, православный святой, преп<одобный> Максим, может быть,

больше подорвал веру в православное царство, чем сами жидовствующие, или, уж во всяком случае, оба они (т. е. преп<одобный> Максим и жидовствующие) стали первыми представителями субверсивного во всех смыслах мирозерцания, позитивистической и просветительской философии, странным образом дополняя и усиливая друг друга.

У преп<одобного> Максима был мощный, темпераментный и начитанный противник – митрополит Даниил Московский. Мужественно и талантливо он противопоставляет разлагающему и бесплодному грубо элементарному формально-логическому анализу онтологию и цельность *предания* и определенно выступает против «просветительского вольномыслия», которое он видел не только у жидовствующих, но и у преп<одобного> Максима Грека. Против лжепророков и лжеучителей, нарушающих цельность, он выступает в качестве своеобразного защитника *идеи цельности* или, если угодно, *идеи целого*, что через века станет кардинальными устоями таких блестящих русских мыслителей, как С. Франк, Л. Карсавин, Н. О. и В. Н. Лосские, о. П. Флоренский, В. В. Розанов, Конст<антин> Леонтьев и др., не говоря уже о славянофилах. Особенно в этом смысле замечательны «слова» 1-е, 3-е и 4-е¹⁹⁰. В защиту митроп<олита> Даниила осмелился поднять голос в русской исследовательской литературе, кажется, только один В. Жмакин¹⁹¹ («Митрополит Даниил и его сочинения». Москва, 1881). В наше время это сделал проф<ессор> прот<оиерей> Г. Флоровский в «Путях русского богословия (Париж, 1937. С. <19>).

Блестящим писателем и мыслителем, защитником целостной идеи православного царства и православной историософии был Иоанн Грозный. Его сочинения, имеющие в этом смысле философско-мирозерцательный интерес, – «Переписка» с кн<язем> А. Курбским (четыре письма кн<язя> А. Курбского и два ответа на них Грозного) и полемическое послание против протестанта Яна Рокиты. Историософия царской власти по концепции Грозного – библейская и традиционная, восходящая к воле Божией как своему первоисточку. Поэтому царская власть – *принципиально целостная, неделимая и неограниченная*. Всякая попытка каким бы то ни было образом и под каким бы то ни было предлогом ограничить царскую власть есть «воровство» (т. е. бунт, революция). Основной прием Грозного – подавление противника библейским и святоотеческим материалом грандиозной начитанности и уничтожение его унижительными характеристиками. Что касается полемики с протестантом-чехом Яном Рокитой, то оно является, по-видимому, ответом на письменное изложение лютеранского вероучения, которое Рокита подал Иоанну Грозному. Послание Грозного к Роките (1570) написано в том же тоне и стиле и с употреблением тех же приемов, что в переписке с кн<язем> А. Курбским. Иоанн Грозный очень находчиво обнаруживает в протест-

стантизме новую форму старых ересей, уже осужденных Церковью, и этим совершает своеобразное <обличение> протестантизма. И здесь Грозный обнаруживает блестящее знание истории Церкви и огромную святоотеческую и библейскую начитанность. Полностью линию Иоанна Грозного ведет Иван Пересветов, являющийся <alter ego> этого государя в такой степени, что одно время его считали даже псевдонимом Иоанна Грозного. После исследования В. Ф. Ржиги (И. С. Пересветов, публицист XVI в. Москва, 1908. Изд<ание> Чтений в Обществе истории и древностей Российских) реальность величайшего публициста, мыслителя XVI в. не подлежит сомнению. Литературное наследие Ивана Пересветова состоит в ряде посланий, сказаний и челобитных. Его мирозерцательно-политические взгляды выражены гл<авным> обр<азом> в «Сказании о турском царе Махмете, како хоте сожещи книги греческия» и «Сказании о Петре, волошском воеводе». Идеал Ивана Пересветова – народная и абсолютная монархия, употребляющая свою власть во благо *свободного* народа: Иван Пересветов – решительный противник рабства. Это, в сущности, теория «просвещенного абсолютизма» за двести лет до ее появления в Европе. Источник идей «просвещенного абсолютизма» и либерально-социального радикализма у И. Пересветова трудно установить, и возможно, что он аутентичен: до такой степени автор сжился с этими идеями и блестяще ими манипулирует. Ни под какую категорию идеи И. Пересветова не подходят, но все же они скорее всего могут быть отнесены к «передовым» и «прогрессивным» и притом в хорошем и не ироническом смысле. На государственные дела Пересветов влиял несомненно и в положительно конструктивном смысле. Впрочем, сплошное и жестокое гонение на родовитое боярство, учреждение опричнины – все это явления, в которых дурное и вредное для культуры перевешивает положительное, и поэтому влияние Пересветова на Грозного и положительная оценка этого влияния требует критического пересмотра.

Что касается деятельности митроп<олита> Московского Макария и так наз<ываемого> Стоглавого собора, то при всем огромном их значении для русской культуры они принадлежат ведению историка Русской Православной Церкви и русского богословия. Философски Стоглавый собор (1550–1551) важен тем, что он создал, так ск<азать>, духовную атмосферу или, как теперь принято говорить, «климат», в сильнейшей степени обосновавший предславянофильско-старообрядческую психологию.

Мирозерцание народа в эту эпоху повышения его национально-культурного самочувствия под влиянием роста национальной монархии обнаружило себя в росте легенды устной, а потому в связи с этим и в писанной повести. К этому надо присоединить путешествия, имеющие большое мирозерцательное значение в смысле расширения кругозора и мирозерцательного синтеза. Эти путешествия Авраамия Смоленского¹⁹²

и Симеона Суздальского¹⁹³ (1439), Афанасия Никитина¹⁹⁴ (ок. 1466) обнаруживают беспристрастность в оценке отдаленнейших наций и культур. Василий Позняков¹⁹⁵ (путешествие 1558–1561) и знаменитый Трифон Коробейников¹⁹⁶ (путешествие 1589–1593) чрезвычайно возвышаются над европейцами в смысле вдумчивого симпатизирующего и негорделивого отношения к отдаленным странам и культурам. В это же время в связи с чрезвычайно возросшим интересом к чужим землям и культурам и к Святой Земле в первую очередь переводится с латинского памятник с ярко выраженной католической тенденцией голландского аббата Христиана Адрихома¹⁹⁷ (1590); в связи с этим сочинением появляется и уже восторженное отношение к Западу и вообще к иным землям, и в чрезвычайной степени от которого уже недалеко к презиранию своего «народа».

Необычайное преклонение перед гением Платона, Аристотеля и других эллинских философов мы видим со стороны Ермолая Эразма, богословского писателя эпохи Иоанна Грозного, очень известного в свое время автора трактата «О пресвятой Троице». Такое же отношение к классикам философии других авторов позднейшей эпохи царя Федора Алексеевича (1676–1682) показывает наличность течения, благоговяющего перед гуманитарно-философскими ценностями и «его представителей», обнаруживающих большую начитанность. Платон именуется «дивным», «премудрым», «истинно дивным», а Аристотель «крайнейшим философом» (см. А. Попов. Библиографические материалы. VIII // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. 1880. Т. IV. СПб. С. 12; также см. Е. Е. Замысловской. Царствование Федора Алексеевича. Т. I. СПб., 1871; приложение IV. С. XXXV, также X и XI).

Все это показывает, что профессор Г. Шпет, автор карикатурного пасквиля под заглавием «Очерк развития русской философии», и ему подобные были мало начитаны в литературе вопроса и более повиновались русофобским эмоциям, чем руководились требованиями объективной истины.

В смысле источника здесь драгоценен иконографический материал русских церквей, где изображены древние представители греко-римской культуры, сивиллы и прочее. Профессор Антоний Флоровский¹⁹⁸, брат известного патролога о. Г. Флоровского, высказывает естественно напрашивающуюся мысль, что источником здесь мог быть греко-византийский Восток, а также латинский Запад. Иконы с этого рода сюжетами имеются на Афоне, в Буковине (славянская часть Австро-Венгрии, потом Румынии, затем СССР), в Новгороде, в Москве, куда они могли проникнуть из Новгорода. Могли они ввиду высококультурности некоторых представителей Церкви и церковного искусства возникнуть «и» самостоятельно (об этом см. Н. Л. Окунев. «Ариэль. Памятник сербского искусства XIII века // Seminarium Kondakovianum.» VIII. «Прага,» 1936.

С. 221–258). Все это и многое другое может служить доказательством в пользу того, что Древняя Русь, и притом не только Киево-Новгородская, но и Московская, не была так бессловесна, как это полагает о. Г. Флоровский, и тем менее представляет картину сплошного «невегласия» и «обскурантизма», как это пытаются представить проф<ессор> Г. Г. Шпет, академик Е. Голубинский, В. Иконников¹⁹⁹, на которых он опирается, и др.

Весьма относительную философскую «молчаливость» (многое ведь и не дошло) Киево-Новгородской и Московской Руси можно легко объяснить необычайно тяжелыми внешними условиями, а также мучительной борьбой, внутренней борьбой вокруг интеллектуально-философских ценностей, борьбой, проходящей через всю историю русской культуры. В Московской Руси этот кризис культуры, который гораздо шире и глубже, чем проблема «греческого наследия», и куда «греческий вопрос» входит как частность, разразился двумя, даже тремя катастрофами: мученичеством преп<одобного> Максима Грека, ересью жидовствующих и, наконец, уже настоящим бедствием, по силе и по последствиям равным татарщине, – исходом старообрядчества из лона Русской Церкви, русской культуры и даже в известном смысле из лона русского государства. Это одна из характернейших форм тяги к самоуничтожению, которой издавна болеет русский дух, тяги, от которой его спасала монархическая священная православная государственность. Но в старообрядческом исходе эта государственность лишилась своей самой мощной опоры, своего «второго я» (<alter ego>). Все это только показывает, с какой серьезностью русские относились к проблемам ценностей культуры, и в частности философии и богословия, и в какой степени для них это был вопрос, от решения которого в ту или иную сторону решалась судьба человеческой души и всего человеческого существа, всего мира навеки.

Русская литература рассматриваемой эпохи уже вполне отражает эту вдумчивую и постоянно впадающую в пессимизм мучительную серьезность. Исследователи таких литературных памятников XVI в., как «Стоглав» и «Домострой», прошли мимо самого главного в мирозерцании, напитавшего эти памятники, мимо мрачного пессимизма и сетований. Это в духе – но гораздо более мрачном, чем очень распространенная литература всевозможных «путеводителей», «наставлений», «оракулов» житейской мудрости, – словом, той литературы пессимизма или приложений к пессимистической литературе, где под видом наставлений просто передается накопившийся горчайший опыт жизни. Мрачным настроением проникнута почти вся литература легенд и апокрифов, переводных и автохтонных. Сюда относятся легенды об Иоанне Грозном, о Ермаке и завоевании Сибири, Петре и Февронии, о Меркурии Смоленском. Не менее мрачна и повесть, в форме которой начинается русская беллетристика и

русский роман. Она связана с мрачайшими страницами событий конца царствования Грозного, Бориса Годунова и Смутного времени (конец XVI и начало XVII вв.). В эту эпоху создаются авторами, имена которых до нас большей частью не дошли, прозаические и стихотворные поэмы, в которых ясно и отчетливо воплощается народный пессимизм и безочарованный скептический взгляд на жизнь и на людей, и порой то, что можно назвать цинизмом отчаяния и скорби. Сюда относятся: «Повесть о Шемякином суде», «Повесть о Ерше Ершовиче сыне Щетинникове», «Повесть о Фроле Скобееве», «Сказание о мутьянском воеводе Дракуле», «Сказание (или повесть) о Савве Грудцыне» – первый роман с приключениями, который неоднократно именовался «русским Фаустом» – и, наконец, вершина русского народного пессимизма – «Повесть о Горе-Злосчастье», полная необычайной поэзии и где олицетворенное Горе, или, если угодно, «мировая беда» наделены чертами своеобразного мрачного очарования, непонятной притягивающей силы. Это не только внешний, но и внутренний рок, своего рода <fatum>, на который через три столетия отзовется своим творчеством самый гениальный и самый национальный из всех русских композиторов – П. И. Чайковский. Он со своими тремя последними симфониями рока отвечает прямо этому народному пессимизму. Из них четвертая (фа минор) в своих последних частях рисует стремительность «Горя-Злосчастья» вдогонку за «добрым молодцем»:

Полетел молодец ясным соколом, –
А Горе за ним белым кречатом;
молодец полетел сизым голубем, –
а Горе за ним серым ястребом;
молодец пошел в поле серым волком,
а Горе за ним з борзыми вежлецы;
молодец стал в поле ковыль трава,
а Горе пришло с косою вострою.

Катарсис этой трагедии, вдохновившей, между прочим, и Тургенева на одно из стихотворений в прозе²⁰⁰, – за стенами монастыря, т. е. в «школе смерти заживо». Об этом говорит один из величайших русских ученых и религиозных метафизиков XX в. о. Павел Флоренский в книге «Не восхищения непщева»²⁰¹.

А Горе у святых ворот остается,
к молотцу впредь не привяжетца!

Конец XVI и начало XVII в. – время перелома и вместе с тем подведение итогов. С великим трудом соорганизовалось православное русское царство, стоившее потоков пота и крови, вылившееся из горечи пессимистической мудрости – и вот оно сейчас было поставлено у края

пропасти: династия Рюриковичей пресеклась, и тем самым открылся ход всем долго нараставшим внутренним противоречиям, развязаны были заговоренные, замороженные православным царством дикие страсти и оттесненные в подсознание самоистребительные и анархические инстинкты, наступили на Русь все ее враги – и гл<авным> образом латино-католики. Усилия двух непринятых народом новых династий Бориса Годунова и Василия Шуйского не привели ни к чему, и в открытые самозванцами ходы хлынули на Русь с бедами «Смутного времени» новые влияния с Запада. Новая династия Романовых означала и конец московско-туранско-евразийского периода, и начало ультраевропейско-петербургского <периода>. XVII в. весь в борениях и родовых потугах, в которых Россия начинает все сильнее и сильнее испытывать влияние Польши через посредство переводных памятников XVI и XVII вв. белорусского (северо-западного) и малорусского (украинского, юго-западного) происхождения. Напр<имер>, «Хронограф» второй редакции 1617 г. отличается от Хронографа первой редакции 1512 г. и его вариантов историософскими перспективами. Хронограф первой редакции 1512 г. начинается с истории Ветхого Завета, кратко пробегает историю Рима, останавливаясь более на кесарском императорском периоде как на времени, связанном с христианством, и говорит много о периоде византийском, и заканчивает взятием Царя-Града турками в 1453 г., объясняя это событие как конец отступившей и падшей Византии и начало нового периода христианства – периода московского. Западной истории не уделено почти никакого внимания. Совсем иное дело Хронограф 1617 г. В противоположность тому, что кропают невежды и ненавистники, пасквилянты, ярко западнические вкусы русского читателя уже обнаруживают себя в начале XVII в., истории Запада и западных земель с их культурой отведено очень много места, чего никогда не было наблюдаемо на Западе не только в начале XVII в. по отношению к Востоку, и к России в частности, но чего никогда и не было: вместо серьезных сочинений писались (если вообще писались) только пасквили и карикатуры, обнаруживающие большей частью то, что злоба их авторов равняется их невежеству. Ведь Византию стали изучать серьезно и принимать всерьез только во второй половине XIX в. В противность этому какое богатство первостепенных западных писателей и хроникеров включают редакторы русского *Хронографа* редакции 1617 г.: Конрад Ликостен²⁰², хроника Стрыйковского²⁰³, Хроника Мартина Бельского²⁰⁴ и много других источников первостепенной важности. Авторы или, вернее, редакторы этого Хронографа сознательно «европеизируют» Хронограф первой редакции, заменяя в нем статьи византийского происхождения статьями западного происхождения. Напр<имер>, византийское сказание о Троянской войне заменено сказанием «о златом руне волшебного овна»²⁰⁵. В этом же

духе была переработана «Александрия», старогреческий переводной памятник, очень популярный в Московской Руси. Вкусы широкого московского читателя на грани XVI и XVII вв. явно более склоняются на Запад. Появляется все возрастающее количество так называемой «четвёй» письменности, т. е. литературы, прямо не связанной с Церковью и, как принято позже выражаться, «секуляризованной». Ее исходными образцами были модели греческие и южнославянские, но перерабатываемые все более и более в западном вкусе и духе. Постепенно оттесняется на задний план и морально-дидактический элемент, связанный прямо или косвенно с церковностью. Этим подготовлялась и светская философия. Секуляризация происходит постепенно, но довольно быстро.

Из таких памятников с постепенно убывающим церковным стилем и духом следует назвать «Великое Зерцало» (восходит к западному памятнику XIII в.). Это был для русского проповедника как бы сборник тем, и образов, и мыслей для занимательных и будящих мысль проповедей. Темы «Великого Зеркала» проникали и в простонародную толщу, формируясь там в духовные стихи и образуя элемент и народного мировоззрения, во всяком случае действуя на него. Другой памятник вполне западный по духу и по происхождению – «Римские деяния» (согласно их издателю английского происхождения). Печатный польский текст 1553 г. лег в основу русской версии «Римских деяний» 1681 или 1691 г. Это памятник уже вполне западный, полусветский и напитанный западными историческими сюжетами не без легендарной окраски. Наконец, третий большой памятник, по-западному формировавший дух и стиль русского широкого читателя разбираемой эпохи, называется «Повесть об Аполлоне Тирском». Это выделенная из некоторых версий «Римских деяний», переработанная и изданная отдельно часть. Это уже настоящий роман, и он лежит несомненно в основании генеалогии русского романа, роль которого для русского мирозерцания и русской философии громадна. Этот роман появился на Руси в переводе (вернее, в переработке) с двух версий – польской и чешской. Здесь важно упомянуть, что чешский протестантизм как гуситского, так и других типов в связи со своеобразным чешским секуляризмом и рационализмом играет на Руси в это время заметную роль. К «Аполлону Тирскому» примыкают «Повесть о Брунцвике королевиче» и «Повесть о Василии Златовласом, королевиче чешской земли». Здесь надо искать первых корней русского славянофильства, тесно связанного с чехофильством.

Еще следует назвать ряд западных повестей, которые стали впоследствии русскими народными, лубочными (вместе с их иллюстрирующими картинками, а подчас и шарманочной музыкой тоже западного, но обрусевшего типа): «Повесть о семи мудрецах», «Повесть о Бове королевиче», «Повесть о Еруслане Лазаревиче» (обе итальянского про-

исхождения), «О Францеле Венецианском», «О мелюзине», «О Петре Златых ключах», «О Магелине» (все это романского, частью итальянского происхождения). Тогда же проникает на Русь польская «Фацеция» («Смехотворная повесть», 1680) и кое-что из «Декамерона» Боккаччо.

Аутентичная русская литература той эпохи богатейшим образом элиминируется этой западной повестью, хлынувшей широким потоком на Русь задолго до Петра Великого, не встретившей никакого серьезного сопротивления и с восторгом встреченной не только элитой, но и простонародной толщей. Россия уже в конце XVI в. становится страной вполне западной культуры, и Петр Великий не столько начинает, сколько завершает этот процесс. Повести религиозные и светские идут параллельно, перекрещиваются, и ни в каком специальном процессе секуляризации Россия не нуждалась. Этот секуляризационный процесс был уже насильем безбожно материалистической струи в западной культуре, наносившей России страшную духовную травму и подготовлявшей ее революционную варваризацию – тоже по западноевропейскому образцу и уже целиком по западной инициативе. Здесь на русской почве западная культура подготовляла очаг своего собственного разрушения, заготавливая исподволь яды и орудия революционного мирозерцания.

Из уже названных аутентичных русских произведений, возникших под воздействием западных стимулов, надо назвать еще повести «О Карпе Сутулове», «О высокоумном Хмеле», «Повесть о Бражнике», «Повесть о Ное» – это все на тему того, что можно назвать «медитацией» на тему о русском национальном пороке, т. е. пьянстве, с характерным для русских самообличением. Сюда же относится и «Калязинская челобитная». Смех самообличения, большей частью мрачный и пессимистический, становится с этого времени уже существенной частью русского мирозерцания и в соединении с революционным просветительством – взрывчатым и пагубным соединением, одним из главных разрушительных средств революции.

Уже по-другому, не в строго ритуальном и церковном смысле, но как литературно-мирозерцательная тема заинтересовывают русского читателя того времени религиозные повести. На первом месте здесь стоит широко распространенное через все средневековье «Никодимово Евангелие», которое заинтересовало, кроме того, своей священной метапсихикой и картинами потустороннего мира, к чему русские издавна питали особый интерес. Также очень важное место занимает в общенародных вкусах и духовно-мирозерцательных настроениях занимательная в беллетристическом отношении повесть «Житие Алексия Божия человека». Влюбленность народных масс в этот сюжет, мучительный и сладостный, с его тончайшей и трагической психологией общеизвестна.

Почти нет исключения в том правиле, что все это приходит через Запад – Литву, Польшу, Малороссию и Белоруссию. Здесь ставится один

из самых больных и смертельно опасных для России вместе со старообрядчеством вопросов о так называемом «украинстве», что принадлежит к составу русской историософии. А русская историософия есть самая трагическая из всех историософий, ибо в ней благодаря внутренней и внешней ненависти к России на уничтожение ставится в качестве основного вопрос: «быть или не быть России» – да еще с тою особенностью, что он имеет и ретроспективный смысл: «была или не была Россия». И в значительной степени от этого ответа на ретроспективный вопрос зависит ответ и на перспективный вопрос. Обыкновенно враги России – внутренние и внешние – отвечают так: «и не было, и не будет» (или «и да, и будет»). Так говорят или думают интеллигенты-большевики и украинцы-самостийники. На эту карту ставят все без исключения иностранные генеральные штабы, и притом преемственно победители перенимают это у побежденных – напр<имер>, Чехословакия и Польша (не считая «великих») в 1918 г. переняли этот лозунг у австро-германцев. Русская монархическая идея словно по мановению волшебного жезла упраздняет саму проблему как несуществующую, обличая ее выдуманность, ложность, специальную приспособленность на предмет разрушения России. Так этот вопрос и был решен в XVII в. обоюдным волеизволением русского царя Алексея Михайловича и малорусской ветви единого русского народа, воссоединенной после многовекового разъединения. Конечно, за время между водворением татарского ига на юго-западе России, т. е. с 1240 г., и до воссоединения Малороссии образовалась новая малорусская ветвь русского народа, но образовались также и две другие ветви – великорусская и белорусская. Их триединство, развившееся при Романовых, росло так же законно по своему праву на существование, как и простое единство в эпоху Киево-Новгородской Руси при Рюриковичах. Непрерывная литературно-языково-психологическая и историософская преемственность всех периодов России может считать<ся> фактом установленным. Спор же на эту тему и аргументы врагов преемственности надо отнести к истории антирусской революционной идеологии, к чему мы и вернемся в своем месте.

В плане же проблем, связанных с историей русской философии и русского мирозерцания, важно то, что национально-религиозная, исключительно кровавая и жестокая борьба, которую вела Малороссия, никогда не могшая помириться ни со своим насильственным влечением в Польшу, ни со своей латино-полонизацией, была *типичной русско-православной историософией, перенесенной в план реальной борьбы*. Непосредственно принимая на себя удары латино-западной агрессии, Малороссия выработала мощное духовно-культурное оружие, заимствованное на Западе у своих же врагов и задолго до Петра Великого, победившего и агрессивный Запад, и разлагающее украинство в сердце Малороссии в Полтавском бою 1709 г. при явном сочувствии малорусского народа,

имевшего полное право смотреть на царя-победителя как на своего ученика. Это Петр Великий, так же как и его великий отец, подтвердил, решительно обратившись за богословием, следовательно, и за школьно-академической философией именно к *малороссиянам-киевлянам*.

К середине XVI в. в Малороссии создается чревычайной важности и единственный в своем роде феномен: *православная культура западного типа*. Этой культуре надлежало стать через два столетия культурой всей России. Произошло то, что проф<ессор> Н. С. Трубецкой назвал остро и верно «украинизацией России». Самым роскошным плодом этой украинизации русской академической культуры надо считать, помимо русского богословия и русской философии, еще и гениальнейшего Гоголя, величайшего русского прозаика и одного из величайших русских мыслителей. Русское национальное самосознание, даже русский патриотизм – все это есть дело Малороссии. Словно во второй раз оттуда пошла русская земля. Мало того. Нужно констатировать характерный и очень зловещий для судеб России факт, что великорусское племя и даже Московская Русь никогда не знали и не имели национального русского самосознания. *Было сознание православного царства, но не было национально-культурного самосознания, несмотря на создание одной из величайших в мире культур. Можно сказать, что соединение великорусской идеи православного царства и Третьего Рима с малорусским национально-культурным самосознанием и создало Российскую империю, увенчанную ее духовно-творческим гением. Без Малороссии-Украины не только не было бы русского богословия, русской философии и русской науки, не было <бы>, конечно, Гоголя, но не было бы ни Петра Великого, ни, следовательно, Пушкина с Достоевским, этого двойного солнца России. Но и обратно: революционное разложение России, все антимо-нархические идеи, все антикультурно-варварские, безбожно-материалистические течения, все зло, до большевизма включительно, весь даже антивеликоруссизм – все это есть дело Великороссии и Москвы, а также и Петербурга, поскольку Петербург заразился от Москвы. Величайший враг России и величайший государственный изменник и враг Великороссии есть великоросс Ленин. Москва и Великороссия с обратным знаком и есть революция, враг России и всего мира – третий Интернационал.* Далее мы этот вопрос разберем подробнее одновременно с гнойной и гнусной язвой *Великороссии*, ахиллесовой пятой всей России и всего мира – страшной социалистической общиной, о которой соблазнились и о которую споткнулись величайшие русские умы. Этой гнусности, так же как и настоящего крепостного права, этой предварительной школы большевизма, тоже не знала дивная святая Богом избранная Малороссия-Украина, родина св<ятого> равноап<остольного> кн<язя> Владимира, «Руси чистая купель»²⁰⁶, русская Палестина, с русским Иерусалимом-Киевом, мистическим центром и мистической столицей России.

Глава IV

Истоки русской философии Нового времени

Мнение таких историков русской философии, как Б. Яковенко, Г. Г. Шпет и др., о том, что «русский дух не жил еще в полной мере философской традицией... и не дал еще ничего действительно философски оригинального» (Б. Яковенко. Очерки русской философии. Берлин, 1922), – верно только при одном ограничении: что под «русской философией» разумеют радикальное (позитивистически-материалистическое) западничество – главным образом мирозерцание так называемой революционной демократии. Но это, во-первых, не русская, а, во-вторых, – не философия. Философией ее можно назвать лишь постольку, поскольку отрицание философии есть тоже философия. Если характеризовать далее мирозерцание этой «русской» революционной демократии, то придется действительно применить к ней слова Б. Яковенко, примененные несправедливо и неверно ко всей русской философии. Дух западной революционной демократии, действительно, «не пропитался еще до мозга костей всем совершенным доселе в сфере философской мысли, не всосал в себя живительного бальзама сделанной философской работы, и в равной мере он не выявил до сих пор никакого систематического построения, за которым можно было бы признать значение нового философского шага, новой категории мышления» (там же). И далее: «...все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько господствующих чужих течений» (там же). И выбор «нередко делался под влиянием мотивов, внутренне посторонних самому философскому творчеству» (там же). Отталкиванием от такого типа образования мирозерцания и такого «философствования» как раз и объясняется появление того, что принято называть «почвенничеством». Это вовсе не есть национализм или национальное самосознание, чего до XIX в. Россия, в сущности, и не знала, а стремление, иногда или большей частью бессознательное инстинктивное, избежать слепого подражательства, «обезьянства», заглушения истоков всякого подлинного творчества со включением творчества и мирозерцательного. С другой стороны, раскрытость русской души всем творческим и мирозерцательным ценностям не могло закрыть русскую душу от чужесторонних чар, хотя это был не эклектизм, но синтетическое вселенское чувство. А его-то как раз и были лишены западники-радикалы и революционные демократы в России, так же как

и вне ее, не видевшие и не хотевшие ничего видеть дальше своего носа и своего курятника, а потому поставившие *ложь во главу своего философствования*. Эту ложь чувствовали и переживали как непереносимую мерзость русские почвенники, чувствовавшие, что именно они-то были наделены столь важным для подлинной творческой философской работы *вселенским чувством*. Религия и страдание – вот неизбежные основначала этого почвенного вселенского чувства. Но революционная демократия не знает ни религии, ни страданий, знает только безбожие и злобу. Злобу она и испытывает в контакте со всем, что на нее не похоже, а непохоже на нее все. Отсюда и пафос догматического отрицания, нигилизма, эфемически именуемого «критикой». Начиная с «жидовствующих», русские люди при соприкосновении с Европой очень часто встречались, да и теперь встречаются, как правило, с такой критикой. Такой «Европью» русские почвенники не хотели, и отсюда их кажущееся «европофобство», которое тотчас же переходило в противоположную установку, коль скоро налицо имелась противоположная установка у партнера по философскому диалогу. Собственно, только тогда и делался возможным сам диалог. Выслушивать же скучные нигилистические монологи почвеннику, разумеется, не было охоты. Отсюда необычайная словоохотливость и формальная риторическая техника с дешевым пафосом «европейцев» и неповоротливое косноязычие, «моисеева гугнивость», слабость риторической техники «почвенников», легко производящих впечатление туземных дикарей, пасующих перед каждым наезжим «культуртрегером». Такое внешнее пасование вызывало в качестве реакции самозащиты и защиты отстаиваемых ценностей образование преграды, своего рода табу, а потом и диалектически противоположное чувство «ничтожества своего» от его слабости, необходимости оберегать извне. Все это и произошло в Московской Руси. Отсюда загруженное обидами подсознание, легко переходящее из одной крайности в другую, из преувеличенного самосознания к чувству национального ничтожества – оба эффекта, особенно в их сочетании, весьма предрасполагающих к революционному пораженчеству, к комплексу революционного самоуничтожения и открытости всякому со стороны идущему наговору в этом направлении.

Так как аффект этот – тоже общечеловеческий и только в России достигший необычайных размеров, где количество переходит в качество, то позже, когда накопились литературные и мыслительские навыки, гениальнейшему почвеннику и одному из гениальнейших людей в мире удалось из взрывов на почве этого загруженного подсознания создать общечеловеческие трагедии, равные греческим и шекспировским по силе и глубине. Но это произошло накануне всамделишной русской и с нею сплетшейся мировой трагедии такой силы и значения, каких еще не знал мир. Подробнее мы на этом остановимся в главе, посвященной Достоевскому.

«Первоначальная метафизика каждого народа заключается в его религиозных представлениях», – говорит блестящий русский историк древней философии кн^{<азать>} С. Н. Трубецкой (Метафизика в Древней Греции²⁰⁷. Москва, 1890. С. 43). Но в основе религиозных представлений в качестве, так ск^{<азать>}, «окна по ту сторону» лежит трагедия, катастрофа или ряд трагедий или катастроф, связанных с тем, что Карл Ясперс²⁰⁸ назвал «пограничными состояниями» (<Psychologie der Weltanschauungen>. С. 220–273). Эти «пограничные состояния» именно в силу своей «пограничности» или «предельности» стимулируют жизнь духа к подлинному творчеству, т. е. к символике запредельного, и из них, как из единого корня, происходят религия и метафизика. Можно поэтому говорить о «рождении философии из духа страдания» или из «духа трагедии» – по аналогии с тем, как Ницше вещал о «рождении трагедии из духа музыки»²⁰⁹. В сущности, к этому сводится последнее слово Сократа в «Апологии» и весь «Федон». Получается даже своеобразная генеалогия: дух музыки, как выражающий, по Шопенгауэру, тайну бытия, производит трагедию, а трагедия порождает размышление о мире, порождает мирозерцание, откуда выходят наука и философия – в свою очередь вновь возвращающиеся к трагедии. Научное мирозерцание не обязательно означает позитивизм, как и сама наука. Примеры этому – пифагореизм, Плотин, Николай Кузанский, Кеплер, Лейбниц, Паскаль и др.

Мирозерцательная трагедия может неоднократно повторяться на протяжении исторического существования народа, подобно тому, как и музыка, и религия постоянно сопровождают его существование или, во всяком случае, могут сопровождать, как раз <это> и имеет место по отношению к России и ее народу, одному из самых одаренных как в религиозном, так и в музыкальном отношении. К этому надо еще присоединить поголовную и во всех слоях наблюдаемую склонность русского народа к рассуждению и даже к рассуждальчеству, переходящему в скептический эмпиризм, наряду с мистикой и метафизикой, и вообще характеризующую особую философскую одаренность, склонность к поляризации мирозерцательных установок.

Первое проявление этой поляризации – двоеверие. Во второй раз она проявилась как раскол старообрядчества с присоединением к этому кризиса русского византизма и южнославянства, с присоединением к этому трагического раздвоения русского духа в его отношениях к Западу и к его культуре. Это, в сущности, не дуализм западничества и славянофильства, уже начинающийся в трагедии старообрядчества, но два друг другу противоположных типа западничества или два противоречащих и противостоящих друг другу понимания западных ценностей, ибо Россия есть, так ск^{<азать>}, «восток запада». Это сначала повторилось по отношению к католицизму и в порядке чисто религиозно-церковном,

потом культурном (по отношению к Польше и Малороссии), а далее – по отношению к протестантизму и в плане почти секулярном или вовсе секулярном в связи с т<ак> н<азываемой> реформой Петра Великого. В действительности здесь речь идет о начале перманентной западнической секуляризационной революции с новым приступом ереси жидовствующих в еще более свирепой форме. Этот приступ закончился полной победой западнического неоиудаизма, известного под именем революционно-социалистической демократии – этим в своем роде единственным за всю историю человечества триумфом философии, правда, в ее самой пустой и бездарной, а потом и самой агрессивной форме: *агрессивность, самовосхваление, самореклама всегда и неизменно обратно пропорциональны одаренности*. Это третий этап религиозной трагедии России.

Соприкосновение с Западом, общение с ним происходит, как мы уже видели, на протяжении всей истории ее, и весьма вероятно, что предыстория России есть неслыханное по блеску сочетание культур восточнославянской и греческой. Однако и ее «начало», если под ним разуметь крещение Киевской Руси, уже блестящей и пышной, по свидетельству Ибн Фадлана, есть не только соприкосновение, но один из этапов культурного сосуществования, и притом очень интимного, с Византией и южным славянством. А это был мир по отношению к России западный и притом в ту эпоху во всех смыслах гораздо <и> несравненно более культурный, чем настоящий Запад. В дальнейшем то, что обычно подразумевают <под> «кризисом византизма», было столкновением двух христианских стилей. Но к внутреннему кровоизлиянию и разделению, к исходу России из России это не привело. Для этого необходимо было созревание или должное нарастание типично русской поляризации двух стилей православного христианства, что к тому же было и предлогом для всегдашней жажды разделения и самоуничтожения – основного недуга и греха русского народа. Этот момент настал, и явились патриарх Никон²¹⁰ и протопоп Аввакум²¹¹. Разыгрался и финальный акт трагедии – Московский собор 1666–1667 гг., – в которой греки сыграли такую неблагоприятную, прямо-таки проклятую роль разжигателей братоубийственной войны, где они сыграли роль ни более ни менее как мародеров-профитеров, оправдав этим все самые резкие квалификации и вполне объяснив морально хронический «кризис византизма». Смысл этого кризиса только теперь раскрылся, совершенно как глубокое варварство Европы конца XII и нач<ала> XIII в. сказалось в событии 1204 г. Можно сказать, что на Соборе 1666–1667 гг. греки себя повели в отношении Русской Церкви совершенно так же, как крестоносцы себя повели в 1204 г. по отношению к византийской культуре.

События, связанные с 1666–1667 гг., вполне подтверждают тезис о полном отсутствии у великорусского племени и Московской Руси

национального чувства и что это племя и эта Русь жили лишь идеей православного царства. И если, как то думали старообрядцы, т. е. вся Россия, это царство было подменено впадшими в латынщину и изменившимися греко-никонианами, то и жить в нем незачем: нужно протерпеть до второго пришествия, нужно ждать небесного Иерусалима, если земной пал. И появляется психология «невидимого града Китежа», в русскую культуру входит момент эсхатологический, очень повышающий ее поэтически-религиозное и музыкальное качество, но сообщающий ей внутреннюю непрочность, надломленность. И лишь только империи с ее суровой военно-административной организацией и намеренной научно-инженерной трезвостью удалось на двести с лишним лет поддержать гигантскую, с гениальным мозгом и грандиозными мускулами, но «больную сердцем» Россию. Эта сердечная болезнь, борозда разделения, прошедшая по самому сердцу России, и стала тем ее перманентным пограничным состоянием, которое и родило ее новую культуру и с нею и новую философию. Этот старообрядческий раскол был прелюдией к еще большему и уже окончательному расколу, возникшему в начале XIX в. в движении декабристов, приведшему к большевизму, где одна часть России стала смертным физическим и духовным врагом России, так <азать>, интегралом всех ее внешних и внутренних врагов – прошлых, настоящих и будущих. И это легко доказать. Лишь в этом плане и надо брать проблему Запада, возникшую с такою остротой в XVII в. и бывшей, в сущности, не проблемой Запада, а проблемой западничества. Чтобы понять, в чем тут дело, надо сравнить проблему материи с проблемой материализма. Темы эти существенно различны, хотя они частично соприкасаются и даже частично входят друг в друга.

Рана старообрядчества – это уже вторая неисцелимая рана в сердце России. Первая была нанесена степью и татарами. Об этом хорошо поет А. Блок, говоря о «стреле татарской древней воли»²¹², пронзившей грудь России. Три стрелы – татарская, старообрядческая и революционная. Последняя – смертельная, и после нее можно только говорить о жизни после смерти и о воскресении.

С расколом религиозным наступает и раскол миросозерцательно-философский: нарождаются особые категории философского мышления в народе, и возникает русская «интеллигенция», для которой эти категории не существуют, являются лишь народной темнотой. А сама она приходит с западноевропейскими категориями новой философии, и притом в ее начальной стадии, когда она сравнительно с категориями средневековой философии, ею отвергаемой, была нищенски бедна – и не только бедна, но и просто бездарна. И подобно тому, как подлинное философское возрождение в Европе началось после того, как *поняли и приняли средние века в их мысли*, так и в России подлинная философия

началась после того, как *поняли и приняли трагедию старообрядчества и с ним всего русского мистического сектантства* – не как *темноту и необразованность народную*, но как *свою боль и свою язву, когда кончилось просветительское культуртрегерское средостение между «интеллигенцией» и «народом»*. Ибо только с концом просветительства и революции приходит настоящее творчество, в том числе и философское. Ведь суть революции есть культуртрегерское убийство народа с заменой его международной шпаной и подонками. В Европе это давно уже случилось – отсюда инстинктивное оттолкновение от Европы и западников среди всего того, что начально представляло старообрядчество и за ним пришедшее мистическое сектанство. Народу было необходимо и трансцендентное чувство Бога, и регулярность в касании этой трансцендентности к мирам иным. В. В. Розанов, ближе всех постигший суть старообрядчества и мистического сектантства, так передает его духовный климат: «Коснувшись мирам иным, отцы мира христианского оставили слова об этом касании; они сложились в *обряд, ритуал, требования; выросли как обычай, как учреждения; окреп канон, создалась литургия; построен храм. Создалась масса материальной святыни, уловимой формами времени и пространства*» (В. В. Розанов. Религия и культура. СПб., 1899. С. 243).

Другими словами, для старообрядца, т. е. во времена Стоглавого собора, патр<иарха> Никона и прот<опопа> Аввакума – для всего русского народа, вернее, для его великорусской части, созидавшей православное царство, *старый обряд – это была конкретизированная во времени и пространстве онтология, это и была народная метафизика*, без которой он переставал себя чувствовать <...>²¹³, так же как без бороды он чувствовал себя «псом» и «котом», переживал бритого европейца как пса и kota, переставшего быть «образом» или «иконой» Бога, т. е. онтологически опустошенным. Это объясняется особым русским национальным свойством, которое можно наименовать как восприятие мира и человека в свете красоты и благолепия, *стиль, выражающий онтологию и метафизику*.

Отсюда – пренебрежение всем решительно – <вплоть> до национальности, до своих бывших сограждан и соотечественников, ставших «псами» и «котами», до пренебрежения царством, превратившимся чуть ли не в *зверинец*, из которого и должны <явиться> лжепророк и зверь, – отрицание всякой онтологии и всякой метафизики. Вот почему абсолютно верно определяет В. В. Розанов отношение *старообрядца*, т. е. создавшего и воплотившего идею православного царства, Софийного «града Китежса», *средневекового великоросса* в таких словах:

«Да не касаются же руки человеческие этой высочайшей святыни всего человечества. Что-нибудь поколебать здесь, сместить, усилиться поправить, даже улучшить (без знания миров иных) более преступно, более

ужасно, чем вызвать кровопролитнейшую войну, заключить позорнейший мир, предательством отдать провинции врагу» (Розанов, там же, с. 243).

Вот этого западный новейший человек, так же как и русский западник – всегда революционный патриот, – понять не могут, хотя странным образом переживают аналогичные чувства: для русского западника очень характерно переживание, формулируемое словами «Бригадира» Фонвизина: «тело мое родилось в России, но душа принадлежит короне французской»²¹⁴. Это и есть, так сказать, «старообрядчество навыворот», «старообрядчество с отрицательным знаком». К нему и пришли некоторые (и многие) старообрядцы, когда в них свило себе <гнездо> просветительство и отступила от них вера отцов.

Этим всем объясняется, почему как западничество, так и славянофильство были ветвями внутреннего русского *метафизического* раскола, трагической внутренней диалектикой, имевшей безусловное принципиальное значение для Запада, и потому Декартов «дух геометрии» был здесь на стороне «западников» и «никониан», а Паскалев «дух утонченности» (<esprit de finesse>) был на стороне «старообрядцев» и «аввакумовцев». Позже, конечно, перспективы сместились, планы изменились, но проблема и тема остались те же. И корни этой подлинной диалектики уходят в такие трансцендентные глубины и упираются в такое «непознаваемое» (в смысле Николая Кузанского), что даже церковно-обрядовая проблематика, противостояние «византизма» и «латинства», Флорентийское отступничество²¹⁵ греков (основной нерв старообрядческой, т. е. русско-московской грекофобии), проблема «исправления» старого русского обряда по исправленным на Западе новопечатным греческим книгам – дает здесь слишком мало, является все же еще фасадом, хотя и описанным полными смысла иероглифами. Их необходимо прочесть. Однако здесь стоит напомнить, что поиски патр<иархом> Никону первоначального чистого греческого обряда очень напоминают поиски первоначальной церковной простоты или просто неискаженного человеческими прибавлениями первоначального христианства, предпринятого протестантизмом, – и с таким же «успехом». Замечательно здесь философская и историософская ложность проблемы, простоватый и грубый просветительски-прогрессистский подход к ее решению. Старообрядцы в общем и восприняли «реформу» патриарха Никона как просветительское грубиянство, совершенно аналогично тому, как верующие католики вместе с папой Львом IX восприняли «реформу» Лютера, да и самого автора «реформы, превратившейся в реформацию», т. е. в отрыв от предания и от Церкви, как отпадение от полноты конкретного бытия, представленного Церковью, как онтологический ущерб, даже *онтологическую катастрофу* и, следовательно, как духовную агонию – независимо от того, сопровождается ли она социально-государственной эйфорией или нет.

На первом своем этапе эта церковно-историософски раскрывающаяся онтологическая трагедия конкретизируется как борьба вокруг двух стилей культуры. Один из них, представленный сторонниками испорченного отпавшими греками и Западом обряда, переживался как ущербленный онтологически, а потому и душепагубный. Основной же психологический рефлекс на онтологический акт выпадения из полноты можно вслед за проф<ессором> В. О. Ключевским охарактеризовать как «испуг» (В. О. Ключевский. Западное влияние и церковный раскол в России XVIII в. Очерки и речи. Т. II. Петроград, 1918. С. 388–389). Конечно, это мистический, т. е. онтологически метафизический, испуг. Надо заметить, что в полемике старообрядцев с никонианами содержится масса драгоценного для философской культуры материала. Он изложен в исследованиях таких знатоков раскола, как Голубинский²¹⁶, Щапов²¹⁷, Субботин²¹⁸, митрополит Макарий²¹⁹, Каптерев²²⁰ и др. – хотя далеко не всегда с должной степенью тонкости и проникновения в суть проблемы.

Церковный народ, сочувствовавший тайно или явно старообрядчеству, всем пожертвовал ради «единого на потребу», ради душеспасительной полноты, в которой он не уступал *ничего* согласно *максималистскому* принципу *все или ничего*. Этим и объясняется априорное недоверие по отношению к официальным полемистам, которые к тому же, как правило, <были> не на высоте положения, уступая старообрядцам как знаниями, так и общей культурой, – ведь они представляли, в сущности, основание культуры Московской Руси. Достаточно назвать братьев Андрея и Семена Денисовых²²¹. Если же принять во внимание получение ими образования на Западе, именно в Сорбонне, то вполне выясняется обстоятельство, что они совершенно не были врагами западной культуры уже именно по той причине, что подобно позднейшим славянофилам принадлежали к ее составу. Антизападниками была только часть старообрядчества, и это был признак могущественный и скорее связанный с проявлением вышеупомянутого «испуга». Этот «испуг» в начале катастрофы действительно проявил себя и как гносимихический обскурантизм, как философоборство. Но это, гл<авным> обр<азом>, в виде реакции против «киевлян», которых заодно с греками считали подозрительными по чистоте веры, а то и вовсе поврежденными, да и к тому же на почве латинской выучки. Кроме того, здесь, как в позднейшем конфликте западничества со славянофильством, создавалось впечатление – и оно имело полное за собой основание, – что нападающей стороной являлся «Запад», а «Восток» оказался вынужден к обороне и лишь впоследствии в порядке обороны перешел к нападению. Проф<ессор> В. О. Ключевский не без основания утверждает, что речь здесь шла вовсе не о «национальной самобытности», к которой русский народ, особенно великороссы, как правило, глубоко индифферентен, если и

вовсе не враждебен. И вообще проблема «национальной самобытности» и «славянский национализм» – все это типично западные изобретения революционно-расистского и иудаистического типа, а по отношению к славянам и к русским проблема, можно прямо сказать, изобретена немцами, в частности гениальным Гердером²²². Национальный же русский дух оставался к этим темам в общем всегда индифферентным, если и вовсе не враждебным. Этим и объясняется тот факт, что, лишившись своего единственного внутреннего и внешнего защитника – царя, – народ с таким восторгом пошел навстречу германско-большевистской, пораженческой и антирусской пропаганде 1917–1918 гг. Собственно, и пропагандировать-то нечего было: антинационализм, взаимоненавидение, взаиморазделение (внутренняя дилектика) и дух перманентной гражданской войны и есть проявившаяся в первый раз грандиозно в старообрядческом расколе экстериоризация внутренней диалектики антинационального по природе русского сознания, так же как бытия. И надо чрезвычайно долго или чрезвычайно жестоко преследовать, гнать и обижать русский народ, чтобы у него пробудилось если не национальное чувство, то рефлекс самосохранения и сознание своей великодержавности или величия, что, заметим между прочим, имеет мало общего с национальным чувством и тем более с национализмом, который есть большей частью малодержавное и малокультурное чувство. Однако русский народ на протяжении его исторического существования так много и упорно обижали, так много и упорно оклеветывали, что умудрились даже у него пробудить национальный рефлекс и национальное самозлюбие. Впрочем, это на очень короткое время.

Это и случилось в XVII и в XVIII вв. «В русском обществе, – говорит Ключевский, – могли сетовать на обидную зависимость от немцев, на ущерб, приносившийся национальной самобытности. Но национальная самобытность – само по себе довольно тонкое и отвлеченное представление, слишком далекое от простых конкретных интересов, и непривычной к таким отвлеченным предметам мысли трудно было овладеть им во всей полноте его содержания... Другое дело, когда запало в ум подозрение, не посягает ли иноземное влияние на жизнь нравственно-религиозную, не прокрадывается ли оно за ограду Церкви. В этой заветной области затрагивались наиболее дорогие жизненные интересы, доступные самому простому разумению, возникли всем одинаково ощутительные опасности, грозила общая конечная гибель, и тревога должна была превратиться в страшный испуг, в народное смятение» (цит. там же). Эти слова прославленного русского историка, вернее, их общую установку в общем можно (с некоторыми оговорками) принять, ибо они выражают суть дела в той страшной духовной и непоправимой катастрофе, которая стряслась над русским народом, раз навсегда рас-

колов его и без того до крайности слабое единство – но зато и дав ему *тему для национальной философии*.

Это противоречие внутри русского духовного лона выразилось в противоречивом отношении к иноземному, гл<авным> обр<азом> европейскому, вообще западному фактору. С одной стороны, Олеарий²²³ говорит о брезгливости, с какою относились русские к западным людям, не позволяя им дотрагиваться до своих образов и приглашая священника снова освятить образа в том помещении, где остановились путешественники. С другой – во времена Великой смуты конца XVI и начала XVII вв. «даже иностранцы, раздиравшие тогда Русскую землю, дивились розни русских людей, их ожесточению друг против друга, легкомыслию, с каким они, поддаваясь насмешкам иноземцев, смеялись над обрядами и правилами своей Церкви» (Ключевский, там же, с. 383).

В те времена, т. е. на рубеже двух столетий XVI и XVII, жил в Москве очень наблюдательный и тонкий человек с умом и сердцем – известный дьяк Иван Тимофеев²²⁴. Он пережил все ужасы смуты и в начале царствования Михаила Федоровича Романова оставил записки социологического и историософского характера. В них он стремится поставить диагноз постигших Россию бедствий – которые, заметим кстати, так и не были изжиты – и выяснить этиологию этих бедствий. Ивана Тимофеева и надо считать одним из первых авторов того, что можно назвать «философией старообрядчества», которая в качестве предшественницы славянофильства может рассматриваться как ответ западничеству (и Западу) – идеологическому и политическому. Это был уже *спор о фундаментальной истине и, следовательно, философский спор* – хотя истина берется здесь конкретно, «экзистенциально». Западно-восточный раскол или западно-восточная «схизма» очень ярко и определенно выражены Тимофеевым: «У нас друг ко другу не было дружеского доверия; каждый спиной к другому поворачивался: *одни на Восток смотрят, другие – на Запад*».

Можно сказать, что в этих знаменательных словах Ивана Тимофеева заложена трагическая завязка русской мирозерцательной философской драмы, которая есть вместе с тем драма европейская, а не только русская; это драма в европейском лоне, и позже Европа и вообще Запад весьма ощутят ту истину, что это разделение также и их касается, и притом вполне жизненно. Но долгое время у Запада будто закрыты на это глаза, и когда они откроются (если это вообще случится), то весьма возможно, что будет уже поздно и что придется существованием собственно культуры и просто собственным существованием заплатить за ненавидящее презрение и злостное карикатурно-пасквильное, сознательное незнание России.

Западничество началось на Руси, собственно, в смутный период и при первых Романовых, хотя западной Россия была всегда. Западничество так относится к Западу, как материализм к материи. На Руси западничество первоначально возникло как дуализм Руси северо-восточной, московской и Руси юго-западной и северо-западной (Литовско-Русско-Польское государство). Начавшись на почве религиозно-культурной, он даже превратился в конфликт региональный, особенно отравленный самой же революционной великорусской интеллигенцией.

Только с известной оговоркой можно назвать кн<язя> Андрея Курбского первым русским западником. Для этого он слишком любил Россию. Но его бегство было не только от деспотизма Грозного: ему были глубоко чужды и даже отвратительны весь стиль и дух Московской Руси. Его присоединение к врагам Москвы, к Литовско-Русскому государству, тогда уже Польско-Литовскому, однако без измены православию, было первым актом вооруженной борьбы с режимом, который долгими усилиями Петровско-Петербургской России будет наконец отменен в пользу глубоко мудрого синтеза западничества и славянофильства, осуществленного последними императорами. В эпоху кн<язя> Курбского таким же, как он, антагонистом Иоанна Грозного на церковной почве был известный старец Артемий.

Этот старец бежал из Москвы на Западную Русь, ставшую к тому времени почти частью «Речи Посполитой», частью мощной Латино-Польской империи, передовой армией папы римского и всего западного мира в его колониально-культуртрегерском и конфессиональном походе против православного Московского царства, мыслившегося старообрядцами как мистико-онтологическое средоточие Вселенной, как Третий Рим и Новый Израиль. Бегство старца Артемия произошло тогда, когда благодаря переходному состоянию еще был не затронут свободный режим Литовско-Русского государства, но где уже готовилась своя «отмена Нантского эдикта»²²⁵. Старец Артемий принес, однако, на доживавшую последние свои дни Литовско-Русскую державу свою собственную терпимость и собственную православную свободу. Свободой и терпимостью он напитался, будучи духовным вскормленником мистической метафизики преп<одобного> Нила Сорского и всей его группы «заволжских старцев». Закалившись в борьбе с «вселукавыми осифлянскими мнихами», от руки которых пострадал преп<одобный> Максим Грек, сам старец Артемий не только не нуждался ни в каких уроках западной «философии свободы», но еще принес с собой на Запад в невольную эмиграцию дары подлинной онтологической свободы, *тоже выработанные московской святой Русью*, но в новом неожиданном аспекте. Эту абсолютную свободу, вышедшую из духа Христова, а не из случайной и относительной

исторической конъюнктуры, созданной положением крайних борющихся партий, из которых каждая была в приблизительно равной степени врагом свободы (московские осифляне и латино-польские католики), и принес собою в эмиграцию старец Артемий. А причину, и притом в своем роде классическую, эмиграции кн<язя> А. Курбского и старца Артемия можно определить так: у власти стала партия, для которой проблемы личности и ее свободы просто не существовали ни философски, ни юридически, в виде элементарных субъективных публичных прав.

К тому времени, когда на Западную Русь, в сферу Литовско-Русской государственности, вернее, туда, где она некогда цвела, эмигрировал старец Артемий, там в то время доигрывался последний акт польской реформации. Там в это время министром был Симон Будный²²⁶. Он прошел всю гамму революционных установок от лютеранства к кальвинизму и от кальвинизма – к социнианству²²⁷, которое было ничем иным, как последовательно проведенным *арианством*. Это уже не богословие, но переходный этап к нехристианской философии. Симон Будный и сделался одним из виднейших польских философов *деистов* и *спинозистов*. Таков был путь, проделанный этим человеком, замечательным творцом современного польского литературного языка – от перевода Библии на польский язык до полного отхода от христианства с заменой его философским рационализмом. Для старца Артемия подобного рода рационалистическая философия была ничем иным, «как зловерием лжеименного разума». Из этого, между прочим, видно, насколько справедливы мнения, согласно которым противники осифлян, ученики преп<одобного> Нила Сорского и «заволжских старцев», должны считаться «рационалистами» или начинателями рационализма. Совершенно ясно, что отношение к подобному рода доктринам, к стати сказать, совпадающим по философской линии с жидовствующими, у осифлян было то же, что и у заволжских старцев. Оба антагониста здесь, конечно – «антизападники». Но и здесь это борение находится внутри лона Европы, ибо борьба с Симоном Будным и с его философией, так же как и с его богословскими корнями, разгорелась в Польше с еще большим ожесточением, чем <в> России у жидовствующих с их противникам. Эта борьба кончилась полной победой латино-католичества и иезуитизма с их томистской философией. Любопытно, что и раньше в борьбе осифлян и архиеп<ископа> Геннадия с жидовствующими им прямо или же вдохновляющим наводящим примером помогли латино-католики. Ясно, что это были союзы, превратившиеся в коллизии и обратно, – друзей-врагов внутри единого европейского, хотя и восточного лона. Однако доктрина старца Артемия, так же как и заволжцев, осталась непоколебленной: она по-прежнему определялась христианско-антропологической метафизикой и моралью христианской любви и с нею неразрывно связанной свободы, – о чем

совершенно забыли и думать как сторонники Рима первого – итальянского, Рима второго – византийского, так и Рима третьего – московского. Старец Артемий и кн<язь> А. М. Курбский остались, собственно говоря, вне земного града, оказались не только политическими, но и метафизическими эмигрантами, неприкаянными странниками с единственным оружием – культурно-просветительской деятельностью. Старец Артемий пребывает в сфере созерцательного богословия афонско-паламитского исихастического типа, хотя уделяет немало места и практическим литургическим проблемам. Кн<язь> А. М. Курбский уделяет много времени и трудов тем же проблемам, он – один из лучших представителей и создателей русской дворянской культуры; пребывает он в лоне философского латино-эллинского европейского гуманизма и в этом смысле является своеобразным мостом между культурами польской и русской. Кн<язь> А. М. Курбский – человек артистической складки, совершенно как и его державный противник, корреспондент Иоанн Грозный, в своем роде не менее культурный, чем кн<язь> А. М. Курбский, и явно более одаренный. Столкнулись две государственно-общественные философии – жесткая и единодержавная, подавляющая многомятежное человеческое хотение и правящая милостью Божией по принципу, изобретателем которого являются московские самодержцы. Этой теории противостоит свободная, мягкая, аристократическая концепция кн<язя> А. Курбского, учитывающая многомятежное человеческое хотение.

Трагедия концепции, идущей от Иоанна Грозного и поддерживаемой Романовыми, особенно Петром Великим, та, что единая русская культура *православного царства*, *единый демографический и этнический субстрат* ее были альтерированы присоединением Малороссии и мощной волной киевской культуры, а кроме того, на Соборе 1666–1667 гг., где были анафематствованы старообрядцы, <эта концепция> дала зияющую трещину, постепенно превратившуюся в непроходимую пропасть, менявшую свое имя и положение, но или остававшуюся столь же глубокой, или же еще более углублявшейся. Только царская власть удерживала от разрушения и от саморазрушения этот страшный, готовый все время взорваться государственно-культурный комплекс. Чувство испуга <росло> ввиду такого положения и от сознания, что с Запада идет непреодолимая интеллектуальная и иная «прелесть», с которой борьба не по силам. Тоталитарная Москва, воспитавшаяся на принципиально адилектических постановлениях Стоглавого Собора, имела много замечательных начетчиков, имела большую и своеобразную культуру *православного царства*, но эта логически-диалектическая техника или вовсе отсутствовала, или была слишком слаба, или была скована испугом. Ею обладали киевляне и европейцы. И у них надо было учиться – как теоретически, школьно, так и практически, вступая в диспуты и споры. Но

мистический испуг мешал тому и другому. Нужна была воля, которая, по пословице «клин клином вышибают», испугу противопоставила государственный террор или, выражаясь мягко, подкрепленный угрозой приказ.

В середине XVII в. на Москве произошло характерное событие – спор о вере московских богословов-начетчиков с датским пастором Фельгабером²²⁸ в 1644 г. Московские грамотеи и вообще московские люди прозвали этого, по всей вероятности даже и не особенно ученого, протестанта-вероучителя «лютым попом королевичевым». Очевидно, такое прозвище – почетное и в то же время паническое – стяжал себе этот пастор, сопровождавший жениха Ирины Михайловны датского королевича Вальдемара, по причине недостаточного или неумелого владения техникой богословского метафизического спора и также недостаточности фактических знаний. Возможно, также и потому, что русские начетчики того времени были озадачены ловкими софизмами, к которым они были совершенно непривычны. Так или иначе, но бедные тоталитаристы единого православного царства были приведены к молчанию и вынуждены были прибегнуть к радикальному средству – к апелляции к «последним временам». Конечно, апокалиптика со всеми ее грозными и ужасом входит в метафизику православного и последнего царства – третьего Рима-Москвы. Но если на последние времена ссылаются тогда, когда не знают всякому школьнику известной даты какого-либо общеизвестного события; если апеллируют к последним временам, будучи поставленными в тупик каким-либо элементарным силлогизмом или легко вскрываемым софизмом, то это приблизительно то же, что ссылаться на волю Божию при доказательстве геометрической теоремы, если запутаешься в обыкновенных доказательствах. Так или иначе, бедному священнику о. Ивану Наседке – грамотею не из последних и известному «справщику» книг – пришлось держать из последнего рода обидный для русского самолюбия ответ: «Нас, овец Христовых, не премудросте, софистиками своими, нам ныне неколи философства вашего слушать: уже ибо кончина веку прииде, и суд господень при дверех и всем время воздаяния есть готово коемуждо по делом его» (*А. Голубцов*. Прения о вере. С. 348). Так или иначе, но в умах старых москвичей, тоталитаристов единого православного царства, крепко укоренилась одна идея, очень характерная для «туранской психологии»: недостаток душевредных и соблазнительных своей прельстительной красотой, «лепостью» и эффектностью, богословско-философских и метафизических знаний и настоящей утонченной мыслительской техники можно и должно заменить строжайшей дисциплиной и «гигиеной ума». Это того же типа «гигиена», которую применяли к себе позже в XVIII в. «просветители», еще позже Огюст Конт с его последователями масонами – либрпансерами²²⁹ XIX в. и применяют не без успеха их ученики XX в., коммуни-

сты. Эта «гигиена ума» – средство столь же простое, сколь и дешевое и общедоступное: она заключается в отсутствии чтения и размышления, *т. е. в своеобразной форме духовного самооскопления*. Многие марксисты – почти все так и поступают в XX в., подражая своим «отцам» – революционерам XVIII и XIX вв. и праотцам – XVII в. Подражают они и в ответе попа Ивана Наседки в споре с современными лукавыми «Фельгаберами», т. е. со свободными, читающими и размышляющими философами, но только с тою разницей, что вместо ссылок на последние дни ссылаются на прогресс техники и науки и на близкую мировую революцию. Они восклицают вместе с героем романа Ильи Эренбурга «Рвач»²³⁰: «все это вздор и отменено Октябрем», – а вместо ссылки на «суд Господень» грозят гневом пролетариата и вместо презрительного отмахивания от «философства» и от «софистики» кричат вместе с Мининым²³¹ «философию за борт», ссылаются на «происки капиталистов», на «реакцию» и на каких-нибудь «псов кровавого фашизма». Пролетариат, во всяком случае духовный пролетариат, которого на Западе не менее (если не более), чем на Востоке, такие возражения «Фельгаберам» вполне удовлетворяют, стало быть, они не лишены той «мудрости жизни», для имени которой совсем не надо ни читать, ни тем более размышлять, но которая, как правило, всегда побеждает. Заметим, что в Новое время на Западе она прямехонько идет от англо-саксонского эмпиризма, переходит к французскому просветительству и потом уже докатывается до русской революционной социалистической демократии и очень хорошо обслуживает зараз как духовный пролетариат, так и «радикально прогрессивную буржуазию», ничем, кроме объема своего бумажника, от этого пролетариата не отличающуюся. Таким образом, нечего тут ссылаться на «русское варварство»: болезнь эта общеевропейская, и спор «Фельгабера с попом Наседкой» разыгрывается каждый день во всех углах Европы.

Однако ссылки на последние времена в полемике с более искусным и более начитанным врагом – прием рискованный в смысле очень скорого притупления своей эффективности. И в особенности оттого, что Господь Бог не спешит помочь любителям умственной гигиены в духе Огюста Конта и не посылает ни последних времен в эпоху о. Ивана Наседки, ни мировой революции в эпоху СССР. Зато происходит нечто другое – последние времена наступают для «любителей невежества и адораторов тьмы», по крепкому выражению В. В. Розанова. Это значит, что на тоталитарной Москве XVII в. (в полную противоположность Москве СССР) догадываются, что на умственную технику можно отвечать только умственной техникой, на знания в какой-либо области можно и должно отвечать знаниями же в этой самой области, а на философско-метафизические аргументы можно и должно отвечать философско-ме-

тафизическими же аргументами. В Северо-Западном и Юго-Западном краях об этом догадались гораздо ранее, чем на Москве.

Благодаря, гл<авным> обр<азом>, деятельности князей Константина Острожского и Андрея Курбского, благодаря киевлянке Галшке Гулевичевой²³², а потом митрополиту Петру Могиле²³³ и другим – Вильно, Острог, Слуцк, Львов, Киев и др. города Северо-Запада и Юго-Запада делаются центрами научно-культурного сопротивления инославия, гл<авным> обр<азом> латино-полонизму. Этот период русской истории и русской культуры и можно считать *началом систематической школьной научно-философской и мыслительской техники на Руси*. Как и всюду, это начало было богословским, т. е. конкретно онтологическим.

Начало первым школам православного воспитания положено было князем Константином Острожским (ум<ер в> 1603 г.). Он основал одну из первых <школ> с серьезным значением в Западной Руси, именно в городе Остроге, на вотчине князей Острожских. С потомками этого русского аристократа как раз и случилось то, чего так боялись московские антизападники-старообрядцы. Острожские стали латино-католиками и совершенно ополячились. Но сперва Острожские были ревнителями православия и основателями его западного варианта. Образовался их стараниями новый центр православного школьного просвещения с богословско-философской программой. Это была Киевская братская школа, из которой впоследствии возникла первая русская императорская Духовная академия – старейшая в России. Как это показал историк высшего духовного образования на Украине, в указанный период школы этого типа возникали неоднократно в Западном крае. Они носили церковно-народный характер и были плотью от плоти национальной русской стихии, которая их создавала и поддерживала вопреки самым тяжелым и казалось бы неотвратимо гибельным условиям. Надо, впрочем, заметить, что народ подчас весьма сурово относился к своему детищу, заподозривая чистоту его православного стиля и проникаясь настроениями, весьма близкими к московским староверам.

Официальная дата основания Киевской братской школы, дата знаменательная в истории русского богословия и русской философии – это 14 октября 1615 г. Жертвовательница усадебного места для Киевской братской школы тоже вышла из народа. Это была «Галшка» (Анна или Елизавета – неизвестно) Васильевна Гулевичева. В жертвенной записи эта обессмертившая себя в истории русского просвещения и русской философии женщина изъявила желание, чтобы «той монастырь и школа весь чин и строение по закону и по чину Церкви кафолическия восточной набоженства (богослужения) греческого и поплуг семи вселенских Соборов и по преданию Святых Отец греческих ряжено и справовано (было)». Эта записка составлена 14 октября 1615 г. и внесена

в земские книги Киевского воеводства 15 октября 1615 г. Иеромонах Афанасий Китайчин в своей челобитной от 17 января 1626 г. пишет знаменитые слова: «Мы устроили у себя школу для обучения своих детей славяно-русскому и эллино-греческим языкам и другим предметам, употребив на это значительные средства. Мы желаем, чтобы наши русские православные дети не пили из чуждого им источника и, заразившись его смертоносным ядом западного раскола, уклонились на сторону мрачно-темных римлян» (цит., так же как дарстве<нная> запись Галшки Гулевичевой: *Проф<ессор> Тумов*. Стара вища освіта в київській Україні кінця XVI – поч. XIX в. Київ, 1924. С. 52 след.).

Однако практические требования вероисповедной полемики, которая в значительной степени <была> полемикой философско-метафизической и историософской, оказались сильнее запросов чистоты народного идеализма, который на северо-западе, на юго-западе и северо-востоке (т. е. в Белоруссии, на Украине и на Московской Руси) был приблизительно один и тот же. В 1632 г. последовала реформа братской школы известным западником, митрополитом Киевским Петром Могилей. Отношение этого деятеля церковной культуры с латинянами на юге России было то же самое, что отношение архиеп<ископа> Феофана Прокоповича²³⁴ на севере России по отношению к германо-протестантизму. Тут и там было то, что можно назвать унией культуры и образа мысли, духовного стиля. Собственно, реформа митроп<олита> Петра Могилы и сообщила преобразованному им училищу тот западный богословско-философский стиль, без которого оно не могло бы быть, по мысли его основателя, и западным бастионом против Запада. Однако дело в этом направлении шло так далеко, что не только на Москве, но и в Киеве стали задавать себе вопрос: не является ли таким образом преобразованное училище и им реформированное православие восточным бастионом Запада против Востока, и нет ли здесь измены первоначальным намерениям главной героини западного православного просвещения Галшки Гулевичевой?

<...>²³⁵

То же самое придется сказать и относительно «малой унии», т. е. реформы русского православного богословско-философского образования в духе латино-аристотелизма и томизма. Здесь столкнулись не столько содержания, материя и онтология, сколько форма метода, не столько даже конфессии и идеи, сколько методы их обоснования, в этом и лежит различие культур, исходящих из одного корня, гл<авным> об<разом> корня христианского. Это столкновение стилей произошло в лоне многочисленных братств – Виленского, Слуцкого, Киевского, Львовского, Могилевского. В их лоне столкнулись два стиля – греческий, в духе которого основывались братские школы, и стиль латинский, в духе которого эти гречески задуманные школы реформировались. Борьба оказалась

непосильной для эллинизма, и не только по той причине, что ослабленное и издалека действовавшее эллинство испытывало мощное влияние культуры мощной латино-польской империи, бывшей у себя дома и во всеоружии административно-полицейского аппарата. Дело еще и в том, что очень большая доля сокровища эллинского гения, в том числе и гения богословско-философского, метафизического, была в обрамлении и в обладании латинской культуры, латинского гуманизма, как духовно-католического, так и светского, университетского. Сам томизм, господствовавший в качестве обязательной системы церковной метафизики, в духовной школе был, как известно латино-аристотелизмом, который ныне с легкой руки Пьера Руссло²³⁶ (<Rousselot>) и с полным объективным основанием именуют *греко-томизмом*. Этот греко-томизм есть, несомненно, самая совершенная форма латино-католического гуманизма с очень мощной базой, куда входит не только перипатетическая (аристотелевская) философия, но и неоплатонизм в виде грандиозного слоя Ареопагитик как онтологической базы. Поэтому полемика лиц вроде Захария Копыстенского²³⁷ – второго <alter ego> о. Ивана Наседки – с латинской научно-философской техникой как с опасными «выкрутками» и «софистиями» была, хотя и невольно, направлена собственно против греческой философской культуры. Последняя ведь вся была построена на том, что Захария Копыстенский именует «выкрутасами» и «софистиями». Это была та самая диалектика, о которой следует сказать, что хотя Сократ и Платон боролись с ее главными мастерами, т. е. с софистами, но боролись теми же средствами, т. е. диалектикой, в которой превзошли софистов в такой степени, что Сократа и считали главным и самым злостным софистом. Не приходится говорить, что за софистами огромные, чисто философские заслуги и что главные противники Сократа, Платона и Аристотеля были совсем не софисты, но люди вроде Ликона, Мелита и Анита²³⁸, т. е. типичных представителей левого обскурантизма, демократического отребья, «элиты снизу», которая в России в шестидесятые годы XIX <в.> и будет главными противниками культуры и просвещения, насаждаемого сверху. Такими образом, с чисто философской точки зрения позиция Захарии Копыстенского становится более чем сомнительной, и его, равно как и о. Ивана Наседку и их старообрядческого противника, литературно гениального протопопы Аввакума, всех надо зачислить в ряды философских обскурантов «с благими намерениями». Старообрядцы, однако, не долго упорствовали на этом более чем сомнительном пути. Не упорствовали на нем и москвичи и киевляне. Но надо понимать и беспокойство народа, который видел, как духовенство латинской выучки одни за другими переходили в унию, а то и просто в латинство. Народ чувствовал, что должная мера не была найдена, а

кроме того, для народа дело было не в философской культуре, но в евангельском «едином на потребу спасения души». Один из воспитанников Киево-Братской коллегии (так стала называться реформированная школа) Гавриил Домецкий²³⁹ так свидетельствовал о народных настроениях того времени: «От неученых попов и казаков велие было негодование: на что латинское и польское училище заводите, чего у нас дотуда не бывало и спасались?... Бывало, хотели самого Петра Могилу и учителей до смерти побить: едва их уговорили». Один из учителей лаврской школы Сильвестр Коссов²⁴⁰ говорит: «было такое время, когда они все, исповедавшись, только и ждали, когда станут начинать ими желудки днепровских осетров или же одного огнем, а другого мечом отправят на тот свет» (проф<ессор> Титов, там же, с. 39). Таким образом, киевляне в своем роде были не менее «старобрядцами», чем москвичи. Многие считают митроп<олита> Петра Могилу униатом, но <униатом->постепеновцем, который имел в виду полную унию как идеал предпринятой широкой латинизации при помощи высшего и низшего духовного образования. Началось и догматическое объединение, именно исповедание догмата непорочного зачатия Пресв<ятой> Богородицы. Любопытно, что ряд гетманов, считавшихся оплотом православия и народности, были уже плодом этой латино-польской реформированной Петром Могилой школы: Выговский, Дорошенко, да и сам знаменитый Богдан Хмельницкий, освободитель Малороссии и воссоединитель ее с Московской Русью. Из лиц духовных следует назвать Иоанникия Галятковского²⁴¹, Лазаря Барановича²⁴², Мелетия Смотрицкого²⁴³ (автора знаменитой грамматики) и, наконец, явление такой большой личной святости и огромной эрудиции, как св<ятой> Димитрий Ростовский²⁴⁴ (в миру Даниил Туптало, ум<ер в> 1709). Эта генерация церковных деятелей уже резко направлена против всего мирозерцательного уклада московского и великорусского старобрядчества. Четьи-Минеи св<ятого> Димитрия Ростовского резко отличаются от Четьи-Миней митроп<олита> Московского Макария своим латинским стилем и своими основными источниками: <<Acta Sanctorum>> болландистов²⁴⁵, Анналы (<Annales Ecclesiastici>) Барония²⁴⁶ в обработке известного польского иезуита Петра Скарги²⁴⁷. Библиотека св<ятого> Димитрия Ростовского была резко латинского характера, и в ней на первом месте стоят св<ятой> Фома Аквинат, Корнелиус, Канезиус, Бекан²⁴⁸, много исторических книг, проповеди Млодзяновского²⁴⁹ как образец церковной риторики и мало отцов Церкви. В Великороссии он решительно проводил и укоренил в конце концов латинский стиль. Догматическая мысль св<ятого> Димитрия Ростовского католического типа и склонна обосновывать догмат непорочного зачатия Божией Матери (<...>²⁵⁰). Это диалектика, восходящая к Дунсу Скоту. По отношению к образу мысли

и стилю старообрядчества св<ятой> Дмитрий Ростовский занял резко непримиримую позицию («Розыск о раскольничьей брынской вере» и «Рассуждение об образе Божии и подобии Божии в человеке»). Св<ятой> Дмитрий Ростовский своим авторитетом очень укоренил неверный и оскорбительный взгляд на старообрядчество как на плод только одного злого невежества. Это тоже очень типичный латино-католический и еврейский подход к иному складу мысли и духовной культуры.

В первый раз на Руси систематический курс философии появляется в стенах Киево-Могилянского коллегиума. Его автором был архимандрит Киево-Печерского монастыря Иннокентий Гизель, написавший <курс> в 1645–1647 гг.

С киевской богословско-философской школой Петра Могилы связаны два знаменитых деятеля петровской реформы – католицизирующий митрополит Стефан Яворский²⁵¹ и протестантизирующий архиепископ Феофан Прокопович. В полемике их направлений на русской почве сводят вековые счеты латино-католичество и германо-протестантизм, сталкиваются тенденции папощезаризма и цезарепапизма со всем сюда относящимся сложным и принципиальным историософским и церковно-метафизическим аппаратом. Кроме того, в лице Стефана Яворского на русской почве выступает в первый раз со всею мощью послетридентское католическое богословие со всею его неотомистской и иезуитской мирозерцательной техникой и аппаратурой, а в лице Феофана Прокоповича выступает в первый раз в России по-настоящему мирозерцательный и научно-философский комплекс новой науки Декарта, Галилея и Фрэнсиса Бэкона с философией истории права «просвещенного абсолютизма», с чем всем Феофан Прокопович был превосходно по-ученому знаком: он, морально очень темный человек, был одним из образованнейших людей эпохи. Новая православная национальная русская философия еще была только в стадии диалектической подготовки: по-настоящему ее не было ни в латино-западном стиле киевлян, ни в германо-протестантском стиле петербуржцев, ни в сектантском мистически-фантастическом духе, вскоре охватившем старообрядчество и всё, что с ним было так или иначе связано. Но для мирозерцательного и всякого другого творчества такое разнообразие и противоборство течений могло быть только *благоприятно*, притом в высшей степени. Это и сказалось вскоре в философско-метафизическом творчестве Григория Саввича Сковороды. Следует отметить, что несмотря на дуализм философско-метафизического стиля Православная Церковь все же не стала ни латино-католической, ни православной, но копила в своем лоне большой гуманитарно-философский опыт и своеобразную культуру. Скажется <этот опыт>, однако, со всей мощью лишь в конце XIX и в начале XX в., в кратковременный

предсмертный русский Ренессанс. Перед тем как перейти к новой и уже университетской и духовно-академической философии новой петербургско-петровской эпохи, необходимо закончить рассмотрение старообрядческих предельных состояний (<...>²⁵²). Из катастрофы и предельных состояний, это мы сейчас увидим, вытекают ведущие образы. Все это не оставалось на низах, но в сильной степени просачивалось в элиту – в аристократию, дворянство и в придворные круги. Лишь одна радикально-просветительская интеллигенция под предлогом «освобождения народа от предрассудков» обнаружила полное презрение ко всему, чем народ жил, что волновало и трогало русский народ со всеми его глубинами и болями. В этом смысле она вполне представляла в России культуртрегерскую Европу. Это отношение объясняется тем, что, по острому замечанию Достоевского, интеллигенция под народом разумела «парижскую чернь 1793 г.» и все, что было похоже на эту чернь, она называла «тьмой» и приговорила к уничтожению. Ниже, в главе, посвященной нигилизму и коммунизму, мы рассмотрим этот вопрос подробнее.

К середине и к концу XVII в. вполне выяснилась безысходная трагедия старообрядчества. Мечта о целостном православном царстве оказалась разрушенной до основания. В виде реакции на это разрушение создавалась мечта о невидимом граде Китеже. Это была утопическая мечта, коренившаяся в эсхатологическом перспективном сюрреализме с жадной воплощения во что бы то ни стало, свойственной вообще всякому утопическому и эсхатологическому визионерству. Конечно, между утопией и эсхатологией лежит непроходимая пропасть, и публицистам вроде Бердяева, перед которыми стояла задача во что бы то ни стало оправдать революцию со всею ее деловою грязью и пошлостью, надо было во что бы то ни стало объявить ее эсхатологическим священным табу. Мы вернемся к этой теме «защиты революции». Дело, однако, в том, что фантастическая и оторвавшаяся от церковной онтологии эсхатология действительно склонна, так сказать, «бросаться в объятия» томизму. Это факт рессантимента, вроде ухода старообрядцев в католичество, протестантизм, либрпансерство самого плоского позитивистического пошиба и проч<его>. Уходили и в революционный утопизм с его куцей и грязной бескрылой идейкой в духе Чернышевского. Ярость от того, что «не вышло по-нашему», вызывала у громадного по численности старообрядчества со всеми его вариантами, имевшими лишь одно общее – пораженчество и антируссизм – комплекс полного неприятия, отвержения существующей Церкви, существующего государства со стремлением в крайнем случае разрушить его и заменить воплощением мечты. Это очень характерный для философии, напр<имер> для Платона, аспект утопической замены неприемлемой реальности. Крылатое слово Гегеля

«тем хуже для фактов» есть типичное выражение философской утопической установки. Таков был и в России результат внешнего разгрома старообрядчества соединенными силами Церкви и государства. Любопытно, что ни Церковь, ни государство в упоении силой и победой не заметили и не могли заметить этой в высшей степени опасной для себя установки того, что можно назвать «силой слабой» и что есть фатум победителей, всегда и неминуемо готовящий им поражение в будущем.

В старообрядческой реакции на то, что проф<ессор> Н. С. Трубецкой назвал «острой украинизацией Московской Руси»²⁵³, содержится очень сложный комплекс настроений и установок. Сюда входят: ужас, апокалиптическая паника (а не только просто «испуг», как думает Ключевский) перед разрушением целостного православного царства, «Третьего Рима», богатая гамма скептических и нигилистических настроений, связанных с русским пессимизмом. Сюда относятся: скептицизм по адресу официальной науки (церковной и светской), насаждавшейся принудительно в полицейском порядке, ироническое отношение к официальному восторгу по адресу греков, малороссов, немцев, голландцев, словом, всех иностранцев, сделавшихся со времени Петра Великого и раньше объектом официального идолопоклонства; наконец, моральные репульсии от зрелища правительственных мер, принятых правительством не только против старообрядцев, но и вообще против Церкви, – особенно при виде революционных эксцессов «просвещенного абсолютизма», напр<имер> кощунств «всешутейшего и всепьянейшего собора», атеизма имп<ератрицы> Екатерины II, гонений «бироновщины» и т. д. Все эти репульсивные эмоции слились в «пугачевщине», которая есть реальный ответ простонародных масс на всю совокупность явлений «просвещенного абсолютизма», включая сюда науку и просвещенство. Это выразилось, напр<имер>, в повешении Пугачевым астронома Ловица «поближе к звездам», что есть, к стати сказать, типичный революционный акт, подобный, напр<имер>, казни Лавуазье и бесчисленным убийствам ученых в эпоху большевизма. Пугачевщина, «русский бунт, бессмысленный и беспощадный», включала в себя активные старообрядческие элементы наряду с пораженческими и западническими. Уже тот факт, что глава воинствующего старообрядчества, сам Емелька Пугачев принял имя императора Петра III (<...>²⁵⁴) – обстоятельство весьма зловещее и очень плохо характеризующее простонародную старообрядческую толпу. Действительно, если не говорить о позднейших Дизраэли Биконсфильде²⁵⁵, Вильгельме II²⁵⁶, Гитлере, Розенберге, кажется, нет лица, в котором в такой степени сосредоточились бы и символизировались *все* без исключения руссоненавистнические, антиправославные, противоцерковные и пораженческие тенденции. Одно принятие Пугачевым имени имп<ератора> Петра III есть символическое заушение и

убиение России. В этом смысле в этом принятии имени Петра III Пугачевым содержится целая философия или, вернее, мирозерцание, заключающееся в полном отрицании и вычеркивании России в ее настоящем, прошедшем и будущем. Старообрядчество, превратившееся в своей центральной части в секту беспоповцев, крайние представители которой отрицали не только возможность таинств, но их необходимость при сложившихся обстоятельствах, получило в лице Пугачева анти-царя, принявшего имя воинствующего германофила и поклонника Фридриха Великого, противника православной и национальной царицы Елизаветы Петровны, все труды которой и всю русскую кровь, пролитую в победоносной Семилетней войне, он вычеркнул одним росчерком пера, возвратив Фридриху все, что у него было отнято. Любопытно, что тот же Фридрих Великий является объектом поклонения максималистов антируссизма – большевиков. Здесь устанавливается со времени Пугачева традиция русской революционности или русского революционного мироощущения в низовых течениях народа: церковная анархия с отрицанием таинств и, следовательно, практический атеизм; пораженчество, соединенное со стремлением стать рабами чужеземной власти; вражда к культуре. К середине XIX в. образовалась в интеллигенции особая «элита снизу», соответствующая настроениям разложенного и больного простонародного сознания. Показательно, что настроения великоросса Пугачева и его секты в точности соответствуют настроениям неукраинцев, воспитавшихся на услугах иностранным генеральным штабам и на денатурализации малорусского языка и малорусской культуры. Велико-русский антируссизм вполне совпадает с антируссизмом малорусским.

Любопытно еще и то, что старообрядчество великорусское выродилось в своеобразную форму протестантизма (беспоповцы), а противощерковные и противорусские течения Юго-Запада кристаллизировались частью вокруг штундо-баптизма, частью – вокруг унии, частью – вокруг позднейшей формы юго-западного беспоповства, известного под термином «самосвятства».

К середине XVII в. в царствование царя Алексея Михайловича, который, несмотря на его старорусский вид, был решительным и всесторонним западником, подлинным предшественником своего жутко-грандиозного сына, обучение латино-греческой премудрости у киевлян, прошедших основанную Петром Могиллой школу, стало своего рода государственной повинностью. В основе лежало гуманитарное образование, основанное на изучении обоих древних языков. В те времена латинский язык еще был международным учено-философским языком и уже *в самом факте своего существования нес мирозерцание и культуру* – это сознавали как его сторонники, так и его противники, и противники обнаружили здесь больше тонкости и проницательности, чем сторонни-

ки, для которых этот язык был техническим средством образованности и европейства. Мистический ужас старообрядцев и антизападников делал их иногда метафизически более зрячими. Среди обучавшейся у киевлян московской молодежи стали возникать сомнения в необходимости этого долгого и тернистого пути. К 1650 г. эта противозападная или, вернее, противокиевская оппозиция кристаллизуется вокруг такого человека, как Лучка Голосов²⁵⁷. Это был очень образованный человек, изучивший всю киево-западную науку того времени у киевских старцев. Он проделал отличную карьеру и стал думным дьяком Посольского приказа. Но это был человек идейный, горевший духом. Он усомнился в конечной нужности и душеполезности той культуры, которой блестящим обладателем он сделался. Его мысли разделяли его товарищи по науке, среди которых нужно назвать таких лиц, как Степан Алябьев, Иван Засецкий, дьячок Благовещенского собора Костка Иванов²⁵⁸. Аргументы, которые они выставили против западной науки, обнаруживают в этих «обскурантах» гораздо больший захват ума и его остроту, чем у восторженных «просветителей»-западников, как напр<имер> бояре Ордин-Нащокин²⁵⁹, Ртищев²⁶⁰, царица София Алексеевна²⁶¹, восторженная поклонница Мольера, ее возлюбленный кн<язь> Вас<илий> Вас<ильевич> Голицын²⁶² и др. Глубина и острота философской мысли была определено на стороне Лучки Голосова, подобно тому как литературный гений был на стороне невежды и обскуранта протопопа Аввакума. Это вроде того, как глубина и острота философской мысли и литературный блеск будут в XIX и XX вв. определено на стороне противников прогресса и «всеобща», противников «стены Петрушек, согнувшихся над алгеброй» – Константина Леонтьева и В. В. Розанова.

Основной аргумент Лучки Голосова столько же глубокий, сколько и прост. Язык не есть просто язык, техническое средство общения людей, но целое мирозерцание, и изучающий язык прививает себе и воплощаемое им мирозерцание. Латинский язык *еретичен по существу*, а не только потому, что в нем выражено еретическое мирозерцание, «в нем содержатся многие ереси». К этому присоединился второй «*почвенный*» аргумент: наука, приносимая чуждыми языками, как бы насиловала родную почву, это была чуждая наука, враждебная родной почве, а не своя оригинальная, с этой почвой связанная. Словом, в кружке Лучки Голосова впервые со всей силой звучат отчетливые аргументы и мотивы того, что является славянофильским «почвенничеством». Со всею остротою и талантливостью эта философия будет проводиться в XIX в. у славянофилов и у Достоевского.

Известно, что вынужденный к обороне большей частью бывает побежден в бою, а успех, хотя бы только внешний, spectacularный²⁶³, одерживает нападающий. Нападающей стороной оказались западники-

культуртрегеры и просветители во главе с Петром Великим. И русский XVIII в., так же как и век XVIII в Европе, есть сплошная повесть о победах просветительства и науки в России и с ними – специфической философии. По отношению к России она оказывается растением, пересаженным насилием победителя, и сама есть нечто вроде лианы-душителя, прежде всего, душителя религиозной культуры и метафизики. Подлинная религиозная культура и метафизика, без которой нет подлинной философии большого стиля, появятся значительно позже, с возрождением «почвенной философии», которая вступит в диалектическое противоборство с «просветительством», когда пройдет «оглушение», вызванное европейским просветительским культуртрегерством, и заговорит подлинная, а не подменная душа народа. Это случится тогда, когда наступит время «критики», и с этим придет «русский Ренессанс», который есть вместе с тем Ренессанс и антропологический, связанный с общеевропейским антипросвещенческим походом за «дух утонченности» (<esprit de finesse>). Суть старообрядчества и с ним связанного будущего почвенничества, славянофильства в их противлении киевскому богословию и никонианству и будущему западничеству состоит в различии *методов умствования*. Киевляне и никониане, скажем кратко – Церковь, устанавливают *правила* и собственно сосредоточены на методе как таковом, на методе как науки, так и благочестия, спасения. Старообрядцы все свои помыслы и все свое внимание сосредотачивают на *типе*, или на *стиле*, на *пошибе*, выражаясь по-древнерусски. «Типикон спасения – вот тайна раскола, нерв его жизни, его мучительная жажда, в отличие от <summa regulorum²⁶⁴>, которую руководит наша, да и всякая, впрочем, церковь», – верно замечает В. В. Розанов (Психология русского раскола // Религия и культура : сборник. СПб., 1899. С. 87). Отсюда характерные «талмудизм» и обрядовая казуистика старообрядцев, культ подробности. Эти подробности составляют целостную и притом не отвлеченную, но конкретную картину, конкретный образ. Здесь говорит артистический аспект мирозерцания, ибо артист считает, что он «спасается через красоту». И в «никонианах» для старообрядца был неприемлем именно их «вид». В конечном счете установка старообрядцев все же была протестующей, и протест скоро перешел в своеобразный «протестантизм» местного предания и просто в протестантизм со всеми своими последствиями и характерными особенностями. Напр<имер> (и это самое главное), «наставники» беспоповцев – это типичные пасторы. Сюда же надо отнести и постепенное угасание мистериальной жизни в старообрядческих общинах и проникновение в них просветительского духа, и притом в самой радикальной форме – до деизма и материалистического безбожия включительно. В виде примеров назовем две таких крупных величины, как напр<имер> беллетрист-публицист В. П. Крымов²⁶⁵ и физико-математик

Д. П. Рябушинский²⁶⁶. Св<ятой> Димитрий Ростовский (Туптало) в своем «Розыске о раскольничьей брынской вере» приводит пример радикального отрицания фактов, сообщаемых в Св<ященном> Писании, и приписывание им исключительно символического значения. Это отношение к Св<ященному> Писанию в духе Дрекса²⁶⁷ и Давида Штрауса²⁶⁸ задолго до них. Вот характерное выражение: «Лазарево воскресение не было-де в деле». Крайний символический и аллегоризирующий артистический «александризм» привел к антионтологическому иллюзионизму, очень характерному для этого рода построек и, можно сказать, закономерному, классическому. Здесь уже не так далека дистанция от легендарного невидимого града Китежа к таким образом понимаемому Св<ященному> Писанию. Возникает своеобразная борьба за «духовное», т. е., говоря точнее, за «фигуральное», «аллегорическое» понимание Св<ященного> Писания, возникает очень характерная старообрядческая секта *духоборов*, т. е. борцов за духовно-аллегорическое понимание Св<ященного> Писания и жизни. У духоборов возникает на этой почве отрыв от того, что для них является грубой материальностью, психология, так ск<азать>, *развоплощения фактов Св<ященного> Писания*. Эту установку и психологию развоплощения или отрешенного спиритуалистического идеализма они воспринимают как свободу и очень настаивают на этом в своих гимнах.

Стечемся, братие,
Во храм нерукотворный.
Поклонимся духом
Истинному Богу.
Он един услышит нас,
Явит нам спасение,
Проявит милость многу
На свое творение.
Возопием, братие,
Мы устами духа:
Услыши нас, Господи,
Не затвори слуха.
Сотворивый разумом
Весь мир, всю природу,
Даруй нам, рабам Твоим,
Вечную свободу,
Да внемлем словам Твоим
Разумным слухом
И летим к Тебе, Боже,
Свободным духом.
Да и ищем в премудрости
Мы Твоей познания;
Не лиши рабов Твоих,
Боже, упования.

На этой почве у русского сектантства, которому положил начало и открыл двери старообрядческий раскол, расцвела чрезвычайно богатая религиозная метафизика, под влиянием которой или, вернее, в климате которой совершалась философская сторона русского Ренессанса конца XIX – начала XX в. То, что некий Вельтер²⁶⁹, написавший из рук вон слабую и серую «Историю России» (<Histoire de Russie>), ничего не усмотрел, кроме вздора и детского лепета, в драме русского раскола и сектантства, можно отнести только на счет крайнего невежества, крайней слепоты и крайней бездарности. Но для людей Запада эта история очень характерна – и напиши о русском сектантстве настоящий ученый – вышло бы немногим лучше. Все объясняется крайним презрением к колониальным варварам и, сверх того, еще специфической враждой именно к *русским* колониальным варварам, не говоря уже о неоиудайстической и латино-католической, частью расовой, частью конфессионально-миросозерцательной вражде. Русское сектантство, несмотря на свою грандиозность, так тонко и капризно прихотливо, что, кроме того, требует еще и специфического конгениально вдумчивого к себе отношения людей вроде Розанова, Тернавцева²⁷⁰, Кельсиева²⁷¹, Карташева²⁷² – а их было чрезвычайно мало и в России.

Оторвавшись от почвы на почве ультрапочвенной, сделав из ушедшего от очей русского православного царства мечту, а из Св<ященного> Писания – отвлеченную метафизическую и артистическую аллегория (искусство с метафизикой тесно взаимосвязаны), сектанты-протестанты единым прибежищем для себя сочли дух и свободу. Но это в области Духа означало, прежде всего, спонтанное пророчество, а в области свободы – освобождение от уз плоти – *скопцы*. Пророчество принесла с собой хлысты, освобождение от уз плоти – *скопцы*. Связь пророчества со свободой проявила себя в органической связи хлыстовства и скопчества. И наконец, свобода развоплощения, взятая с обратным диалектическим знаком, означает свободу, спонтанность воплощений. Отсюда учение о множественности явлений Христа. Это и естественно, если Св<ященное> Писание есть лишь только аллегория и, так ск<азать>, лишь «план», канва, на фоне которых может разыгрываться во многих вариациях драма воплощения и развоплощения. Хлыстовство (и с ним связанное «молоканство») есть, прежде всего, культ свободного пророчества новоявленных «Божиих людей» и с ним культ своеобразной глоссолалии²⁷³. Далее мы увидим, как этому в русском Ренессансе соответствует характерное явление Андрея Белого (Б. Н. Бугаева) и русская антропософия. Пророчество есть непосредственное общение с Богом – отсюда специфическое чувство имманентности и экстаза у хлыстов, чрезвычайно роднящее их во всех смыслах с древними мистическими дионисическими сектами. Кабиры, корибанты – у греков, салии – у римлян, все это воскресает

в русском религиозном мистическом сектантстве. Последнее, так же как его древние прообразы, лежит в основании метафизики, в то же время хореографии с музыкой, выражающей тайну мира. Фракия, Финикия и Сирия – подлинные прародины этого религиозного экстаза, опьянения, символизируемого понятиями «хмеля», «яри» («ярости») в русско-славянской древности и «пивом» в эпоху возродившегося мистического сектантства Нового времени, которому открыло дверь русское старообрядчество. Но и здесь уже отрешенная духовность и истонченная телесность. Это выражается в сектантско-хлыстовской поговорке, передающей экстаз радений и священных плясок: «человек плотскими устами не пьет, а пьян живет». Аскеза – основное условие этого экстаза: воздержание <от> мяса, вина и плотской любви. Круг, символ вечности, играет здесь основную роль: священные пляски круговые «по солнцу», как того требуют старообрядцы для своих процессий. Стать на святой круг – это и значит на языке хлыстов пророчествовать. Любопытно, что такие позднейшие чисто политические понятия, как «круг» и «рада» у казаков и южноруссов, чисто мистического, сектантского происхождения. Глагол «радеть» по сей день очень употребителен в смысле синонима «усердствовать», «пламенно предаваться чему-нибудь». Предание приписывает основание хлыстовства Даниилу Филипповичу²⁷⁴.

Однако мешавший подлинным радениям восторг перед земной красотой и жизненный порыв, тесно связанный с <эросом>, нашел себе решительного врага в гениальном и страшном основателе секты скопцов, имя которому Кондратий Селиванов²⁷⁵. В его автобиографии, называемой «*Страды*», с необычайной красотой и специфическим блеском, напоминающим «Житие» протопопа Аввакума, у него, так же как и у хлыстов, из среды которых он вышел, над всем господствует мысль о своеобразной *имманентности Бога избраннику, божиему человеку*. Получается так, что силой подвига не Бог порождает избранника, но избранник порождает или раскрывает «Бога». И таких «богов» может быть неопределенное число. Характерны такие выражения: «Мой Бог больше» или «Я – больше Бог». Кондратий Селиванов был исповедан и провозглашен одной сестрой-пророчицей хлыстовского «корабля» в таких словах: «и куда же твой Бог велик». Это несомненно своеобразная форма сектантского генотеизма. Кондратий Селиванов и был провозглашен самим «Спасителем Иисусом Христом». Тут любопытная и жуткая игра словами, столь свойственная богатейшему и музыкально-артистическому русскому языку. «Искупление – оскопление», «Искупитель – Оскопитель». В лице Кондратия Селиванова пришел тот, который и понял искупление самым радикальным образом как *оскопление*. И тем раз навсегда решил проблему пансексуализма и <эроса>. Одновременно с этим на деле решается проблема *вечной свободы*. Однако с

Кондратием Селивановым шла и другая пара *радикальных метафизических категорий*: *лепость (красота) и чистота*. Лепость – категория гораздо более широкая и глубокая, чем <élan vital> Бергсона и <libido> Фрейда, уже потому, что соединяет в себе то и другое, присоединяя к этому еще третье понятие, которое можно выразить так: бурная радость, опьяняющий восторг сладости жизни, жажда жизни от созерцания красоты материальной природы и более всего красоты противоположного пола, вызывающей эту жажду и радость жизни, конец которой, однако, – *пагуба*. Категория чистоты, менее новая, не изобретена Кондратием Селивановым, она принадлежит всем аскетическим системам, включая христианские. Однако в эту категорию Кондратием Селивановым внесено столько предельного радикализма, что она тоже оказалась как бы заново открытой Кондратием Селивановым. Надо тут заметить, что православие, как это показано о. Павлом Флоренским, в понятие «чистоты» или «целомудрия» внесло онтологический элемент, вернее, подвело под него онтологическую базу. Чистота, целомудрие есть такая форма бытия, которая целостна, неспособна к распаду, к тлению и гниению, равно как и такая форма «практической» философии или мудрствования, которая приводит к обоснованию и проведению в экзистенцию такой прочности, крепости, неподатливости гниению, тлению, распаду. По Кондратию Селиванову выходит, что *лепость разлагает и губит, чистота собирает и спасает*. Так как в основе «лепости» лежит «эрос», то вывод: корень «эроса» должен быть уничтожен. Вывод напрашивается сам собою. Кондратий Селиванов сделал его для себя и потом пошел с новооткрытым путем спасения в мир. Так как с совершением этого акта весь мир перестает существовать для новообращенного, т. е. перестает радовать и притягивать, то переворот этот есть *эсхатологический переворот*, т. е. разрушение ветхого неба и ветхой земли и явление нового неба и новой земли. Огромное значение «климата», созданного основателемскопчества Кондратием Селивановым, на настроение и основные установки Льва Толстого последнего периода (начиная с «Крейцеровой сонаты») не поддается учету. Все философское, метафизическое и художественное творчество Льва Толстого и все с ним связанное немедленно и до мельчайших подробностей уясняется и приводится в гармоническую и внутреннюю логическую последовательность, если мы примем во внимание, что *Лев Толстой оскотился внутренне и идейно, не имея сил совершить или довершить дело до конца*. По-другому, но с тем же отвержением «лепости», т. е. всяческой природной красоты, и с духовным самооскоплением к тому же результату приходят нигилисты середины 60-х годов XIX в. и большевики-марксисты XX в. У них тоже определено «чистота», т. е. чистота доктрины, противостоит «лепости», т. е. радости жизни, вытекающей из любования красотой.

Поэтому нет ничего ошибочнее, как отождествлять установку шестидесятников с состоянием помолвленных перед свадьбой, как это делает о. Г. Флоровский в «Путья русского богословия»²⁷⁶, становясь на точку зрения Н. Н. Страхова²⁷⁷, абсолютно ничего не смыслящего в метафизике эротики и <...>²⁷⁸. Если это и «свадьба», то та самая, о которой говорит Пушкин в «Бесах», взятых Достоевским в качестве эпиграфа к роману «Бесы»²⁷⁹. Мы вернемся к этой теме.

Так или иначе, но только борьбой «чистоты» с «лепостью», войной не на жизнь, а на смерть, объявленной Львом Толстым «лепости» во имя «чистоты», можно объяснить непонятную смену гнева на милость со стороны революционной интеллигенции по адресу Льва Толстого в последний период жизни и творчества великого писателя. В сущности, все это разные формы апокалиптического самосжигательства русских раскольников. И недаром страшная операция производится по ритуалу обязательно раскаленным добела ножом. Все это в разных вариантах «новоизобретенный способ самоубийственных смертей», выражаясь ярким языком «отразительного послания» инока Евфросина²⁸⁰. Все почти основные линии русского литературного творчества и очень многие явления русского историософского и метафизического творчества и вообще русского мирозерцания до нигилизма и большевизма включительно можно объяснить легко и просто без натяжек, исходя из *хлыстовства* и *скопчества*. И за всем этим стоит грандиозная тень русского пессимизма – неизбежный плод совершенно исключительного по тяжести исторического рока, какого-то изначального и доначального проклятия, тяготеющего над Россией и сформулированного в ужасных словах «Жития» протопопа Аввакума: «выпросил себе диавол у Бога светлую Россию, да искровянит ю»²⁸¹. Возможно, что русский атеизм и материализм – это форма ропота и протеста, поднятого на это неведомое предопределение. В этом смысле можно принять основную линию русского пессимизма, выразившуюся с предельной силой в самосожигательстве старообрядцев, в оскотлении последователей Кондратия Селиванова и в революционном воинствующем материализме и атеизме – как предсмертный протест Иова, принявшего совет своей жены: «скажи некое слово Богу и умри». Однако было бы ошибочно приписать личному характеру Кондратия Селиванова какую-либо жестокою мрачность. Наоборот, этот личный характер полон нежности и глубокой меланхолии. В нем была необычайная способность убеждать и чаровать – притом все без исключения круги общества. Считать сферой действия Кондратия Селиванова только так называемое простонародие – значит глубоко ошибаться: вся Россия оказалась во власти меланхолических и тоскующих чар этого необыкновенного и несомненно гениального человека – от низов и до

двора, включая сюда и высшую аристократию. В результате же получается впечатление страшной непреодолимой силы, некоего рока, того самого рока русской красоты, о которой поет Бальмонт:

Как будто душа о желанном просила,
И сделали ей незаслуженно больно.
И сердце простило, но сердце застыло,
И плачет, и плачет, и плачет неволью.²⁸²

В своем знаменитом «Послании», написанном с силой не меньшей, чем сила аввакумовского «Жития», он разливается в сладостных, как переливы золотой арфы, и нежно зазывных звуках – и здесь музыка как последняя тайна России и ее трагедии:

«По сырой земле странствуя, ходил и чистоту всем явил. На колокольню выходил и одною рукой во все колокола звонил, а другою избранных своих детушек манил и им говорил: “Подите, мои верные, избранные, со всех четырех сторонушек: идите на звон и на жалостный глас мой; выходите из темного леса, от лютых зверей и от ядовитых змей; бегите от отцов и матерей, от жен и от детей. Возьмите только одни души, плачущие в теле Вашем”» (цит. у Розанова, там же, с. 39).

Отрешенный спиритуализм и идеализм слышится в этих словах со всею желательной отчетливостью. Кондратий Селиванов с чрезвычайной силой опирает свои слова на ряд текстов Библии, и оспаривать его не только трудно, но и вовсе невозможно, если стоять вне общего церковного предания и церковных соборов, как правило, не только стремившихся смягчить евангельский максимализм, но так или иначе цензурировать евангельские тексты и неписанные изречения Иисуса Христа, которые и стали «неписаными» (аграфами²⁸³) главным образом благодаря этой смягчающей и минимализирующей, снисходящей к человеческим слабостям цензуре. Это очень трудная и болезненная тема, поставленная Достоевским в «Легенде о великом Инквизиторе». Кондратий Селиванов в качестве обреченного русского человека обреченной страны, которому терять нечего, мог занять только максималистическую позицию радикальной эсхатологии, и Евангелие он понял эсхатологически, и проблему пола взял тоже в эсхатологическом плане, утвердив, что, во-первых, проблема целомудрия и чистоты не есть ни в коем случае проблема «умеренности и аккуратности» в том, что по-французски называется <...>²⁸⁴, но *проблема мировой катастрофы и явления нового неба и новой земли*. Со старым небом и со старой землей Кондратий Селиванов и его последователи прощаются с такой силой и трогательной серьезностью, что сразу видно, как ужасающе серьезно отмечена у них «отмена пола» и водворение чистоты.

Родство этого двуединого хлыстовско-скопческого порыва с западноевропейскими *катарами* XIII в. не подлежит сомнению, равно как и родство с древними мистериями и орфизмом. Но вся русская поэзия (за исключением «гражданского» направления, которое есть то же оскопление, но в гораздо и бесконечно худшем смысле) держится коренящимся в народе орфизмом: Державин, Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Фет, Баратынский, Языков, Бальмонт и др. Любопытно, что среди прозаиков два величайшие должны быть соотнесены сюда же: если Достоевский должен быть признан аналогичным хлыстам, то Лев Толстой должен быть уподоблен, как это было уже сказано, скопцам.

Именно через эти космические апокалиптические категории выясняется грандиозность, необыкновенность и в то же время новизна, вечное в будущем, русских народно-миросозерцательных установок. В одном месте своих «Страд» Кондратий Селиванов говорит, выпрямляясь во весь свой гигантский рост: *«раззорю на земле всю лепость»*. Чувя его эту страшную силу и в то же время противясь его ужасной проповеди всеми фибрами своего существа, арестовавшие его солдаты говорили: «Его убить бы надо, но указу нет; не подходите близко – это великий престлестник, он и царя обольстит, не только, что нас» (цит. у Розанова, там же, с. 40). Об этом не без своеобразной гордости сообщает в «Страдах» сам Кондратий Селиванов. И прибавляет: «Называли меня волхвою, как и Христа иудеи» (там же). Представленный в 1801 г. имп<ератору> Павлу I, Кондратий Селиванов стал уговаривать принять «чистоту». За это он попал в сумасшедший дом, но тотчас же был выпущен – дружными усилиями массы его сторонников во всех слоях общества, для которого он был «Богом» и «Батюшкой-Искупителем». Время его высочайшего успеха совпадает с грандиозным подъемом мистической волны в России и во всем мире. Это 1801–1820 гг. О движении вокруг Кондратия Селиванова имеются грандиозные официальные архивы, хотя имя его боятся упоминать и везде он фигурирует под именем «старика». В доме мультимиллионера Солодовникова в Петербурге собираются тысячные толпы, ему молятся и поют гимны такие представители русской знати, как графы Кочубей и Толстой, князь Голицын, Милорадович и др. Высшее чиновничество, задача которого <есть> в официальном порядке осведомление об учении и об обществе, – сами принимают его учение и делаются рьяными последователями, это вплоть до директора департамента Министерства народного просвещения. И наконец, когда Русской Православной Церкви, обществу, русскому народу и государству начинает грозить самая настоящая смертельная опасность, аналогичная той, которая грозила средневековой Церкви и обществу от катаров (как это установлено исследованиями Этьена де Ружмона²⁸⁵), лишь тогда решили по возможности затормозить страшный и все возрастающий в

скороности и массе ход скопческой лавины. Кондратий Селиванов высылается на пребывание в Спасо-Евфимиевский Суздальский монастырь. Но какая это почетная высылка! Митрополит Петербургский Михаил пишет игумену Спасо-Евфимиевского Суздальского монастыря Досифею наставление, полное почтения к «начальнику секты, именующему себя Искупителем и Спасителем». Наставление предписывает игумену обращаться с Кондратием Селивановым «бережно и почтительно» (наставление препровождено архимандриту Досифею при отношении министра внутренних дел гр<афа> Кочубея от 7-го июля 1820 г. за № 140).

В ходе мыслей Кондратия Селиванова поражает средоточие логики, последовательности, честности, бескомпромиссности и громадной темпераментной мощи. Это свойства русской народной метафизики: народ здесь философствует всем своим существом и естеством по вопросам кардинальной важности, именно по вопросу онтологии, эссенции и экзистенции пола, о чем, и притом в высшей степени тускло, плоско и ограниченно сравнительно с Кондратием Селивановым, догадались в наше время Фрейд и его школа. У Кондратия Селиванова был друг, наперсник и вдохновитель, вроде как Фарель²⁸⁶ при Кальвине. Этот человек, в своем роде не менее замечательный, чем Кондратий Селиванов, – Алексей Иванович Шилов. Согласно собранным Надеждиным²⁸⁷ (в «Исследованиях о скопческой ереси») данным, Шилов, по свидетельству его самого, «превзошел все веры и был перекрещенец, и во всех верах был учителем, а сам говорил всем: “Не истинна наша вера, и постоять не за что. О, если бы я нашел истинную веру Христову, то бы не пощадил своей плоти! Рад бы головушку свою сложить и отдать бы плоть свою на мелкие части раздробить!” Когда же он нашел свой идеал, где слились логика и мистика в лице Кондратия Селиванова, то его охватил могучий порыв, которому он и отдался: “Вот кого надо и кого ждал сорок лет – тот и идет. Ты-то – наш истинный свет и просветил всю тьму, осветил всю вселенную, и тобою все грешные души просветятся, и от греховных узлов развяжутся – и тебе я с крестом поклоняюсь! Кто как хочет, а я тебя почитаю за Сына Божьего”».

В одном пункте этого блистательного и сияющего текста, напоенного апокалиптической радостью, эсхатологическим восторгом, говорит вся Россия, вся русская душа из ее недоведомых глубин и «времен от вечной темноты»: искание предельного идеала и предельного состояния, за которые стоило бы «головушку свою сложить и отдать бы плоть свою на мелкие части раздробить». Это и есть своеобразный аспект своеобразного, но честно и бескомпромиссно понятого евангельского требования «возненавидения» жизни своей и всего, что на земле дорого. В фокусе печи, в которой раскаляется оскопительный нож Кондратия Селиванова и Алексея Шилова, сосредоточены загадки всех русских самоубий-

ственных смертей – от самосожигателей-раскольников до радикальной русофобии Чаадаева, Герцена, Владимира Печерина, русского революционного пораженчества и массового истребления русского населения русскими коммунистами и, в пределе, до диалектики самоубийственного человекобожества у Кириллова в «Бесах» Достоевского.

Отсюда характерный контраст и поляризация в скопчестве именно при приближении к «пограничному состоянию», т. е. к страшной апокалиптической операции. До нее в прощании со старым небом и со старой землей всё – тоска, томление, гефсиманская ночь:

«Прости небо, прости земля, прости солнце, простите звезды, простите озера, реки и горы, простите все стихии небесные и земные» (Кельсиев. Т. III. С. 139; Розанов. Цит. соч. <С.> 44).

Из этого прощания видно, что для последователей Кондратия Селиванова и Алексея Шилова *лепость онтологична и есть все, что именуется космосом и что согласно русско-греческой концепции есть красота, но это значит, что весь этот мир с его красотой есть как бы надстройка над похотью и вместе с похотью подлежит сожжению в апокалиптическом огне, устоит же только чистота, и она-то и явится основанием нового творения, где, по словам Евангелия, т. е. книги пограничных состояний по мироощущению хлысто-скопчества, не женятся, не выходят замуж, но пребывают как ангелы на небе и умереть уже не могут, причем ясно, что речь идет о второй онтологически-метафизической смерти.* Отсюда – и торжество после преступления рокового порога, где для скопцов начинается питье нового «пива», т. е. нового бытия, ничего общего со <старым> не имеющего. Дионисическое упоение и торжественный блеск этих песен, музыка и текст которых напоены высочайшим напряжением русского народного гения, показывают, что скопцы для себя действительно открыли талисман свободы вместе с новым небом и новой землей. Вместе с тем это и новая любовь, совершенно свободная от <libido>, которое, кстати сказать, прозвано отцами Церкви «сатаниной любовью».

Уж как царь Давид по садику гулял,
Я люблю, я люблю!
Он по садику гулял, во свои гусли играл,
Я люблю, я люблю!
Звонко в гусли играл, царски песни распевал,
Я люблю, я люблю!
Полно, други, спать, есть время восстать,
Я люблю, я люблю!
Еще есть время восстать, ключевой воды достать,
Я люблю, я люблю!

Я еще люблю Саваофа в небеси,
Я люблю, я люблю!
Я за то Его люблю: небо, землю сотворил,
Я люблю, я люблю!

Если эту песню можно назвать выражением новой, возникшей из «чистоты», т. е. свободной от <libido>, онтологии и космологии, то нижеследующая есть выражение вакхического порыва, тоже свободного от <libido> и торжествующего это освобождение. Здесь то, что можно назвать хлыстовско-скопческой «пасхой», которая ведь по самому смыслу древнебиблейской филологии и означает избавление, освобождение.

Ай, кто пиво варил,
Ай, кто затирал?
Варил пивушко Сам Бог,
Затирал Святой Дух.
Сама Матушка сливала,
Вкупе с Богом пребывала;
Святые Ангелы носили,
Херувимы разносили,
Херувимы разносили,
Серафимы подносили.

К этому надо прибавить, что, решив проблему онтологии, космологии, свободы и антропологии, хлысто-скопцы по стопам старообрядцев-беспоповцев решили и проблему социально-этическую. Взаимопомощь, «ношение тягот друг за друга», почти полное отсутствие аморальных и тем более уголовно наказуемых деяний просто снимает эту триединую проблему права, нравственности и социальную. Это видно из данных Кельсиева (т. I, с. 94; т. II, с. 113, т. IV, с. 327) и Липранди («Краткое обозрение расколов, ересей и сект»), также из записки Надеждина «О заграничных раскольниках» и из записки гр<афа> Стенбока «Краткий взгляд на причины быстрого распространения раскола» (ср. также *Розанов*, цит. соч., с. 46–47).

Из этого мы видим, что хотя онтологическая и космологическая метафизика взята на почве хлысто-скопчества с предельной глубиной и радикализмом, хотя и по-своему, некоторые другие проблемы в качестве «проклятых вопросов» просто сняты и не существуют для сектантов, как не существуют для птиц проблемы авиации. Далее мы увидим связь Ренессанса в России с народным духом, проявившим себя в его радикализме, по сравнению с которым интеллигентский радикализм – просто жалкая, серая и скудная, хотя и очень злая и преступная, бездарность.

Гл <ава> V

Первые этапы научно-философской мысли в России после реформы Петра Великого. Массонство и философия

Возникновение академической философии в России совпадает с расцветом Петербургской империи. Основание новой империи с ее богатейшей культурой связано со своеобразным возвращением в Киевскую Русь – и притом не только в сфере духовной, но и светской. Расцвет петербургской культуры совпал не только с литературно-метафизическим расцветом, но с возникновением нового типа святости, очень отличного от московского стиля и скорее приближавшегося к киевскому. Синхронизм преподобного Серафима и Пушкина очень показателен для этого гигантского диапазона петербургской культуры. Творческое возвращение петербургской России к духовно-умственным традициям и установкам Киевской Руси дало стране Паисия Величковского и с ним такое новое явление, как вообще старчество и культ молитвы Иисусовой с огромным метафизическим последствием, святаго Тихона Задонского, Оптинских старцев, о. Иоанна Кронштадтского, Игнатия Брянчанинова, Порфирия Успенского, митрополита Евгения Болховитинова, преподобного Серафима Саровского, Державина, Ломоносова, Баратынского, Гоголя, Лермонтова, Достоевского, Льва Толстого, Тургенева, Тютчева, Фета, Лобачевского, Чебышева, Менделеева, Попова, Глинку, Чайковского, Мусоргского, Скрябина, Врубеля, Стравинского и многих др. Поверх же всего – яркий и сладостный полдень подлинной свободы и народности в образе самых совершенных в мире дивных судебных установлений императора Александра II, царя-освободителя. Эта свобода, необходимейшее условие расцвета философии, возрастая в качестве и количестве по мере созревания общества, сильно отстававшего от идеала ее, данного царем-освободителем, привела по достижении должной степени к Ренессансу и к появлению первоклассных философских произведений второй половины XIX и начала XX в. Сюда относятся такие имена, как Владимир Соловьев, А. С. Хомяков, И. В. и П. В. Киреевские, И. С. и К. С. Аксаковы, К. Н. Леонтьев, Л. М. Лопатин, М. И. Каринский, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, С. Л. Франк, В. Ф. Эрн, В. А. Тернавцев, Н. О. Лосский, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев, С. Н. и Е. Н. Трубецкие и др. Распространился в ту эпоху и марксизм, научное толкование и изложение которого не встречало при «старом режиме» препятствий, свидетельством чему служит деятельность таких корифеев

русского марксизма, как П. Б. Струве, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев (в их молодые годы), Туган-Барановский, Г. В. Плеханов и др. Даже сочинения Ленина не встречали препятствий и свободно продавались в империи.

Философия, преподаваемая в духовных высших учебных заведениях – сначала в Киево-Могилянской коллегии, потом и в Славяно-греко-латинской академии в Москве, этих двух прототипах будущих четырех русских духовных академий (Киевской, Московской, Петербургской и Казанской), – это преподавание состояло гл<авным> обр<азом> в изложении произведений св<ятого> Иоанна Дамаскина и с ним связанного перипатетизма, особенно ярко выраженного в <...>²⁸⁸. Сверх того изучались: бывшая еще у «жидовствующих» XV в. так называемая «Авиасафова логика», т. е. переделка «Логики» Аль-Газали; переделки и извлечения из произведений св<ятого> Фомы Аквината; позже стали тщательно изучать произведения Платона, и к середине XIX в. появился один из лучших в мире по научной точности и литературной корректности перевод Платона, сделанный проф<ессором> Карповым²⁸⁹ и играющий по сей день фундаментальную роль в занятиях этим философом; от протестантских учебников богословия и метафизики перешли к тщательному изучению и к переводам св<ятых> Отцов; тщательно изучали и комментировали сочинения Аристотеля, Плутарха и Филона Александрийского; под влиянием Феофана Прокоповича, знатока философии XVII и XVIII в., ненавидевшего католическую и православную мистику, равно как и схоластическое богословие латинского стиля и типа, стали знакомиться с сочинениями Декарта, Фрэнсиса Бэкона, позже с сочинениями Лейбница.

Начало империи было трудным и мучительным. Пушкин говорит об этом в «Стансах»²⁹⁰:

Начало славных дней Петра
Мрачили мятежи и казни.

В самом личном характере Петра Великого было много надрывного, трагического, страшного, типично русского. Правда, над всем доминировали железная энергия и грандиозный размах. И уже, несмотря на революционную жестокость и многие неправды и затмения в отношении к народной толще и к Церкви, значит, к традиционным устоям русского мирозерцания, все же эмбрионы будущего гуманизма русской имперской культуры могут быть уже явно подмечены и проступают сквозь революционную муть. Светила в этой мути и глубоко народная идея правды. Всем этим Петр Великий привлекал, вопреки демонизму и свирепости, которые в революционные эпохи так жутко и неблагоприятно сочетаются с плоским делячеством и расчетом.

Но правдой он привлек сердца,
Но нравы укротил наукой
И был от буйного стрельца
Пред ним отличен Долгорукий²⁹¹.

Этим и объясняется, почему наряду с дельцами и активистами вроде Лефора, Гордона, Виниуса, Серикова, Меньшикова, гр<афа> Ягужинского, Феофана Прокоповича преданы были Петру Великому и его делу не за страх, а за совесть подлинно церковные люди, как напр<имер> митроп<олит> Стефан Яворский, святитель Митрофан Воронежский и А. П. Посошков и много других людей старых правил и древнего истового благочестия, не говоря уже о полном бескорыстии.

Новая русская философия в России, так же как и в Европе, откуда заимствованы ее начала, открывается *просветительством*, типичным мирозерцанием «просвещенного абсолютизма». Берущая со времен Петра Великого свое начало русская интеллигенция, т. е. особый мирозерцательный клан, сделавший своим исповеданием *упрощенное просветительство и некритическую веру в прогресс*, началась именно западничеством Петра Великого. В известном смысле это есть не эволюционирующее и не прогрессирующее мирозерцание, хотя и верующее в прогресс и находящееся в состоянии перманентной революционности. Эта перманентная революционность сказывается прежде всего упорным и неисцелимым противлением Церкви и народу, признанным темным и суеверным, и притом раз навсегда. Станным на первый взгляд и парадоксальным образом просветительство и просветительская прогрессивная интеллигенция вышли в эпоху Петра Великого, так же как и в XIX в., из кругов церковно-семинарских. Первым русским «интеллигентом» и представителем стопроцентной европейской просветительской философии был арх<иепископ> Феофан Прокопович (1681–1736). Собственно, он раз навсегда даже определил собой этот тип, далеко забежав вперед и, так ск<азать>, «пророчествуя» всем своим обликом и духовным укладом будущий тип как советской интеллигенции, так и советской церковной иерархии – до «живоцерковцев»²⁹² и «самосвятцев»²⁹³ включительно.

Принято считать, что он «рабски» исполнял предначертания Петра Великого в области церковной политики и духовного просвещения. Это не совсем верно. Петр Великий стоял в церковном и в мирозерцательном отношении значительно «правее» Феофана Прокоповича, и многие мероприятия против Церкви подсказаны Петру Великому, который протестантом отнюдь не был, именно Феофаном. А теперь можно уже смело утверждать, что в области церковной Феофан был протестантом, и притом крайним. Его просветительские философские взгляды именно вытекали из этого крайнего протестантизма. Сюда, прежде всего, надо

отнести решительную секулярную историософию и секуляризационную программу церковной политики. Можно сказать, что в России просветительство прошло пятью этапами и из пяти различного рода западных источников. Первый этап и источник – крайний протестантизм Феофана Прокоповича; второй – французское просветительство имп<ератрицы> Екатерины II; третье – реакционное, военно-инженерного и прусского типа просветительство имп<ератора> Николая I; четвертый – нигилизм шестидесятых годов XIX в. с позднейшими эпигонами; наконец пятый – советское марксистско-коммунистическое технократическое <просветительство> американского, вернее, американоидного типа.

Прежде всего, Феофан Прокопович – очень образованный, более того, чрезвычайно начитанный ученый человек. В этом отношении типичный сын XVII в. – столетия ученых. Он был воспитанником Киевской школы и много учился на Западе, между прочим в коллегииуме св<ятого> Афанасия в Риме. Возвратившись в Киев, стал там профессором в Могилянской школе, преобразованной в духовную академию. Католизирующим богословом он не сделался – наоборот, учеба в Риме превратила его в ярого врага как самого метода, так и всей совокупности мирозерцательных установок <католицизма>. Он вовсе не «решил» прислуживать Петру Великому и сделать себе на этом карьеру, но просто они оба очень подошли друг к другу, хотя в этом сотрудничестве Петр выражал лишь часть своих церковно-мирозерцательных установок и вкусов, в то время как Феофан Прокопович весь целиком исчерпывал себя в просветительстве, «левом» протестантизме и в секуляризационном раже. Карьера при этом делалась сама собой, а всем известная «нечестность» Феофана Прокоповича, его двусмысленность, склонность к рискованной и софистической игре словами, склонность проводить свои взгляды мерами террора Тайной канцелярии и полемика со своими противниками тоже методами доноса и пыток совсем не связана со стремлением делать карьеру, но принадлежала к *составу его революционно-просветительского мирозерцания, которое террористично и насильственно по самому своему существу, по своей структуре*. Революцию «не делают в перчатках» (по выражению Ленина) не потому, что этого требует техника или метод, но потому, что такова сущность революции. Во всяком случае, либералы, революционно-демократические интеллигенты и большевики не имеют права осуждать Феофана Прокоповича за нечестность. То, что он делал и как он делал, принадлежит всецело к составу его мирозерцания и его сокровенных заветных убеждений. Не совсем верно также и то, когда его представляют только крайним протестантом. Этот «крайний» протестантизм был тоже орудием секуляризационной борьбы с Церковью на уничтожение. Петр Великий, который этого вовсе не хотел уже по той причине, что сам был несомненно религиозным человеком (и

во всяком случае гораздо религиознее Феофана), сознательно воздвиг против Феофана митрополита Стефана Яворского, человека глубоко церковного и мистически настроенного. В Феофане Петр себе искал союзника по борьбе за политическое ослабление Церкви и внедрению в массы его реформаторских преобразовательных идей. Конечно, нет сомнения, что глубокая преданность ему Феофана, искреннее восхищение всем тем, что бы Петр ни делал, сыграли тоже свою роль в этой дружбе. Однако не следует забывать, что Петр Великий терпел прямо-таки невероятные осуждения со стороны и Стефана Яворского, и со стороны св<ятого> Митрофания Воронежского и, приходя по временам от этого в ярость, все же глубоко почитал и по-своему любил этих иерархов, которых Феофан терпеть не мог уже по той причине, что это были настоящие святители, а он, как истинный прогрессист-просветитель, просто не выносил этого. В своем одном интимном и вполне искреннем письме он говорит прямо-таки языком масона:

«Лучшими силами своей души я ненавижу митры, саккосы, жезлы, свешницы, кадилъницы и тому подобные забавы» (цит. у о. Г. Флоровского, «Пути русского богословия», с. 95). Ненавидя и отталкивая мистериальную жизнь Церкви как суеверие и по-просветительски борясь с нею, Феофан с такой же энергией и по тем же мирозерцательным причинам отвергал мистическую, т. е. онтологическую, сторону Церкви, а не просто не понимал ее. Нет, он «знать ее не хотел», как «знать не хочет», напр<имер>, марксист Бергсона, Гуссерля, Ясперса и т. д. К Церкви он относился *номиналистически* по той простой причине, что в качестве просветителя он был вообще номиналистом, да и не мог не быть им. Просветительски все упрощая, он и на Православную Церковь смотрел как на вариант ненавистного ему Рима с той только разницей, что у Рима он учился и, ненавидя, невольно уважал и продолжал всю жизнь учиться у Беллармина²⁹⁴ и других, тогда как в православии он видел только «суеверие» и «заговоры», к тому же опасные с точки зрения «реакции», т. е. политически направленные против «просвещенного абсолютизма».

Единственным авторитетом для Феофана как для протестанта является Св<ященное> Писание. Оно подлежит толкованию, причем церковные Соборы и отеческие свидетельства для него – только человеческое свидетельство. Предание для него поэтому не существует, а Церковь – «некая республика или гражданство, в которое объединены Богом верующие во Христа и им восстановленные. Цель Церкви – взаимопознание, взаимопомощь, защита от врагов». Это просто общество, как и всякое другое. Спасается человек только верой, оправдание Феофан понимает строго юридически. В этом пункте он сходится со всеми западными исповеданиями, включая католическое. Формалистический и юридический характер метода Феофана делает его схоластическим в специфическом

смысле слова. Поэтому, будучи в философии эклектическим сторонником Декарта, Бэкона, Спинозы, Лейбница, Хр. Вольфа, в богословии он – неосхоласт по методу в духе Беллармина и Суареца. Здесь чувствуется влияние Киевской школы. По содержанию Феофан, конечно, придерживается в качестве протестанта германо-протестантских авторов. Арманд Поланий и Бергард – его главные вдохновители. К ним надо отнести в отделе пневматологии Зерникава. Феофан, ум формальный, хотя и очень сильный, создал нечто свое – свой вариант германо-протестантизма, и ему нельзя отказать в известной оригинальности, особенно если принять во внимание, что он все же как русский человек наклонен был к известной широте и переплавил также латино-католические неосхоластические влияния именно в просветительском духе. Самостоятельным произведением с действительными историософскими перспективами надо у Феофана, однако, считать «Духовный регламент», знаменитый и сыгравший очень важную, хотя, конечно, отрицательную роль в судьбах Русской Церкви и русского мирозерцания. Сам «Духовный регламент», прежде всего, есть система мирозерцания просветителя с очень заметно проскальзывающим «<...>»²⁹⁵ по адресу Церкви, затем это есть полемически-публицистическое произведение, вроде какого-нибудь «иска к тиранам», только с тою разницей, что имеются в виду «тираны духовные», и наконец, подлежащая выполнению программа преобразований Русской Православной Церкви. В этой последней части, которую можно вместе с о. Георгием Флоровским назвать «программой русской реформации», выступает облеченный светским авторитетом и на него опирающийся борец за протестантскую целостную концепцию в духе принципа <solā fide> и сводящий через голову Русской Церкви и на ее почве счет с латино-католичеством, с Римом. Это идеологическая схватка цезарепапизма с папоцезаризмом. Еще можно назвать этот «Духовный регламент» «философическим письмом» протестантизирующего «Чаадаева», подобно тому как «Философическое письмо» настоящего Чаадаева, о чем речь впереди, можно назвать «Духовным регламентом» «католицизирующего Феофана Прокоповича» начала XIX в. Это все действительно «регламенты» в смысле сведения счетов сначала с Православной Русской Церковью, а потом и с Россией... Любопытно, что Петр Великий, Феофан, Чаадаев, все западные люди, до большевика Покровского и национал-социалиста Гитлера и Мориака, все сходятся на лютый ненависти к Византии и все готовы постоянно повторять прямо или косвенно (через Россию) гнусный и варварски хамский жест 1204 г.²⁹⁶

Воинственной, секуляризирующей по своему пафосу историософской работой является у Феофана дополняющая «Духовный регламент» книга или исследование «Розыск исторический, коих ради вин, и в яковом разуме были и нарицалися императоры римстии, как язычестии, так и

христианстии понтифексами или архиереями многобожного закона; а в законе христианством христианстии государи могут ли нарециися епископи и архиереи, и в каковом разуме» (1721). Здесь радикальная секуляризация проводится путем историософии, утверждающей право светского государя и полицейского государства на епископство в Церкви в порядке дуалистического соравенства с настоящим сакральным епископством, а в порядке административном и безусловно подчиняющего себе сакральное епископство. Но так как государство претендует на всё в его сфере находящееся, то этим самым церковная доля и религия теряют свою своеобразность и даже превращаются в угол темный и непросвещенный, куда еще не достиг луч государственной попечительской мудрости или, если угодно, философии, но куда он принципиально должен достигнуть и загнать это суеверие. При Петре этой точки зрения держались не столько сам Петр, сколько Феофан и их иностранные и протестантские друзья и вдохновители, смотревшие на православие как на протестантизм, в котором удержалось ритуалистическое суеверие, долженствующее с прогрессом исчезнуть. Вполне протестантские мысли Петра Вел<икого> являются только по отношению к монашеству, в котором он упорно всю жизнь видел только тунеядство, суеверие и опасность реакционного бунта или, если угодно, контрреволюции, контрреформы, контрпросвещения. Обряд и пение церковное он любил и понимал более Феофана. Да и источники его западничества были существенно иные сравнительно с Феофаном. Последний был трезв и, так ск<азать>, антимузыкален, метафизики он не любил именно в порядке этой антимузыкальной трезвости, ибо для него она была «поэзией понятий». Онтологию он совершенно перестал видеть из-за своего трезвого номинализма. И Запад он принимал таким, каким он был, и видел таким, каким он был со всею его деловой трезвостью и прозой. Петр же был не просто западный человек, как Феофан, но русский западник-мечтатель. Подобно тому как старообрядцы создали себе из старины прекрасную мечту, обернувшуюся видением града Китежа, так и Петр Великий создал себе из Европы такую же поэтическую и прекрасную мечту, и плодом этой мечты стал прекрасный Петербург, этот, так ск<азать>, Китеж западничества, ставший вместе с Киевом началом нового западного православия, связанного органически с Киевом, и не только с Киевом, но и с киевской духовностью и киевскими святыми. Оправданием этого было явление киево-петербургского святого – преп<одобного> Серафима Саровского. Метафизика, философия и вообще все мирозерцание с этим новым светлым явлением приобретают новый смысл и значение, переводятся в высший план, в самом лучшем смысле одухотворяются, и притом в самом лучшем смысле. В преп<одобном> Серафиме характерно его воинствующее никонианство, троеперстие как знамя, Саров, как кто-то очень хорошо

выразился, – «Китеж троеперстия». Не только своим резким и бесповоротным осуждением декабризма, но именно подчеркнутым никонианством в духе св<ятого> Димитрия Ростовского преп<одобный> Серафим благословляет *петербургский период и сам есть явление благословенности этого периода*. Это же следует сказать и о Иоанне Кронштадтском²⁹⁷, официально еще не канонизированном святом, но всей совокупностью церковного народа признанном святым. Это тройное цветение и притом в высочайшей степени петербургского периода – в смысле святости в науке, философии и в искусстве, – все это показывает, что на *граде Петра почил благословение Киева* в мистическом смысле и что он культурно и исторически удался и *стал русскими и мировыми Афинами*, говоря языком гуманитарным. Возрожденный Киев, *русский новый Сион* и одновременно *русские новые Афины*. Все это выразилось в необычайной стилистической и эстетической удаче *Петербурга*. Стиль *Петербурга* – уже с самого начала его основания есть стиль *обузданного Аполлоном Диониса*. Отсюда одновременное сочетание каменной утвержденности и эфирной утонченной надземности. Проходя по *Петербургу*, который есть и одновременно «Северная Венеция», и «Рим под полярным кругом», и мечта о преobraженном Амстердаме (одном из красивейших городов Европы), словно видишь одновременно не только его стройно-грандиозную каменно-чугунную и бронзовую плоть, но еще и его тонко-эфирное астральное тело. Он и на земле, и в то же время в воздухе. И ясно, что Петра Великого, стремившегося осязать непоколебимые каменные громады Европы, тянула на Запад именно его *аполлоническая каменная красота* и что его «делячество» было стремлением утвердить в камне эту перенесенную к себе красоту. Да, конечно, Петр Великий был увлечен Голландией. Но ведь пора же наконец понять, что *Голландия – самое прекрасное, что есть в Европе в смысле эстетическом, и что Амстердам есть северная Венеция*. И вот все это стало, да еще в удвоенной степени, в *Петербурге*. Тайна Петра Великого – артист-строитель. Наконец-то явился человек, полностью выразивший тайну русско-европейской души в их дивной сочетанности. Недаром лучший плод дела Петрова – Пушкин – так любил Петра Великого. Их духовная встреча – *это встреча двух величайших артистов Нового времени*. Все, что можно представить себе мощного, сильного, благородного, чтобы заковать Европу и Запад к вечному и благословенному стоянию и внутреннему горению, – все сосредоточилось вокруг *Петра, Пушкина и Серафима Саровского*. Европе и России был явлен прекрасный сфинкс, от разгадки которого зависело их благо и само существование. Но «*трехглавый сфинкс*» не только не разгадан, но низко, повторно и нелепо злобно оклеветан. Вместо *Петербурга* захотели и вызвали *Ленинград* – и Ленинград явился одновременно с «красной Москвой» впридачу.

Моего лица вы не хотели взять,
Можете противным взор улаждать.²⁹⁸

И начиная с Феофана Прокоповича, с первого русского интеллигента, с предшествовавшими ему Григорием Котошихиным²⁹⁹, Хворостининым³⁰⁰ и др., идет это параллельно диалектическое утверждение и разрушение дела «строителя чудотворного»³⁰¹ – по выражению Пушкина. Причем, как и в библейском Адаме – в «Адаме» новой Петербургской России была тайна двух дерев, двух плодов. Но это было и в новой Европе. И смертоносному дереву и его плодам имя – революция. Отныне в плане и осязательном, и метафизическом *смертью и злом* оказывается *все, что связано с революцией, жизнью и добром – все, что идет против нее*. В плане философском революция сказывается как просветительский дух геометрии, Декартов дух, противореволюция сказывается как дух утонченности – Паскалев дух. И нравится это Гитлерам, Мориакам, Липшманам³⁰² или не нравится, но отныне судьба дела Петрова и судьба западной культуры – *одно*. И гибель России и гибель Запада – тоже одно. И процветание России и процветание Запада – тоже одно. Вполне идиотская именно вследствие своей беспримечной преступности, человеконенавистничества и злобности мысль, что можно уничтожить нацию и культуру, раскинувшуюся на одну шестую часть земли и стоящую одновременно преградой и мирным синтезом между Европой и Азией, и совершить это злодеяние с помощью своего европейского революционного яда, и совершить это с полным кабинетным комфортом так, чтобы от этого не произошло никакого неудобства, – мысль вполне идиотская.

За просветительством должны быть признаны его заслуги. И как бы мы ни относились к Феофану Прокоповичу – его необходимо признать родоначальником сети новой русской школы, покрывавшей со времени Петра Великого русскую землю все гуще и гуще. Это объясняется характерной страстью «просветительства» к школе, к учебе, к грамотности. «Духовный регламент» содержит целую программу и <...>³⁰³ духовно школьного дела совершенно в «киевском» духе и стиле. Однако, как это полагается у «просветителей», школьный пафос соединен с навязчивой идеей «борьбы с суевением». Под суевением же сплошь и рядом разумеется внутреннее существо, онтологическое ядро религии – т. е. основание подлинной культуры и подлинной метафизической философии высшего типа. Между тем, как это показывает М. Безобразова³⁰⁴, никогда, от древних времен начиная, на Руси не замирал интерес к подлинной метафизической философии, всегда с религией так или иначе связанной. Особенно это видно на истории списков философского сборника известной «Диоптры»³⁰⁵, распространявшейся во множестве списков

(М. Безобразова // Ж. М. Н. П. 1893. IX; Ср. Ф. Батюшков. Спор души с телом в средневековой литературе // Ж. М. Н. П. 1890. IX ; 1891. VIII; отд. изд.: СПб., 1891. С. 84, 91). В грамотных низах и в виде отзвука – и очень сильного – в массах безграмотных философско-метафизический интерес, ничего общего с «просветительством» и «борьбой с суевериями» не имевший, продолжал гореть ярким пламенем; и он находил удовлетворение в самообразовательном школьном чтении и писании и в сектантских фантазиях. Но все это было под жесточайшим гонением «просветительского» государства, более всего озабоченного воспитанием своих подданных в духе «света» и «прогресса». О существовании у этих опекаемых и несовершеннолетних подданных того, что Шопенгауэр именует «метафизическими потребностями», о горении неказенной религиозности властвующие просветители не догадывались. Когда же догадывались, то вступали в ожесточенную, часто кровавую борьбу. Можно сказать, что история русской официальной просветительской философии XVIII в. в своей большей части есть история гонений власти как на православие, так и на мистику и мистическое мирозерцание вообще. Правда, в этих гонениях в лице Православия протестантизм сводил свои счета с латино-католичеством, а германизм – со славянством. Но это дела не меняло. Протестантизм тогда, да и всегда наклонен действовать в роли культуртрегерского просветительства (особенно если это германо-протестантизм). В этом отношении особенно характерна судьба «Камня веры»³⁰⁶ митрополита Стефана Яворского, где именно идет борьба православной догматической метафизики с протестантским просветительством. Недозволенный к печатанию при жизни Петра Великого благодаря гл^{авным} обр^{азом} проискал Феофана Прокоповича, «Камень веры» вышел с опозданием в 1728 г. хлопотами архиеп^{ископа} Феофилакта Лопатинского³⁰⁷, впоследствии за это запятанного. И уже не в России только германо-протестантские культуртрегеры поднялись на дыбы против «Камня», но в самой Германии. В 1729 <г.> в Йене напечатана была «Апология» протестантизма против «Камня», принадлежавшая авторству известного Буддея³⁰⁸. В 1731 г. на «Камень» ополчился Мосгейм³⁰⁹, а с Мосгеймом вступил в полемику доминиканец испанец Рибейра³¹⁰. Указом имп^{ератрицы} Анны Иоанновны от 19 авг^{уста} 1732 г. «Камень веры» был снова запрещен к обращению и все его издание опечатано. Лишь в 1741 г. по повелению имп^{ератрицы} Елизаветы Петровны запрещение с «Камня» было окончательно снято. Заметим, что против «просветительства», но за настоящее просвещение и отлично понимая разницу между ними, стоял известный автор книги «О скудости и богатстве» первый русский экономист времени Петра Великого Посо-

шков³¹¹. Конечным идеалом Посошкова является «Духовное житие» – отсюда следует, что, будучи ревностным сторонником реформы Петра, он осуждал вкрадывавшуюся в нее реформацию и секуляризацию. И попал в заключение – тоже, кажется, благодаря стараниям Феофана Прокоповича. Конец несчастного Посошкова показывает, как непосильно трудна, трагична была поставленная им себе задача согласовать, синтезировать две такие непримиримые с точки зрения высшего суда вещи, как жестокое военно-революционное и просветительское государство Петра Великого с его сурово немилосердными фискально-хозяйственными требованиями и законы Царства Божия и его свободной правды. Предпринятая Посошковым апология Петра Великого показывает, что Посошков видел славное свободное и гуманное будущее, которым Петр Великий, основатель не только новых русских Афин, но и нового русского Сиона, вернувший Россию ко временам Киево-Новгородским, был оправдан. Это пророческая историософия, и Посошков – не только один из ее героев, но и мучеников, которыми столь обильна новая и новейшая история России. Подобно М. В. Ломоносову вышедший из среды простых крестьян, А. И. Посошков своей ученостью и глубокомыслием обязан исключительно самому себе. Он примыкал к школе физиократов, но в общем этого родоначальника русской экономической науки и философии хозяйства нужно считать представителем библейско-этического и (с оговоркой) православного направления в экономике, которое в XX веке достигнет гениальных высот в софиологической «Философии хозяйства» о. Сергия Булгакова (Москва, 1913). У Посошкова были единомышленники, так же как и он вышедшие из социальных низов, среди которых особенно выделяется Филиппов³¹².

Петр под влиянием митр<ополита> Стефана Яворского утвердил латинский характер Московской духовной академии, в которую преобразована была Славяно-Греко-Латинская академия братьев Лихудов³¹³: «завести в Академии учения латинские». Не доверяя своим великороссам, которых он подозревал в расколе и «реакции», и вообще питая явную симпатию к малороссам, Петр Великий просто начал учено-миросозерцательную и культурную колонизацию Великороссии, переселяя из Киева в Москву не только учителей, но и учеников, чтобы показывали пример того, как нужно не только учить, но и учиться. Вместе с Палладием Роговским³¹⁴ начинается период Московской духовной академии, который можно назвать киево-латинским, в то время как предыдущий период был великоросско-греческим. Происходит окончательный отход от греков, что понятно, ибо Петр Великий просветительски ненавидел Византию, которую, как и все тогдашние европейцы, совершенно не знал, крася все в ней в общий черный цвет «ханжества». После Палладия Роговского (ум. 1703) при известном своим красноречием и светской

образованностью митроп<олите> Платоне Левшине, именно с 1775 г. этот киево-латинский период кончается³¹⁵, ибо имп<ератрица> Екатерина очень недолго любила малороссов. Энциклопедически образованный, но с сильным налетом просветительства, ничего не смысливший, по собственному признанию, в мистике митроп<олит> Платон вводит в преподавательский план Академии энциклопедический, универсальный, почти университетский стиль. Дается преимущество языкам греческому и русскому и в связи с этим изгоняется или, во всяком случае, стесняется перипатетически-схоластическая учеба. Вводятся еврейский и новые языки. В первый раз *вводится история философии*, которая и в Европе была тогда едва начавшей свое существование новинкой; преподается мифология, всемирная история и ряд светских предметов, включая и медицину. Продолжая находиться под влиянием германо-протестантского просветительства, русская высшая духовная школа заменила латино-католическую схоластику специфической схоластикой школы Христиана Вольфа³¹⁶, где преобладающую роль играл посредственный Баумейстер³¹⁷. Остается загадкой, почему русское духовное начальство выбирало второстепенных немецких философов, из которых многие, помимо Баумейстера, напр<имер> Винклер³¹⁸, Карпе³¹⁹, Круг³²⁰, Вейсс³²¹, серый противник Канта Шульце³²², – у себя на родине пользовались гораздо меньшей популярностью, чем в России, где их даже переиздавали. Баумейстер, напр<имер>, переиздан в Москве в 1787 г.; позже Карпе и Брукер³²³, уже к тому времени устаревший. По всей вероятности, считалось, что необходимо создать среднеобразованную массу духовенства и таких же среднего качества преподавателей. Однако за это время основались два других высших учебных учреждения, что имело очень большое влияние, хотя и значительно позже, на развитие мирозерцательной науки. Открывается при имп<ератрице> Екатерине I, вдове Петра Великого, им задуманная *Императорская академия наук* (29 дек<абря> 1726 г.) с гимназией при ней. Эта Академия была духовно зачата еще при жизни Петра Великого во время его бесед с Лейбницем, поступившим на русскую службу (с огромным окладом). Затем при императрице Елизавете Петровне в эпоху расцвета деятельности величайшего русского ученого энциклопедиста Михаила Васильевича Ломоносова (1711 или 1718 – 1765) основан в 1755 г. при содействии гр<афа> И. И. Шувалова и по проекту Ломоносова *Московский университет* и при нем гимназия. Все «начало» ученого мирозерцания Ломоносова, представляющего соединение протестантоидного просвещения и характерного для Европы той эпохи пиетизма с беспредельным поклонением делу и установке Петра Великого, укоренено, однако, в автохтонной образованности. Грамматика Мелетия Смотрицкого, Арифметика (род естественно-научной энциклопедии) Магницкого, Псалтирь в стихотворном

переложении Симеона Полоцкого, Спасские школы в Москве (Славяно-греко-латинская академия), гимназия при Академии наук в Петербурге – все это было европейскими ступенями к европейской же учебе в школе философа и математика Христиана Вольфа. Этот характерный для эпохи энциклопедизм был, как мы только что видели, более столетия основой философского образования в духовных академиях России. Лег он и краеугольным камнем в основание мирозозерцания Ломоносова, который от духа Петрова и даже Феофанова заимствовал много воинствующего сциентизма и просветительства, хотя и был по природе скорее задумчивым пиетистом. Отношение <Ломоносова> к Церкви и к духовенству было скорее холодно <и> враждебно насмешливым, хотя большое значение церковной культуры для общей, особенно словесно-литературной, образованности он готов был признать. Очень легко узнать в таких его превосходных с литературной точки зрения одах, как «Утреннее размышление о Божием Величестве», «Вечернее размышление о Божием Величестве», ходячие для эпохи Вольфа формы космологического и физико-телеологического аргументов, сильно потом тронутых критикой Канта. Эти и другие вещи полны неподдельным, хотя совершенно нецерковным религиозным пламенем. Интересно отметить, что подобно Петру Великому, Феофану Прокоповичу и людям эпохи Анны Иоанновны он занимается сатирой и обличительством. Его огромный литературный талант делает его в этом смысле основоположником, хотя у него есть предшественники в лице Григория Котошихина («Россия в царствование Алексея Михайловича»), Феофана Прокоповича («Владимир, славянороссийских стран князь и повелитель, от неверия тмы в свет ангельский приведенный Духом Святым»), Кантемира («К уму своему») и др. Всё это есть форма агрессии просветительской философии на так называемые «суеверие» и «тьму», под которыми, как правило, нужно разумеать веру церковную и предание церковное, отеческие заветы. В этом отношении, как кажется, все рекорды побил злой, лукавый и хитрый Феофан, который под предлогом нападения на языческих жрецов и просвещения России светом христианства нападает на православное духовенство и прославляет «просвещенный абсолютизм» Петра Великого и всякий насильнический деспотизм, взявший на себя дело борьбы с церковным, основанным на предании христианством. И совершенно ясно, что под «Духом Святым» здесь нужно разумеать «просветительскую философию» или вообще науку, которую в ту пору еще не отличали от просветительского сциентизма, как не отличают и теперь многие беззаботные по части философии ученые старого масонско-позитивистического типа и большевики-марксисты, всецело находящиеся во власти идей XVIII и XIX в., хотя и придумавшие для этого старого хлама название «диалектический материализм». Можно ли

считать Ломоносова в этом смысле предшественником нигилистов 60-х годов XIX в. и нынешних большевиков? Если по отношению к Феофану придется ответить определенным утвердительным *да*, то по отношению к Ломоносову ответ придется дать уклончивый, но в результате все же отрицательный. Огромный поэтический талант, грандиозный учено-новаторский гений, врожденное религиозное чувство, соединенное с тем, что можно назвать научно обоснованным чувством актуальной бесконечности, наконец, необычайно высокий общий культурный уровень мешали ему стать в своем существе тем, чем был только цивилизованный европеец и протестант Феофан Прокопович. Но <был> элемент «конквистадора» и «капитана, открывателя новых земель» и не только в чисто ученой области. В нем был дух не Феофана, а Петра, а это совершенно различные духовные устроения. Петр Великий и Ломоносов – это

...все те, кто дерзает, кто хочет, кто ищет,
Кому опостытели храмы отцов,
Кто дерзко хохочет, насмешливо свищет,
Внимая заветам седых мудрецов³²⁴.

Словом, борьба Петра и Ломоносова со стариной вытекает из духа авантюры, им предание мешает (или кажется, что мешает) развернуться, просветительство – даже порой чувство для них, выходка или орудие, но <ни> в коем случае не самоцель. Это может быть, в крайнем случае, дух Васьки Буслаева и новейшего Есенина, хулиганские выходки детей, борющихся с отцами. Этот дух ведь есть палка о двух концах – и когда то, что имело когда-то характер новинки, становится скучной заезженной банальностью или же просто серой бездарной ложью и затасканным, как старая блудница, обманом, прибежищем невежества, каким стали в наше время материализм и атеизм с их дедами, прадедами и храмами, когда эти деды и прадеды давно уже стали старой рванью, а их храм давно превратился в хлам, – то тогда дух Петра, дух Ломоносова и Васьки Буслаева обращается против таких дедов и таких храмов, тем более что выясняется вечная красота и вечная юность тех, которых напрасно считали когда-то стариками. Вот почему ни Петр Великий, ни его двойник в науке и поэзии Ломоносов, ни Пушкин не могут быть отнесены к категории Феофана Прокоповича, шестидесятников и большевиков, этих старомодных открывателей давно открытых и к тому же высосанных из пальца или же существующих лишь в скверных анекдотах «Америк». Обличения Ломоносова направлены гл<авным> обр<азом> против невежества и некультурности. Сюда относятся такие забавные эпиграммы, как «К Пахомию» (на невежественных проповедников), «О движении земли» (на противников Коперника), «Притча» (издевательство над так наз<ываемым> «общественным мнением»), наконец, «Гимн бороде» –

сильно возбудившая против себя не только старообрядцев, но и православных и, кажется, единственная вещь в духе Феофана Прокоповича.

Через все произведения Ломоносова проходит ярко выраженный сциентизм, доходящий порой до популяризации, правда, всегда высококачественной и блестящей. Но, как известно, время Ломоносова и вторая половина XVIII в. были началом так называемой «популярной философии» в Германии и «философии здравого смысла». Комбинацию пиетизма, сциентизма, просветительства и философии здравого смысла представляет мирозерцание Ломоносова. Однако великодержавный патриотизм, проникающий все то, что писал Ломоносов, никак не дает возможность сделать из него хотя бы в малой степени предшественника русского радикализма и революционно-демократической интеллигенции. Скорее наоборот. Главное же то, что Ломоносов был, по выражению Пушкина, «первый русский университет»³²⁵, и не только университет, но и Академия наук, и что, по собственному выражению Ломоносова, его «нельзя было отставить от Академии, но разве Академию от него отставить»³²⁶. Жестокая борьба бездарных и злых немцев против Ломоносова, мужественное противостояние со стороны последнего – явление глубоко символическое. Это одно уже мешает видеть в нем предтечу в каком-либо отношении революционно-либеральных течений, которые ведь всегда и неизменно были в России течениями пораженческими...

Очень значительное место в истории русского национального сциентизма, блестяще завершающегося гениями Д. И. Менделеева и А. С. Попова, сейчас же вслед за Ломоносовым и рядом с ним занимает Василий Никитич Татищев (1686–1750). Его основное философское произведение – «Разговор о пользе наук и учения» (набросан в 1733 г. и издан в 1887 г. Н. Поповым в «Чтениях Общества истории и древностей Российских»³²⁷). Этот «Разговор» важен, во-первых, тем, что в нем много данных для истории философско-мирозерцательной терминологии и для истории философского самосознания того времени. Для В. Н. Татищева главная наука есть самопознание – «чтобы человек мог себя познать». Это самопознание ведет «к будущему и настоящему благополучию». Таким образом, с Татищева начинается история того, что можно назвать «сократическим элементом в русском мирозерцании». У Татищева есть и своеобразный набросок прогресса познания или историософии познавательного прогресса. В нем Татищев намечает три важнейших этапа: 1) изобретение письмен; 2) возникновение христианства и 3) изобретение книгопечатания. Как и всякий сократического типа сциентизм, сочинение Татищева (диалог) проникнуто оптимизмом – и это не только по той причине, что оно находится под влиянием вольфианца Вальха³²⁸ с его философским «Лексиконом». В молодой империи, кроме того, было вообще «хорошее самочувствие», т. е. собственно аффект революцион-

ный. Поэтому не надо удивляться тому, что для Татищева «тиснение книг великий свет миру открыло и неописанную пользу приносит».

Именным указом императрицы Елизаветы Петровны от 12 января 1755 г. открывался Московский университет в составе трех факультетов: философского, юридического и медицинского. Философский факультет включал кафедры: собственно философии, красноречия, истории универсальной и российской и физики; юридический факультет состоял из кафедр натуральных и народных прав («вся юриспруденция»), юриспруденции российской и политики; медицинский факультет содержал кафедры анатомии, химии физической и особенно аптекарской и натуральной истории. Следует отметить в этом составе и распределении кафедр по факультетам с самого начала *бескорыстно-познавательный* и, т<ак> ск<азать>, *теоретический*, а потом и *философский* характер вообще всего университетского преподавания вновь открытого первого российского университета. Этим бескорыстно-познавательным характером, этой теоретичностью будет отмечено *вообще все преподавание и просвещение в царской России* до самой революции 1917 г. Лишь она уничтожит тот характер высокой теоретичности, культурности и сообщит русскому просвещению характер плоского делячества, чичиковщины, американизма. К этому надо прибавить, что в царствование имп<ератора> Николая I было сделано грандиозное насаждение специально технического образования и стремление отодвинуть университетское культурно-миросозерцательное и теоретически философское воспитание на совсем второй план, так ск<азать>, американизировать и революционизировать высшее образование в России. Мера эта, как мы это дальше увидим, частично удалась, и в хорошей ее стороне, и, увы, еще больше удалась в ее дурной стороне. Но так или иначе в программе первого русского университета тон был задан петровский. И этим было положено начало тому, что можно назвать *духом Афин* на русской почве.

В обязанность профессора философии входило чтение лекций по логике, метафизике и морали. Первым профессором философии Московского университета был Николай Никитич Поповский³²⁹. Он был один из талантливейших и любимейших учеников Ломоносова – бывший студент Московской духовной академии и Императорской академии наук. Он составил себе имя комментированным переводом с французского «Опыта о человеке» Попа. Он же был и первым директором («ректором») гимназии при Московском университете. Взгляд Поповского на философию, если так можно выразиться, грандиозен и космичен. Его можно назвать «универсалистическим космологизмом». У него античное переживание философии как общего лона всех наук, «...где все то, чего только жадность любопытного человеческого разума насыщаться желает, все то не только под очи представляется, но и почти в руки для нашей пользы и

употребления предается. Сего толь чудного и толь великолепного храма, который я вам в неточном, но только простом и грубом начертании описал, изображение самое точнейшее есть философия. Нет ничего в натуре столь великого и пространного, до чего бы она своими пронизательными рассуждениями не касалась. Все, что ни есть под солнцем, ее суду и рассмотрению подвержено, все вышние и нижние, явные и сокровенные созданий роды лежат перед ее глазами. От нее зависят все познания; она мать всех наук и художеств. Кратко сказать, кто посредственное старание приложит к познанию философии, тот довольное понятие, по крайней мере, довольную способность обрящет и к прочим наукам и художествам» (*Поповский*. Речь, говоренная в начале философских лекций при Московском Университете // Академические сочинения. 1755. Авг<уст>. Ч. 2. С. 177–186. Перепечатана в книге «Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами; с краткими их жизнеописаниями». Изд. Общества любителей российской словесности. Ч. I. Москва. С. 9–17).

Так как в то время еще прочно держалось мнение, что языком науки и во всяком случае философии должен быть если не латинский, на котором тогда преподавали в духовных академиях, то какой-либо из новых европейских языков, то ревностное отстаивание Н. Н. Поповским прав русского языка как академического должно считать новинкой по тому времени. Около этого времени трудами гл<авным> обр<азом> Теплова³³⁰ создается и входит в оборот русская философская терминология. Поповский считал, что «нет такой мысли, кою по-русски изъяснить было невозможно». Поповский и сделался потом (<в> 1756 <г.>) профессором риторики, в то время еще тесно связанной с философией, и особенно с логикой. Риторика, собственно, и была прикладной логикой – и до самого нового времени, до начала XX в. логику в гимназиях читал обыкновенно преподаватель словесности. Проф<ессор> Барсов³³¹, преподававший после Поповского, развивает практически эвдемонистический взгляд на философию – тоже некоторый отпрыск однобокого сократизма и стоицизма, взгляд, в веках очень упорно держащийся и популярный. Задача философии, по Барсову – раскрытие «причин нашего благополучия», в «приучении нашего разума к твердому познанию истины», в «испытании неиспытанного естества Божия», в «рассматривании сил и свойств наших душ», в определении «нашей должности» по отношению к Богу и к ближним. Последние два признака философии относятся к психологии и к нравственному богословию, наукам в основе, впрочем, философским. В 1756 г. из Германии приехали и стали читать философию Фроманн³³² и Шаден³³³ – величины вполне ничтожные, вольфианцы третьего разряда. Логику и метафизику Фроманн читал по Винклеру, Ша-

182

ден – по Баумейстеру. Практическая философия читалась теми же профессорами по Винклеру, Федеру (<Feder>) и Якоби (<Jacobi>). Со второй половины XVIII в. философию в Московском университете стали преподавать русские профессора Аничков³³⁴, Сырейщиков³³⁵, Сильковский³³⁶ и Брянцев³³⁷. Они преподавали до конца века, а Брянцев продержался даже до 1821 г. Все это по методу и установкам – представители немецкого просвещения и вольфианства, гл<авным> обр<азом> представленного все тем же Баумейстером. Насколько далеко шло просвещение этих преподавателей, видно из того, что на Аничкова, очень интересного представителя математической философии, что было характерно для школы Вольфа, была подана в Святейший Синод жалоба. В этой жалобе проф<ессор> Аничков обвинялся в том, что он «явно восстает противу всего христианства, опровергает Священное Писание, богопознание и чудеса, рай, ад и дьяволов, сравнивая их с натуральными и небывальными вещами, а Моисея, Сампсона, Давида с языческими богами». Очевидно, в своих лекциях проф<ессор> Аничков развивал мифологическую теорию, <распространяя ее> на иудео-христианскую догматику и св<ященную> историю. В той же жалобе говорится, что в подтверждение своих мнений проф<ессор> Аничков «приводит безбожного Эпикура, Лукреция, да всескверного Петрония» (цит. у Шпета, «Очерк развития русской философии», с. 57). Жалоба осталась без последствий.

В это же время расцветает поэтический гений Гавриила Романовича Державина (<1743–1816>), значение которого в русском мирозерцании немногим меньше, чем в истории русской литературы, и не только в истории. Благодаря трудам академика Я. К. Грота³³⁸ и сильно от него зависящего в своем аппарате В. Ф. Ходасевича³³⁹ выясняется и все неувядающее значение Державина и для русского XX в. Как великий поэт, художник Державин обладал тайной конкретной образности и живых, прямо-таки рубенсовских красок, столь подходивших к царствованию имп<ератрицы> Екатерины II. Он был и вполне свободен от убивающей всякую художественность книжности – этого бича XVIII в. Как это нередко наблюдается у великих художников, Державин силами присущей ему интуиции находил нужные и весьма яркие слова и обороты для выражения двух самых важных из вдохновлявших его идей: *Бога и смерти*. Идеи эти не только метафизические, но, можно сказать, гиперметафизические. В этом смысле две величайшие из созданных им од – «Бог» и «Ода на смерть князя Мещерского» – представляют не только недосягаемые образчики богословско-метафизической лирики, но сверх того являются памятниками подлинного русского народного, вернее, общенародного метафизического гения. Державинские оды вышли, так сказать, из русского чрева, «нутра» как и русский сектантский гений. Они не

имеют никакого отношения к церковному христианству или святоотеческой метафизике и вообще с каким бы то ни было книжным богословием или с какой бы то ни было книжной философией. Если взять за скобку ослепительный поэтический гений, в них сияющий, то окажется, что они написаны всего-навсего только грамотным и чрезвычайно умным человеком. Ясно, что в Державине философствует и богословствует все-го-навсего одна только русская природная безымянная стихия. Это вроде того, как в Иоганне Себастиане Бахе, если выключить из него ученость и технику, играет германский безымянный музыкальный гений в его, так <азать>, «умном», хотя и стихийном аспекте.

Из оды «Бог» выясняется, что природное, если угодно, «языческое» и вневременное метафизическое богословствование обладает следующими чертами: оно склонно к гилозоизму³⁴⁰; ему недоступна и чужда идея троичности (в порядке высшей культуры имеющая громадное философско-метафизическое, а не только специально богословское значение); для него очень характерна Спинозовская идея «самопричинности» (<causa sui>) Бога или его бесосновности, для чего у Державина нашлись ослепительно яркие и в то же время математически точные выражения на превосходнейшем чисто русском языке:

Хаоса бытность довременну
Из бездн Ты вечности воззвал,
А вечность, прежде век рожденну,
В Себе Самом Ты основал.

Далее, для этого типа метафизического философствования и богословствования очень характерна связь теологии с антропологией в, так <азать>, природном или вечном библеизме – и это в связи с переживанием сверхчеловечности и нечеловечности Бога: человек отражает в порядке гилозоистическом отблеск славы и могущества Божия, но Бог не может быть ни в каком смысле сопоставлен с человеком, и человек бессилен в каком бы то ни было смысле составить себе более или менее адекватное представление о Боге: тварь как относительное в присутствии Бога как Абсолюта уничтожается.

Ничто! – Но Ты во мне сияешь
Величеством Твоих доброт;
Во мне Себя изображаешь,
Как солнце в малой капле вод.
Ничто! – Но жизнь я ощущаю,
Несытым некаким летаю
Всегда пареньем в высоты.
Тебя душа моя быть чаёт,
Вникает, мыслит, рассуждает:
Я есмь – конечно, есть и Ты!

Из уничтожившегося перед абсолютном до степени разумного, так ск<азать>, ничто возникает тварное всё с нетварным корнем – человек не только микрокосм, древняя как мир идея, но еще и *теокосм*, пункт, где Бог имманентен твари и Себя изображает в ней.

Ты есть! – Природы чин вещает,
Гласит мое мне сердце то,
Меня мой разум уверяет,
Ты есть – и я уж не ничто!
Частица целой я вселенной,
Поставлен, мнится мне, в почтенной
Средине естества я той,
Где кончил тварей ты телесных,
Где начал Ты духов небесных
И цепь существ связал всех мной.
Я связь миров повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна божества;
Я телом в прахе истлеваю,
Умом громам повелеваю,
Я царь – я раб – я червь – я бог!
Но, будучи я столь чудесен,
Отколе произошел? – безвестен;
А сам собой я быть не мог.

И еще: согласно этой библейской натуралистической схеме, этой природной Библии смерть есть воля Божия о человеке, совершенно независимая от греха; последний даже и не <у>помянут вовсе, а бессмертие <у>помянуто вскользь и в духе «Экклесиаста» как возвращение духа «к Богу, Который дал его» (<Еклл. 12, 7>). При таких условиях бессмертие или упоминание о нем как <о> совершенно лишено<м> личного характера есть возвращение к библейско-ветхозаветной и авероистически-спинозической схеме. Однако Державин – все же христианин – и сила христианской благодати, мощь евангельски новозаветной премудрости все же не пребы<ва>ла в Державине бессильной. Оставаясь *только* в пределах натуралистического библеизма, т. е. оставаясь только философом, он как Атлас поднимает к небу целую гору, громоздит Пелион, сворачивает могильную плиту и выходит четверодневым Лазарем из гробового склепа:

Твое создание я, Создатель!
Твоей премудрости я тварь,
Источник жизни, благ Податель,
Душа души моей и царь!

Твоей то правде нужно было,
Чтоб смертну бездну преходило
Мое бессмертно бытие;
Чтоб дух мой в смертность облачился
И чтоб чрез смерть я возвратился,
Отец! в бессмертие Твое.

Ода заканчивается литургически метафизическим мотивом признания, славословия как единственного основного вида молитвы, связанного с возможной полнотой счастья. Эта полнота счастья превращает славословие в благодарность. Поражает здесь полная чистота бескорыстия, незаинтересованности, отсутствие какого бы то ни было гетерономного мотива. Это придает всей оде грандиозный характер *чистой онтологии*, свободной даже от примата богословских мотивов. Отсюда совершенно исключительное философско-метафизическое значение этой оды, где русская мысль впервые достигает по силе, качеству и типу Паскалевых высот. Силой же художественного гения достигает Баха.

Неизъяснимый, Непостижный!
Я знаю, что души моей
Воображении бессильны
И тени начертать Твоей;
Но если славословить должно,
То слабым смертным невозможно
Тебя ничем иным почтить,
Как им к Тебе лишь возвышаться,
В безмерной разности теряться
И благодарны слезы лить.

В этой оде происходит и грандиозное, хотя лишь временное, преодоление русского пессимизма, выраженное в ранее написанной «Оде на смерть князя Мещерского» (<1779>), далее чего в глубине и грандиозности содроганий перед могуществом «царицы века» не пошли и Лев Толстой, и Чайковский, и Достоевский. В этой оде смерти, так же как и в оде Абсолюта, глубокомыслие природной не Книжной метафизики соединено с гениальностью артистического постижения, и из него вытекает случай, который повторится потом только один раз в истории русской мысли, именно у Гоголя в его повести «Портрет», где искусство и философия искусства субстанциально слиты воедино. Ода начинается грандиозным вступлением, напоминающим вступительные такты «Пляски смерти».

Глава VI

Обзор русской философской литературы XVIII и начала XIX в.

Теперь обратимся к обзору и анализу русской философской литературы XVIII и начала XIX вв. Академик Э. Л. Радлов справедливо замечает, что «границу между двумя веками нельзя проводить чисто хронологически. Большинство книг начала XIX века носит на себе печать предшествующего века; первые два десятилетия XIX века стоят еще почти всецело под влиянием и идей поляризации эпохи Просвещения, и мистицизма; появление немецкой идеалистической философии можно считать рубежом двух мировоззрений» (Э. Л. Радлов. Очерк русской философской литературы XVIII века // Мысль. 1922. № 3. Пет<роград>. С. 65). К этому надо прибавить, что такое явление, как мистицизм масонов конца XVIII <века>, проходит по границе обоих столетий, составляя единое явление, т<ак> ск<азать>, двухфазного типа и вызвано одними же и теми причинами – внешними и внутренними: противлением просветительству, т. е. в конце концов духу революции, и косвенно – французскому духу. Любопытно отметить еще и то, что здесь одновременно идет и борьба общества с государством: общество представлено мистицизмом, а государство – просветительством. Общество олицетворяет контрреволюцию, а государство – революцию... Позже роли переместятся и частью перемешаются. Государство произведет «ревизию» своего просветительства, а общество в большей своей части (вернее, общественность) уйдет в «просветительство».

Была ли в XVIII в. история философии по-русски – переводная или оригинальная? Для того чтобы ответить на этот вопрос, надо вспомнить, что в это время и Запад не знал истории философии в настоящем смысле этого слова, т. е. не знал прагматической истории философии. Впрочем, сама наука даже по имени почти не существовала. История философии – это самая молодая из всех наук и, в сущности, есть дитя XIX и XX вв. До этого Брукер (Jakob Brucker) и Диоген Лаэртский³⁴¹ в обработке Стенли (Stanley)³⁴², Фюллеборн³⁴³ и Геллерт³⁴⁴ дают тоже некий намек на интересующую нас историческую дисциплину. Поэтому не приходится удивляться и бедности русской литературы по этому вопросу в интересующую нас эпоху. Оживление в нем произойдет позже – с возникновением русского гегельянства, так как собственно Гегель является основателем и в известном смысле до сих пор не превзойденным мастером прагматической истории философии.

Попытка дать исторический обзор философской литературы естественно совпала с выработкой русской философской терминологии. Даже такие термины, которые по существу своего дела интернациональны, должны были претерпеть своеобразную национализацию – явление, не знающее исключений. Первый опыт истории философии и одновременного установления русской философской терминологии принадлежит известному Григорию <Николаевичу> Теплову (1717–1779), человеку огромных возможностей и широчайшего культурно-энциклопедического диапазона. Достаточно при этом вспомнить, что он же в истории русской музыки сыграл такую же роль, как и в истории русской философии, будучи очень талантливым композитором и основателем русского художественного романса. К этому надо еще прибавить, что он был отличным дипломатом, и знатоком экономической и государственной проблем, и одним из самых блестящих вельмож екатерининского времени. Книга, в которой Г. Н. Теплов оказывается основателем русской истории философии и русской научно-философской терминологии, носит заглавие «Знания, касающиеся вообще до философии» (СПб., 1751). Книга Г. Теплова состоит из трех частей, и вторая часть (§ 47–78), называемая «О начале и приращении философской науки даже до нашего времени», – собственно и есть история философии. Книга имеет в самом начале таблицу философских терминов в числе 27 с параллельным латинским и французским текстом. Термины, выбранные Г. Н. Тепловым, оказались настолько удачными, что они раз навсегда вошли в русский научный обиход и прочно укоренились в нем. Правда, некоторые хотя и удержались, но переменили свое значение. Сюда относятся такие слова, как напр<имер> «воображение», которое у Теплова совпадает с латинским *perceptio*, или слово «предлог» – с латинским *objectum*. Слово «вина» (*causa*) ныне имеет как то значение, которое ему приписал Г. Теплов, т. е. в значении причины, так и общепринятое в разговорном языке, означающее морально юридическую ответственность.

В первой части книги Теплова речь идет о человеческом познании вообще и определя<ются> задачи философии. Исходным моментом в рассуждениях Теплова является «*Medicina mentis*» Чирнгаузена³⁴⁵, где он три рода философии ставит в зависимость от трех родов математики. Однако он вносит сюда собственное изменение и делит познание на три области: историческое, математическое и собственно философское. В этом изменении в классификации Чирнгаузена Теплов, по собственному признанию, следует «за славным бароном Вольфом». Надо заметить, что влияние Вольфа в ту пору было совершенно исключительно как в Германии, так и, в еще большей степени, в России, в последней в такой же степени в светских кругах, как и в духовных. Поэтому не надо удивляться словам Теплова, «что довольно будет того, когда он сможет изъяснить мнения и мысли Вольфа» (*Радлов. Очерк*, с. 66).

Излагая во второй части собственно историю философии, Теплов называет пособия, которыми он пользовался. Сюда относятся: «История философии нравоучительной» Гундлинга³⁴⁶, очень распространенная, сочинения Беля, пользовавшегося огромной популярностью в России, сочинения Фабрициуса³⁴⁷, уже упомянутого Стенли, но в особенной степени латинская книга И. Г. Гейнекциуса³⁴⁸. Нередко Г. Теплов почти дословно повторяет мысли Гейнекциуса, что текстуально выясняет академик Э. Л. Радлов (там же, с. 56). Г. Теплов цитирует, однако, и много другого материала, например вышедший в 1740 г. русский перевод «Золотых стихов» Пифагора. В третьей части своего труда Г. Теплов излагает основные понятия метафизики, или, как он выражается, «о вещах генерально, но не касаясь их самих материи» (цит. там же, Радлов, с. 67). В этой части Теплов определяет: бытие и сущее, вещество и свойство (очевидно, в смысле субстанции и атрибута) взаимности и понятия «ничто», возможного и необходимого, нужного и случайного, продолжения пребывания вещей и времени, тождества и вины. Изложение дано само в философской и диалектической форме. Дух везде господствует Вольфа.

Переводчик книги Гейнекциуса не пожелал открыть своего имени. В предисловии он высказывает свои соображения насчет трудности переводов, связанных с переводом терминов. В случаях затруднительных автор перевода, так же как и Теплов, предпочитает простую транскрипцию – и это, быть может, лучший выход.

В 1733 г. появился перевод известного сочинения нами уже упомянутого Якова Бруккера (Jakob Brucker, «Historia philosophiae critica») под заглавием: «Критическая история философии, служащая руководством к познанию ученой истории» и представляющее перевод с издания, сокращенного Вольфом (или, как пишет переводчик, «Вальфом»). Перевод принадлежит авторству М. Гаврилова. Он посвящен питомцам Московского императорского университета.

Книга Фридриха Генцкения «История философическая, или О философии» вышла в русском переводе с латинского, сделанном Кириллом Быстрицким в 1781 г. в Петербурге. Перевод посвящен князю Потемкину Таврическому.

В 1787 г. в Москве вышел в переводе Е. Болховитинова³⁴⁹ (впоследствии знаменитого своей ученостью историка литературы митрополита Евгения) русский перевод Фенелона «Краткое описание жизней философов, с присовокуплением отборнейших их мнений, систем и нравоучений, сочиненное Фенелоном, Камбрийским архиепископом». Кроме того, студент Василий Колокольников перевел с французского «Сокращенную историю философии от начала мира до нынешних времен» (М., 1783). Кроме того, появился ряд статей по истории философии в русских журналах XVIII в., а также переведенная с французского или с немецкого небольшая книжечка «Зерцало древней учености, или Описание

древних философов, их сект и различных упражнений» (Москва, 1787 – брошюра из 66 с.).

В. К. Тредиаковский³⁵⁰ перевел с французского яз<ыка> «Житие канцлера Франциска Бакона» (М., 1760), написанное англичанином Давидом Маллетом и переведенное на фр<анцузский> яз<ык> Пулле или Вертемом. В том же году тот же В. К. Тредьяковский издал перевод книги «Сокращение философии канцлера Франциска Бакона», т<ом> I. Это есть сокращенный перевод книги А. Делейра «Анализ философии Бэкона» в 3 томах. В типографии масона-мистика, известного Лопухина³⁵¹ в 1785 г. была издана книга Штарка (преподавателя немецкой школы св<ятого> Петра) в переводе А. А. Петрова. Книга эта замечательна тем, что в ней обрядовая сторона христианства выводится и объясняется на основании языческих мистерий.

В 1815 г. появилась книга Лодия³⁵² «Логические наставления», к которой приложены изложения истории философии и истории логики – последнее, кажется, в первый раз в европейской литературе по истории отдельных философских дисциплин. Кроме того, Яков Костенский перевел из большой «Энциклопедии» «Статьи о философических толках» (СПб., 1774)³⁵³. Это сочинение очень примечательно еще и по той причине, что, как верно замечает Э. Л. Радлов, литература по логике в эту эпоху очень небогата. Иван Рижский³⁵⁴ выпускает «Умословие, или Умственную философию» (СПб., 1790). В «Новых ежемесячных сочинениях» за 1791 г. содержится перевод из большой «Энциклопедии» сочинения по логике, содержащего ее историю. В «Библиотеке ученой, экономической, нравоучительной и исторических увеселений» (Тобольск, 1798, часть IV) содержится интересная небольшая статья под заглавием «Нечто о логике». В этой статье находится указание на бесполезность обычных схоластического типа учебников логики и советуется держаться метода Декарта, который именуется «четырьмя правилами логики». В журнале Н. И. Новикова «Покоящийся трудолюбец»³⁵⁵ за 1784 г., ч. II помещена более обширная статья под заглавием «Новая логика и содержащая указания, как вести спор». С немецкого яз<ыка> переведена «Краткая логика, или Умословие, служащее в пользу Российскому юношеству» (М., 1783). Это сочинение представляет нормальное изложение формальной логики. Но уже с творческим полетом написана изданная Н. И. Новиковым в Москве в 1789 г. «Общепародная логика, или Следование науки умственной, приносящая общему понятию людей». Эта книга, следуя плану какого-то немецкого оригинала, исключает, однако, из него весь педантизм, формальной логики не излагает, но подобно вышеупомянутой статье, появившейся в Тобольске, сообщает «правила для хорошего употребления и упражнения разума» и «достижения ясного познания», как в области чувственно-опытной, так и рационально-умозрительной. К этому приложены небольшие экскурсы в область психологии познания, т. е.,

напр<имер>, внимания, памяти и др. Цель книги – научно-практическая, именно точность мысли и ее выражений, приобретение мыслительных навыков. Александр Никольский издал в Петербурге в 1790 г. книжку под заглавием «Логика и риторика», содержащую краткое изложение формальной логики, но где главное внимание сосредоточено на приложении логики к риторике, т. е. на искусстве убеждать. В. Т. Болотов издал в Москве в 1787 г. у Новикова анонимно «Детскую логику, сочиненную для употребления российского юношества». Она написана в духе господствовавшей тогда в германских странах и в России *Philosophia rationalis*³⁵⁶ Христиана Вольфа. Книга содержит в предисловии острую полемику против просветительского невежественного «всезнайства». То, что говорит здесь В. Т. Болотов, имеет, быть может, еще большее значение в эпоху господства тоталитарной педократии: «В просвещенном веке и не учась все знают. Однако то удивительно, что у сих столь просвещенных людей по большей части умы и сердца растлены бывают французским учением, которое для прямо ученых школьников всегда было столь неосновательно и глупо, что тому надобно быть сумасшедшим, кто бы из них Гельвециеву систему признал справедливою» (цит. у Э. Л. Радлова, указ. соч., с. 71).

Два вахмистра лейб-гвардии конного полка Мочульские (Иван больший и Иван меньший) написали «Логику и риторикку для дворян» (Москва, 1789). Так же как и книжка А. Никольского, этот учебник, излагая кратко формальную логику, весь центр тяжести переносит в ее риторическое приложение. Главными пособиями для сочинения этой книги были «Риторика» Ломоносова (М., 1759), которую и нужно считать первым оригинальным сочинением этого рода, а также «Краткое руководство к оратории» архиепископа Амвросия³⁵⁷ (М., 1778). Как и в наше время, в России конца XVIII и начала XIX в. имелось два типа сочинений по логике западного переводного характера или же сочиненных под влиянием западных – формального, в духе «*Philosophia rationalis*» Христиана Вольфа, или же практического, пренебрегающего силлогистикой и сосредоточивающего все внимание на логике открытий. Первое направление можно назвать вольфианским, немецко-спекулятивным, методологическим, гл<авным> обр<азом> французско-картезианским, частью итальянским и английско-индуктивным, ибо происхождение его от Фрэнсиса Бэкона, хорошо известного в России благодаря переводам В. К. Тредьяковского.

К «логикам» первого типа надо отнести «Логику» очень известного в свое время вольфианца Баумейстера; она переведена была с латинского А. Павловым и издана в Москве в 1787 г. Книга эта имеет общее философское и научно-методологическое вступление и заключение. Она делит познание на историческое, философское и математическое, разделяет по ветвям философские дисциплины и наконец обращается к логике. Очень важным сравнительно с Вольфом дополнением надо считать учение об умозаклучениях по вероятности. В перечислении вероятностей русский

читатель уже не находил для себя здесь чего-то абсолютно нового, ибо уже у Ивана Рижского в «Умословии» содержится деление вероятностей на историческую, физическую, герменевтическую, политическую и моральную (или практическую). Это деление заимствовано И. Рижским у Гольмана³⁵⁸ (Hollman). Баумейстер же заимствовал его у Гейнекциуса, очевидно.

В латинской логике и онтологии Христиана Вольфа нет различения видов вероятностей. Из логик второго типа, т. е. не чисто формально-методологического типа, переведено было несколько. Сюда, прежде всего, относятся «Логика» Иакова Факчиолати³⁵⁹, переведенная с латинского и изданная в Москве в 1794 г. Большая часть произведения знаменитого в свое время профессора Падуанского университета напитана антично-аристотелевым духом, формальна, но зато содержит гносеологические вступления и заключительную методологическую главу. Для Факчиолати критерий истины двоякий: картезианская ясность и живое чувство. Помимо Аристотеля и древних, влиянием которых пропитано произведение Факчиолати, следует указать еще и на влияние Вольфа – единственного из новых. Гораздо интереснее «Практическая логика, или Деятельное умословие» Петра Вильома³⁶⁰, переведенная и изданная в Петербурге в 1802 году. Ее оригинал – «Практическая логика для молодых людей, которые не желают учиться». Француз по своему происхождению, Вильом начинает с картезианского сомнения и утверждает, что человек должен научиться сомнению. Путь к истине состоит в том, чтобы поколебать «закоренелые вероятия». Необходимо не только теоретически знать истину, но и пользоваться ею для своего благополучия. Основные источники истины – внешние чувства и внутреннее чувство, показания которого часто затмеваются страстями. Вильом говорит также о нравственном и эстетическом чувстве (о вкусе) и подробно останавливается на методологии эксперимента, на проблеме причинности и на искажениях этого принципа, ведущих к ошибкам и к суевериям. Здесь он вполне стоит на просветительской точке зрения и должен был произвести на русскую интеллигенцию сильное впечатление в этом смысле. В отделе, посвященном понятиям и суждениям, подвергнут критике силлогизм, с применением против него аргументов Секста Эмпирика³⁶¹, которые считаются принадлежащими Джону Стюарту Миллю. В согласии с этой критикой Вильом показывает решительное преимущество силлогизма. Лишь математика, по мнению Вильома, обладает абсолютной истинностью, почему ее, хотя она и дедуктивна, Вильом вообще ставит вне каких бы то ни было рассуждений о критерии истины, считая, что помимо математики у нас «для истины нет настоящего масштаба». Для истин и их оценки Вильом избирает в общем утилитарный критерий. По мнению Вильома, полезные истины легко приобрести, а сверх того «во многих случаях совсем не нужно нам для нашего благополучия ведать истину» (цит. у Э. Л. Радлова, там же, с. 73). По этому поводу можно сказать, что такая точка зрения

близка тому, что можно назвать морально-сократической логикой, которая очень, как мы видели, свойственна и Сковороде, сказавшему: «все нужное не трудно, трудное не нужно»³⁶². Конечно, такая точка зрения и манера мыслить и оценивать ценности культуры и духа очень легко при случае может привести к культурно-аксиологическому и историческому нигилизму или же к этого типа снобизму. То и другое постигло русскую мысль, очень предрасположенную к подобного рода уклонам в лице движения шестидесятников и аксиологии гр<афа> Л. Н. Толстого, у которого есть аналогии с Писаревым. А в снобизме последнего ныне теперь вряд ли возможно сомневаться. . . Все это относится, так же как и разбираемая книга Вильома, к категории так наз<ываемой> «философии здравого смысла» – в Англии и Америке составляющей национальную особенность философского мышления, а в Европе и России – своеобразную форму декаданса стареющей культуры, именно ее варваризацию. Э. Л. Радлов полагает, что на Вильома повлияла логика Кондильяка³⁶³, вышедшая шестью годами раньше, в 1781 г. Логика Кондильяка была переведена на русский язык и издана в 1814 <г.> в Петербурге. Ее особенность – почти полное отсутствие формального элемента, но зато в ней разобран чрезвычайно важный для логики открытий вопрос о вероятности и степенях истинности и о методологии самих открытий. Много посвящено страниц догадкам и заключениям по аналогии, играющим в открытиях столь важную роль. Все это, а также множество реальных примеров делают эту логику Кондильяка, так же как и логику Вильома, весьма соответствующей какой-то очень существенной, наклонной к реализму и к здравому смыслу стороне русского национального духа и способствующей его самоуяснению и самопознанию – правда, с весьма посредственной и несущественной для высших интересов духа стороны.

В Петербурге в 1796 г. появился перевод «Писем о различных философических материях к некоторой немецкой принцессе» – с 4-го издания, сделанный К. Г. Разумовским³⁶⁴, президентом Академии наук и братом морганатического супруга имп<ератрицы> Елизаветы Петровны А. Г. Разумовского. Эти «Письма» одного из гениальнейших математиков не только эпохи, но в истории человечества Леонарда Эйлера³⁶⁵, которого русская Академия наук имеет честь считать в числе своих членов, содержат основания формальной логики, именно во II т., в письмах 95–103. Здесь великий математик оказывается также и оригинальным творческим умом в области, в которой, казалось, трудно уже было сделать что-либо существенно новое. Именно Леонард Эйлер выводит модусы силлогизма из рассмотрения объемов понятий. Он выводит все девятнадцать модусов независимо от фигур силлогизма. Задача, которую он при этом себе ставит – наглядность логических правил, – оказывается блестяще решенной.

Вторая часть книги Й. Г. Гейнекциуса «Основания умственной и нравоучительной философии» содержит изложение логики. В расположении

материала Гейнекциус следует в общем Хр<истиану> Вольфу, но оперирует этим материалом по-своему, т. е. в эмпирически-позитивистическом духе. Прежде всего, он отрицает врожденные идеи и считает, что все идеи заимствованы из опыта. После обзора умственных способностей рассматривает понятия, суждения и умозаключения. В рассуждении об истине Гейнекциус делит истины на метафизические, моральные и логические. Подробно рассматриваются виды логических ошибок. Критерий подлинной истины основан на «чувстве или на подлинном и несомнительном начале». Ложь, ложное «противно или несомнительному чувству, или подлинному началу». После этого показаны разные виды познания и способы их доказательства. В заключение своей книги Гейнекциус рассматривает способы «находить истину и оную другим сообщать» (цит. там же, с. 74). Согласно Гейнекциусу, истина добывается размышлением, толкованием и прениями. Книга заканчивается словами: «Нам приятно было стараться о сей прекрасной науке, которой весьма строгое и через всю жизнь продолжающееся за ее непреложность наказание довольно показывает сама вещь и учитель вещей опыт» (цит. у Э. Л. Радлова там же, с. 74).

Среди переводных логик очень большим распространением пользовалась также и логика Исаака Ватса³⁶⁶ «Умственная наука, или Прямое употребление разума» (СПб., 1807).

Теперь обратимся к оригинальным русским произведениям по логике. Сравнительно большой логический материал содержится в уже упомянутой риторике М. В. Ломоносова, заглавие которой – «Краткое руководство к красноречию» (СПб., 1748). Третья часть этой книги посвящена формальной логике и содержит учение о силлогизме, о расположении слов согласно правилам силлогизма «по неполным и сложным его формам, т. е. по энтимеме, по сориту и по условному и разделительному силлогизму». Задача этого отдела, посвященного формальной логике, как мы уже видели, – прикладная и имеет своей целью научить оратора связно и логически последовательно мыслить и излагать. По этой причине указанный отдел иллюстрирован риторическими и поэтическими примерами.

Характерно для синтетического типа русской культуры, что Яков Козельский³⁶⁷ в книге «Философические предложения» (СПб., 1768), в ее философско-исторической части, состоящей из «Логики» и «Метафизики», следует немецким образцам, а в части практической, т. е. в области методологии открытий, следует образцам французским. Козельский полемизирует с Гельвецием³⁶⁸ и с Даржаном³⁶⁹. По мнению Я. Козельского, Гельвеций неправ, отождествляя понятия с рассуждением, а Даржан ошибается, признавая, <что> силлогизм бесполезен. Профессор и ректор Харьковского университета Иван Рижский написал еще в бытности в Петербурге для с<анкт>-п<етер>б<ургского> Горного училища уже упомянутое «Умословие» (СПб., 1790), которое стилем своего заглавия напоминает Фихте. Книга И. Рижского представляет этуод перекрещивающихся

влияний Гольмана, Баумейстера и др., но в ней есть и самостоятельное творчество. В Москве 30 июня была произнесена, а потом и напечатана речь профессора Московского университета Дмитрия Аничкова на тему «Слово о свойствах познания человеческого и о средствах, предохраняющих ум смертного от разных заблуждений». Эта речь, кажется, есть первое оригинальное произведение русского автора по гносеологии. Гносеология Аничкова определенно сенсуалистически-эмпирического характера и направления. По мнению Д. Аничкова, есть два источника познания: тело, т. е. чувства, и психические состояния. Единственный источник знания есть чувственный опыт. Д. Аничков отрицает существование врожденных идей. Ум имеет не врожденные идеи, но три способности или «действия»: понятия, рассуждения и «умствования», т. е. умозаключения. Автор «Слова о свойствах познания человеческого» определенно наклонен к натурализму. Он, напр<имер>, считает, что низшая способность познания, куда он относит чувствование, память и воображение, у человека общая со скотами. Еще сильнее отдает натурализмом утверждение Д. Аничкова, что душа без тела не может иметь понятий о вещах, а тело без души не может чувствовать. Ясно, что здесь ударение на первой части положения, а вторая существует только для «равновесия». Сюда же относится и рассматриваемый Д. Аничковым вопрос о том, всегда ли душа мыслит, как это полагал Декарт, или же не всегда, как это мы встречаем, напр<имер>, у Корсини³⁷⁰. Речь заканчивается рассмотрением заблуждений и ошибок.

Знаменитый проф<ессор> Шад в бытность свою проф<ессором> Харьковского университета написал логику на латинском языке. Профессор Казанского университета Александр Степанович Лубкин³⁷¹, получивший образование в С<анкт->П<етер>б<ургской> Духовной академии, написал и издал в С<анкт->П<етер>б<урге> в 1807 г. «Начертание логики, сочиненное и преподавшее в армейской семинарии». Этому же профессору принадлежит первая в России статья о Канте, напечатанная в «Вестнике Европы», бывшем довольно долгое время единственным органом, помещавшем серьезные философские статьи. Эта статья о Канте появилась в 1805 г. Кроме того, А. С. Лубкин выпустил в свет «Начертание метафизики» (в трех частях, Казань, 1818–1819). Как и проф<ессор> И. Рижский, этот автор вдохновлен гл<авным> обр<азом> Хр<истианом> Вольфом. Это видно из того, напр<имер>, как он делит науки, также из того, как он в 4<-й> главе третьей части рассуждает о чтении писателей, о герменевтике и критике и т. д. Но при этом всем в изложении материала и отношении к нему проявлена значительная самостоятельность, – и во всяком случае большая, чем она проявлена И. Рижским, – хотя и последнего тоже нельзя назвать рабским подражателем Вольфа. Для А. С. Лубкина логика есть философская наука. Этот взгляд вообще в Европе в это время был новинкой, а в России и тем более должен был поразить своей необыкновенностью. В силу такого взгляда на логику он ее изложению предпосылает развитие

общих соображений о философии. Считая, что логика связана с психологией, А. С. Лубкин дает также и обзор душевных способностей. Излагая формальную логику, этот автор в учении о силлогизме вводит новый метод. Именно прежняя и классическая теория, основывающаяся, как известно, на положении и распределении содержания среднего термина, совершенно оставлена А. С. Лубкиным, который вместо этой теории, по его мнению, ничего не содержащей, кроме бесполезных трудностей, вводит деление силлогизмов «по их намерению и употреблению». Отсюда у А. С. Лубкина связь третьей фигуры силлогизма с индукцией. Эту фигуру он ставит непосредственно вслед за учением об индукции (наведении) и именует ее «отражением». Много говорит А. С. Лубкин о критериях истины, о приближениях к ней и стремится удовлетворить одновременно догматиков и скептиков. А. С. Лубкин говорит по этому случаю, что, заимствуя у многих авторов, он ни одному из них не следовал слепо. Он полагает, что «иное мы можем знать прямо, иное познавать, иному по необходимости должны верить, иное по такой же необходимости предполагать, об ином только правильно догадываться, а об ином напрасно и голову ломать» (цит. у Э. Л. Радлова, там же, с. 76). О философии у Лубкина такое представление, что ее положения не являются «цепью вытекающих одна из другой истин, где первое звено руководит разум к познанию всех последующих (таково свойство математики), но многосоставным целым, где каждая часть прилеплена к другой и сверх того придерживается в сем положении другими». По этой причине в философии один метод без помощи синтетического «почти совсем бесполезен». Вводит Лубкин также и кое-какие терминологические соображения. Влияние Канта у Лубкина почти незаметно, хотя он его знал и был его первым русским критиком. Во всяком случае, незаметно влияние на Лубкина Кантовой гносеологии. Однако в 1815 г. в Казани вышло рассуждение Лубкина «Возможно ли нравочучению дать твердое основание независимо от религии». Здесь Лубкин, подвергая моральную философию Канта косвенной критике, показывает, вернее, стремится показать, что нравственность возможно обосновать только на религии. Для такого обоснования необходима, во-первых, уверенность в существовании Бога и, во-вторых, уверенность в бессмертии души. Лубкин приводит <доводы> против воззрений Канта, обосновывающего религию на нравственности: I. человек не только существо разумное, но и чувственное, по каковой причине соблюдение нравственного закона не может заключаться лишь в разумном различении добра и зла; II. вопреки предполагаемой самостоятельности нравственных начал, сама критическая философия невольно признает, что истинная добродетель необъяснима, если не предположить, что этот мир есть наилучший из возможных миров; III. по мнению критических философов, Бог и наилучший мир существуют не самостоятельно, но для того, чтобы добродетели были награждаемы; и «чего другого могли бы мы ожидать от потаенного без-

божника, отвергающего в сердце своем и бытие Божие, и бытие закона, но не хотящего таковым себя явно обнаружить»; IV. с точки зрения Лубкина, в моральной философии Канта бытие Божие доказывается так же неудовлетворительно, как и бессмертие души; V. предположив, что воззрение, согласно которому религия есть нечто внешнее для нравственности, так что даже имеющие расположение к добродетели не могут ее ничем подкрепить, – как быть тогда людям порочным?

А. С. Лубкин в сотрудничестве с Петром Кондыревым перевел «Начальный курс философии» Снелля³⁷² (Казань, 1813–1814), в пяти частях. Во второй части этого курса содержится краткое изложение логики в тонах Вольфа. Переводчик не удовольствовался простым переводом, но снабдил его большим количеством дополнительных примечаний, которые касаются образования понятий, деления суждений и др. В главе об умозаключениях («умствованиях») прибавлены переводчиками параграфы о непосредственных умозаключениях и разделительных («различительных»). Прибавлена от авторства самих переводчиков совершенно новая глава «о всеобщих и главных законах умодействия и познаний, выводимых из всеобщих логических законов истины». Небольшое добавление сделано в практической, прикладной части. В «Логику» А. С. Лубкина, вышедшую в 1807 г., из этих добавлений внесено только деление суждений на простые и сложные, а также виды сложного суждения.

Уже был упомянут Петр Лодий, по происхождению карпаторосс, бывший профессором во Львове и Кракове и приглашенный потом профессором в известный «Главный педагогический институт», прославившийся тем, что, между прочим, его питомцем был гениальный русский химик Д. И. Менделеев. Впоследствии Петр Лодий был профессором и деканом философско-юридического факультета С<анкт>П<етер>б<ургского> университета и в судьбах русской философии первой половины XIX в. играет очень заметную роль. Еще в бытность свою профессором во Львове Петр Лодий перевел на русский язык «Нравственную философию» Баумейстера. Петр Лодий был противником Канта и кантианца Рейнгольда³⁷³ и сторонником «Энесидема» Щульце³⁷⁴. Это видно из инструкции, данной Лодием Галичу при посылке его за границу. «Логические наставления» – основной труд Петра Лодия, хотя и написан в тонах Вольфа, хотя ее автор, так же как и Лубкин, знавший Канта, был его противником, «все же его книга обозначает некоторую грань между сочинениями по логике двух веков и составлена в духе тех университетских курсов, которые мы встречаем в девятнадцатом веке, начиная от Карпова, Новицкого и кончая курсом А. Введенского» (Э. Л. Радлов, цит. соч., с. 78). Отношение свое к Вольфу Петр Лодий определяет следующими словами:

«Система Вольфовой философии казалась удовлетворительною всем требованиям и желаниям философов, потому что она служила поводом к исправлению прочих наук. Но поелику система Вольфа не была

без пороков и противников и поелику сия система его человеческим умам неприятна и противна дружескому обхождению, то посему некоторые наипаче профессоры философии начали философствовать без системы, и, освободив себя от систематического ига Вольфовой философии, последовали эклектическому методу философствования, и все философические науки исправили с большой похвалою» (*Петр Лодий*. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. С. 54). Что же касается критики Канта, то она рассеяна на с. 66, 69, 131, 157, 198, 218, 220 и след., 265 и 280. Петр Лодий критикует как теоретическую, так и практическую (нравственную) философию Канта, причем главный упрек его весьма основателен – это идеализм, или, на современном языке, феноменализм. Петр Лодий не возражает против критики Цаллингера³⁷⁵, направленной против деления Кантом суждений на аналитические и синтетические. Лодий также против отрицания Кантом единичных понятий и критикует его знаменитый термин «созерцание», ибо находит его неудачным.

Из приведенного библиографического обозрения литературы по логике на русском языке, начиная с середины XVIII в. и кончая началом XIX в., как переводной, так и оригинальной, видно, что не только интересы преподавания логики здесь обслуживались, но и удовлетворялась все возрастающая потребность в точном философском знании. Это видно из того, что не только переводная литература обильно снабжается соответствующими общими примечаниями и целыми дополнительными главами, но и оригинальная литература по логике превращается не раз в настоящие философско-метафизические трактаты. Общее направление вольфовское – как в университетах, так и в духовных академиях. Отношение к Канту и к трансцендентализму – враждебное или, во всяком случае, недружественное. Однако, несмотря на это, в силе остаются слова одного из крупнейших историков русской философии академика Э. Л. Радлова: «...постепенно проникает сознание, что логика формальная нуждается не только в дополнении ее логикой открытия, но и в оправдании ее самой философской теорией знания, т. е. является сознание, что логика не есть преддверие к философии, стоящее вне, а составляет органическую часть самой философии. Это чувствуется в особенности в оригинальных русских сочинениях Рижского, Лубкина и Лодия, хотя они и продолжают стоять на почве Вольфовой философии и враждебно относятся к трансцендентальной философии Канта. В общем же нельзя не отметить постепенного прогресса логического знания и постепенного нарастания интереса к нему» (*Радлов*, цит. соч., с. 79).

К этому надо прибавить, что противление Канту, о котором и здесь говорится, есть отнюдь не признак отсталости, ни непонимания, но того гораздо более глубокого факта, что метафизической потребности русской души трансцендентальная философия удовлетворяла еще в гораздо меньшей степени, чем Вольф.

<Глава VII>

А. Н. Радищев – пионер религиозно-философской и метафизической мысли, родоначальник русского лейбницианства

После Н. И. Новикова Александр Николаевич Радищев (<1749–1802>) был одним из самых образованных и культурных людей эпохи вообще, а не только русских. Это был элитный человек типично философских вкусов и философской культуры. Литературный талант его был весьма ограничен и, говоря откровенно, его у него не было вовсе. Его язык – это уже типичный язык «мыслящего интеллигента», выражающего «протест» и обличающего «язвы». Но это как раз та сфера, где не только трудно проявить литературный талант, если бы даже он и был, но очень легко снизить уже имеющийся даже крупный литературный дар. Это свойство А. Н. Радищева, а также и то, что и в философии он, скорее всего, был лишь начетчиком, чем творцом, имеющим собственное лицо, вызвали требовательного Пушкина на известный брезгливый отзыв о философской и литературной продукции А. Н. Радищева, хотя тот же свободолюбивый Пушкин отдал должное Радищеву как противнику крепостного права. Но в российских (отнюдь не русских) интеллигентских святцах А. Н. Радищев фигурирует исключительно как политический «борец» и «мученик режима» – с умалчиванием о его философии совершенно не в духе классической интеллигентщины, хотя по некоторым пунктам и приближающейся к ней, именно по пунктам «просветительства», правда, далеко не всюду. Что же касается – будем откровенны – литературной бездарности, то в глазах интеллигентщины это был даже скорее признак положительный и уже, конечно, патент на лево-политическую благонадежность. Нельзя не согласиться с его биографом М. И. Сухомлиновым³⁷⁶, что его известность основывается главным образом на «Путешествии из Петербурга в Москву», за который его так нелепо гнала императрица Екатерина II (ср. М. И. Сухомлинов. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. СПб., 1889. С. 541 и 616. Также Е. Бобров. Материалы. Выпуск III. Казань, 1900. С. 55 след.). Таким образом, известность и даже специфическая «слава» Радищева – исключительного, т. е. отрицательного культурного значения, в то время как А. Н. Радищев занимает весьма почетное положение в развитии если не русской философии, то в росте русской философской культуры. Эта роль Радищева была тщательно замолче-

на интеллигентами в качестве «скандала в благородном семействе», и замолчена так давно и так основательно, что многие интеллигенты искренно ничего так и не знают о роли Радищева в развитии русской философской культуры, как ее, напр<имер>, не знает Бердяев³⁷⁷... Мало того, историки литературы не догадываются, да и знать не желают, что Радищев принадлежал к сентиментальному направлению литературы и что это направление весьма вяжется как с философией Радищева, *существенно и ярко антипросвещенской*, и даже характерно в духе Руссо гармонирует с народнического типа свободолюбием этого автора. Как философ Радищев, не будучи самостоятельным творцом, в силу, однако, необычайной своей начитанности и синтетического склада, типично, кстати сказать, русского, своей духовной природы, дал один из первых свободных от рутины материалистических и атеистических предрассудков философских синтезов эпохи, философски в общем бледной и даже бездарной. Кроме того, Радищеву принадлежит честь написания одного из первых больших и оригинальных философских произведений на русском языке. Честь этого открытия принадлежит пионеру научного по первоисточникам изучения истории русской философии проф<ессору> Е. Боброву. Труд, о котором здесь идет речь, называется «О человеке, о его смертности и бессмертии». Этот труд помещен в II и III т. «Собрания оставшихся сочинений покойного Александра Николаевича Радищева», часть вторая и часть третья, Москва, в типографии Платона Бекетова, изданием издателей, 1809. «Друзьям моим» – эпитафия.

<...>³⁷⁸ и К° с его нынешними коммунистическими эпигонами, которые переиздают в который раз бездарное не менее «Что делать?» и анемичное «Путешествие из Петербурга в Москву», конечно, «как чёт кадила» избегают не только переиздания сочинения «О человеке <, о его смертности и бессмертии>», но избегают всякого упоминания о нем.

Уже по широте своих энциклопедических истинно философских знаний, а еще более интересов Радищев представляет полную противоположность позднему революционно-радикальному интеллигенту и должен быть отнесен к числу предшественников русской национальной и даже религиозной метафизической мысли. Радищев получил двойное образование и знал в одинаковом совершенстве как естественные, так и социально-юридические науки. К этому надо присоединить еще и превосходное знакомство с науками гуманитарными – основательное знание истории и литературы – отечественной и всеобщей. Эти знания он получил как путем академической учебы в Лейпциге, так и путем самообразования, ибо чтение было основной страстью его жизни. Но уже в России он получил хороший фундамент общего образования под руководством образованного эмигранта, француза в доме своего родственника Мих<аила> Фед<оровича> Аргамакова. Там же учился

200

он и у профессоров Московского университета. После прохождения курса в Пажеском корпусе в С<анкт>П<етер>б<урге>, где преподавалась также и философия, А. Н. Радищев отправился в числе 12 лучших учеников за границу, именно в Лейпциг, где в занятиях, особенно же философских, ему много помогал его старший сверстник Ф. В. Ушаков, усердно изучавший философию. Началось их систематическое образование в философии логикой, которую они проходили в 1767–1769 гг. Такие светила германо-европейской науки, как Гоммель³⁷⁹, Бёме³⁸⁰ и др., оставили специальный план обучения русских студентов, распределенный на четыре семестра. В этот план входила и философия. Есть отзыв этих профессоров-знаменитостей после 1<-го> г<ода> учения в Лейпцигском университете. «Все генерально с удивлением признаются, что в столь короткое время они оказали знатные успехи и не уступают в знании самым тем, которые издавна там обучаются. Особливо же хвалят и находят отменно искусными: во-первых – старшего Ушакова, а по нем Янова, Радищева, которые превзошли чаяние своих учителей» (письмо князя Белосельского из Дрездена, 28 апр<еля>–10 мая 1768 г., цит. у Сухомлинова, там же, с. 547; *Бобров*. Материалы. III. С. 60). Вот автобиографическое свидетельство самого Радищева: «Нам предписано было учиться всем частям философии и права, присовокупя к оным учение нужных языков... И так, когда по общему школьному обыкновению начали нас учить, прежде всего, логике, то Ф. В. Ушаков читал Арново «Искусство мыслить»³⁸¹ (имеется в виду <<Логика, или искусство мыслить>> – В. И.) и основания философии с'Гравезанда³⁸², и, соображая их мнения со мнениями своего учителя, старался отыскать истину в среде различия оных» («Житие Ушакова», с. 64–65 в т. V «Остав<шихся> соч<инений>» Радищева; *Бобров*. Материалы. III. С. 60). Среди особенно влиятельных философов немецкого просветительства в Лейпциге надо назвать Эрнста Платнера³⁸³, антрополога и филолога по основной специальности. В Лейпциге он читал то и другое, т. е. физиологию и философию, где придерживался умеренного скептицизма, весьма отличного от радикализма французского просветительства. Достаточно сказать, что влияние на Платнера оказывали сначала Лейбниц, а потом и Кант. Такие влияния могли только повышать культурный уровень и без того умеренного и в высшей степени культурного просвещенца. На юных философов, обучавшихся в Лейпциге, также сильное влияние оказал и философ французского просвещения известный Гельвеций (<Helvétius>). Этот философ пользовался особым влиянием именно на русских той эпохи. По исследованию известного педагога и историка педагогики А. Рачинского³⁸⁴ оказывается, что такой самый крайний, в смысле посмертный, труд Гельвеция увидел свет благодаря двум князьям Голицыным – вице-канцлеру имп<ератрицы> Екатерины II и ее

посланнику в Гааге, Димитрию Александровичу (см. «Русский вестник» за 1876 г., т. 123, май, с. 285–302). Это сочинение оказало на Ушакова и на Радищева очень сильное влияние и во всяком случае привело их в большое умственное возбуждение (см. Житие Ушакова. Ч. I. С. 58; Собр<ание> ост<авшихся> соч<инений> Радищева. Ч. V след.).

Глубокое духовное потрясение, вызванное ссылкой и разлучившее Радищева с его «возлюбленными», обратило его мысли на заключение по аналогии, что смерть есть тоже разлучение с «возлюбленными» и переселение в неведомую страну. Вопрос идет о возможности «паки обლობызать их» и сказать им: «люблю вас по-прежнему». К этому Радищев прибавляет замечательные слова: «Если бы волшебной силой перенестись в обитаемую ими храмину, я бы прижал вас к моему сердцу. Тогда все будущее и самая вечность исчезли бы как сон» («О человеке, о его смертности и бессмертии», Т. II и III «Собр<ания> ост<авшихся> соч<инений>», с. 5–6). Таким образом, можно сказать, что основное сочинение Радищева есть в самом характерном смысле <...>³⁸⁵ и, если угодно, типичное экзистенциальное размышление по философской танаологии. Методологию своего исследования Радищев резко отличает от всякого догматизма и ставит ее на почву, как он сам выражается, «естественности» и эмпирии. На с. 9 указ<анного> сочинения дана очень толковая и последовательная методологическая схема, показывающая в авторе большого специалиста этого дела, прошедшего отличную школу.

Замысел Радищева прост, но глубок и великолепен. Чтобы философски и натурфилософски ответить на вопрос о том, где и чем будет человек после смерти, надо ответить предварительно на вопрос, где и чем был человек до своего рождения. Этим самым на натурфилософскую методологическую почву ставится проблема бытия и небытия, приобретающая здесь у Радищева специфическую антропологическую и экзистенциальную имманентную форму. Надо к этому прибавить, что натурфилософские и сравнительно-психологические соображения Радищева настолько остры и новы, что делают его конгениальным или, во всяком случае, эквивалентным предшественником Шеллинга и фитопсихологов и зоопсихологов, сто лет спустя него существовавших. Особенно остры и отличаются своеобразным литературным подъемом в духе расцветшего тогда сентиментализма все <соображения>, касающиеся натурфилософии половой любви. Здесь тоже многое делает его предшественником Артура Шопенгауэра, который ведь тоже был шеллингианцем. И метод, весьма напоминающий приемы Шопенгауэра: своеобразный натурфилософский материализм, доведенный до предела и преодоленный.

«Дерзновенный, ты хочешь взойти до бесконечности! Но воззри на свое сложение! Вооружай свое зрение телескопами и микроскопами, и ты узришь, что ты ни на одну черту не можешь отделиться от данного тебе

пребывания. И узришь хотя часть органа, мысль тебе давшего (без которой ты не отличался бы от пресмыкающихся), но какое стекло даст узреть тебе твое существование? Безумный, оно ему не подлежит. Ты мыслишь органом телесным, как можешь ты представить себе что-либо, опричь телесности? Обнажи умствование твое от слов и звуков, телесность явится пред тобою всецело, ибо ты – она, все прочее догадка» (цит. соч. у Боброва, там же, с. 17). «Признать за семенем душу – слабое удовлетворение нашему высокомерию. Но что такое душа? – чувствование (орудие его нервы) и мысль (орган – мозг, источник – нерв). Без мозга или даже с его повреждением исчезают понятие, воображение, память и т. д. Если же по общему закону природы сила действует не иначе как органом или орудием, что человек до рождения, а паче до зачатия своего есть только семя – и ничего более» (там же, с. 23). Радищев высказывает мысль, что не может быть и речи о тождестве «Я» до зачатия с настоящим «Я» человека – предположив даже, что такое «Я» до зачатия существовало, – что более чем сомнительно с точки зрения Радищева. Последний делает предположение, что нечто подобное возможно и после смерти, намекая на это в терминах, близких к терминам метемпсихоза: «Нельзя ли сказать (примечание), что несть тождественности души в рожденном состоянии и по смерти? Душа (сила, орган которой разрушается), лишенная воспоминания о воплощенном ее состоянии, будет особенна и даже будет высшим существом – потому что лишится вместе с воспоминанием всего, что ее терзает» (цит. там же, с. 23). Таким образом, согласно одной из гипотез Радищева, с его точки зрения, наиболее вероятной даже при сохранении метафизической сущности или при продлении метафизической сущности после смерти, орган памяти мозга вместе со своим исчезновением уносит и все воспоминания и все тождество «Я» (или, как выражается Радищев, «тождественность души»). «Поелику сила действует свойственным ей органом и семя есть орган для души (но не разверженный), то можно сказать, что сила живет в органе и душа – в семени. *Смерть есть разрушение или, вернее, смерти нет в природе, а есть лишь разрушение и преобразование.* Если орган-семя еще не устроен, то отсюда не следует, чтобы он был мертв» (цит. там же, с. 23). Все в конце концов сводится к сохранению «жизненной силы», подобно тому как сохраняется механическая энергия, но без сохранения единства сознания: «Сила жизни по разрушению может, подобно другим, отходить к своему началу или стихии; так как каждая стихия одинакова, то частица оной может пребывать семенем совокупна» (цит. у Боброва, там же, с. 24).

В общем же, по мысли Радищева, мы здесь осуждены блуждать в море догадок и умозаключений по аналогии («по сходству»). «Сведения о вещах внутризрительных несть свойство нашего разума. И о прошедшем, и о будущем своем мы заключаем по сходству» (там же).

Давая картину утробного развития плода с большим знанием эмбриологии тогдашнего времени, Радищев делает важное для его темы натурфилософское замечание о микрокосмичности человека. С этого и начинается собственно его антропология.

«Итак, исшел на свет венец сложенный вещественных, царь земли, но единоутробный сродственник, брат всему живущему на земле, не токмо зверю, но даже растению, даже металлу... *земле*» (цит. у Боброва, там же, с. 27, у Радищева, с. 27). Далее начинаются блестящие аналогии в духе грядущей натурфилософии начала XIX в. Любопытно, что в химически-минеральном, геологическом царстве Радищев отыскивает свои любимые аналогии по отношению к притяжению полов. По мнению Радищева, эти аналогии и сходства человека с другими тварями ни в какой степени не унижают человека. Раз человек веществен – иначе и быть не может. Сходствуя с минералами, человек сходствует и с растениями. Однако, сейчас же оговаривается Радищев, «мы не скажем, как некоторые умствователи: “человек есть растение”» (с. 86 там же у Боброва, у Радищева с. 30). Имеется в виду Ла Меттри³⁸⁶, от которого Радищев, резко отмежевываясь себя от материализма французских <философов>, всячески отталкивается. По поводу аналогии человека и растения он замечает: «велики сходства, но и разность их неизмерима» (там же). Однако «паче всего сходствует человек с животными; вместе с ними он отличается от растений тем, что имеет уста, тогда как растение всё – уста, сося кореньями и листьями» (там же). Всех их, т. е. растения, животных и человека, объединяет потребность в пище, которая есть вещественная поддержка невещественного огня жизни: «без пищи улетает жизнь, сей безвещественный огонь» (цит. там же). В строгом соответствии с эмпирическими и теоретическими научными соображениями Радищев описывает на с. <32–33> угасание организма, лишенного пищи (цит. у Радищева там же, с. 32–33). Радищев полагает, что животные обладают способностью размышлять: «Тот, кто их одарил чувствительностью, дал им мысль, склонности и страсти; и нет в человеке, может быть, ни единыя склонности, ни единыя добродетели, коих бы сходственности не находилось» (цит. у Боброва, с. 87, там же, у Радищева с. 35, там же). Совершенно неверно было бы принять эту тираду за антропологический материализм или за эволюционизм. Правильнее всего видеть в этом вместе с проф<ессором> Е. Бобровым зачатки сравнительной психологии. Дальнейшие и прочие тексты подтверждают это понимание указанного места у Радищева. При наличии многих сходств у человека и животного наблюдается и много различий. Сюда прежде всего относится, естественно, вертикальное положение. Это доказывает, по мнению Радищева, что человек должен не пресмыкаться по земле, а смотреть за ее пределы. Человек не имеет пределов «в совершенствовании и в развращении» – «ни одно животное

не успеваает толико в худом и добром»... «Зверство человека неограниченное: *убивая братию хладнокровно*, он повинуется власти, которую сам создал... Напротив, какое великодушие, отринование самого себя» (цит. у Боброва, там же, с. 88, у Радищева, с. 37). Этим в иных ракурсах и подходах Радищев повторяет антропологический мотив Державина, данный им в оде «Бог», где основную роль играют бесконечные контрасты свойств природы человека. Вот еще некоторые из этих контрастов.

Сложение человека беззащитное, состав его нежнейший, и несмотря на это он лучше других животных переносит климатические контрасты и перемены погоды. Стыдливость более, чем потребности физической защиты заставили его подумать об одежде. Как бы низко человек ни стоял, он все же остается человеком, а обезьяна, как бы высоко ни стояла, остается зверем. Радищев протестует против термина Бюффона³⁸⁷, наименовавшего обезьян «четвероногими», считая, что им гораздо более подходит наименование «четвероногих». «Паче всякого кажется человек к силам умственным образован» (цит. у Боброва, с. 89, там же). Радищев считает, что духовно-умственные особенности человека, столь безмерно отличающие его от прочих животных, не могут быть объяснены простыми анатомо-физиологическими отличиями в строении и в функции мозга, где особых отличий у него от животных не наблюдается.

«Хотя человек наиболее определен к мысленным действиям, не удалось найти важных отмен (противу животных) в образовании головного мозга, в котором, как то всякому чувствительно, обитает мозг. Также не познано анатомиею (несмотря на многочисленные опыты Галлея³⁸⁸), от чего зависят в мозгу память, воображение, рассудок и пр<очие> силы умственные. Пролить на это свет, быть может, совсем невозможно, если судить, что действие разума есть неразделимо» (Бобров, там же, с. 89, Радищев, там же, 41). Радищев не без иронии упоминает, о чем говорят в и в наше время и, вероятно, постоянно будут говорить люди, лишенные философского подхода и философской критики, т. е. о том, что «решают дело каким-то вымышленным движением малейших мозговых фибр», хотя немедленно встает вопрос: «где находится среда, в которую стекают все сии движения?», – ибо этой среды «никто не видал» (Бобров, там же, с. 89)... «Пинеальная железа, мозольное тело суть ли истинное пребывание души, о том прежде гадали, а ныне молчат»... «Отличиями человеческого мозга можно разве лишь считать соразмерное его сложение и изящное положение» (Бобров, цит. там же, с. 90). Показав таким образом невозможность разрешить психофизическую проблему человека на путях натурализма (и материализма), Радищев излагает и критикует теории рас и антропологических различий Лафатера, Кампера, Гердера на с. 42–44 своего сочинения и иронически замечает: «Вот человек как пресмыкается в стезе, когда он хочет уловить природу в ее действиях» (Бобров, цит. там же, с. 90). Человек «воображает себе точки и линии,

подражая ее образам – движение, тяжесть, притяжение, – при истолковании ее сил, он делит время часами, днями и т. д. и свой шаг ставит мерою ее пространству. Но не шаг и не миллионы миллионов шагов, а беспредельность – ее мера, а силы и образы ее – всеобщая жизнь» (цит. у Боброва, там же, с. 90). Радищев утверждает, что даже там, где человек уступает зверю в остроте внешних чувств, он безмерно превосходит его инстинктом красоты. Он указывает на пропасть, отделяющую пение соловья от музыки таких композиторов, как Глюк, Паизиелло, Моцарт, Гайдн, и артистов, исполняющих <музыку> этих композиторов. «Не от птиц учился человек музыке, его собственное ухо, коего положение в голове перед другими животными углубленное, несет прямо в душу звук, сопряженный с мыслью» (Радищев, с. 40, цит. у Боброва, с. 91). То же самое следует сказать и по поводу зрения человеческого, вооруженного микроскопом, как у Левенгука³⁸⁹, или телескопом, как у Гершеля³⁹⁰. «Человек осязает туда, куда достигал прежде единою мыслию, и почти превышает самое воображение» (там же). Но к этому опять-таки присоединяется чувство изящного, художественный гений, проявляющий себя в созданиях памятников живописи, ваяния, архитектуры (там же). Но совершенно особое свойство человека, которое оделяет его от животных, есть членораздельная речь. «Он един в природе велеречив, все его живые собратия немые» (там же у Боброва, с. 92).

Охарактеризовав человека с внешней и с внутренней стороны, Радищев ищет в «действиях его сложения» аргументов за его бессмертие или против него, причем аргументы он ищет в порядке объективно-имманентном.

Очень типична для пантеистически-деистического благочестия Радищева вступительная молитва в этой центральной части книги.

«Если заблуждение предлежит нам в стезе нашей, источник истины, Всеотче, прости лучше разумение наше. Желание в познании нелицемерно и не тщеславием вождется, но любовию» (Радищев, с. 91, Бобров, с. 93).

По своему устройству человек менее, чем какое-либо другое животное расположен к жадности и приспособлен первично к растительной пище. Вообще он «рожден в тишине и миролюбив. Однако человек избрал совершенно иной, извращенный путь: он удаляется от своей цели. Железом и огнем вооружив свои руки, он восстал паче льва и тигра и убивает не с голоду, не в стыд себе, но на увеселение, но хладнокровно» (Бобров, с. 93, там же).

Это извращение человеческой природы приводит не только к ужасающим последствиям в этике, но и к уродствам в эстетике.

<...>³⁹¹

Здесь мы докопались наконец <до> подлинных стимулов написания «Путешествия из Петербурга в Москву», которое уже последующая,

радикально социалистическая и революционная интеллигенция, нисколько не наделенная чувствительностью и от души ненавидевшая красоту и все ее памятники, использовала политически то, что было задумано морально эстетически. И как использовала. Использовала в целях насаждения нового, бесконечно более жестокого и вообще тоталитарно-эстетического коммунистического крепостничества с его безобразной, все меры превосходящей жестокостью. И это все усугубляется тем, что для обличения этого безобразия и новой жестокости не только не нашлось нового Радищева, но те, которые напрасно считают себя духовными потомками старого Радищева, пытаются придумать шитые белыми нитками жалкие софизмы в пользу нового крепостничества, оправдывая лишение свободы необходимостью перестройки социального уклада и забывая при этом, что не человек для строя, но строй для человека, и что цена билета на вход в будущую гармонию не только «не по карману» (выражаясь в терминах Достоевского), но что и самой-то гармонии никакой нет – ибо какая может <быть> гармония там, где Бога пишат с малой буквы, – но вместо гармонии предлагают увековечить муравейник двуногих и балаган с луна-парком для освежения трудящихся масс, где личности строжайше запрещено быть под страхом ее немедленного уничтожения. Это есть замысел, противоположный Радищеву, ибо для него все мысли устремлены на завоевание для личности вечной жизни за гробом. Не радикальную безбожную интеллигентщину с ее плоской и пошлой миросозерцательной идейкой надо считать в числе потомков Радищева, но скорее гр<афа> Льва Толстого и Н. Ф. Федорова и отчасти других русских религиозно-философских мыслителей.

Ясно само собой, что Радищев был сторонником естественного права и естественной морали, <у него было> «внутреннее ощущение правого и неправого», основанное на принципе «не делай другому того, чего не хочешь, чтоб тебе случилось». Радикально революционная интеллигенция и ею зарожденный тоталитаризм держатся как раз обратного правила и делают другим то, чего ни в коем случае не желают себе, да и все естественное право с основанным на нем субъективным личным правом считают «буржуазным предрассудком», «легкой свободой»... Радищев держался на этот счет иного мнения и полагал, что основное правило естественного права и естественной нравственности, «если не происходит из чувственного сложения человека, то разве начертано в нас перстом Всевечного. Все лжи, злобы, убийства не в силах отвергнуть сего чувствования» (Бобров, с. 98–99). Наконец, одному человеку свойственно понятие о «Всевышнем Существо»». Как подлинный философ, Радищев ставит вопрос о высшей идее после констатирования ее наличности у человека. «Единому человеку удалось, что существует Всеотец, всему Начало, Источник всех сил. Не разыщем, доходит ли человек до познания Бога разумом, возносясь от действий к причине и

к Высшей причине наконец, или проистекло оно от ужаса, либо от радости и благодарности. Сам ли он его себе сложил, или получил откуда, но в человеке есть понятие о Всевышнем Существом. Когда разум и сердце не затемняются, не затмеваются страстями, вся плоть наша ощущает вышнюю власть, как ее ни назвать. И Гоббес, и Спиноза ощущали ее. Если ты не изверг, о человек, то Отца своего ты чувствовать должен, ибо Он повсюду: Он в тебе живет, и что ты чувствуешь, есть от Вселюбящего» (Бобров, с. 99, там же).

Эта последовательность идей чисто философская, несомненно в духе Руссо и порожденного им сентиментализма не только как стиля выражения, но и стиля мысли. Любопытно отметить мысль Радищева о том, что лишь извергу свойственно отрицать бытие Божие – утверждение, в эпоху господства тоталитарных режимов получившее самое широкое подтверждение. Не менее характерно, что в числе оснований для естественного появления в человеке идеи Высшего Существа Радищев упоминает не только классический «страх» безбожников (<...>³⁹² Лукреция), чрезвычайно подходящий к чекистско-террористическому стилю революционных извергов (употребляя термин самого Радищева), но и «радость», и «благодарность». Последних чувств никак нельзя испытывать к «божеству», единственный метод которого – террор и которое безбожники вымыслили по своему образу и подобию. Кажется, это единственный случай, когда теория Фейербаха³⁹³ полностью получила подтверждение. Впрочем, во времена Радищева уже все предпосылки для огрубленной фейербаховщины были в лице утверждения французских <просветителей>, что религию выдумали жрецы, и делавших цитаты из никогда не существовавшей книги «О трех обманщиках», т. е. о Моисее, Магомете и Иисусе Христе.

Оставив в стороне страх как основу религии и мысли о высшем существе Радищев, говорит о противоположных чувствах, связанных с мыслями о Боге: «Итак, познание Бога может проистекать из единия нашей чувствительности: сие познание есть упражнение, ведущее к вершине земного блаженства, внутреннего удовольствия, добродетели. О смертный, познавай Бога! Он жив, – и ты дышишь. Он жив будет веки, – в тебе живет надежда, что ты причастен будешь бессмертию. Отверзи очи твои, и узришь Всеотца во свете!» (Бобров, цит. там же, с. 99). В сущности, у Радищева *мысль о бытии Божиим составляет одно целое с мыслью о бессмертии человека*. И здесь у Радищева много общего с Державиным (в оде «Бог»). И здесь тоже характерная черта пиетистического сентиментализма, выводящая его за пределы только литературного мироощущения и превращающего это направление в нечто гораздо более серьезное, чем обыкновенно принято думать, придающее этому направлению черты непреходящей свежести и духовной значительности.

Радищев держится, однако, не только подхода Руссо с его сентиментальным прославлением природной чистоты человека. Он очень наклонен и к подходу Паскаля, которого, кажется, и не знал, но зато чувство одновременного величия и ничтожества человека было Радищеву весьма свойственно: «...сие существо, сопричащающеея Творцу вселенныя, нередко уродствует, заблуждает и, прежде чем достигает истины, бродит во тьме, рождая нелепость... Чем наипаче возносишься, тем паче являешься смешон» (Бобров, с. 100). Это уже мысли совсем не руссоистского оптимистического порядка. Однако, думает Радищев, «и заблуждения человека показывают мыслящее существо его; мысль его есть его наисвойственнейшее качество» (там же). Радищев резко отвергает гносеологический идеализм и считает, что «бытие вещей независимо от силы познания о них и существует по себе» (Бобров, там же, <с.> 101). Не может быть и речи о материалистическом истолковании у Радищева этой его тезы гносеологического реализма, проистекающего, несомненно, скорее всего, из его религиозного мироощущения. Радищев много времени посвящает подробному изложению своей теории познания, которую можно назвать *рационал-эмпиризмом* в связи с его собственно общей философской концепцией, склоняющейся к идеал-реализму. Также много посвящает Радищев строк познанию и заблуждению и разным в этом смысле влияниям на человека, признавая также в строго научном смысле влияние и светил. Немало внимания уделяет наш автор климату, экономике и социальному, экономическому и политическому строю. Из всего того, что говорит Радищев на эту тему, видно, что он по моральным соображениям является противником самовластия политического и экономического, т. е. монархии и права собственности (Радищев, 87–89, Бобров, там же, с. 107). В некоторых местах Радищев предвосхищает позднейшую теорию эволюции, которую переносит на учение о совершенствовании человека (но не на происхождение его). Руссо он именует «изящнейший учитель о воспитании» (Радищев, с. 93, Бобров, там же, с. 108). Радищев очень большое значение придает педагогике. Для Радищева ход человеческой жизни есть неумолимое правило, закон, установленный Творцом, и потому он обращается к горюющим и молящимся у тела умершего:

«Безумные! почто слышу вопль ваш, почто стенания? Или вы хотите превратить предвечный закон природы? Рыдания ваши и молитвы суть хуление. Жизнь погасшая не есть уничтожение. Смерть есть разрушение, превращение, возрождение. Ликуйте, о други! Болезнь исчезла, терзание миновалось, злосчастию, гонению нет уже места, тягостная старость ушла, состав рушился, но (?) возобновился» (Радищев, с. 106, Бобров, с. 112). Однако, по мнению Радищева, еще рано делать какое-либо заключение, ибо философский путь к заключению о бессмертии или его возможности еще не пройден: «в восторге алчныя души вас

видеть, едва не впал в погрешность, и заключение извлек, не дав ничего в доказательство» (Бобров, там же, с. 112).

Радищев констатирует, что «желание вечности одинаково со всеми другими желаниями человека» (Бобров, с. 114) и начинает II-ю книгу своего трактата о человеке с изображения ужасов, испытываемых человеком от страха смерти. Радищев мрачно взвешивает доводы за и против бессмертия и как на острие ножа колеблется, все время склоняясь то к отрицанию бессмертия под влиянием подавляющей аргументировки его противников, то признавая бессмертие как единственное утешение, вливающее отраду в душу скорбящую (Радищев, с. 116). Далее Радищев, принимая тон и манеру естественника-мониста и предвосхищая эту доктрину, столь характерную для второй половины XIX в., находит различие «духа» и «вещности» «самопроизвольным» и восклицает: «О умствователи! неужели не видите, что все разнородности в един гнездятся состав. Ты ведаешь, что мысль находится в твоей главе: но ведаешь ли, с чем она еще может быть сопряжена? Тот, кто силою своего слова мог вселить ее в мозг твой, ужели был бессилен вместить ее в другое что, oprичь тебя. О надменность!» (Радищев, с. 121, Бобров, с. 117). Таким образом, у Радищева монизм получает вполне двусмысленное толкование и в нем гнездятся неопределенные возможности. Дальнейшее изложение II-й книги посвящено сравнительному анализу признаков духовности и телесности (Радищев, 121–165; Бобров, с. 117–134). Давая определение жизни, он менее всего склоняется к витализму. Его определение тоже вполне монистично: «Жизнь есть то действие явления, через которое семя разverzается, растет, получает совершенное дополнение всех своих сил, производит паки семя, подобное тому, из которого зачалось, потом теряет силы и приближается к разрушению» (Радищев, с. 165, Бобров, с. 134). Что же касается генезиса жизни, то и здесь Радищев предпочитает колебаться на острие агностической двойственности: «Происходит ли жизнь просто из сложения стихий, можно будет утверждать лишь тогда, когда искусственно произведут органические тела», – так резюмирует Бобров мысль Радищева (с. 134). Но и здесь Радищев скорее склоняется к монизму. «Сила, дающая жизнь, одинакова в животных, растениях (вероятно, и в ископаемых), но является разной в разных сложениях. Не безрассудно заключать, что огонь есть одно из необходимых начал жизни (если не самая жизнь?). По удалению от солнца вся природа (кроме животных, в которых больше огня) мертвеет» (Бобров, с. 134). Эту точку зрения можно было бы назвать термо-механической теорией жизни, если бы и здесь не <была> некоторая двусмыслица, предполагающая особое животное тепло.

Из сказанного и приведенного видно, что Радищев желал как истинный философ и сторонник сократического метода высказать все аргументы против бессмертия души и даже попутно против самого ее существо-

вания. Но и здесь до конца материализм не получается, но получается, как мы уже видели, особый род монизма. Но и при такой ограниченной форме материализма невозможно объяснить, каким образом безвещественная, несложная и потому бессмертная душа может действовать на столь сложное тело, каким является тело человеческое. «Желая отличить душу от тела, ты сделал ее уже не веществом, а отвлечением: она – точка математическая, следовательно воображение, сон. Душа твоя есть бессущественность, ничтожество, небытие: кто ощущал (если не в мечтании) что-либо неразделимое, несложное? И как себе это представить? Если точка есть конец линии, то чему же душа окончание?» (Бобров, с. 137–138). И заключение: «все усилия отделить душу от тела напрасны» (Бобров, с. 139). Поэтому «жить после смерти есть не только невероятно, но и невозможно. Вообрази, что тело разрушилось и ты уже мертв. Хотя бы душа и была жива, но она лишена чувств, орудий мысли, и состояние ее изменилось, не то, что при жизни, может ли она ощущать и мыслить? Ты по смерти своей будешь не тот человек, что был до смерти...». «Если по смерти память не будет свойством твоей души, то можно ли назвать тебя тем же человеком, который был в жизни?» (Радищев, с. 135, Бобров, с. 141–142). Эта II книга антропологии Радищева, где собраны все аргументы против бессмертия души, великолепно и мрачно кончается классическими цитатами из «Троянок» Сенеки³⁹⁴ с соответствующими параллельными местами из Еврипида³⁹⁵, из «Троянок» и Цицерона³⁹⁶.

Последнее слово материалиста: «Ты был нужное для земли явление вследствие законов предвечных».

«Итак, о смертный! оставь пустую мечту, что ты есть удел (?) Божества. Ты был нужное на земле явление вследствие законов предвечных. Кончина твоя приспела, нить дней прервалась, скончалось для тебя время и настала вечность!» (Бобров, с. 144).

Для Радищева нет большего врага и тирана, чем представитель такого миросозерцания: «О ты, доселе гласом моим вещавший, тиран лютейший, варвар неистовый, хладнокровный человеконенавидец, изыскательнее паче всех мучителей на терзание» (Бобров, с. 144). Материалист жестокостью и зверством превышает Тиверия, Нерона, Калигулу³⁹⁷, всех древних и новых терзателей (Радищев, с. 192).

Третья книга разбираемого труда Радищева посвящена аргументам в пользу бессмертия. Определяя смерть как перемену, Радищев считает необходимым проанализировать понятие перемены с логико-философской точки зрения. Здесь он приходит к такой технике мысли, которую надо назвать онтологической диалектикой, и притом весьма высокого качества, несомненно предвосхищающей диалектику Гегеля. У Радищева, так же как у Гегеля, в результате получается эволюция, но идущая этапами противоположных перемен, т. е. диалектики. Здесь он опирается на Лейбница.

«Вещь переменяется, когда из двух противоположных определений одно в ней перестает, другое начинает быть действительным (темно и светло). Перемена вообще есть прехождение от одного противоположного определения вещи к другому. Из шестивия природы явствует, что во всех переменах между противоположностями есть всегда посредство, состояние среды, продолжение первого состояния и постепенное изменение вещи; противоположное же есть продолжение среднего состояния. Будущее состояние вещи уже начинает существовать в настоящем. Противоположные состояния суть неминуемые следствия одно другого. Чувственно можно себе представить это под видом колообразного движения, которое останавливается на месте своего начала» (*Радищев*, кн. III, с. 12, *Бобров*, с. 147). Все, что связано с течением времени, имманентно времени, как принято говорить теперь. Но с этим же связана проблема смерти и бессмертия. «Все переменяющееся должно иметь силу действовать или способность страдать; действуя или страдая, оно становится не то, что было, и непреходящим (т. е. не изменяющимся) не может быть ни на мгновение. И что или кто может воспятить стремлению перемены? Разве тот, Кто дал природе силу, движение, жизнь? Катится время беспрерывно, усталости не знает, шлет грядущее вслед протекшему, и все переменяющееся является нам в новый образ облеченно. “О мера течения, шестивия премен и жизни, о время, помедли, помедли!” Се безрассудное желание многих, внимающих гласу страстей. Но время, не внемля глаголу безумия, течет. Нельзя себе представить ни единого мгновения отделенно, и нет двух мгновений, коих предел можно было бы означивать. Не в след текут они одно другому, но друг из друга рождаются, и все имеют единый общий предел. Наималейшее мгновение можно разделить на части, которые все будут причастны свойству времени, и нет двух мгновений, где бы третье нельзя было вознестить. Время есть мера деянию, значит, нет двух состояний вещи, между которыми нельзя было бы вообразить третье или назначить предел, ибо едва одно состояние скончалось, другое уже существует. Сие шестивие столь стесненно, столь неразрывно, что мысль наша может только идти вослед за ним, а не одинаковою высотой. Вообразим себе мгновение и состояние вещи в нем: как оно уже претекло, – и мы уже в другом мгновении, и вещь уже не в том состоянии» (*Радищев*, с. 15, кн. III; *Бобров*, с. 148–149).

Эта замечательная тирада находится в русле мысли Гераклита и как бы подготавливает учение Бергсона о «длительности» (<durée>³⁹⁸).

Это учение о времени Радищев применяет, как мы уже говорили, к проблеме жизни и смерти, ставя ее на истинную философско-метафизическую почву, совершенно независимую как от позитивизма с одной стороны, так от богословия – с другой. «Жизнь и смерть – состояния противоположные, а умирание – средовое, через которое жизнь скон-

чавается и бывает смерть. Во времени нет и не бывает отделения; а в состояниях вещи нет существенного разделения; когда движение началось, то непрерывно есть, доколе не скончается. Если перемена есть прехождение из одного состояния в противоположное через среднее, то жизнь и смерть как противоположности суть следствия одна другой; можно сказать, что когда природа человека производит, она ему уже готовит смерть. Смерть есть следствие неминуемое жизни. Если бы мы имели о вещах нутрозрительные познания, то эта великая перемена жизни и смерти в одушевленном казалась бы нам менее отделяющеюся, нежели отделение дня от ночи, которые существуют лишь потому, что не можем им последовать. Но пойдем по поверхности земли к западу со скоростью, равной вращению земли, мы сутки будем в полдне и возвратимся в старое место опять в полдень. Из этого примера мы видим, что перемены только для нас столь отделенны в своих прохожденииах, а не по существу вещи» (Бобров, с. <149→150).

Еще раз указав на то, что смерть есть неподвижный закон природы и потому плач здесь неуместен и скорее надлежит радоваться смерти как прекращению страданий, а слезами встречать рождение ребенка, – Радищев дает уклон в сторону пессимизма.

«Душа и тело тесно связаны друг с другом; вероятно, смерть (скончание жизни) равно касается того и другого: смертию изменяется тело, да, надо думать, и душа. А так как душа, отторженная от тела, не будет подлежать нашим чувствам, то единым рассудком постигать можно, что ей последует по отделении от тела» (Бобров, с. 150).

Таким образом, все рассуждения о посмертных судьбах души могут вестись, согласно Радищеву, только в плане «умопостигаемом». Радищев не устает подчеркивать это. «Жизнь, и смерть, и разрушение суть только суждения наших чувств о переменах вещественных, а не состояния сами по себе. Се первый луч надежды, о возлюбленные» (Радищев, с. 19, Бобров, с. 151). Однако мысль Радищева и с ним мысль его читателей должны пройти еще многочисленные мытарства и пройти ряд альтернатив, ставящих неоднократно душу на грань разложения и рассеяния, хотя и не полного небытия, которого нет в судьбах телесной материи. Вообще, для труда Радищева характерен стиль того, что можно назвать философско-умозрительными мытарствами вокруг посмертной судьбы души, мытарствами как бы соответствующими настоящим мытарствам, тоже ставящим душу на край гибели и уничтожения. Тема эта трактована позже Достоевским в «Братьях Карамазовы» и в ужасающем «Бобке»³⁹⁹.

Радищев начинает с того теперь, что указывает на невозможность для души полного небытия по тем же причинам, что и для тела – в силу закона сохранения вещества и по той причине, что, говоря вообще и философски, «после бытия небытие существовать не может, и природа

не может ни дать бытия, ни обратить вещь в небытие» (Радищев, III, с. 20; Бобров, с. 151, там же). Однако душа, находящаяся в теснейшем союзе с телом, следует всем переменам, случающимся с телом (там же). Поэтому в новом ракурсе ставится вопрос, позже поставленный и Достоевским – «умрет ли она с телом, и есть ли на сие возможность?» (там же). Здесь и возникает проблема, делающая довод в пользу разрушения, бесчувствия и безмыслия души крайне односторонним и не оправданным ни логически, ни эмпирически. «Опыт учит нас, что мы без чувственности не могли бы иметь понятий. Но какие же опыты имеем мы для заключения, что душа без тела будет лишена чувствований и мыслей? Никаких!» (Радищев, III, с. 25, Бобров, с. 152). И неправильность такого рассуждения он показывает на следующем блестящем примере очень хорошо звучащем в литературном отношении: «Мы станем неправильно отрицать силу в природе потому только, что она нам неизвестна, как житель Египта, видя Нил, заключил бы, что невозможно поверхности воды твердеть. О бессмыслии души без тела мы заключим сходственно понятий наших, подчёрпнутых в опытности; но истинность заключения та же, что у египтянина» (Бобров, с. <152→153). Все эти рассуждения хотя и могут быть аргументами, но они сейчас же рожают контраргументы, которые ведь тоже нуждаются в опровержении. Если бы только можно было доказать, что душа есть «вещество само по себе», то вопрос можно было бы считать поконченным. «Но осязательным быть зрится и столь же вероятным, что душа (или мысленное существо) есть свойство искусно сложенного тела, подобно здравью или жизни» (там же). То есть Радищев считает, что против субстанциальности души можно всегда выдвинуть идею функциональности души, наподобие того, как всегда можно или должно считать такие понятия, как жизнь и здоровье, понятиями функциональными, а не субстанциональными. В связи с этим Радищев даёт детальный и очень важный анализ понятия «сложной вещи» в применении к возможным процессам, приводящим к составлению вещи. Здесь имеются возможности: 1) вещи, прежде разделенные, сблизятся; 2) вещи, прежде разделенные, входят в общение и составляют «союз, некое целое». В обоих случаях, говоря рационально, «невозможно, чтобы в целости сложенного явилась новая сила, которой начало не находилось бы в составных частях» (Бобров, там же, с. 153). Такое «сложение» представляло бы мертвое единство, которое Радищев очень остро характеризует так: «Сие положение хуже было бы хаоса древнего, если было бы быть ему возможно: ночь вечная была бы ее спутница, и смерть свойство первое» (Радищев, III, с. 53; Бобров, с. 154). Здесь Радищев высказывает мысль, далеко опережающую его эпоху, являясь результатом новейшего естествознания, о том, что наиболее вероятное положение механически мыслимой системы тел есть неподвижность и «смерть», т. е. термическая смерть. Но этого-то, как замечает Радищев, и нет в действительности:

«в сложении целого примечается благогласие или согласие, соразмерное, хотя в частях нет ни того, ни другого» (Бобров, там же). То есть целое не может быть выведено из частей и есть нечто особенное. Выводы из этого в интересующем Радищева смысле напрашиваются теперь сами собой. Именно: «*причина, произведшая вещь, не может быть понимаема из действия вещи или в нем существовать*» (Бобров, там же, с. 155). Поэтому силу, образующую целое, «*нельзя приписывать целому, состоящему из частей*» (Бобров, с. 156). Возможно еще одно предположение (вторая и последняя возможность) – что активные силы, составляющие целое, дают некую единую равнодействующую, могущую даже дать иллюзию увеличения против суммы составляющих. В качестве примеров Радищев приводит рефлектор гениального русского изобретателя Кулибина⁴⁰⁰ (первого, давшего идею прожектора) и русскую роговую музыку, а также смешение цветов и химические соединения. На основании всего этого Радищев приходит к совершенно монадологической *лейбницианской* концепции целого, включая и целое души и тела: «поелику происхождение силы целого, не сходствующей с силами частей, предполагает сравнение, предполагающее опять-таки мыслящее существо, то следует, что мысленная сила не может проистекать из частей, не имеющих такой же силы. Сила, мыслящая в целом (сложенном), должна проистекать из частей, одаренных равными силами, т. е. из мыслящих же сил» (Бобров, с. 158; также *Радищев*, ср. с. 41, 42, 43, 44, кн. III).

После подробного логико-гносеологического анализа и логико-гносеологической критики Радищев приходит к выводу, что цельность обусловлена его душой. «Итак, для составления нашей единственности нужно, чтобы в нас была единая мысленная сила, притом неразделимая, непротяженная, не имеющая частей. Ибо, если заподозрить в ней части, то паки выйдет разгласие частей, требующих единую среду, и опять придется прибегнуть к соображающему (соединяющему воедино) – то, что части действуют, мыслят, чувствуют. И что претит нам назвать *душою* это существо, составляющее нашу особенность, сие могущество, соединяющее воедино сие существо, простое, несложное, известное нам токмо жизнию, чувствованием, мыслию?» (*Радищев*, там же, *Бобров*, с. 159–160). После этих и предшествующих рассуждений, основанных на невозможности мыслить целое как производное или пустую сумму частей, Радищев окончательно заключает: «Теперь более уже нельзя сомневаться в том, что душа – существо само по себе, отличается от телесности, дает движение, жизнь, чувствование, мысль» (*Бобров*, с. 160). Душа «проста, непротяженна, неразделима, словом – душа, отменная от вещественности. Хотя их взаимное действие доказывает сходство между ними, но силы одной (известные нам) отличаются от сил другой. Назвать же душу вещественностью – напрасное слово: вещь сама по себе, то, что составляет мысль и особенность каждого из нас, наше внутреннее “Я”

пребудет ни магнитная, ни электрическая сила, ни притяжения сила, а нечто другое. А хотя бы в источнике и была с ними одинакова, но, проходя чрез столь искусственные органы человеческого тела, она является силою лучше всех сил. Какова же она может быть, усовершенствовавшись в телесности нашей, то едва нам понимать возможно. Во всяком случае, чтобы было понимаемо протяженное и образованное, всегда нужно мыслящее существо: понимающее предшествует понимаемому, мысленное идет вслед мыслящему. Без мыслящего существа не было бы ни настоящего, ни будущего, ни постепенности, ни продолжения: “исчезло бы время, просеялся бы движение, хаос возродился бы ветхий, и паки настала бы вечность”» (*Радищев*, III, с. 46; *Бобров*, с. 160).

Согласно Радищеву, доказательства бессмертия души, существование которой он считает неоспоримо доказанной, «рассеяны везде, вся природа свидетельствует о бессмертии человека» (*Бобров*, 160). Однако есть нечто несравненно более сильное, чем естественные и логические выводы. Это глубокое и ничем несокрушимое убеждение, которое Радищев называет в высшей степени удачно – «глас внутреннего чувствования».

«Но не одни доводы – человек носит в себе и столь сильное убеждение в сей истине, что, за слабостью умственных доказательств, оно одно становится уверением. Нет в бессмертии математической ясности, но глас внутреннего чувствования, не столь явная личность, столь единственное его “Я”, от всего отделенное и все в себе собирающее, едва ли не рождает очевидность» (*Радищев*, с. 47, *Бобров*, с. 161). Таким образом, для Радищева бессмертие души есть очевидность такая же, как и бытие Божие. Но в сравнении с этой очевидностью, которая должна быть раскрыта и, так сказать, подана – все прочие «доказательства», действительно, должны представляться, относительно говоря, слабыми. Поэтому сущность разбираемого труда Радищева состоит в доказательстве существования души и в раскрытии ее бессмертия. Это постигается особым чувством – «чувствованием».

«Доселе доводы были просто метафизические, умозрительные, основанные на общем рассмотрении веществ; эти доказательства иным, пожалуй, покажутся слабыми: *касающееся до чувствования должно быть подкрепляемо чувствованием*» (*Радищев*, с. 48, *Бобров*, с. 161). Это то, что в наше время Генрих Майер⁴⁰¹ назвал «эмоциональным мышлением». Далее Радищев настаивает в том же направлении «эмоционального мышления»: «убеждение редко в голове, всегда – в сердце. И здесь и нужны чувственные, серьезные доводы: тогда уверим и разум, и сердце» (*Радищев*, там же, *Бобров*, там же). Далее следует новый антропологическо-натурфилософский анализ, задача – которого связать проблему бессмертия человека с общими данными натурфилософии и создать сердечное убеждение в бессмертии человека. Проф<ессором>

Бобровым открыты редакционные подделки, придающие первоначальному тексту Радищева обратный, материалистический смысл, словом, типичный «геккелевский»⁴⁰² образ действия.

Основная идея Радищева теперь связывается с тем, что человек находится в стадии становления, возрастания именно в силу его душевно-телесной природы: «человек, существо двуестественное, не есть в настоящем своем виде окончание организации» (Бобров, с. 163). Вторая идея – это еще большее, чем раньше, подчеркивание различия материи и силы именно в применении к живому организованному существу, каким является телесный человек, указание на то, что материальный телесный орган есть не более как орудие независимой от него и действующей на него силы. Первоначальный текст Радищева, не испорченный недобросовестными подделывавшими его редакторами-материалистами, был такой: «...явственно будет: 1) в человеке есть сила, *которой тело его есть токмо орудие*; 2) и по разрушении тела эта сила не уничтожается, может всегда существовать и жить от тела отделенна: следовательно, она есть бессмертна» (Радищев, III, с. 55). Проф<ессор> Бобров восстановил первоначальный текст, отмеченный у нас крупным шрифтом, вместо которого редакторами было поставлено: «которая тела его есть токмо орудие» (Бобров, там же, с. 163). Орган, по мнению Радищева, необходим силе для ее проявления – это закон как неорганической, так и органической природы, но в особенной степени очевидный в природе органической. Далее Радищев предвосхищает гениальную мысль Эдуарда Гартманна о душе как «материрующей силе»:

«В организациях же необходимость органа для проявления сил еще более явственна: они оный устроят и прилепляются к нему» (Бобров, с. 164). И далее: «Едва жизненная сила нашла свойственный орган, то она усвоит все стихии и подчиненные силы; посредством усвоения она разверзает или творит свой орган, совершенствует его и сама с ним достигает совершенства, какое может орган ей дать» (Бобров, там же, с. 164). Здесь Радищевым высказывается гениальная мысль, имеющая неисчислимы историософские и богословские последствия и в полном смысле открывающая новые горизонты: душе тело необходимо как средство самосовершенствования. «Что же это за сила», – спрашивает Радищев. И отвечает: «Едва ли угадаем, если скажем, что она есть свет, эфир и т. д. Она ли есть посредство между тела и души (очевидно, Радищев понимает здесь дух. – В. И.), она ли вожатый души на образование тела? Как бы то ни было, этой силе надобен орган для проявления; следовательно, тело есть орган души для ее разнообразных действий» (Радищев, III, с. 68, Бобров, там же, с. 164). И далее Радищев указывает на невозможность уничтожения и разрушения силы вообще и такой силы в частности. «Положим, что душа вещественна, что она действует не

иначе, чем другие силы, что они (?) (и сие вероятно) в теле посредством нервов чувствовать научились и посредством мозга мыслить; положим, что душа есть та же сила, которая является нам в других образах: движения, протяжения, раздражительности. Но может ли как то ни было сила пропасть, уничтожиться? Что такое уничтожение силы? Как себе вообразить это? Сложенное только может разрушиться – но остаются части. Понятие уничтожения силы включает в себе большее противоречие, нежели сказать, что нечто обратится в ничто» (*Радищев*, III, с. 69, *Бобров*, с. 164–165). И Радищев сочувственно цитирует по этому случаю Гердера: «что Всеоживляющий воззвал к жизни, – живет; что единожды действует, действует вечно» (там же). И Радищев заключает:

«Итак, нелепо предполагать, что может уничтожиться душа, мыслящее существо, эта сила, благолепнейшая изо всех на земле, себя самую познающая, собою управляющая, в своих действиях уподобляющаяся силе Творчей». «Она ли может уничтожиться, когда ни единая пылинка, атом единый могут изыдти из пределов творения» (там же). «Ибо уничтожение есть изъятие из вселенной, претворение в ничто. И то, и другое – пустые слова: опровергать их – бесплодная и невозвратная потеря времени! Нет, сила, чувствующая и мыслящая в человеке, не исчезнет, но вследствие явного в природе шествия перейдет в другой порядок вещей. Нижняя организация в природе служит для высшей. Грубые земные части претворяются в растениях, которые суть снедь животным, а все служат человеку, (по изречению одного автора) величайшему убийце на земле. Если в животных высшие и простые силы претворяются в сложнейшие и тончайшие, неужели эта алаборация остановится на человеке» (там же). Здесь опять Радищев раскрывает головокружительные перспективы о преодолении человеком самого себя, о явлении чего-то нового, чему человек является лишь началом и о чем св<ятой> ап<остол> Иоанн Богослов говорит: «еще не открылось, что будем»⁴⁰³ (<1 Ин. 3, 2>). Если бы это не было так, то, спрашивает Радищев, «к чему же нужен его мозг, нервная влажность и то, что делает раздраженность мышц? Все силы стремятся выше, чтобы соединиться в человеке: неужели наилучшая организация определена разрешиться бесследно, и силы, теснившиеся в сложении человека, напрасно разойдутся? Нет! Столь безрассудно Божество не определяло; тут не было бы ни цели, ни намерения! Мысль всемогущая, всесовершенная и предвечная была бы не нацелена! Сие хуление!» (*Радищев*, III, с. 61; *Бобров*, с. <165–>166). Поставив так вопрос о бессмертии души и по мере возможности решив его приемами рационального и эмоционального мышления, Радищев стремится пойти далее и поставить вопрос с попыткой его решения о состоянии души по ее отделении от тела.

Прежде всего, оно отвергает сенсуализм в лице Гельвеция. «Наблюдения чувствований наших учат нас, что мысль от чувств совсем есть нечто отделенное» (*Радищев*, III, с. 62, *Бобров*, там же, с. 166–167). Он

основывает это опровержение на своем любимом логическом аргументе о невыводимости целого из частей. «Еще более, чем деяния силы от ее чувственных органов и понятия от ощущений, отличаются от чувственных впечатлений – суждения, а от паче того – заключения» (там же). Здесь Радищев задолго до Гуссерля⁴⁰⁴ и Джоберти⁴⁰⁵ предпринимает разрушение английской логики и психологии с их основным пороком – психологизмом, основания которого, как показали Джоберти и Гуссерль, коренятся именно в сенсуализме как психологической форме натурализма. Уже после этой работы Радищева жалкие писания М. М. Троицкого⁴⁰⁶, позитивиста и сенсуалиста английской (вернее англо-французской) складки, кажутся смешным анахронизмом. Но ведь и новый позитивизм – не есть ли он старый анахронизм после всего того, что произведено греческой, патристической, средневековой, германской метафизикой? Однако он все же возник – именно вследствие склонности человека к падению, к пониманию и к мышлению по принципу наименьшей траты психической энергии – по возможности без всякой ее траты, т. е. вследствие непобедимой склонности человека к кретинизму и к наименованию этого кретинизма наукой, философией, натуральной религией и еще тому подобными громкими словами, за которыми удобно скрываться глупой голове и злему сердцу. Но для Радищева эти прикрытия оказались весьма призрачными, и он без труда разоблачил их истинную природу. С уничтожающим остроумием по адресу сенсуалистов и эмпиристов он говорит: «Когда бы умственная сила не была бы сила по себе, Ньютон был бы не лучше самоеда, и падшее на него яблоко расшибло бы ему токмо нос, а притяжение небесных тел осталось бы неугаданным» (Бобров, там же, <с.> 168). Радищев указывает на то, что душа есть не просто пассивное хранилище полученных чувственных впечатлений, но творческая инстанция: «Душа не токмо творит понятия, но и есть их истинный повелитель» (Радищев, III, с. 66). Поэтому за сенсуалистами, отрицающими эту творчески активную природу души и, следовательно, держащимися теории <tabula rasa⁴⁰⁷>, он отрицает способность правильно, по-человечески судить и говорит: «отрицаю во главе твоей быть силе; ты кукла Вокансонова⁴⁰⁸» (Радищев, III, с. 67, Бобров, там же, с. 168). Здесь Радищев обращает на ложных, с его точки зрения, философов их же собственную теорию, показывая, что она есть лишь свойство их индивидуальной природы, но не результат подлинного искания объективной истины и что поэтому субъективизм приводит к заблуждению, а заблуждение – к субъективизму. Для Радищева душа есть, прежде всего, *сила*, сознательно распоряжающаяся сама собою, т. е. свободная творческая сила. «Ничто, “по моему мнению”, толико не утверждает, что душа есть сила, и сила сама по себе, как внимание, т. е. могущество прилепляться к одной идее по своему произволению» (Радищев, там же, с. 67, Бобров, там же, <с. 168–>169). Для иллюстрации

Радищев прибегает к негодующему сатирическому сравнению: «Сравни устремляющего на идею все свое внимание (напр<имер>, Эйлера) с тем, коего внимание расторгено; то – большого света стрекоза, расчесанный в кудри и умащенный ароматом щеголь. Душа может повелевать своими мыслями в состоянии сна, болезней, даже самого безумия» (*Бобров*, там же, с. 169). Далее, «речь дает одно из сильнейших доказательств бестелесности души. Без речи, наилучшего и, может быть, единственного устроителя нашей мысленности, мы ничем не отличались бы от животных...» «Кто скажет, что речь есть нечто телесное, – разве кто сочтет за одно и звук, и слово. Как различаются они, так различествует и душа от тела» (*Радищев*, III, с. 75). Добывая последнее возражение психофизических материалистов, Радищев говорит: «Чувственное расположение тела всякого животного уведомляет, что оно живет. Но сие познание своего бытия столь тупо, столь мрачно, что не может войти в сравнение с самопознанием человека. Он один живо и ясно ощущает, что существует, что мыслит и что его мысль принадлежит ему. Когда его душа возносится к познанию истины, тогда наипаче возрождается в нем яснейшее познание своего бытия, и это знаменует силу в нем живую, внутреннее могущество» (*Радищев*, III, с. 72, *Бобров*, с. 174). Здесь несомненно лейбницианская мысль о иерархии ясности сознания в монадах, где монада человеческой души занимает одну из наивысших степеней. Еще сильнее возражение порядка психофизического: «Против бестелесности и бессмертия возражают, что тело действует на душу всемогущественно. Но колико превышает власть души над телом! Душа рождает мысли и повелевает и властвует не только над желаниями, но и над самою болезнью телесною; яко сон, она невольным образом производит то; человек может самопроизвольно сложить с себя чувственность и жить бестелесно в самом теле» (*Радищев*, III, с. 72, *Бобров*, с. <174–>175). На этом основании Радищев переходит к последнему этапу своей аргументировки, к способности совершенствования человека, «в которой мы обрящем корень будущей нашей жизни» (*Радищев*, там же, *Бобров*, там же). Этот аргумент предвосхищает Канта, который, как известно, впоследствии постулировал будущую жизнь необходимостью совершенствования и с ним тесно связанным категорическим императивом, требованием морального совершенствования, в человеке заложенном, и для реализации которого недостаточно настоящей жизни. И наконец, Радищев проводит аргумент от свободной воли, хотя он и не называет его так, но просто указывает на то, что машине несвойственно сознание свободы – здесь, очевидно, полемика против машинизма Ламеттри⁴⁰⁹.

«Машина не может себе велеть: ей нужен источник движения, который живет в тебе. Толкни машину, а без того стоит. Ты же сам движешься. Мысль, слово твое безмолвное: “хочу” – и будет. Как Бог повелел:

“Да будет свет” – и бысть, так ты речешь себе: “Иди” – и шествуешь. О человек, в округе своей ты всемогущ: ты еси сын мысли! ты – сын Божий!» (Радищев, III, с. 72, Бобров, с. 175, там же). Вслед свободе берет Радищев также и власть над желаниями и страстями (Радищев, с. 72, Бобров, с. 175). Любопытно здесь двойственное отношение Радищева к аскезе, которую он приводит как фразеологичный аргумент в пользу власти души над телом и которую отрицает как человек XVIII в. Такое же рассуждение дает Радищев по поводу так называемой «платонической любви» и по поводу чудес, главным образом чудесных исцелений, которые, поскольку с его точки зрения они вероятны, относятся к той же категории воздействия души на тело: «Мысль может лишать человека чувственности; отчего же надежда излечения не может излечить?» (Радищев, III, с. 80, Бобров, с. 179). Как человек XVIII в., Радищев чудеса в собственном смысле вмешательства потусторонней силы отрицает и считает «баснословием» и «суеверием». Обращаясь к Богу, Радищев говорит: «Чудеса Твои ежечасно возобновляются, но не исходя за пределы естественности: в ней Ты нам явен, – в непреложных и непременных, положенных Тобою законах!» (Радищев, III, с. 80, Бобров, с. 179).

Книга IV сочинения Радищева о человеке резюмирует «все, что вероятным образом в защищении бессмертия души сказать можно» (Радищев, IV, с. 97, Бобров, с. 184). Первая группа доводов – метафизическая: душа, т. е. «в нас существо мыслящее, есть простое и не сложное, а потому неразрушимое, следовательно бессмертное, и что оно не может быть действием сложения нашего тела, сколь бы оно ни было искусственно» (Бобров, с. 184). Вторая группа доводов основана «на явственной восходящей постепенности всех известных нам существ. Возглавие сей лестницы, зримой в творении, человек совершеннее всех земных сложений и организаций; в нем явно теснятся воедино все естественные силы, но есть и еще одна сила, отличная от всех естественных сил» (Бобров, с. 184). Эта сила на основании неразрушимости природных сил вообще не может исчезнуть. Третья группа доводов – на отличии мыслительной силы от телесной чувственности, ибо та мыслительная сила есть сила творческая, «сила творительная», как выражается Радищев (Бобров, с. 185).

«Утвердив неразрушимость души, дерзнем подъяти на самую малейшую дробь тяжелую завесу будущего, постараемся предугадать (хотя бы предчувствовать), что может быть за пределами жизни» (Радищев, IV, с. 100, Бобров, с. 185–186). Радищев опасается, что для него рассуждения на эту тему «смежно воображению». Несмотря на это, радость встречи так велика, что он готов «потечь вослед в радовании – мечта ли то будет, или истинность»... «Лети, душа, жаждущая видети друзей моих, лети во сретение и самому сновидению: в нем блаженство твое, в нем жизнь» (Радищев, там же, Бобров, с. 186).

Однако, рассуждая логически, можно рассчитать три возможности для человека после его смерти:

1) «или я буду такое же существо, какое есмь, т. е. моя душа, отделившись от тела, паки преїдет и оживит другое тело»;

2) «или состояние моей души будет хуже, т. е. она оживит существо нижнего рода: зверя, птицу, насекомое»;

3) «или моя душа, отделенная смертью от тела, преїдет в лучшее, совершеннейшее состояние» (*Радицев, IV, с. 101, Бобров, 186*).

«Одно из трех быть долженствует, если мы удостоверимся, что мыслящая и чувствующая в нас сила не исчезнет» (там же).

«Четвертая возможности вообразить не можно, чего бы ни настроило воображение» (там же).

По ряду внешних и внутренних доводов Радицев отвергает первые две возможности (*Радицев, IV, с. 191, 193, 195 – место испорченное, 197, 198 и др., Бобров, с. 188–190*). Относительно третьей возможности – ее автор принимает, даже если это «блуждение», именно за то, что эта возможность дает надежду на соединение с возлюбленными, т. е. она больше всего соответствует духу любви, которой переполнен автор.

Этот «довод от упования и надежды в соединении с любовью» занимает такое важное место в аргументировке Радицева, правда, касающейся только такой трансцендентной вещи, как посмертное существование, что его необходимо серьезно принять во внимание – хотя этот довод и не подлежит обычному логическому анализу, относясь к тому, что можно назвать металогикой любви и упования. Ясно также, что это не столько логика или металогика, сколько онтология и подлежит этот аргумент рассмотрению, хотя бы углубленному, в одном ряду с онтологическим аргументом или онтологических аргументами этого типа. Здесь у нас нет места рассматривать подробно этот вопрос, который будет нами подробно рассмотрен в другом месте.

Еще раз указав на важность членораздельной речи, этой исключительной способности человека, сообщив этой проблеме онтологический полет и указав на существенную важность самой проблемы именования, а также и *начертания*, Радицев указывает на то, что слово неразрывно связано с полетом и возрастанием мысли, для которой нет простора в этой жизни. Аргумент от соответствия и, следовательно, от сравнения и идеала, занимающий в разном смысле и в разном обращении место как у Фомы Аквината, так и у Канта, вновь с усиленным аргументированием и подчеркиванием его важности выступает у Радицева (*IV, с. 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131 и у Боброва, с. 191–196*).

«Как скоро жизнь прервется, то последует бесчувственность, забвение самого себя. И в жизни есть случаи, сходные с первою степенью кончины: обморок, исступление, сон и т. п. Тогда человек теряет о себе сведение и

на время лишается чувственности. Можно бы заключить, что как во сне остается одна чувственность внутренняя, т. е. мысленность, так и по смерти будем мы лишены внешней чувственности, но сохраним мысленность. Но будет ли она в нас по смерти, как в состоянии сна?» (*Бобров*, с. 197).

Это, несомненно, <мысль>, навеянная Лейбницем, о котором в этом смысле Радищев упоминает ниже (картина «свернутой», или «спящей», монады). Однако Радищев, несмотря на свою очень большую зависимость от Лейбница, все же отталкивается от мысли о такой на неопределенное время уснувшей монаде. «Как это ни вероятно на первый взгляд, но оно противоречит нашему существу и мете нашего бытия, следовательно противоречит намерению Творца в Его творении» (*Бобров*, с. 197).

Отсюда и окончательные выводы:

1. «Поелику мысленность наша (душа) не разрушится, то пребудет жива и по разрушении тела» (*Радищев*, IV, с. 134).

2. «Поелику существенность ее состоит в непрерывном совершенствовании, то душа сохранит ее и по отделении от тела. Если бы эта существенная ей способность изменилась, то душа прешла бы в худшее состояние, т. е. не была бы душа (это было бы противно и намерению, явствующему в сотворении человека)» (*Радищев*, там же, *Бобров*, с. 198).

3. «Поелику состояние сна лишает нас ясного познания о нас самих и есть потому не столь совершенное состояние, как бдение, то смерть уподобится сну (относительно человека) в том только разве, что обновит его душевные силы (как сон обновляет телесные), но не в том, что лишит душу ясного о себе познания, в чем состоит преимущество человека пред другими животными».

4. «Поелику в душевных силах является беспредельность и ограниченность души происходит от телесности, то отрешенная от нее душа будет свободнее в своей беспредельности».

5. «Поелику душа сохранит свою способность совершенствоваться, то паче и паче будет совершенствоваться. А если захочешь иметь меру этого совершенствования, то помысли, каков человек родится, а что он – в возмужалости, каков он был бы без препон, налагаемых телесностью (страстями, болезнями и т. д.), помысли, сколь отстоит теперь разум от грубого и дикого состояния; измеряй восхождение, но не телесным житием – и отрешая меру времени; где есть предел совершенствования души? “О человек, не ясно ли, ты есть сын Божества, не Его ли в тебе живет сила беспредельная!”».

«Не следует думать, что человек по смерти будет как бы во сне и в непрестанном мечтании. Если, согласно цели совершенствования, мы в посмертное состояние перейдем совершеннее, чем родились, то оно может быть ниже или хуже теперешнего. Если настоящее предопределяет следующее (которое иначе не имело бы достаточной причины к суще-

ствованию), а состояние на земле есть совершенствование, то будущее будет совершеннее. Оказалось бы противоречие в мете бытия, если бы за земною жизнью следовало забвение, сон. Последуем (хотя бы косвенно) “умственному исполину” в известном уподоблении, и да будет он нам опорой!» (там же, *Бобров*, с. <199→200). На с. 138 своей IV-й книги Радицев принимает мысль Лейбница (этого действительно «умственного исполина»), который «сохранение животного после смерти и прехожде-ние человека уподобляет перерождению червяка в бабочку и сохранению будущего строения бабочки в настоящем червяке. Зри скаредного в чреве своем пресмыкающего червяка. Алчба – его единственное понуждение. Се лежит бездыханен, но сила внутри его не дремлет. Происходит его прерождение. Бабочка возносится и питается нежнейшею пищею, имеет новое существо, другие побуждения. Кто бы мог вообразить в червяке бабочку, что они – единое животное, что это только другое время его жизни. О умствователь! Поставляй предел природе; она, смеясь твоему бессилию, в житие единое соцепляет многие миры» (*Радицев*, IV, с. 139). Здесь проблема «свернутой монады» у Лейбница вполне совпадает с понятием Аристотелевой «энтелехии»⁴¹⁰. Эта тема была в применении к интересующей Радицева теме впоследствии развита в русской философско-метафизической литературе еще дважды: В. Ф. Одоевским в натурфилософской сказке «Червячок» («Сказки дедушки Иринья» – изд. «Дешевой библиотеки», с. 75–82) и в «Апокалипсисе нашего времени»⁴¹¹ В. В. Розанова, где этот образ Аристотелевой энтелехии как конкретный случай гусеницы, куколки и бабочки вложен в уста о. Павла Флоренского.

Проблема жизни будущего века естественно соединена у Радицева с одной из самых жгучих метафизических и богословско-философских проблем о рае и аде. Вот финальные рассуждения Радицева на эту тему, которыми он и заканчивает свой глубокий и содержательный, переполненный научно-философской ученостью трактат «О человеке, о его смертности и бессмертии».

«Худшее состояние по смерти человека противоречит его мете, его сущности и намерению Творца, да совершенствуем. Всемогущее Существо ни награждает, ни наказывает, но учредило порядок вещам не-пременный, от которого они не могут удалиться, разве изменяя свою сущность. Добродетель сама по себе имеет возмездие, а пороки – наказание. Что сладостнее уверенности, что мы пребыли в назначенной стезе и что нам нечем себя упрекнуть? Напоминание соделанного добра разгонит мгновенно легкую мглу на зеркале совести. А злодеи принуждены казниться среди благоденствия и упрекать себя. Почто искать рая и исходить в аде? Один – в сердце добродетельного, другой – в духе злых. Как ни умствуй, другого себе вообразить не можно» (*Радицев*, IV, с. 141, *Бобров*, с. <200→201).

«Совесть яко врачевное зелье есть лекарство злых дел (если не в жизни, то, конечно, после смерти)». И Радищев, как бы предвосхищая Достоевского, спрашивает: «Излеченных совестью ужели Всеотец исключит из Своих Объятий? Почто мы бываем толико жестокосерды? Преступник – не брат ли наш? Кто может перед собою оправдаться и сказать, что в нем никогда не возникла ниже мысль злая» (*Радищев, IV, с. 141, Бобров, там же, с. 201*). Это цикл мыслей, весьма характерных для русского этического гуманизма, проводившегося в большой и малой русской литературе обоих столетий и воспринятой значительной частью русской религиозно-философской мысли. Исток ее и начало мы ныне обнаружили у Радищева и литературного сентиментализма. Сюда же восходят и идеи апокатастасиса⁴¹², очень характерные для новой и новейшей русской религиозно-философской мысли. Корни эти, во всяком случае, вряд ли церковные и даже вряд ли религиозные. Радищев, конечно, метафизик чистой воды, но ни в коем случае не человек церковный или хотя бы религиозный. Его выводы касательно души и ее судьбы – типично философские, вернее, философско-метафизические – если считать метафизику «первой философией».

Радищев устанавливает два принципа совершенствования после смерти. Он дедуцирует их следующим образом.

«Легко установить принцип совершенствования, но трудно (если не невозможно) вообразить, как оно продолжится после смерти. Ведь на земле пособием для этого была телесность с ее органами, а без них чувства не могли бы дать понятий. Есть лишь два средства: 1) или вновь понятия уже приобретать душа не будет, а действовать будет над прежними, или 2) человек будет иметь новую организацию» (*Бобров, с. 201*).

Заканчивается все опять-таки представлением в духе Лейбница, именно по вопросу о новом творении, которое Радищев считает излишним и, по-видимому, отрицает начисто. «На что предполагать новое творение? Вся возможность перешла в действительность перед началом времен; что будет, то уже было в незабываемом порядке с того мгновения, как возблистало солнце и время отделилось от вечности» (*Бобров, там же, с. 203*). Это есть начало учения, которое, имея некоторую аналогию с учением о вечном возвращении, было бы правильно назвать «учением о вечном сопребывании» и которое характерно как для монизма Спинозы, так и для плюрализма Лейбница. «Будущее состояние человека отстоит от настоящего не так далеко, за тридцать земель, и не в тридцатом царстве» (*Радищев, IV, с. 148; Бобров, с. 203*). «По аналогии (на которой основана большая часть наших познаний и заключений) можно верить, что будущая организация человека проистечет из нынешней, как она проистекла из прежних» (*Радищев, IV, с. 148, Бобров, там же, с. 203*). «По разрушении тела и в выходе из него стихии пребудут те

же стихии, силы отойдут в свое начало и будут действовать в других сложениях. Что же бывает со стихией чувствующею и мыслящею, неизвестно. Не вступит ли она в союз с другими стихиями по свойству смежности, нам еще неведомой, и не произойдет ли новое сложение? “О возлюбленные мои, я чувствую, что несуся в область догадок, и увы! догадка не есть действительность”» (Бобров, там же, с. 203–204).

«Краткими словами» Радищев так резюмирует сказанное им о человеке.

«Человек по смерти своей пребудет жив. Тело его разрушится, но душа разрушиться не может, ибо несложная есть. Цель его на земле есть совершенствование, та же пребудет целию и по смерти. А из того следует, как средство совершенствования его была его организация, то должно заключать, что он будет иметь другую, совершеннейшую и усовершенствованному его состоянию соразмерную.

Возвратный путь для него невозможен (или же невозможен с искажением смысла – место испорчено), и состояние после смерти не может быть хуже настоящего. Правдоподобно, что человек сохранит свои мысли и склонности, поскольку их можно отделить от телесности. В новой организации он исправит свои заблуждения и устремит склонности к истине. Сохраняя мысли, коих расширенность имела началом речь, он будет одарен речью. Если будущая организация будет сопричастна чувствительности, она будет глаголом одарена, ибо речь из произвольных знаков внятна всякому чувству.

О человек, хотя ты есть существо сложное или однородное, мысленность твоя не определена разрушиться с телом. Блаженство, совершенствование есть твоя цель. Одаренный разными качествами, употребляя их цели твоей соразмерно, но берегись употреблять их во зло! Казнь живет сосмежна злоупотреблениям. Ты в себе заключаешь блаженство твое и злополучие. Шествуй во стезе, природою начертанной, и верь, что (если поживешь за предел дней твоих и разрушение мысленное не будет твой жребий) состояние твое будущее соразмерно будет твоему житию: Тот, Кто сотворил тебя, дал существу твоему закон; зло, тобою соделанное, будет зло для тебя. Ты будущее свое определяешь настоящим: и верь, скажу паки, верь, *вечность не есть мечта*» (Радищев, IV, с. 151, Бобров, с. 204–205).

Трактат Радищева – одно из лучших произведений эпохи, вообще небогатой метафизическими величинами, кладет основание широко развившемуся впоследствии русскому неолейбницианству, к которому будут принадлежать такие величины как Козлов, Озе, Тейхмюллер, Бугаев, Лопатин, Н. О. Лосский и др. Направление это, так же как направление Новикова, даст русской философско-миросозерцательной

мысли тот упор и те навыки, с помощью которых он выдержит натиск философско-миросозерцательного варварства в области чистой философско-метафизической мысли. Значение этого и родственных ему течений, суммарно и мало удачно именуемых «идеализмом», для разработки чисто богословских проблем, поскольку в них требуется метафизическая техника и метафизические навыки, неоспоримо. Однако неоспоримо и значение этого типа трудов и в области чистой научно-философской мысли, поскольку она не сжата и не ослеплена искусственными позитивистически-материалистическими шорами и путами.

Книга «О человеке, о его смертности и бессмертии» есть плод десятилетних усилий мысли и литературного творчества и несомненно стимулирована ссылкой философа. Она начата в Илимске, месте ссылки, в 1792 г., за десять лет до смерти Радищева. Труд остался незаконченным, неотделанным, а позднейшая редакция в руках неумелых или, скорее всего, тенденциозных <редакторов> испортила текст во многих важных местах. Смерть и пессимистические настроения давно уже стимулировали мысль Радищева и давали ей пищу уже в ранних годах. Еще в Лейпциге его страшно потрясла мучительная смерть его горячо любимого друга и руководителя на путях научной метафизики – Ф. В. Ушакова. Смерть Ушакова была невознагражденной потерей не только для Радищева. В лице Ушакова Россия потеряла одного из одареннейших философских умов. В уже приведенном «Житии» Ушакова, написанном Радищевым, последний сознается: «Сердце мое толико уязвлено было тогда скорбью, что впоследствии ни иступление радости и утех, ни величайшая печаль потеряннем возлюбленной супруги не истребило чувствование прежней печали» («Житие», т. V собрания ост. соч., с. 80). Ушаков служил секретарем при тайном советнике Теплове, очень известном как в истории русской музыки, так и в истории русской философии, авторе первого труда по истории философии на русском языке и основателе русской философской терминологии. Надо заметить, что в соответствии с легкими нравами той эпохи все эти представители музыкальной и учено-философской элиты вели очень вольный образ жизни и страстей своих не сдерживали. Кончилось все это для Ушакова и Радищева сифилисом. Жестоко страдавший Ушаков просил отравить его, но его желание не было исполнено. Это впоследствии стимулировало не только философскую мысль Радищев, доказывавшего законность этого средства прекращения страданий и подтвердившего это свое убеждение на деле. Кажется, жену свою Радищев тоже заразил сифилисом и наплодил сифилитических детей. Судя по оставшимся после него бумагам, это и было настоящей причиной его самоубийства, а не боязнь новых политических репрессий. Эта боязнь если и была, то она только способствовала роковому решению.

Все эти обстоятельства, как биографические, так и данные философских и литературных сочинений Радищева, дают очень характерную картину русского мирозерцательного житейского пессимизма. В «Эпитафии» своей жене Радищев выразил это свое мирочувствие как нельзя более определенно.

О! если то не ложно,
Что мы по смерти будем жить;
Коль будем жить, то чувствовать нам должно:
Коль будем чувствовать, нельзя и не любить.
Надеждой сей себя питая
И дни в тоске препровождая,
Я смерти жду как брачна дня.
Умру и горести забуду,
В объятиях твоих я паки счастлив буду.
Но если ж то мечта, что сердцу льстит, маня,
И ненавистный рок отнял тебя навеки, –
Тогда отрады нет, да льются слезны реки!..
Тронись, любезная, стенаниями друга!
Се предстоит тебе в объятиях твоих чад:
Не можешь коль прейти свирепых смерти врат,
Явись хотя в мечте, утеши тем супруга!

Цит<ириуемое> у Боброва там же <на> с. 208–209, это стихотворение может в известном смысле быть интимным водителем по таинствам многоскорбной души Радищева, из которого политические пошляки и бесчувственные тупицы хотели сделать пропись образцового гражданина, страдающего за пустое место, за пошлый вздор. Мелкие стихотворения Радищева хотя и не имеют литературного особого значения, но, по своему мирозерцанию и по своему мирочувствию пропитанные глубоким и последовательным *пессимизмом*, представляют в высокой степени замечательное явление в истории русского духа. Лейбниц, как известно, был оптимистом, и его за это ненавидел Шопенгауэр. Но на русской почве выросло своеобразное *неолейбницианство глубоко пессимистической установки*. Это уже одно показывает, что Радищев был вовсе ни политическим деятелем, ни политическим борцом и что у него дело ни в коем случае не было сосредоточено вокруг политических убеждений радикального толка, которые соединены не только с оптимизмом, но даже с настоящей свистопляской на трупах и бедах рода человеческого. Основной фон «Путешествия из Петербурга в Москву» есть глубокий пессимизм по поводу страданий рода человеческого и негодование по поводу палачей – в то время как политический стиль борьбы с угнетателями и язвами рода человеческого совсем другой: <...>⁴¹², говорит новый палач старым – и полон самого радостного оптимизма.

Танатология и даже танатолатрия более или менее чувствуется во всех произведениях Радищева. И мысли его стихотворений философски повторяются и развиваются в его сочинении «О человеке».

О вы, стениящие под тяжкою рукою
Злосчастия и бед:
Исполнены тоскою,
Клянете жизнь и свет,
Любители добра, ужель надежды нет?
Мужайтесь, бодрствуйте и смело протекайте
Сей краткой жизни путь. На он-пол поспешайте:
Там лучшая страна; там мир вовек живет,
Там юность вечная, блаженство там вас ждет!
(Радищев, IV, с. 177–178. Бобров, там же, с. 210).

Не мни, чтоб смерть своей косою
Тебя в полете миновала:
Нет в мире тверди никакой,
Против ее чтоб устояла,
Как придет.
Кончины узрим все чертог,
Объят кровавыми струями;
Пред веком смерть судил нам Бог:
Ее вершится всё устами
В мире сем!
(Радищев, там же, с. 195, Бобров, там же).

Оригинальность Радищева состоит в том, что он сочетает посторонний абсолютный пессимизм с потусторонним оптимизмом, т. е. с уверенностью в «всеобщем восстановлении». После Радищева осталась очень показательная в этом смысле «Молитва», содержание которой, как на это правильно указывает Бобров, развито в трактате «О человеке» на с. 201.

Тебя, о Боже мой, Тебя не признаают,
Тебя, что твари все повсюду возвещают.
Внемли последний глас: я если прегрешил,
Закон я твой искал, в душе тебя любил;
Не колебаясь, на вечность я взираю!
Но ты меня родил, и я не понимаю,
Чтоб Бог, кем в дни мои блаженства луч сиял,
Когда прервется жизнь, навек меня терзал!

Не только вышшеприведенные, и другие стихотворные отрывки Радищева разрабатываются в трактате «О человеке», являясь как бы этюдами к трактату. Имеется целая повесть «О Филарете милостивом», написан-

ная в крепости. Эта повесть имеет автобиографический и дидактический характер. Несомненно с прикладными педагогическими целями написанная, повесть эта драгоценна очень прозрачным изложением философских основных установок Радищева и его в этом отношении пожеланий в смысле развития мирозерцания его собственных детей. Это очень важно в том смысле, что для лиц, подобных Радищеву, философия заменяет религию, и ею они спасаются и стремятся спасти других, тем более что в метафизике Радищева сентиментально-пиетические мотивы, которыми он подчас переключается со Сковородой, несомненно втекают в русло настоящей, хотя и не церковной, молитвенно-религиозной настроенности. Еще важнее указание (несомненно автобиографическое), что для «Филарета» богословие входит в систему важнейших интересующих его философских наук. «Повесть о Филарете милостивом» напечатана у Сухомлинова в его «Исследованиях и статьях» с рукописи Радищева (т. I, с. 598–611).

Тезисы, которые выставил проф<ессор> Е. Бобров по поводу трактата «О человеке» Радищева, настолько насыщены, верны и так меняют все ходячие взгляды на Радищева, уделяя ему весьма почетное место в ряду не только русских, но и европейских метафизиков-лейбницианцев, что их следует привести:

«1) Трактат о бессмертии был в последние годы, по-видимому, главным литературным занятием Радищева.

2) Этот обширный труд самим Радищевым не был окончательно обработан; автор не придал ему последней формы.

3) Из четырех частей трактата наименее обработанной оказывается вторая, где содержатся общие понятия из философии естествоведения, “метафизическая часть общего естествословия”. Она, кажется, в большей части своей представляет черновой набросок».

Это основной фонд сокровищницы русского духа – произведения частью чисто философские, спиритуалистического направления, частью религиозно-философские, связанные с системой конкретных отправных позиций положительного исторического христианства, т. е. утверждений отеческих и догматических в общей связи с преданием. Радищев занимает позицию вполне независимую от Церкви, но богословием интересуется как положительным и весьма значительным фактом, исходя от которого он конструирует многое существенное в своем трактате. Последний должен быть также причислен к основоположным произведениям русской метафизической антропологии и экзистенциальной философии, особенно проявивших себя как в большой русской литературе XIX в., так и в философии русского Ренессанса конца XIX в. и начала XX в.

Все эти данные нисколько не поколебали обычного ходячего взгляда широких кругов русского образованного общества и руководящей его

мнениями радикально-революционной интеллигенции, представленной в ее сути воинствующим марксизмом и большевистским коммунизмом. По-прежнему на Радищева смотрят исключительно как на материалиста или, по всяком случае, полуматериалиста, позитивиста, просвещенца французского типа и исключительно социально-политического значения. Единственная вещь у Радищева, которой интересуются, – это «Путешествие» как фактор революционной пропаганды, которым оно не было и которым сделала его перепуганная императрица Екатерина II, «тамо убоявшаяся страха иде же не бе страх», и сама, собственным нелепым действием по отношению к Радищеву сделала политического мученика из этого философа-спиритуалиста и ненавистника материализма и атеизма. Ведь Радищев ненавидел эти лжеучения совершенно по той же причине, по какой ненавидел крепостное право, т. е. вследствие того, что видел в материализме и атеизме тиранию и произвол самого скверного и невыносимого типа. Свободолюбие Радищева было прежде всего философским и элитным. Все это было замолчано, или же этого просто не знали и знать не хотели, ибо интересовались не Радищевым и его мирозерцанием, но сделанным из него соломенным чучелом, вымазанным в красный цвет на предмет революционной агитации среди подонков, ибо всякий революционер, поскольку он революционер, всегда относится к подонкам и врагам культуры. Естественно при этом полное равнодушие пишущей революционной черни к интимной драме, развертывающейся в биографии Радищева.

<Далее профессор Е. Бобров излагает следующие тезисы:>

«4) Рукопись Радищева со всеми ее недочетами была вдобавок издана весьма небрежно, притом лицом, совершенно незнакомым с философией, увеличившим число ошибок своими переделками и вставками. Текст искажен; часто высказывается противное мысли автора.

5) Новое издание трактата требовало бы строгой рецензии текста со стороны специалиста.

6) В трактате Радищев остается верен своим прежним гуманным убеждениям и освободительным идеям XVIII в.

7) В отношении стиля трактат написан в духе сентиментализма, как и прежние произведения Радищева.

8) По философскому направлению трактат принадлежит к школе Лейбница.

9) Труд Радищева есть первый опыт насаждения в России идей Лейбница (не в вольфовской обработке⁴¹⁴), и притом в самостоятельном их развитии.

10) По обилию заключающихся в нем сведений трактат Радищева есть один из самых блестящих памятников в истории русского просвещения XVIII в.

11) Мнение о Радищеве как самоучке, набравшемся ума из чтения трудов французских энциклопедистов, совершенно неверно. Обширное знакомство со всеми важнейшими литературными произведениями Западной Европы XVIII в. входило в круг образования Радищева, но французская философия не определила его убеждений.

12) Радищев находился преимущественно под влиянием немецкой философии и науки.

13) Радищев по философским убеждениям был лейбницевец. Это направление передал ему Платнер.

14) Годы учения в Лейпциге играют в истории умственного развития Радищева несравненно большую роль, нежели думают исследователи.

15) Мнения Пушкина об образовании Радищева и относительно исследуемого философского трактата не согласуются с фактами и несправедливы».

(Бобров. Материалы. Выпуск III. Казань, 1900. С. 243–245.)

Прошло столетия со времени работы, проделанной проф<есором> Е. Бобровым над текстом одного из самых замечательных произведений русской философской литературы, первого и основоположного в ряду тех, что составили <...>⁴¹⁵ у которого есть предмет ужаса и размышления пострашнее, чем та или иная политическая система или социальное зло, которое можно отменить, предмет же размышлений Радищева есть смерть, которую отменить нельзя. Это делает Радищева также и родоначальником русской новой танатологии как в литературе, так и в философии, и в то же время и в связи с танатологией родоначальником русского литературного и философского пессимизма. Он отличается, и притом резко, от пессимистов западных тем, что взял тему в ее основе, в самой ее сердцевине, а сверх того, <западные пессимисты> смотрели на страдания мира «из удобного кресла партера», в сущности, не переживая ни во внутреннем опыте, ни в собственной жизни то, о чем писали, и подходя к теме, так ск<азать>, «литературно». В сущности, огромное большинство западных пессимистов – снобы и эстеты, сделавшие себе из мировой трагедии философски интересное и литературно прибыльное занятие. Совсем иное дело Радищев, у которого пессимизм и танатология суть факты биографии... Философия Радищева есть изложенная в мирозерцательных понятиях автобиография. И столь пошло и газетно-публицистически использованная ссылка и самоубийство Радищева – это для него такие же факты, как смерть Ушакова или жены, т. е. трагедия, а не этап политической борьбы и предлог для массовых убийств и марксистских концлагерей – где, конечно, нет трагедии, но лишь оптимистическое ликование авангарда мирового прогресса, торжествующего победу над мировой реакцией...

Глава VIII

Перелом двух эпох и русский идеализм начала XIX века

Император Павел I до такой степени не любил свою мать, что в начале своего царствования многие (если не все) мероприятия руководились исключительно целью быть в противоречии с идеологией и политикой матери. Однако здесь говорил и всесильный дух эпохи. «Просветительство» в его первой «буржуазной» форме явно себя изживало, изживали себя и первоначальные революционные идеи, как теоретически, так и в применении к данной социально-исторической динамике. Европейский аспект первого революционного пароксизма и его «просветительского», «философского» обоснования прошел. Следовательно, прошла и идеология Екатерины. Мистическое масонство не только было восстановлено полностью в своих правах, но на первых порах (а в тайниках души – и до конца) Павел I сам примет эту идеологию. Однако конец века и воцарение императора Павла I не принес ничего нового философии в России, и центр тяжести событий перешел в наличную, реальную историю. После 9 термидора, т. е. после освободительного падения Робеспьера и всех тех, кто олицетворял Французскую революцию в ее максимуме, для Франции, без сомнения, наступила так называемая «реакция», т. е. конец бесплодного жизнеподавляющего, моралистического, нетворческого периода террора и, одновременно с восстановлением или, лучше сказать, с началом новой жизнеподательной свободы, – начало одного из самых творческих и гениальных периодов не только для Франции, но и для всего мира. Начался период *романтизма*, отобразившийся своим гением решительно во всех сферах, но в особенной степени в литературе, в музыке и в философии, в трех областях духа, несомненно родственных и иногда даже внутренне тождественных.

Однако, пока эти благодетельные последствия 9 термидора сказались в области духа, историческая действительность являла грандиозную картину все нараставшей революционно-империалистической экспансии первоначального революционного взрыва в связи с военно-административной грандиозной аферой Наполеона. Внутри своей страны Наполеон означал творческую реакцию, вне ее – он нес революционное разрушение, и понадобились долгие годы кровавых войн, понадобился печальный конец «державца полумира», чтобы образ того прозаика и дельца революции (а всякая революция есть проза и дельчество, чичиковщина) был окружен творческим романтизмом... какого в нем не было и следа.

Романтизм, особенно романтизм философский, есть явление в высшей степени сложное в Европе. В России это явление еще сложнее, ибо запутаннее. В нем, т. е. в русском романтизме и связанном с ним русском философском идеализме и шеллингизме начала XIX в., помимо прямых европейских и хорошо определимых влияний еще сказываются не прямые, но зато очень сильные и гораздо труднее определимые влияния народной русской стихии, странным образом отчасти заявившей о себе через гений Гердера. Эта стихия, столь ярко себя проявившая в фольклоре, особенно в фольклоре музыкальном, недостаточно еще учтена в ее огромных мирозерцательных силах, совершенно своеобразных и непохожих ни на западную школьную и академическую философию, ни на мистику и философию Ближнего и Дальнего Востока. Правда, на русскую народную стихию в этом отношении оказали влияние, главным образом на юге, рационалистические секты западного, преимущественно протестантско-германского происхождения. Эти секты отвечали, несомненно, некоторому рационалистическому моменту в духовном содержании и в духовном облике русского человека, вообще очень предрасположенного к рационализму и рассуждательству, к скепсису и к критике, к тому, чтобы «до всего доходить своим умом»⁴¹⁶. Меннониты, гернгутеры, моравские братья⁴¹⁷ находились в изобилии на юге среди немецких колонистов (и среди поселенцев), которым русское правительство, хлопотавшее о заселении Новороссии, открывало широкие возможности. Однако эти влияния, их силу и глубину в разбираемую нами эпоху не следует преувеличивать. Оно не может <быть> сравнено с позже проявившим себя на общем измелечании, так сказать, размагничивании и опреснении русского народно-духовного типа, влияний т<ак> наз<ываемого> баптизма. Несравненно сильнее сказалося духовное брожение, причины которого были аутентичны и проявили себя в дальнейшей деятельности старообрядцев и выросших из них сект и в сектах новых – именно в хлыстах и скопцах. С вышепоименованными сектантами еврейско-германского происхождения и с некоторыми течениями в мистическом масонстве их всех объединяли адвентистско-апокалиптические настроения... Эти настроения были характерны для катастрофического духа эпохи и дошли до своего апогея в той духовной установке, с которой русский народ встретил Наполеоново нашествие. Настроение это захватило поголовно всю Россию, начиная от царя императора Александра I и части господствующей Церкви и до самых темных низов. В конце I тома «Мертвых душ» Н. В. Гоголя, со свойственной этому мрачному гению русской литературы ядовитой злостью, изображены эти апокалиптические настроения, не только не исчезнувшие с изгнанием Наполеона из России и окончанием наполеоновских войн, но еще возросшие в усиленной степени. Приняв во внимание, что Наполеон

есть одновременно конец и апогей революции 1789 г., можно и должно считать это грандиозное духовное возбуждение и подъем составляющими в особом смысле некое единство, которое творчески и отразилось в романтизме и его проявлениях. В самой фигуре загадочного не менее, чем его сын, имп<ератора> Павла I много романтических черт. При нем же начали себя проявлять обе апокалиптические секты – скопцы и хлысты. На фоне этой разъяренной и мутно-кровавой стихии свирепеющего моря истории сияют, как лазурь среди прорыва черных грозовых туч, – единственный в своем роде гений Пушкина и образ Серафима Саровского, который всем своим обликом и духом говорит о уже достигнутом исполнении обетования, о пр<о>сиянии праведников «как солнце»...

Само монашество, основной нерв которого, как это очень хорошо видно из всей его психологии и идеологии, – тоже апокалиптический, начинает оправляться от ударов, нанесенных ему просветительской акцией при Петре В<еликом>, при Анне Иоанновне и при Екатерине Великой. Начинается институт старчества, основание которому положил Паисий Величковский, переведший с греческого и издавший в 1793 г. «Добротолюбие» (Φιλοκαλία) при поддержке митрополита Гавриила Петрова⁴¹⁸, в котором уже проступают совершенно иные сравнительно с общим стилем предыдущей эпохи черты.

Таковыми же совершенно иными чертами отмечено и то грандиозное явление в истории западной философской культуры, каким является послекантов<ский> идеализм, представленный единственной за всю историю человечества тро<й>кой Фихте, Шеллинга и Гегеля, которые в истории новой мысли звучат приблизительно с такою же силой, как и «свобода, братство и равенство» в истории социально-политических идей Нового времени. С Кантом окончилось старое просветительство, которого он являет кульминационную точку – и в то же самое время знаменует конец и открывает дорогу для нового. В превосходном, во многом новом и свежем труде Кронера⁴¹⁹ (Kroner) «От Канта к Гегелю» (Von Kant bis Hegel) есть очень верная руководящая мысль, и не столько даже мысль, сколько духовный «климат» всего произведения – признание великой тройки послекантова идеализма явлением «апокалиптическим». Конечно, как это большей частью бывает в подобных случаях, декларация и намерение в бесконечной степени отстают от исполнения и реализации. Но мысль высказана верная: великая тройка не есть просто академическое явление, каким, напр<имер>, являются Декарт и Кант, несмотря на всю их огромность. Фихте, Шеллинг и Гегель суть аполлинистические образы исторического свершения, далеко выходящего за пределы просто fin du siècle⁴²⁰ и начала новой эпохи. После них может быть нечто иное, и это иное пришло в Россию. Сначала оно ознаменовало себя в виде явления Пушкина, которого Достоевский ведь недаром

признал знаменем пророческим и который по сей день не разгадан, хотя ключ к его разгадке дан не только Достоевским, но и в лице двух антиподов Пушкина, внутренне с ним метафизически связанных. Эти два великих гения, внешне антитетичные Пушкину, но внутренне с ним единые – это Гоголь и Баратынский. Если Пушкин внешне и по форме весь в аполлонистической мерности, под которой с трудом узреваются дионисический «пламень вещей», то Гоголь и Баратынский уже целиком в ужасе и трепете последнего свершения. Это духовидцы... в прямом метапсихически-окултном, как Гоголь, или же в формах идейно-философских, в строгом облиции пессимистической думы о мире и его судьбах. В этой же линии стоит и дух тоскующий, вибрирующий, как натянутая струна, готовая вот-вот порваться, – Лермонтов. Как трудно не увидеть, что ангел смерти, как будто бы «рано» унесший этого «юношу-старика», в действительности же унес его вовремя, ибо ему на земле, после написания «Героя нашего времени» и «Фаталиста», совершенно нечего делать и приходилось только ждать с нетерпением рокового посланца...

При таком «фундаменте» великой русской литературы XIX в., который нельзя и назвать фундаментом в обычном смысле слова, неудивительно, что и начинающаяся в начале XIX в. тревога, приведшая сначала к шеллингианству, а потом и к гегельянству, в котором позднейшие марксисты захотели увидеть для себя философскую опору, – неудивительно, если начинающееся и неуклонно усиливающееся мирозерцательно-философское землетрясение совсем не походило на мирное академическое «любомудрие» и что оно, особенно в связи с событиями 14 декабря 1825 года, когда при помощи военного востояния захотели сделать философское обновление мира, – это обстоятельство поставило в затруднительное положение по отношению к философии имп<ератора> Николая I, человека типичной естественно-научной инженерной и просветительской складки, который хотел строительства, а не философского апокалипсиса, трепет которого особенно чувствовался у Шеллинга. Однако у Шеллинга чувствовалась и другая сторона. И эта другая сторона могла быть направлена по руслу мирного конструктивного творчества, особенно в области натурфилософии, тем более что предыдущий масонский опыт уже успел привить среди избранных кругов и вкус к ней, и известн<ый> навык. Этим, быть может, и объясняется то, что так внезапно как будто бы появился такой исключительной разносторонности и блеска человек, как кн<язь> Владимир Федорович Одоевский⁴²¹, зрелый плод русского шеллингианства начала XIX века. К этому надо еще прибавить столь гармонирующее с шеллингианско-гётевым отношением к природе, составляющим признак эпохи, не только в Европе, но и в России, начинающийся в последний блестящий и внезапный расцвет точного положительного знания. Сюда относятся:

математик Михаил Васильевич Остроградский (1801–1860), создатель общей формулы вариации краткого интеграла, физик Василий Владимирович Петров (1762–1834), первый открывший в 1803 г. вольтову дугу за двадцать с лишним лет до Дэви, которому это открытие обыкновенно приписывается, физик Эмилий Христианович Ленц (1804–1865), ректор Петербургского университета, открывший основной закон электромагнитной индукции, Александр Абрамович Воскресенский (1809–1880), химик, открывший теобромин и первый в Европе заговоривший решительно о превосходстве французской школы Лорана и Жерара перед школой немецкой... Так начинался русский девятнадцатый век в науке. В философии он начинается кн<язем> В. Ф. Одоевским.

Имя этого совершенно исключительного человека потому здесь и на этом месте истории русской философии и в этом фазисе русской культуры звучит так громко, что, кажется, в первый раз в истории русской мысли философские вкусы и настроения идут параллельно развивающемуся мирозерцанию, а это последнее, в свою очередь, идет параллельно общей истории культуры в России, проделавшей за время литературно-общественной деятельности кн<язя> В. Ф. Одоевского самый существенный отрезок, и, скажем мы, самый рискованный, во многих отношениях самый сомнительный отрезок своего пути. Но кн<язь> В. Ф. Одоевский представляет собой величину в духовном отношении настолько крупную и настолько во всех смыслах здоровую и неспособную к дурным эксцессам и уродствам, каких будет превеликое множество к середине XIX в. и которые далее в лице их носителей станут властителями полными и неограниченными русской жизни во всех ее проявлениях, что у самого кн<язя> В. Ф. Одоевского мы видим как бы духовное выпрямление и идеальный образ всего того, что за время его жизни и деятельности являлось часто и большей частью в уродливом, а то и вовсе деформированном виде.

Прежде чем приступить к изложению мирозерцания кн<язя> В. Ф. Одоевского, необходимо проследить его духовную генеалогию, которая в значительной степени совпадает с ранней историей русского шеллингианства.

Эта история, по причине целого ряда духовных связей и исторических зависимостей, восходит к новиковскому времени. Мы уже видели, в какой степени высокая духовная установка Н. И. Новикова связана с мистическим масонством и с деятельностью «Дружеского ученого общества», в свою очередь примыкавшего к Московскому университету, где философию читали главнейшие деятели этого общества. Назовем Иоганна Готфрида Буле (Johann Gottfried Buhle, 1763–1821), очень много содействовавшего расцвету Московского университета, где он читал в период 1804–1812 <гг>. Что касается уже многократно упоминавшегося Иоганна

Шада (Johann Schad, 1750–1834), который занимал в Харьковском университете 12 лет кафедру философии (1804–1816), то следует заметить, что последний, будучи по взглядам скорее фиктеанцем, под конец эволюционировал в сторону шеллингианства и очень много способствовал распространению в России шеллингианства, имеющего по самой своей природе, так же как и вся вюртембергская традиция, много соответствий с русским национальным типом философски-метафизического мышления.

Мы выше уже упоминали, что русские физико-математические и вообще положительные науки, основание которым в России положил гений М. В. Ломоносова, начинают переживать свой второй и неуклонно возрастающий расцвет. Этот расцвет русского естествознания, вполне совпадающий с расцветом его на Западе и в иных случаях его опережающий по некоторым весьма существенным пунктам, органически связан с Шеллинговой натурфилософией и выдвинут одинаковым с последним духовно-творческим порывом, находится с ней в одном и том же комплексе исторически-культурной мифологии.

К этим первым русским шеллингианцам-натурфилософам относятся, прежде всего, Даниил Михайлович Велланский⁴²² (Кавунник) (1774–1847), профессор физиологии в с<анкт->п<етер>б<ургской> Медико-хирургической академии, давшей блестящего физика, уже упомянутого В. В. Петрова, и впоследствии превратившейся в Военно-медицинскую академию, <которая> очень много дала русской и мировой науке. По своему происхождению и духу Д. М. Велланский был южнорусск<ий> украинец, и вообще еще лишний раз на примере этого первого русского шеллингианца подтверждается роль Малороссии-Украины и южнорусской, т<ак> н<азываемой> украинской, культуры в деле создания новой и новейшей русской культуры, которая есть в значительной степени продукт украинизации Великороссии, как на это остроумно указывал проф<ессор> кн<язь> Н. С. Трубецкой. Другой ученый, проф<ессор> Д. И. Чижевский в своей превосходной монографии «Гегель в России» (Париж, 1939) указывает на то, что немецкий идеализм, сыгравший столь большую роль в судьбах русского мирозерцания и русской философии, привился сначала на почве Украины. Из Украины вышли такие крупные личности, как ученый старец Паисий Величковский, масон мистик С. Гамалея и первый русский самобытный философ Г. С. Сковорода. На юге же России появилось первое сочинение Канта в русском переводе – «Основоположение к метафизике нравов» (Николаев, 1804, в переводе одного из членов семьи переводчиков Рубанов, известных и в русской идейной журналистике). Шеллингианство, по-видимому, тоже впервые пустило корни на Украине в лице двух профессоров Коритаря⁴²³ и Громова⁴²⁴.

Сам Даниил Михайлович Велланский (Кавунник) был питомец Киевской духовной академии. Он непосредственно учился у само-

го Шеллинга, слушая его лекции в Йене (1802–1805). По возвращении из-за границы он был приглашен на кафедру физиологии в с<анкт->п<етер>б<ургскую> Медико-хирургическую академию, где пользовался и как лектор, и как автор большим успехом. Это был человек блестящей и утонченно-изысканной культуры. Самый замечательный из его учеников – обрусевший швед Христиан Экеblad (1800–1877), который был с 1853 г. директором знаменитого Лицея имени графа Безбородко, впоследствии знаменитого Историко-филологического института – рассадника классического образования в России. В 20-х годах XIX века произошла знаменательная встреча кн<язя> Одоевского с Велланским и сильно определила философское направление отца русского идеализма – кн<язя> В. Ф. Одоевского.

Все время надо иметь в виду, что Шеллинг был, с одной стороны, самостоятельной метафизической и даже богословской ценностью для русских мыслителей и богословов, включая такие величины, как Вл. Соловьев, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, а с другой – живым этапом на путях к Гегелю, оказавшему такое огромное влияние на русскую мысль и продолжающему ее оказывать, так как благодаря благоволению к Гегелю Маркса и Ленина (благоволению, основанному в значительной степени на недоразумении) Гегель является единственным из философов-немарксистов, дозволенных к обращению в СССР без специфической его подачи и без неизбежной поносной брани за принадлежность к классовому врагу и за «реакцию»... Впрочем, и по отношению к Гегелю не обошлось без поношений...

Надо иметь все время в виду, что родственность русского национального метафизического мышления с немецким объясняется восхождением обоих к общему корню по вюртембергской мирозерцательной традиции, к немецким мистикам и мистическому масонству, а через последних к еще более древнему истоку – к отеческому патрологическому неоплатонизму. В последнем же – к Дионисию Ареопагиту и к Максиму Исповеднику и через них – к мистикам и диалектикам Проклу. Ареопагитики и преп<одобный> Максим Исповедник были любимым чтением всех жаждавших духовного просвещения в его высшей стадии в Древней Руси; и сведения об этом восходят с полной достоверностью ко временам преп<одобного> Сергия Радонежского, т. е. к XIV веку, – и даже еще раньше. «Ареопагитики, – говорит проф<ессор> Д. И. Чижевский, – снова и снова будили в сознании русского читателя, между многими другими идеями, также и сознание парадоксальности, противоречивости и динамичности бытия в его высших формах. Через Ареопагитики русскому читателю стал доступен значительнейший предшественник Гегеля – Прокл с его идеями динамического характера истинного бытия и мистически-диалектического движения духа» (Д. И. Чижевский. Гегель

в России. С. 10–11). К этому прибавляет: «Даже и трехчленный ритм динамики и истинного бытия можно вычитать, при некотором внимании, в христианизированном Прокле Ареопагитик» (<Д. И. > Чижевский, там же, с. 11). Нет никакого сомнения и стало ныне общим местом истории философии, что Гегель и Шеллинг выросли из общего духовного корня, что они долгое время образовывали нерасторжимую двоицу и что приоритет духа и изобретения принадлежал Шеллингу, которому принадлежит и диалектический почин. Но у Шеллинга и Гегеля имеется также и общий предшественник по вюртембергской традиции богословов и философов – Христиан Фридрих Этингер⁴²⁵ (Chr. Friedrich Oetinger), несомненный «бёмист», так же как и более ранний мистик метафизики англичанин Пордедж⁴²⁶ (Pordage). Тот и другой, т. е. Бёме и Пордедж, были изучаемы и переводимы в новиковском обществе, причем, как известно, Семен Гамалея перевел всего Бёме на русский язык.

С пробуждением философского интереса в России в 20-х годах одновременно с интересом к Шеллингу возрождается и интерес к его духовному предку – к Якову Бёме: около 1815 г. выходит в русском переводе «Христософия» Якова Бёме... В это же самое время, т. е. в ту же эпоху, кн<язь> Одоевский, изучая Шеллинга и известного натурфилософа шеллингианца Окена⁴²⁷ (Oken, 1779–1851), считает необходимым подойти поближе к первоисточку и изучает также Пордеджа. Больше всего останавливал на себе внимание русских читателей этих творений именно проходящий в них лейтмотив динамически-диалектической борьбы противоположных начал, диалектическая драма бытия, лежащая в основе «вечной природы», по Пифагору, как об этом говорит Этингер, которого сочинение «Философия древних», как полагает проф<ессор> Чижевский, было известно в России.

Именно всеобщему возбуждению и духовному беспокойству, охватившим не только наиболее чуткие умы и души в ту пору, но и всю Россию, возбуждению, которым в значительной степени объясняется и «декабризм», надо и приписать роль, так сказать, катализатора, приведшего в состояние синтеза русское мироощущение той «апокалиптической» эпохи и огненную динамику огненного Шеллинга. Собственно, в этот период и рождается русская философская среда, без которой невозможно национальное миросозерцательно-философское творчество, и «рождается или становится некий новый “*субъект философии*”» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 236). А рождение нового национального субъекта философствования с собственным переживанием философии трагедии – а всякая философия имеет в основе своей осмысливание трагедии – это, пожалуй, самый важный момент в истории национальной философии. До сих пор было русское миросозерцание и

философия в России. Теперь можно говорить о возможностях русской философии. Однако сейчас же необходимо заметить одну особенность эпохи рождения философского субъекта в России: это было время рождения и субъекта русского литературного творчества, русской прозы, с этого же самого момента неразрывного с мирозерцанием, даже прямо с философией, и поглотившего колоссальные и лучшие силы русских мирозерцательно-философских энергий. Это мы видим прежде всего в Лермонтове, проза которого приобретает явно мирозерцательный оттенок, опираясь на метафизику пессимизма. Но и отец русского идеализма кн<язь> В. Ф. Одоевский входит в русскую философию как писатель и философствует, так сказать, сквозь литературу.

Однако началась и подлинная академическая философия – тоже с русского шеллингизма. Помимо уже упомянутого Велланского (Кавунника) – М. Г. Павлов⁴²⁸ (1773–1840), проф<ессор> минералогии, агрономии и физики Московского университета, одновременно и философ, и И. И. Давыдов, учитель кн<язя> Одоевского, специализирующийся гл<авным> обр<азом> уже на философии, занимавшийся также и литературоведением, – тоже в Московском университете. К ним надо присоединить проф<ессора> философии С<анкт>-Петербургского университета А. И. Галича (1783–1848), впоследствии преподавателя Царскосельского лицея и учителя Пушкина; Н. И. Надеждин (1804–1856) и К. П. Зеленецкий (1812–1858), преподаватель русской литературы и философии в Ришельевском лицее в Одессе.

Несомненно, среди философов и философствовавших в то время были и материалисты, вышедшие из французского просветительства и продолжавшие официальную линию екатерининского «вольтерьянства», ныне уже ставшего достоянием «демократии» или начинавшего становиться. Во всяком случае, в среде «декабристов» и в их окружении материалисты имелись. Н.<П>. Павлов-Сильванский даже настаивает, что именно эти материалисты и были наиболее характерны для философских установок двадцатых годов (см. его любопытную статью «Материалисты двадцатых годов», «Былое», за 1907 г.). Однако это вряд <ли> можно утверждать серьезно. Все данные противоречат такому необоснованному и явно тенденциозному обобщению. В доказательство противного проф<ессор> Г. Г. Шпет цитирует письмо Баратынского к Пушкину, где имеется такая характерная для эпохи фраза: «Надо тебе сказать, что московская молодежь помешана на трансцендентальной философии» (*Шпет*. Очерк разв<ития> рус<ской> фил<ософии>. С. 230). Трансцендентальная философия здесь явный синоним философии Шеллинга, ибо Канта знали гораздо меньше – хотя Пушкин и вывел своего Ленского в «Евгении Онегине» с такой характеристикой: «поклонник Канта и поэт». Впрочем,

молодой и образованный человек той эпохи мог быть и шеллингианцем. Вспомним его краткий, хотя и ярко выразительный портрет, чтобы дать себе отчет, кто же эти воспламененные философией германского идеализма молодые люди, на долю тех, кому впервые выпала честь стать не только субъектами русской философии, но и поэзии и литературы:

Он из Германии туманной
Привез учености плоды:
Вольнолюбивые мечты,
Дух пылкий и довольно странный,
Всегда восторженную речь
И кудри черные до плеч.

Это, конечно, образ романтика. Но ведь и философия Шеллинга – пожалуй, самое сильное идеологическое проявление романтизма – наряду с Гердером (Herder) и отчасти с Гаманном⁴²⁹ (Hamann).

Заметим, кстати, что письмо Баратынского к Пушкину, о котором выше шла речь по поводу «Ленских», увлекающихся трансцендентальной философией, было написано в середине января 1826 г., значит через месяц всего после декабрьского восстания, как это подчеркивает проф<ессор> Г. Г. Шпет.

Дух философии – дух сектантский – дух, к которому русские чрезвычайно податливы. В высшей интеллигенции той эпохи это означало господство «кружков», отчасти и салонов – ибо кружок – это демократизированный салон. Эти кружки зарождаются преимущественно вокруг философской кафедры Московского университета, который со времен Новикова можно и должно считать родителем русской интеллигенции в ее лучшем аспекте. Тогдашние студенты отличались высоким культурным уровнем, жадно ищущим, беспокойным духом, и, как совершенно верно замечает проф<ессор> Г. Г. Шпет, «ученики „направляли” и „определяли” своих учителей» (цит. соч., с. 280). Поэтому такие профессора, как Велланский, Павлов, Давыдов и друг<ие>, в значительной степени выражают мнения, настроения и установки своих учеников и слушателей... К увлечениям философией присоединилось увлечение очень характерной для шеллингианства эстетикой, не говоря уже о поэзии, переживавшей тогда на Руси свой золотой век в лице Пушкина, Баратынского и Лермонтова. При этом надо принять во внимание огромную насыщенность этой поэзии мирозерцательными или же прямо-таки философскими мотивами, что особенно характерно для поэзии Баратынского – пессимиста и антиинтеллектуалиста, что не мешает ему быть отличным математиком и шахматистом. Тогда же начинает свое бытие и идеологически-философская журналистика, часто становившаяся органом и научного мышления. Достаточно назвать в этой области такие

242

имена, как уже упомянутый Надеждин, и присоедин<ить> к нему Максимовича, Шевырева, Погодина и др<угих>. То, что эти люди становятся глашатаями запросов своей высококультурной среды, делает их в самом хорошем смысле новыми людьми и явлением нового типа в области высокой журналистики и университетского преподавания. Это и делает такого среднеталантливого (а отнюдь не бездарного, как это утверждает проф<ессор> Чижевский), как Иван Иванович Давыдов, учителя кн<язя> В. Ф. Одоевского, личностью в своем роде примечательной, не говоря уже о более значительном М. Г. Павлове.

Иван Иванович Давыдов, преподаватель «московского благородного пансиона» и впоследствии Московского университета, был эклектик-энциклопедист по своему образованию и по взглядам, хотя впоследствии у него появился, так сказать, центр кристаллизации его мирозерцания в виде философии Шеллинга, преимущественно последнего периода положительного христианства. В своей автобиографии он говорит, что в чтениях своих он руководится «из древних писателей: Цицероном и Квинтилианом; из новых: Блэром, Вильменом, Ф. и А. Шлегелями и “Эстетикой” Гегеля; любил разбирать со студентами проповеди митрополита Филарета, сочинения Батюшкова, Жуковского, Крылова, Озерова, Грибоедова. Чтения его о словесности отличаются от всех других сочинений по всей части философским воззрением» (Биографический словарь профессоров Московского университета. Т. I. С. 283; цит. у П. Н. Сакулина. Из истории русского идеализма. Ч. I. Москва, 1913. С. 56–57). Кроме того, «из писателей древних и новых он любил Софокла и Платона, Вергилия, Цицерона и Тацита, Гердера, Шекспира и Ламартина. Последнего за увлекательный слог. С Карамзиным никогда не расставался, как с любимым отечественным писателем... Теорию и историю словесности Вильмена он всегда поставлял образцом профессорской импровизации. Классицизм и романтизм принимая за проявления характера древнего и нового человечества, он оставался примирителем той и другой литературы» (цит. там же, с. 57).

В философии же И. И. Давыдов начинает как сторонник эмпиризма в духе Френсиса Бэкона и Кондильяка (<1715–1780>), и на этот выбор философской начальной установки его, весьма возможно (так, во всяком случае, думает проф<ессор> П. Н. Сакулин), натолкнули занятия математикой и физикой, бывшие его основной специальностью. Составляя «Опыт руководства к истории философии», он, однако, себе берет <за основу труд> ныне забытого, но в свое время в России очень популярного французского мыслителя и ученого Дежерандо⁴³⁰ (Marie Joseph Degérando, 1772–1842), философа, социолога, моралиста и педагога – этим своим энциклопедизмом очень отвечавшего энциклопедизму и эклектизму И. И. Давыдова, немного позже очень полюбившего Вик-

тора Кузена⁴³¹ (Victor Cousin, 1792–1867), очевидно, за эти же свойства. Есть нечто родственное между Дежерандо и Давыдовым еще и в том, что оба, исходя из Кондильяка, т. е. из сенсуалистического эмпиризма, оба приходят если не прямо к мистике, то, во всяком случае, уделяют ей большое место в своем мирозерцании: Дежерандо – Сен-Мартену, последнему периоду Шеллинга и положительному христианству – вот кому больше всего обязан Давыдов. Очевидно у обоих (Дежерандо и Давыдова) была жажда всеобъемлющего синтеза, который им оказался не по силам и превратился у обоих в эклектический энциклопедизм – особенно ярко выраженный у И. И. Давыдова, ибо сюда еще присоединились науки физико-математические. Однако И. И. Давыдов, подобно Дежерандо, всегда имел склонность к морали, и даже философию он определяет в значительной степени в связи с моралью: «Предмет философии, – говорит Давыдов, – есть просвещение ума истиной и образование сердца добродетелью» («Опыт руководства», с. 125; *Сак<улин>*, с. 29). Широко развитой эмпиризм и синтетический эклектизм входят у него в самое существо философии. Выпуская «Нача<ль>ные основания логики», здесь уже Давыдов намечает стремление подойти к Шеллингу, хотя все же продолжают господствовать Локк, Кондильяк и Дежерандо – с присоединением Буле и Кизеветтера (Johann Kiesewetter, 1766–1819), кантианца-логика. Но зато в ряде статей о «нравственном любознательности», которые он печатал под псевдонимом «Мемнон», Давыдов порывает с французским рационализмом и уже круто берет сторону немецкого идеализма. И это несмотря на явную нелюбовь к этому философскому направлению всеильного тогда Магницкого. Но и в самой французской философии Давыдов берет сторону теперь уже Декарта и Мальбранша – эклектически к ним присоединяя Гассенди⁴³² (Gassendi). Но главные свои взоры Давыдов обращает к Лейбницу, Канту, Фихте «и другим последователям сих необыкновенных умов», как он выражается. В этом новом духе Давыдов пишет свои «Афоризмы нравственного любознательности» (*Вестн<ик> Европы*. 1822. № 11–12).

Наступила эпоха просветительского гонения на философию – за ее бесполезность или даже прямой вред. После перерыва, длившегося четыре года, Давыдов читает вступительную лекцию по случаю приглашения его на кафедру философии в Московском университете. Лекция эта на очень важную и вечно актуальную для философа тему «О возможности философии как науки». Эта тема у него не только разработана по-шеллинговски, но и внушена Шеллингом. Именно, он базируется на мысли Шеллинга: то, что имеет содержание и форму, есть наука. Здесь, деля способы познания на «опытный, умозрительный и трансцендентальный», он явно и по-шеллинговски ставит знак равенства между понятиями «философский» и «трансцендентальный». Свою теорию

знания он строит опять-таки на главном тезисе всей философии Шеллинга о тождестве знания и бытия. Главное положение философии есть безусловное, т. е. от других начал «наук не зависящее», и «содержание философии всем прочим содержаниям наук служит основанием». Эту свою мысль И. И. Давыдов подкрепляет ссылкой на Лейбница, Декарта, Фихте, которых он называет «высшими мыслителями». Сверх того он ссылается также и на Клейна⁴³³ (Georg Michel Klein, 1776–1820) «Введение в изучение философии вообще» («Einführung in das Studium der Philosophie überhaupt», 1811) и на Таннера⁴³⁴ («Метафизика» – Thanner's Metaphysik, 1808). Здесь мы опять видим характерное для эклектизма Давыдова смешение первоклассных по качеству источников философского вдохновения с совершенно второстепенными, что очень характерно как для советской, так и для духовной высшей школы в России того времени. Дальнейшие положения Давыдова очень характерны для того сочетания платонизма с шеллингианством, вернее, для шеллингианского аспекта платонизма, которого он тогда придерживался.

«Природа видимая есть отражение духовной или отражение идеального в вещественном. Посему духа нельзя объяснить без природы, природы без духа. Целое из понятий и идей, в духе созерцаемое, есть система философии» (Давыдов, цит. соч., с. 22; Сакулин, с. 40). Для Шеллинга очень характерно сочетание платонизма, неоплатонизма и Спинозизма. Это же наблюдается и в выше цитированном отрывке. Почти буквально придерживается Давыдов Шеллинговой схемы, в натурфилософии ему особенно близкой ввиду основной специальности Давыдова. В эстетике – то же самое: в ней «представление беспредельного в конечном рождает искусство» (Давыдов, там же, с. 30; Сакулин, с. 41).

Природу и человека Давыдов объясняет чисто философски, и главным образом в духе Шеллинга. Проблема Бога и положительной религии, по мнению Давыдова, ведению философии и науки не подлежит. Было бы скороспелым и шаблонным заключить вместе с профессором П. Н. Сакулиным, что здесь лишь только угодливость перед «реакцией» и перед требованием «начальства». Если бы это было действительно так, то Давыдов вообще не придерживался бы Шеллинга, которого «начальство» явно недолголюбивало и опасалось. Несмотря, однако, на то, что Шеллинг в эту пору еще не высказался на эту тему, как это он сделал в «Философии откровения» и в «Положительной философии», – взгляды самого Давыдова по этому вопросу очень отчетливы: «по воплощении Богочеловека» потеряли смысл все «феогонии и космогонии древних, как лепетания младенцев», и «учение о Божественном, бесконечном и вечном, через откровение нам преподанное, составляет предмет богословия, где дух, сие знамение Божества, рассматриваемый в первообразе своем, представляет идеи истины, доброты и изящества во всей ясности и чи-

стоте, дабы, приведя человека в сие состояние, чуждое общения с мраком временной жизни, возвысить его к Творцу вселенной» (Давыдов, там же, с. 32; Сакулин, там же, с. 41). Из этого следует, что «предметы или содержание философии есть природа и человек» (там же) и что, следовательно, положительная религия изымается из ведения философии.

Зато сама философия должна представлять «стройный организм», чему, с точки зрения Давыдова, лучше всего удовлетворяет «новейший идентизм» (там же, с. 32; Сакулин, с. 42). Далее Давыдов, желая как можно тщательнее объединить философское ведение, приходит к своеобразному и оригинальному заключению: «Философия сводится в науку о душе или психологию в обширном смысле; посему философия, Наука идей, Психология – суть выражения тождественные» (там же). Поэтому, «сводя философию в Психологию в обширном смысле, выводим ее из области неопределенных умозрений и назначаем предметы для ее занятий точные» (там же). Такая психология, «ведущая к открытию единства в знании и бытии», имеет отношение к жизни «как средство к цели: направить мышление и все знания привести в единство, необходимое для того, чтобы жизнь каждого человека и всего человечества соответствовала идеям самосведения – идеям истины, доброты и изящества» (там же, с. 42; Сакулин, с. 42). По мнению Давыдова, значение философии для «прочих» наук очень велико. Науки нравственно-политические, физико-математические, врачебные, словесности и искусства, истории и статистики ждут от философии нового и великого фазиса своего развития именно вследствие внесения в них умозрения и мышления: «С появлением света философии рушатся безобразные здания наук, в области учености созидаемые опытом без умозрения» (там же, с. 47; Сакулин, там же, с. 42). В этом своем значении философская мысль «суть звезды путеводительницы человека в продолжении его бытия; изучение их законов есть предмет существенный и высокий. Судьба каждого человека и всего человечества всегда зависит от мышления; и если в обществе необходимы люди знающие, то для образования знающих необходимы мыслящие» (там же, с. 42; Сакулин, там же, с. 42). Очевидно, для Давыдова, как для человека, вполне проникшегося идеалистическим культом философской мысли, более всего свойственным Фихте, Шеллингу и в особенности Гегелю, мысль и философия совпадают. Однако, воспитанный на частных физико-математических науках и оставаясь при положительных результатах эмпиризма Бэкона и Локка, Давыдов сейчас же оговаривается, что у философии нет никакой возможности дать «некий волшебный ключ к храму наук в замену дарований и всех знаний» (там же, с. 52; Сакулин, с. 43). По мнению Давыдова, «должно приобретать многоразличные сведения, дабы свет философии не обнаружил пустоты и ничтожества» (там же, с. 50–51).

Эволюционируя от эмпиризма Бэкона и Локка, от сенсуализма Кондильяка и эклектизма Дежерандо и Кузена к трансцендентализму Шеллинга, Давыдов не столько углубляется, сколько расширяется, и в этом отсутствии углубления, которое всегда сопровождается заострением точек зрения и творческой парадоксальностью, – основной недостаток Давыдова, который при своих очень больших и разносторонних знаниях мог бы достигнуть гораздо больших результатов. Совсем не бездарность, но своеобразная робость, трусость мысли, боязнь заострения и, если угодно, своеобразное метафизическое «молчалинство», вечное желание быть, т<ак> ск<азать>, «умеренным и аккуратным», несомненно, приобретенное им в школе эмпиризма, парализовало его мысль. Эволюционировав в направлении Шеллинга по терминологии и проблематике, даже по внешнему стилю философствования, Давыдов постоянно был размагничиваем в своих мыслях оскопляющей силой неизменно приводящих к позитивизму эмпирических установок. Не будучи отнюдь бездарным, Давыдов оказался в огромной доле своего философского духа, который у него, несомненно, был, парализован. Это – слабый намек на то, что случится позже с целыми массами русской интеллигенции и полуинтеллигенции после 60-х годов и в советское время. Дух эпохи влек Давыдова в сторону шеллингианства, но собственная бестемператентность, дух, подорванный эмпиризмом, лишили его необходимой для творчества большого стиля остроты и дерзания, эмпиризм лишил его таланта, который у него, несомненно, был. И в историю русской философии он вошел как распространитель шеллингианства, но не как самостоятельный творец. Давыдов застрял на стадии «педагогической» – явление очень характерное и злоеющее, которое неоднократно наблюдалось в истории человеческой мысли и будет неоднократно наблюдаться и в истории русской мысли вплоть до самых современных ее проявлений. Прокопович-Антонский⁴³⁵, управляющий «Благородным пансионом», где преподавал проф<ессор> И. И. Давыдов и где учился в это время князь В. Ф. Одоевский, ученик Шварца, человек несомненно философски одаренный, оказался принадлежащим истории русской педагогики и проводником незамысловатой, педагогически очень полезной идеи «во всем есть мера». Его знаменитая и вошедшая в историю русской педагогики и русского мирозерцания речь «О воспитании» была произнесена на акте в 1798 г. и несколько раз перепечатывалась вследствие своих действительно превосходных качеств и широты культурного подхода и гуманистического блеска («Утренняя заря», 1807 г., кн. V; Б. А. Лезин. Очерки из жизни и литературной деятельности кн. В. Ф. Одоевского. Харьков. 1907).

Прокопович-Антонский находился в русле традиции русского масонства, которое противостояло в общем, как мы видели, влиянию фран-

цузской философии XVIII в., главным образом по линии «вольтеризма», широко понятого. Впрочем, Прокопович-Антонский был также и противником Руссо, ибо не только чрезвычайно ценил воспитание ума, но и ставил это воспитание на первый план. «Ум есть главнейшее преимущество человека, есть драгоценнейшее его сокровище, есть то отличительное титуло, по коему поставлен он выше всех существ, неизмеримую цепь творения на земле составляющих». Основываясь на Фрэнсисе Бэконе, различавшем три способности души – память, рассудок и воображение, – Прокопович-Антонский считал, что человеку необходимо «упражнять мыслящую способность», и отсюда придавал чрезвычайный вес изучению всех наук, и в особенности «истории природы», изучаемой «по методу новейших натуралистов». По мнению Прокоповича-Антонского, природоведение развивает не только ум, но и чувство учащегося и «доставляет многие познания, которые служат основой для искусств и большей части науки». Не меньшее значение приписывает Прокопович-Антонский математическим наукам, ибо в их руках «находится ключ ко многим другим познаниям. Они открывают верный и надежный путь к опытной физике; они же руководствуют безопасно в лабиринте умозрительной философии; они поддерживают полет наш к величественным областям Урании». Сверх того, математика учит «не довольствоваться простыми вероятностями и правдоподобиями». Математика учит изысканию «достаточных и убедительных причин» (цит. у Сакулина, там же, с. 16–17). Это воззрение Прокоповича-Антонского есть не только основа педагогической его системы, оно выражает также дух русского национального мировоззрения и даже дух русской национальной метафизики, не говоря уже о том, что здесь сказывается одно из национальных призваний русского гения, чрезвычайно мощного в области математики и математического естествознания, где он показал себя во всю ширь и мощь, во всю глубину в трех последних столетиях – XVIII, XIX и XX. Все время необходимо иметь в виду, что старая истасканная легенда, которую, к сожалению, повторяет Н. А. Бердяев, о «русской отсталости» в области естественных и математических наук в новую и новейшую эпохи – не соответствует действительности ни в какой степени. Скорее можно утверждать противоположное – именно то, что русская точная наука на протяжении этих веков сплошь и рядом опережала западную науку, ибо во всех смыслах (в том числе и в дурном) Россия была в Новое время страной передовой и ультраевропейской. Единственно, в чем она отстала от Запада в первой половине XIX в., – это в спекулятивной метафизике, где Германия оказалась надолго ее учительницей. Отстала она также и в области техники парламентских дебатов. Так или иначе, но приведенные выдержки из статьи

Прокоповича-Антонского «О воспитании» выражают не только суть его философско-педагогических взглядов, но являются в какой-то, и очень при этом значительной, мере выражением народно-созерцательных идеалов, вкусов и норм душевной деятельности человека.

Как <бы> полемизируя с Руссо, Прокопович-Антонский наряду с точными науками в формировании человеческой личности отводит <важное место> изящным искусствам, и в особенности музыке – русскому национальному искусству. В проблеме языков он отводит особенно важное место изучению родного языка. Здесь он высказывает мысли, которые делают его одним из этапов от мистического масонства XVIII <в.> к русскому славянофильству XIX в. Именно, признав, что некоторые иностранные языки помимо их практической пользы «могут быть образцом при очищении родного языка», тем не менее знать отечественный язык «основательно и со всеми тонкостями, чувствовать всю силу его, красоту, важность; уметь говорить и писать на нем красиво, сильно и выразительно по приличию материи, времени и места: все это составляет труд, едва преодолимый. На приобретение такого знания должно употребить все силы, должно пожертвовать немалой частью жизни» (цит. у Сакулина, там же, с. 17).

В общей экономии духа и, следовательно, в воспитании Прокопович-Антонский особенно широкое место отводит воображению. В том широком и многостороннем значении, которое Прокопович-Антонский приписывает этому термину, по мнению В. И. Резанова⁴³⁶, видна большая близость к точке зрения Шварца. В детях должно развивать «правильное и очищенное воображение». Оно должно быть устремлено «ко всему высокому, изящному и благородному» (цит. у Сакулина, там же, с. 17). Но воображение находится в полной зависимости от нравственности и, следовательно, от качества его сердца. Здесь мы тоже наблюдаем проявление одной из очень важных черт русского национального мирочувствия, связавшего мораль с «философией сердца», а с последней – всю аксиологию – в полную противоположность Канту и «просветительству». По мнению Прокоповича-Антонского, «просвещение без чистой нравственности и утончение ума без образования сердца есть злейшая язва, истребляющая благоденствие не единых семейств, но и целых народов» (цит. у Сакулина, там же, с. 18). Здесь тройное влияние: масонской философии чувства, породившей сентиментализм и являющейся реакцией по отношению к бесчеловечности просвещенного абсолютизма, против официальной церковности и механического материализма, влияние отрицательного примера Французской революции, еще не превратившейся в кумир для широких кругов интеллигенции и сурово осужденной Крыловым в грандиозно-мрачной басне «Сочи-

нитель и разбойник», влияние пиетизма последних годов царствования имп<ератора> Александра I. Сюда же должно быть отнесено и то, что, согласно Прокоповичу-Антонскому, христианский закон любви должен быть положен в основу воспитания нравственности. Должно развивать в юных сердцах «чувствительность и сострадание», так же как и «любовь к благотворению». Этим возвращаются «семена любви, мудрости и добродетели». Но и они ничего не сделают, «если Религия не озарит их, Религия, освящающая все наши дела, желания, мысли; Религия, преображающая, обновляющая человека, возносящая его над всем бранным, ничтожным и отвергающая пред ним врата неба» (цит. у Сакулина, с. 18). Здесь уже видно прямое влияние традиции русского масонства с его культом добродетели, человеколюбия, нравственной чистоты и «очищенной религии». По мнению Прокоповича-Антонского, воспитанникам следует внушать «не фанатизм, не суеверие и мрачную лжесвятость», но «благоговение, сыновнюю преданность и чистейшую веру к Зиждителю миров» (цит. там же). Идеал «освобожденной от суеверий» религии «в пределах разума» – на этом сходятся и масоны, теперь начинающие понемногу оттеснять мистику на задний план, и просветители. Это приведет мало-помалу к ярко выраженной антицерковности и к атеизму. Но у Прокоповича-Антонского нет и следа этого. Наоборот, в заключение своего очерка «О воспитании» он говорит: «Дни благоденствия народов были вместе и днями торжества Религии. Неверие и злочестие всегда влекло за собой лютейшие бедствия и часто ниспровергало могущественные царства» (цит. там же, с. 18).

К этим общемиросозерцательным и философским взглядам в приращении к воспитанию Прокопович-Антонский присоединяет ряд соображений, показывающих, что Россия и тогда уже была в существенных моментах духовной культуры страной в самом лучшем смысле передовой и даже опередившей Европу. Он высказывается за необходимость сообразоваться с индивидуальностью воспитанника, в частности при выборе науки. Но особенно радикален был его взгляд на женскую педагогику и на женский вопрос. Он говорит: «Польза общественная требовала бы совершенно переменить физическое и нравственное воспитание женщин» (см. его «О воспитании», с. 53, цит. у Сакулина, там же, с. 18). По этому поводу следует заметить, что эти строки писались русским педагогом и философом в то время, когда во Франции, самой передовой стране мира, но в которой революция ничего не переменяла в отсталом законодательстве по женскому вопросу, начал свое действие «Кодекс Наполеона» (Code Napoléon), поставивший женщину в положение рабы, или лучше, т<ак> ск<азать>, «наседки», почти лишенной человеческих прав и достоинств. Немногим также известно и многие не хотят сознательно признать, что вопрос о женском образовании, и особенно образовании высшем, был

250

раньше всего и радикальнее всего решен в России – ибо это вообще в русском духе, которому отвратителен взгляд на женщину как на сексуальную игрушку или насадку, с исключением прочих категорий и с банальной карьерой, выразительно переданной словами публициста-сатирика⁴³⁷:

Но за пределами квартала
Она попуталась немало,
Чтоб дать приданое сполна.

В педагогических взглядах Прокоповича-Антонского есть целый синтез взглядов, принадлежащих обоим столетиям. В одном только пункте он остается вполне человеком XVIII в. – это по вопросу воспитания, именно в основной философской предпосылке, приписывавшей воспитанию всемогущую силу, способную совершенно переменить человека и сделать из него все. В основе этого лежит просветительский взгляд Локка и Кондилляка на душу человека как <на> «чистую доску» (*tabula rasa*), на которой воспитатель может написать все, что ему заблагорассудится. Такой взгляд ведь лежит и в основе революционной тактики и революционного мирозерцания, отрицающего историю и предание.

Равным образом идеал гражданина и патриота, идеал «нравственно совершенной и деятельной личности» с наметившимися культурными задачами общественного служения был выработан Прокоповичем-Антонским, очевидно, путем взаимодействия как масонского, так и революционно-просветительского начал.

Такие лица, как Прокопович-Антонский, столько же определяют собой эпоху, сколько определяются ею, выражая ее дух и являясь ее, т<ак> ск<азать>, эпонимами⁴³⁸. Это в особенной степени касается литературы, переживавшей в России в эпоху имп<ератора> Александра I свой золотой век – особенно поэзии. Это была и эпоха культа русского языка, на котором любили выражаться и умели выражаться. Этот культ родного языка совпадал и с культом философии. Это было и время поощрявшихся литературных кружков, время, когда жизнь и литература почти совпадали. О таком подходе к поэзии и литературе, также к философии, можно говорить, что оно было символизмом, выражаясь в терминах В. Ф. Ходасевича⁴³⁹, и что потом повторится в усиленном, хотя и гораздо менее здоровом, виде в конце XIX и в начале XX вв. (см. *Ходасевич. Некрополь*. Брюссель, 1939. С. 8 след.).

Как мы живем, так мы поем и славим,
И так живем, что нам нельзя не петь!

– хорошо вещает о подобного рода настроениях А. А. Фет⁴⁴⁰.

Однако колоссальная разница с тем, что наступит через сто лет перед самым концом русской культуры, та, что в конце XVIII и в на-

чале XIX вв. в движении принимали <участие> люди нравственно и физически здоровые и действительно умудрившиеся, подобно древним грекам, сохранить должное равновесие между крайней утонченностью, здоровьем и кованым, как клинок булата, гражданским чувством. Длился этот чудесный неповторимый период очень недолго и прошел безвозвратно, как век Перикла в Афинах. Это же было и началом русского союза литературы и миросозерцательного, иногда чисто философского комплекса, союза многообещающего для литературы, но очень опасного для философии, из которой оказались высосанными лучшие и вдохновительные струи. Однако по причине здорового жизненного инстинкта и в хорошем смысле аристократизма настроений тогда все же умели и отделять жизнь от поэзии и философии. Знаменитые строки Пушкина:

Пока не требует поэта
К священной жертве Аполлон,
В заботах суетного света
Он малодушно погружен

– скорее признак здоровья и уравновешенности, залог мерного аполлонизма и исполненности вкусом и тактом. В XX в. жизнь была нездоровая и искусство – <такое же нездоровое>. Такое здоровье настроений было связано с консервативностью вкусов, господствовавших в Москве второго десятилетия XIX в. Понятие гения неразрывно соединялось с понятием вкуса вследствие своей укорененности в традициях понятия неизменно консервативного. В. А. Жуковский в послании «К Батюшкову» (1812) пишет <, что> природа позволяет своей дочери, фантазии-богине, беспечно играть собой, но

Велит ее хранить
Трем чадам первородным,
Чтоб прихотям свободным
Ее не заманить
В туманы заблуждений:
То с пламенником *Гений*,
Наука с свитком *Муз*
И с легкою уздою
Очами зоркий *Вкус*.

В конце XIX и в начале XX вв. понятие гения по существу заменяется понятием гениальничания, и возрождение нечувствительно, а иногда и очень чувствительно переходит в вырождение... Золотой век не повторяется. А сверх того, «гений и злодейство – две вещи несовместные».

Во времена кн<язя> В. Ф. Одоевского в «Московском благородном пансионе» издавался альманах «Каллиопа». В нем статьи научного ха-

рактра составлены в духе Бюффона, Кондильяка, Бэкона, Блэра – т. е. в эмпирически-просветительском духе. Литературная часть представлена гл<авным> обр<азом> классиками и писателями XVIII в. Романтика представлена слабо – Виланд, Жан Поль Рихтер, Шиллер. Господствуют Цицерон, Сенека, Гораций, Фенелон, Боссюэт, Масийон, Лабрюйер, Буало, Флориан, Томас, Аддисон, Бейсс, Энгель, Гесснер, Вамплер, Милльвуа, Ж. Ж. Руссо и др<угие>. Сакулин отмечает отсутствие Шеллинга. Но это объясняется очень просто: Шеллинг – типичнейший философ романтизма, он – не классик, но для своей эпохи – ультрамодернист. А весь литературный дух той эпохи и самой «Каллиопы» – консервативно-классический и дидактически-педагогический, в нем много того самого классицизма, свойственного XVIII в., на котором воспитывался Пушкин и без которого не было бы того неповторимого аполлонизма поэзии начала XIX в., который делает ее навсегда образом недостижимого совершенства – причем здесь речь идет не только об аполлонизме формы, но и об аполлонизме мысли. Не надо забывать, что Пушкин осудил своего Ленского (из «Евгения Онегина») за «романтизм» и за то, что тот писал «темно и вяло». Известно также и то, что Пушкин крайне невзлюбил немецкую философию и был очень холоден к Тютчеву, хотя объективно и признавал первоклассность его поэтического дара. Романтизм проникал в мысли воспитанников «Благородного пансиона» в очень строгой и умеренной форме, которая сама была своего рода классицизмом. Напр<имер>, в «Афоризмах из нравственного любомудрия» И. И. Давыдов рекомендует интересующимся философией, между прочим, Шатобриана, гл<авным> обр<азом> его «Génie du Christianisme»⁴⁴¹, откуда молодой кн<язь> В. Ф. Одоевский перевел статью «Astronomie et Mathématique» под заглавием «Отрывок о математике». Очень прилежно изучали навсегда ставшего любимцем русской элиты Лабрюйера (Jean de La Bruyère), именно его «Характеры» (Les Caractères).

В начале тридцатых годов в Москве действует кружок С. Е. Раича⁴⁴², основанный гл<авным> образом благодаря М. П. Погодину⁴⁴³ и куда входили, помимо кн<язя> В.<Ф.> Одоевского и М.<П.> Погодина, еще В. П. Титов⁴⁴⁴, Д. П. Ознобишин⁴⁴⁵, В. П. Путята⁴⁴⁶, С. П. Шевырев⁴⁴⁷, А. Н. Муравьев⁴⁴⁸, П. И. Колошин⁴⁴⁹, А. Ф. Томашевский⁴⁵⁰ и др<угие>. Этот кружок затеял гигантское дело – перевод всех греческих и римских классиков – включая и Платона (Письмо Погодина к княгине Голицыной. См. *Н. Барсуков. Жизнь и труды М. П. Погодина. Ч. I. С. 212*). Несмотря на преобладание литературных интересов, философии и педагогике отводилось должное место, и в этом кружке кн<язь> В. Одоевский прочел свой перевод «О значении нуля» из «Натуральной философии» Окена. Рядом с кружком С. Е. Раича образовался, почти одновременно с ним, уже чисто философский кружок «Общество любомудрия», где главную

роль играл поэт-шеллингианец Д. В. Веневитинов⁴⁵¹. Сюда входят такие впоследствии известные философы-славянофилы, как И. В. Киреевский⁴⁵² и А. И. Кошелев⁴⁵³, кроме того, еще Н. М. Рожалин⁴⁵⁴ с примыкавшими к ним уже известными лицами как В. П. Титов, Н. А. Мельгунов⁴⁵⁵, С. П. Шевырев и М. П. Погодин (См. «Записки Александра Ивановича Кошелева», Берлин, с. 12). Употребляли слово «любомудрие» в качестве старого, освященного долгим употреблением у масонов и мистиков термина и чтобы, занимаясь немецкими идеалистами, подчеркнуть свою чуждость французской просветительской философии XVIII в., которую они именовали мнимой. Совершенно ясно здесь продолжение традиции масонов-мистиков конца XVIII в. По свидетельству А. И. Кошелева, в кружке царила немецкая философия. Общество «собиралось тайно, и об его существовании мы никому не говорили» (Кошелев, там же, с. 12). И далее: «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Гёррес и др<угие>. Тут мы иногда читали наши философские сочинения, но всего чаще и большей частью беседовали о прочитанных нами творениях немецких любомудров. Начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед; христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу; и его творения мы считали много выше Евангелия и других святых писаний» (там же, с. 12). Собрания были остановлены роковой датой 14 дек<абря> 1825 г., датой декабрьского восстания, которому любомудры сочувствовали поголовно. Устав общества был торжественно сожжен самим кн. В. Одоевским. В этом же кружке поэт-философ Д. В. Веневитинов прочитал свой философский диалог («разговор») «Анаксагор» и философские рассуждения «Скульптура, живопись и музыка» и «Утро, полдень, вечер, ночь».

Так как Окен и Гёррес, которыми усердно занимались в кружке любомудров, были крупными шеллингианцами, то по <э>той причине – не говоря уже об усердных занятиях самим Шеллингом – кружок этот, имевший большое значение в судьбах русской философии, надо считать определенно шеллингианским.

Из толстых журналов <тот, который> первый стал представлять свои страницы членам веневитиновского кружка любомудров, был «Вестник Европы», редактировавшийся известным историком-мыслителем проф<ессором> М. Т. Каченовским⁴⁵⁶. По свидетельству Н. Колюпанова⁴⁵⁷, «Вестник Европы» считался университетским органом и учено-миросозерцательным журналом. В 1821 г. сам проф<ессор> М. Т. Каченовский читал в Московском университете «Теорию изящных искусств» и археологию. По данным А. З. Зиновьева, университетского товарища

Погодина, «Каченовский объяснял и ее историческое развитие, знакомил своих слушателей с монументальными произведениями, иногда сопоставлял их с некоторыми памятниками древнего русского искусства, знакомил также с различными школами живописи, ваяния и зодчества и при этом вносил элемент философской критики, как впоследствии внес критический элемент в древнюю русскую историю» (цит. у Н. Барсукова. Жизнь и труды М. Н. Погодина. I, 39. Ссылка: «Записки А. З. Зиновьева. л. 7 об. – 2 об.»; Сакулин, цит. соч., <с.> 107). Впервые на страницах «Вестника Европы» кн<язь> Одоевский стал печатать статьи <о> трансцендентальной философии. Однако, не считая «Вестника Европы» надежным философским органом, кн<язь> В. Ф. Одоевский в сообществе с Кюхельбекером объявил в декабрьской книжке «Вестника Европы» за 1823 г. об издании альманаха «Мнемозина» в четырех книгах (В память о кн<язе> В. Ф. Одоевском. М., 1869. С. 49). В число сотрудников «Мнемозины» входили: Денис В. Давыдов, А. С. Грибоедов, А. С. Пушкин – с другими первоклассными именами. В заключительной статье «Мнемозины» под заглавием «Несколько слов о “Мнемозине” самих издателей» определены две цели издания «Мнемозины»: борьба с французским влиянием во имя германского любомудрия и утверждение самобытности. Таким образом «Мнемозину» следует считать одновременно органом шеллингианства и первым славянофильствующим органом.

Если И. И. Давыдова, которого кн<язь> Одоевский очень почитает, можно назвать шеллингианцем с большими оговорками, то проф<ессора> М. Г. Павлова придется признать уже настоящим шеллингианцем и очень видным ученым-естественником (см. Проф<ессор> Евг<ений> Бобров. Философия в России. Вып. II. Казань, 1899 и Вып. IV. Казань, 1901).

Проф<ессор> Михаил Григорьевич Павлов (<1792–1840>) принадлежит прежде всего русской точной науке как один из ее виднейших представителей тридцатых годов. Именно, сначала в своем журнале «Атеней» он дебютировал в 1828–1830 гг. своими статьями по физике и по сельскому хозяйству, преимущественно по сельскохозяйственной химии. В 1832 г. вышел I том его «Основания физики», а в 1833 г. вышел и II-й том того же труда; в 1833 <г.> вышло сразу два тома его «Земледельческой химии». До этого в 1821 г. М. Г. Павлов издал свою очень основательную по содержанию и превосходно проработанную по форме лекцию «О главных системах сельского хозяйства с приноровлением к России». В 1823 г. появилась в печати его речь «О побудительных причинах совершенствовать сельское хозяйство в России преимущественно перед другими ветвями народной промышленности и о мерах, существенно к тому относящихся».

Философское направление этого ученого высказалось в статьях, напечатанных в «Мнемозине» и в «Атенее» в двадцатых годах преимущественно. Как это выяснил профессор Е. Бобров, М. Г. Павлов в начале своей профессорской деятельности придерживался очень близко учения шеллингианца натурфилософа Окена (Oken; см. Е. Бобров. Философия в России. Вып. IV. С. 53–54; Сакулин, там же, с. 115). Но так как М. Г. Павлов – прежде всего натуралист и техник сельского хозяйства, то естественно, что в его преломлении Шеллинг и Окен своеобразно трансформируются в сторону известного упрощения. В «Мнемозине» (Ч. IV, 1825 г.) помещена за подписью двух греческих букв «Пи» (Π Π) статья, очень характерная для М. Г. Павлова именно как для натуралиста, заинтересованного в философском обосновании своей специальности, в ее мирозерцательном обобщении. Статья носит очень характерное заглавие: «О способах исследования природы» (П. Н. Милюков в своем известном исследовании «Главные течения русской исторической мысли», т. I, 2-е изд., Москва, 1898, с. 313 и примеч., приписал эту статью кн-язю Одоевскому, неправильность чего и истинное авторство открыто профессорами Е. Бобровым в «Философии в России», вып. II, с. 125, примеч. 1-е; и П. Сакулиным, «Из истории русского идеализма», т. I, с. 116).

Вот основные мысли этой очень важной для русского шеллингианства статьи. «Все сотворенное, подлежащее нашему исследованию и вообще называемое *природой*, есть или 1) познаваемое только, или 2) познаваемое и познающее вместе. Первому название *природа* дается исключительно, второе именуется *разумением* (intelligentia) и относится к познающему в человеке духу» («Мнемозина», ч. IV, 1825 г., с. 1). Путь исследования следующий.

«Природа исследуется двумя способами: *аналитически-эмпирическим* и *синтетически-умозрительным*. По первому способу во главу угла полагается *опыт*, и на нем зиждется все знание; по второму – *умозрение*; по первому от явлений восходят к началам, по второму – от начал к явлениям. Совокупность сведений, первым способом приобретенных, называется эмпирическими, а вторым – умозрительными естественными науками» (там же, с. 8–9).

С точки зрения М. Г. Павлова, эмпирически обрабатываемые естественные науки не могут дать *единой истины*. В отдельных областях естествознания и физики «естествоописание», – как выражается М. Г. Павлов, – таково, что в них царят «беспорядок, неустройство, бессвязность», так как в них нет «единства начал». И такое состояние наблюдается несмотря на то, <что> здесь работали такие сильные умы, как «Галилей, Бэкон, Ньютон, Бюффон, Соссюр и проч-ие»» (там же, с. 18). Утверждением материального начала и одним этим началом, «атомиче-

256

ской теорией», объяснить нельзя многообразия форм существующего в природе: вещество одно, форм его множество. Очевидно, что многообразие, многообразие форм вещественных зависит не от самого вещества, оно одно: «вещество как нечто непроницаемое в пространстве служит только основой явления – массой, из которой образуются различные формы, а то, что в веществе проявляется, от чего зависит образование той или другой формы, есть нечто от вещества отличное, совершенно оному противоположное. Назовем условно сие нечто, веществу противоположное, в нем проявляющееся, *идеальным*, а закон, по коему идеальное действует, – *идею* вообще, в телах живых – *идею жизни*» (там же, с. 15–16). «Формы, которые вещество принимает, временны; ибо оно действию того или другого идеального подвергается случайно; поему, ежели определенный вид существенного назвать его существованием, то ясно, что сие существование есть только *случайное, мнимое*, оно служит только отпечатком существования идеального. Но так как формы вещества при всей их случайности и недействительности находятся в природе постоянно: то следует само собой, что *действительно существует только идеальное, а вещественное существует случайно*» (там же, с. 17). Поэтому можно сказать, что «в природе мы находим всегдашнюю пребываемость при непрерывной производимости»... «природа ежемгновенно изменяется и постоянно остается одинаковой, производится и пребывает». Отсюда, по мнению М. Г. Павлова, гармония при всем царящем в природе многообразии. Задача познания природы и состоит в том, чтобы «сорвать завесу, скрывающую от нас пружины сей гармонической машины; открыть главную причину всех ее несметных движений и там – при самом начале деятельности природы – водрузить знамя истины, словом: образовать общую теорию природы и при ее свете благоговейной мыслью погружаться в дела Всесотворшего, проходя все многообразные явления в пространстве и во времени» (там же, с. 7–8).

Опыт и эмпирическая философия не в состоянии, по мнению Павлова, осуществить это задание. Их орудие – феноменальное исследование действительности, и абстрактные заключения разума до существа дела не доходят. Лишь «ум» и «мысль» могут заполнить образовавшуюся при этом логическую пустоту. Понятие ум-мысль в такой же степени отличается от логического понятия, как «существенное единство» отличается от единства «формального». М. Г. Павлов называет мысль «произведением ума, души, погруженной внутрь себя» (цит. там же, у Сакулина, с. 118). «Начало эмпирии – явления; умозрение – самопознание; ход эмпирии – *наведение* (inductio), умозрение – *вывод* (deductio, constructio); эмпирия от окружности устремляется к центру наудачу; умозрение от центра поступает к окружности наверное» (Павлов, там же, с. 30).

Для того, кто занимается умозрением, природа есть «гиероглиф, начертанный высочайшей премудростью, которого он силится постигнуть значение» (Павлов, с. 30; Сакулин, там же). «Впрочем, умозрение, при всем его преимуществе перед эмпирией, без сей последней *недостаточно*. Каждое явление, следовательно, и природа как совокупность явлений есть *соединение противоположностей* (synthesis oppositorum) – совместность идеального с вещественным; посему умозрительное познание и эмпирическое, каждое отдельно, как одностороннее – неполно» (Павлов, с. 30–31, Сакулин, с. 119). Даже в том случае, если эмпирики и восстанут против такого союза, то умозрители все же сочтут его естественным, по той причине, что «убеждены в необходимости обоюдного познания» (Павлов, с. 31, Сакулин, там же, с. 119). Разница, однако, с эмпириками та, что для умозрителей «*опыт и наблюдение – проверка начал*, выведенных из самопознания, а не самые начала» (Павлов, там же, Сакулин, там же). Павлов в этот свой период строго различает опыт от знания, считая, что «опыт может доводить до открытий, но до знания оных никогда» (Павлов, там же, с. 28, Сакулин, там же, с. 119). Павлов обращает внимание на постоянную смену теорий эмпириков и позволяет себе решительную характеристику их в суммарном порядке, что все они лишь «старая и новая ложь» (Сакулин, там же). Павлов заканчивает свой основополагающий трактат обоснованием древнего сократического метода самопознания: «Мудрая древность не без причины в самопознании полагала начало всякого знания» (Сакулин, там же, с. 119).

Эта статья М. Павлова, очень характерная для его правоверно-шеллингианского периода, не осталась без влияния. Не говоря уже о князе В. Ф. Одоевском, ее влияние явно испытали М. А. Максимович⁴⁵⁸ и А. Д. Галахов⁴⁵⁹ (см. Е. Бобров. Философия в России. Вып. IV. С. 52, 67, 70, 72–73; Сакулин, цит. соч., с. 119). Однако во взглядах М. Г. Павлова стало вскоре наблюдаться некоторое колебание и даже происходить своеобразная эволюция – несомненно, в сторону эмпиризма и частных положительных наук. Это началось уже довольно рано, именно в статьях издававшегося М. Павловым журнала «Атеней» (1828–1830). Расхождение с выше провозглашенными принципами почти полного шеллингианства было так велико, что у читателей возникло сомнение – не есть ли это перемена взглядов вообще. Это же сразу почувствовалось в напечатанном в первых двух №№ «Атеней» диалоге «О взаимном отношении сведений умозрительных и опытных» (Атеней, издаваемый Михаилом Павловым. Ч. I. М., 1828. № 1 и 2). Из этого диалога видно, что М. Павлов испугался чрезмерности философско-спекулятивных увлечений молодежи на почве шеллингианства и счел за благо низвести чрезмерно ретивых умозрителей с заоблачных высот на «твердую» по-

258

чву положительной науки, которой он был представителем. Любопытно, что нечто подобное произошло около же этого времени и с Карлом фон Бэром (Karl Maxim von Behr), гениальным русским естествоиспытателем, всегда остававшимся противником материализма и атеизма, но в то же время и после кратковременного увлечения шеллингианством – тоже гл<авным> обр<азом> в виде натурфилософии Окена – отшатнувшись от нее с полным разочарованием. В лице «Менона» М. Павлов требует прежде всего знакомства, и притом основательного, с естественными науками, ибо «сведения умозрительные, составляющие философию, возможны только при опытных составляющих науки», и прибавляет: «Ясно теперь для вас, что науки без философии быть могут и совсем не вздором; а философия без науки невозможна. Если же кто вздумает философствовать, не зная наук: его мудрование будет бред, постыдный для ума, вредный для наук» (17–18, Сакулин, с. 122). Отсюда М. Павлов делает вывод, весьма уменьшающий компетенцию философии сравнительно с тем, что об этом утверждает настоящее шеллингианство: «Философия не есть наука наук, но наука о возможности предметов нашего познания» (Павлов, 18. Сакулин, с. 122). Авторитетный в текстах по этому вопросу проф<ессор> П. Н. Сакулин полагает, что здесь все дело в том, что «по наблюдениям Павлова, часть русской молодежи 20-х годов стала уже злоупотреблять любомудрием и легкомысленно думала, что достаточно усвоить общие принципы философии, чтобы, не изучая других наук, считать себя вполне образованным человеком, так как философия-де есть наука наук. Павлову показалось, что это явление нуждается в осмеянии, и он пишет свой «разговор», в котором участвуют Ксенофон, Полист и Менон» (там же, с. 120). Сам проф<ессор> П. Сакулин считает эти опасения Павлова преждевременными и неосновательными. Статьи в «Мнемозине» и в «Атене» существенно отличаются друг от друга именно по этому пункту – именно в признании необходимости для философии общенаучного базиса и, вследствие этого, в снижении достоинства и значения философии. Сюда же надо отнести и такие статьи М. Павлова в «Атене» за 1830 г., как: 1) «Философия трансцендентальная и натуральная» («Отрывки из словаря наук», ч. I, февраль, с. 386–388); 2) «Натуральная история» (там же, с. 388–392); 3) «План (форма) науки» (из Словаря наук, там же, ч. II, апрель, 104–110).

К сказанному надо прибавить, что характерную для М. Павлова простоту и прозрачность суждения, переходящую порой в упрощенность и даже в простоватую незамысловатость, имеющую свою прелесть и достоинство в литературе, но очень подозрительную в науке и часто совершенно нетерпимую в философии – надо искать именно в этой, уже столь рано начинающейся, диктатуре сциентизма, которая в 60-е

годы обнаружит себя, напр<имер>, у Писарева и Чернышевского как определенный симплификационный обскурантизм и гносимахическое варварство, в равной степени направленное как против подлинной науки, так и, в еще большей степени, против философии и искусства. У М. Павлова мы ныне наблюдаем слабые намеки на этот регресс под видом научного прогресса. Эта новая установка М. Павлова есть также симптом зарождающегося позитивизма, который тоже соберет в 70-е годы и позже свою обильную жатву в России.

Очень любопытен симптом этого упрощения и этой элементаризации в известной и ставшей классической статье М. Павлова «*Различие между изящными искусствами и науками*», появившейся в первый раз в «Атенее» (ч. II, 1828, № 5, с. 3–11). Она считается образцовым произведением русской философской прозы именно благодаря своей необычной прозрачности и чеканному, точному языку. Идеи, конструирующие эту статью, могут быть сведены к следующему: «В науках предметы обращаются в мысли, в искусствах мысли делаются предметами; науками действительное, изъемясь из времени и пространства, делается идеальным; искусствами идеальное вводится в сферу действительного, наставляется в какой-либо образ, облекается в звуки или слово; науки ум производят из предметов, искусство ум порождает из себя; там все многообразие в уме сосредотачивается, здесь ум обращается в многообразие; там предметы отражаются в уме, здесь ум отражается в предметах; там природа действительная представляется мысленною, здесь мысли являются природою» (цит. Сакулин, там же, с. 123).

Вокруг статей проф<ессора> М. Г. Павлова завязалась бурная полемика – верный свидетель произведенного большого их эффекта. Poleмику открыл «Московский телеграф»⁴⁶⁰ Полевой, и сам Полевой («Ф.Ф.Ф.») напал как на естественно-научные труды М. Г. Павлова, так и на его философию, и, сверх того, усердно защищает И. И. Давыдова, которого он считает задетым критикой М. Г. Павлова. Полевой тоже выступает с диалогом в античном духе «Разговоры о философии Атеней» за уже указанной подписью «Ф.Ф.Ф.» («Московский Телеграф», 1928, № 6, март, с. 204–212). Против Павлова обратился также и его бывший ученик М. А. Максимович, выступавший на самостоятельном научном поприще в области естествознания в качестве окенианца в сочинении «Главные основания зоологии или науки о животных» (Москва, 1824). По-видимому, М. Максимовичу принадлежит полемическая статья «О физике Атеней» в указанном <номере> «Московского телеграфа». Поликлет – один из действующих лиц диалога Полевого приходит к выводу, что философия Атеней или собственно его Альфомегалогия есть неверный синкретизм из различных учений, и что знаменитый софист поверхностно читал или

260

вскользь слышал кое-что о философии, но сам не углублялся в творения пифагорейцев, академистов и перипатетиков. Тот же персонаж диалога Поликлет удивлен причинами, вызвавшими выступление Кассия (персонажа из диалога Павлова) против любомудров: «что с философиею можно знать все науки, сколько известно, никто не говорил ни в Академии, ни в Лицее, ни в Портике» (цит. у Сакулина, там же, с. 124). Заметим кстати, что хотя прямо-таких утверждений никто из окружения и сторонников проф<ессора> И. И. Давыдова не делал, но дух этого рода там подчас веял, и он очень был в установке самого Шеллинга и в еще большей степени у духовного родителя Шеллинга – у Гегеля, влияние которого быстро пересилит влияние Шеллинга и в Германии, и в России. Так что если формально «Поликлет», т. е. Полевой, был и прав, то по духу у Павлова были все основания утверждать именно так, т. е., что философия у любомудров определяет собой всю совокупность частного знания, делая само знание знанием как таковым. Эта идея утвердится у Гегеля, перейдет к Марксу и марксистам и в своей последней стадии станет господствовать уже не только в академическом, но и в государственном порядке в виде «диалектического материализма» нашей эпохи. Генеалогия этой идеи, т. е. идеи о господстве философии над частными науками, теперь выясняется, что касается новой эпохи. Но ее античные, сократо-платоново-аристотелевские корни не подлежат сомнению.

Возвращаясь к полемике Полевого с Павловым, заметим, что Павлов ответил Полевому так, что дал понять, что через его голову он отвечает проф<ессору> И. И. Давыдову (Атеней. 1828. Ч. III. № II. С. 333–342). Можно даже думать, что Павлов вообще принял Ф.Ф.Ф. за Давыдова, ибо возражает на мысли, и утверждения, и характерные особенности общей установки именно Давыдова. Павлов удивляется тому, что Ф.Ф.Ф., считая себя *математиком и философом*, «не знал, что определение какой-либо науки не составляет еще науки» (338–339). Далее Павлов ядовито замечает, что «Г. Ф.Ф.Ф., на с. 209 поставив себя подле мыслителя первой величины (т. е. Шеллинга. Примеч<ание> Сакулина), на другой – отодвинулся от него на целый диаметр бесконечной сферы, *ограничив философию одной психологией*» (с. 346).

Жар этой полемики станет понятен именно из того, что Павлов, считая себя прежде всего представителем частных наук, т. е. физики и агрономии, отстаивал их полную автономию от миросозерцательных и философских установок, считая, очевидно, что научный метод не может быть в зависимости от метода философского. Этого не усмотрел проф<ессор> П. Н. Сакулин, считая «вылазки Павлова... по меньшей мере преждевременными и усмотренную им опасность – преувеличенной» (Из истории русского идеализма. Т. I. С. 125). Но раскол в среде русских шеллингиан-

цев был несомненно внесен (о дальнейших судьбах этой принципиально очень важной полемики см.: проф. Е. Бобров, «Философия в России», вып. II, разные места этого выпуска, там же, с. 239–240; также: Сакулин, с. 125, там же, в «<Из> ист<ории> рус<ского> ид<еализма>»).

Для истории развития философской культуры в России <имеет значение>, что в это время господствовавший во Франции и очень характерный для этого именно периода ее культуры Виктор Кузен (Victor Cousin), очень много сделавший для распространения немецкого идеализма во Франции, в частности учения Гегеля, и личный его друг – получил доступ на страницы «Атеней». В частности, там была напечатана в русском переводе его лекция «О главных родах систем философских» («Атеней», 1829 г., февраль, с. 240–258). Именование Виктора Кузена «эклектиком», ставшее ходячим общим местом, ничего существенного не дает для характеристики этого значительного явления философской культуры начала XIX в. Дело тут не в эклектизме (хотя и «эклектизм» высокой пробы свойственен, напр<имер>, Гегелю), но в том, что В. Кузен начинал новую страницу именно в истории философской культуры в Зап<адной> Европе и был скорее умом синтетическим. Так или иначе, но такие совершенно противоположные по установкам умы, и притом отнюдь не «эклектические», как И. В. Киреевский (крайний славянофил) и П. Я. Чаадаев (крайний западник) одинаково, и притом очень высоко, расценивали Виктора Кузена. Поэтому помещение <и> появление этого мыслителя на страницах «Атеней» знаменует важное событие в истории русской философской культуры, не говоря уже о том, что через Виктора Кузена усиливалось благотворное влияние в России немецкого идеализма.

Закончим наш экскурс о проф<ессоре> М. Г. Павлове указанием на то, что он несомненно сыграл значительную роль в философском развитии кн<язя> В. Ф. Одоевского, которого если не учителем, то во всяком случае одним из главных руководителей по части «современного германского любомудрия» он несомненно был.

Считать, как это делает Сакулин, что единственным настоящим шеллингианцем был Д. М. Велланский-Кавунник (1774–1847), – это значит впадать в явное преувеличение. Но, несомненно, центральной фигурой русского шеллингианства он в известном смысле является. Сначала он был профессором ботаники, потом анатомии и физиологии в Медико-хирургической академии в Петербурге. В 1836 г. он ослеп и вынужден был оставить службу. Он имеет значение не только для русской, но и для западной философии по причине последовательно проводимого предельного шеллингианства, преломленного в его натурфилософской части сквозь призму Окена, который и сам был более шеллингианец, чем сам Шеллинг. Велланский был очень трудолюбив,

плодовит, постоянно читал, размышлял и писал. Среди его сочинений интересны и по сей день не лишены своеобразного очарования шеллингианской натурфилософии: «Dissertatio physico-medica de reformatione theoriae medicae et physicae auspicio philosophiae naturalibus innuente», 1807; «Обозрение главных содержаний философского естествознания» (СПб., 1815); перевод сочинения талантливого польского шеллингианца графа Иосифа Голуховского⁴⁶¹ «Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека» (СПб., 1834). Религии и красоты искал всюду и в природе, прежде всего, Шеллинг, да и саму религию он рассматривал в аспекте красоты. Этим и объясняется, почему эпоха шеллингианства совпадает как в России, так и в Германии с золотым веком поэзии. Если к какому-нибудь из философов-метафизиков и применима крылатая характеристика Альберта Ланге как «поэзии мыслей», то это именно к Шеллингу. На этой почве ведь и произошел разрыв у Шеллинга с Гегелем, который был лишь персональным выражением смены языка метафизической поэзии на язык научно-философской прозы. Это касается столько же Германии, как и России.

Из переводных трудов Д. М. Велланского замечателен своим предисловием «О свете и теплоте, как известных состояниях всемирного элемента» (сочинение на немецком <языке> доктора Окена. Перевод доктора Велланского с предисловием от переводчика. СПб., 1816). В этом предисловии на странице IX мы читаем следующее: «Вся важность ученого исследования состоит в том, чтобы предметы рассматривать из надлежащей точки зрения, которая, сколько бы исследование по роду предметов различно ни было, должна быть непременно одна. Сия точка находится в натуральной философии, на которую многие столь злобствуют, не зная ни силы, ни значения оной; но которая по-настоящему есть единственный источник высшего познания природы» (цит. у Сакулина, там же, с. 127). Поэтому, говорит Велланский, «ежели чувственными способностями не можно понять самой сущности вещей, то еще не следует заключать, чтобы она для человека была вовсе непостижима. Общий характер духа человеческого, стремящегося беспрестанно за пределы, полагаемые временем отдельного его бытия в сем мире, показывает вечность и беспредельность его в общей сущности природы, которую он может рассматривать и понимать ясно, ежели только извлечет себя из мрака чувственных обстоятельств собственного его состояния и войдет во свет общего, нераздельного положения природы в едином ее начале. Кто сего не испытал и учинить не в состоянии, тот изречение сие почтет буйным и мечтательным, хотя оно по себе есть самое справедливое. Без такой умозрительной способности дух человека остается в неведении самого себя и окружающей его природы. Отсюда произошла толикая тем-

нота и замешательство в психологических исследованиях и физических понятиях, которые от поверхностных испытателей и праздных зрителей природы считаются удовлетворительными и непреложными. Сколько бы помрачители ни усиливались к отделению эпохи истинного познания, не возмогут они потемнить сияние наступившей ее зари, и умозрительные понятия господина Шеллинга о сущности природы, несмотря на все возмущения его противников, составляют начало сей эпохи» (Обозрение главных содержаний философского естествознания. Начертанное доктором и профессором Даниилом Велланским. СПб., 1815. Введение).

Станным образом в курсах по истории русской философии в отделе славянофильства почти никогда не упоминают Н. П. Гилярова-Платонова, как почти никогда не упоминается или упоминается только вскользь его сын проф<ессор> А. Н. Гиляров, украшение Киевского университета и один <из> крупнейших и остро оригинальных философских ученых, мыслителей-одиночек, не подходящих ни под какую школьную рубрику – но уже из несомненных представителей русского Ренессанса и философии красоты, столь характерной для Ренессанса.

Никита Петрович Гиляров-Платонов (1824–1887) – магистр Московской духовной академии ее XVI выпуска (1848 г.), профессор той же академии (1848–1855), либеральный московский цензор (1856–1863), славянофильствующий публицист и бескорыстный издатель идейной славянофильско-демократической газеты «Современные известия», совершенно его разорившей и доведшей до нищеты в буквальном смысле этого слова (1867–1887) – на чем он и умер.

Очень характерная жизнь, и даже не жизнь, но житие этого подвижника независимо<й> религиозно-философской и подлинно либеральной русской мысли вызывает глубочайшее умиление и преклонение. И не о злом и бездарном вандале Добролюбове, лжедемократе с его глубоким, чисто сталинским презрением к народу и его культуре, но о Н. П. Гилярове-Платонове следует сказать как бы от его собственного лица, из холодной, нетопленной каморки, где умирал в нищете всеми забытый, описанный и проданный с молотка подвижник подлинного демократизма.

Милый друг, я умираю
Оттого, что был я честен.⁴⁶²

Но его-то и не упомянул Бердяев в своей «Русской идее», поклонившись зато своему моральному двойнику – Добролюбову... не умственному, потому что вопреки фамилии, который Бердяев воскуряет нигилистам, Добролюбов все же был достойный предок Жданова – и всего только бесконечно бездарная и бесконечно злая тупица...

Гиляров-Платонов потерял место из-за объективного и тем самым доброжелательного отношения к старообрядческому расколу, который, как известно, представляет один из самых страшных катаклизмов русской истории и русской культуры на рубеже ее, так ск<азать>, средневековья и Нового времени и которым объясняется жестокая и тяжелая судьба России и ее истории Нового времени – вплоть до господства в ней потомков нигилистов – большевиков, марксистов и безбожников. В преследовании старообрядцев-раскольников русской империей было что-то роковое, самоубийственное, особенно то, как это происходило во время имп<ератора> Николая I Павловича. Одно только можно сказать: здесь, несомненно, империя действовала в качестве «культуртрегера», «европейского просветителя» и рассматривала драгоценных живых свидетелей русской старины и культуры, какими были старообрядцы, глазами не то просветителей-нигилистов, не то глазами первого «Философического письма» П. Я. Чаадаева, за которое Николай Павлович так непоследовательно обрушился на его автора. Словом, здесь было начало той самой картины, о которой с горькой иронией говорит Достоевский в «Бесах»: «правительство пытается сопротивляться (нигилистической революции. – В. И.), но машет дубиной в темноте и бьет по своим»⁴⁶³... Безобразно было только, что в этом размахивании дубиной по адресу старообрядцев, повторяя губительное для России и ее культуры дело патриарха Никона, принимали участие представители Православной Церкви и православной церковной науки, унизившейся до низкопробной, совершенно нигилистической и просветительского стиля полемики (ср. *прот. Г. П. Смирнов-Платонов*⁴⁶⁴. Из области воспоминаний и мечтаний // *Детская помощь* : журнал. 1885. С. 39). Любопытно, что мудрый и несомненно гениальный митрополит московский тог<о> времени, знаменитый Филарет⁴⁶⁵, хотя тайно сочувствовал и старообрядчеству, и защищавшему его проф<ессору> Гилярову-Платонову, не смог или не осмелился выступить против правительственного «просветительства» всесильного А. Н. Муравьева⁴⁶⁶ и против главного врага Н. П. Гилярова-Платонова, хотя и всячески покровительствовал вынужденному оставить кафедру истории Русской Церкви профессору. Блестящим применением метода Гегеля к церковной историософии старообрядческого раскола надо считать статью Н. П. Гилярова-Платонова «Логика раскола» (в «Руси» Аксакова за 1885 г.).

По своему духу и по философской школе Гиляров-Платонов – типичный идеалист сороковых годов, романтик и гегельянец. Собственно, оттуда, из масонства и пошли славянофилы, а вовсе не из духа «помещичьих усадеб» – хотя и в последнем нет ничего дурного, а скорее очень хорошее – для культуры, во всяком случае... Естественно, Гиляров-Пла-

тонов был близок к кружку, вернее, к салону старших славянофилов – братья Киреевские (особенно Иван Васильевич), Хомяков, братья Аксаковы, Самарин. Уже тогда он был не знающим соперников авторитетом по церковному быту. Хомяков, знавший цену и своим знаниям, и своему искусству диалектика, считал, что Гиляров-Платонов есть единственный человек, с которым ему приходится считаться и с которым он вполне согласен. Гиляров-Платонов повлиял, и сильно, на Хомякова в таких важных вопросах религиозной метафизики, как определение термина «Логос» (одной из основных тем новой философии в России) и определение понятия «тайнства» (Ср. *Гиляров-Платонов*. Вопросы веры и Церкви. Т. II. С. 212). Но менее всего этому мыслителю было свойственно какое-либо узкое доктринерство, как оно не было свойственно отличавшимся синтетической широтой мирозерцания славянофилам – зато было основной, и притом злостно обскурантс<кой>, характерной особенностью западников. Гилярова-Платонова любили во всех славянофильских изданиях, представлявших многообразную гамму разновидностей этого течения: в «Дне», в «Москвитянине», в «Русской беседе», в «Руси»... но сам Гиляров-Платонов считал себя, собственно (как и впоследствии его сын – Алексей Никитич Гиляров), находившимся вне какого-либо направления. Из письма Гилярова-Платонова к Романову видно, что он выводил свое мирозерцание, как он говорил, «из более широких и более глубоких основ», – очевидно, имеется в виду именно свобода от какого-либо доктринализма. Это видно и из его симпатий к положительным сторонам западничества, так, напр<имер>, и из его дружественного внимания к творчеству и к личности Константина Леонтьева, которого славянофилы не любили, да и сам Леонтьев отвечал им той же, так ск<азать>, «отрицательной взаимностью»... (особенно в этом смысле интересно письмо Леонтьева к Гилярову-Платонову от 1 мая 1862 г.). Отношение к нему правящих кругов администрации видно из того, что за время издания им «Современных известий» он получил семь предостережений и подвергся 13 раз воспреещению розничной продажи, что вконец его и разорило. Чрезвычайно ценил Гилярова-Платонова такой очень далекий от него политически человек, как умный и талантливый К. П. Победоносцев, один из величайших русских пессимистов и человек, близкий к тому, что можно было бы назвать «леонтьевским отчаянием» по поводу России. Любил Гилярова-Платонова и известный кн<язь> Н. В. Шаховской⁴⁶⁷, своеобразный мыслитель и ученый, издатель писем Гилярова-Платонова. Мало кому известно, что Гиляров-Платонов, человек энциклопедически образованный и даже энциклопедически ученый, имел большие политико-экономические знания и оригинальные, творческие взгляды, повлиявшие на русскую науку в этой области.

Полного собрания сочинений Гилярова-Платонова не существует. Избранные сочинения изданы в Москве в двух томах в 1900 г. Кроме того, изданы отдельно в двух томах «Вопросы веры и Церкви» (Москва, 1906). Издана и часть переписки. Творчество Гилярова-Платонова касается общей философии, специальной социальной философии, политической экономики, истории Церкви и, наконец, истории теории церковной общности.

Среди работ по чистой философии особенно выделяется «Онтология Гегеля» и очень характерное для славянофильской установки, близкое по духу к Н. Я. Данилевскому «Рационалистическое движение философии нового времени». Эти труды относятся еще к студенческим годам Гилярова-Платонова (1846), но совершенно зрелы, очень учены и полны прозрений и пророчеств, реализовавшихся на сцене европейской истории гораздо позже, именно в событиях 1870–1871 гг., 1914 г. и 1941 г. Самое замечательное – это предсказание на основании внутреннего стимула немецкой философии – появления национал-социализма. Тон и анализ немецкой философии, которой Гиляров-Платонов отдал своевременно дань, очень жестокий, и работа анализа, даже своеобразного психоанализа – беспощадна. Гиляров-Платонов доказывает, что под мнимо идеалистической маской философии XIX в. должен восторжествовать грубый разгул животности, так называемый «инстинктуализм», столь характерный именно для немцев, давно уже сбросивших с себя сдерживающую узду высших моральных начал. О так называемом «культуркампе» семидесятых годов он громко говорил, вопиал, что это манифестация безбожного прусского милитаризма, который заставляет не только верить в себя, но и поклоняться ему как Богу. Он понимал, что все это против веры и Церкви. В свете этих прозрений становится понятно рабское поклонение этому милитаризму со стороны большевиков-марксистов, особенно если принять во внимание, что их соединило не только безбожие, но и лютая предельная истребительная ненависть к России и к русскому народу, ненависть колонизатора к колонизируемому.

Что Гиляров-Платонов был очень <в> значительной степени прав в своей критике западной философии в указанном смысле, видно из совершенно расистского отношения Канта к русскому народу как низшей расе, неспособной ни к какой культурной акции, и вообще в такой его характеристике, к которой Гитлер и Альфред Розенберг не прибавили по существу ничего нового. Это видно из религиозного поклонения прусской государственности у Гегеля последнего периода, следовавшего в логическом порядке за таким же религиозным поклонением Наполеону «полубогу» (буквальные слова Гегеля), что тоже очень характерно для германского нацизма с его наполеонопоклонством, главным образом за

его поход на Россию, воспринятый как свой паневропейский поход. Но, пожалуй, более всего в буквальном смысле прозрения Гилярова-Платонова оправдались на Фихте. Фихте, как известно, был апологетом и философом Великой французской революции (см. *Ксавье Леон*⁴⁶⁸. Фихте и его время). Французская революция, благодаря Канту, Гегелю (ей религиозно поклонявшемуся) и особенно Фихте, сделалась национальным кумиром в Германии, как ее кумиром был Вольтер и все просветительство до Ла Меттри включительно. Но сущность Французской революции – то, что через расизм французский и через предельный накал его в наполеоновском империализме, синтезировавшем в себе империализм романо-германский, была выявлена до конца противопоставленность Европы по отношению к России. Мало того, Фихте, именно пройдя школу Французской революции, делается прямым родоначальником германского нацизма в «Речах к немецкой нации» (<...>) и в сочинении «Замкнутое торговое государство». К французской школе революции он, конечно, уже прибавляет многое от себя – например, антисемитизм. Но ему вполне по морально-философскому качеству соответствует антирусизм французов, неуклонно развивавшийся в течение всего XIX в. и весьма гармонизировавшийся с антирусизмом немецким, начавшим развиваться с особенной силой после 1870 г. Наконец, к тому же времени, на подмогу взошедшему на дрожжах Французской революции и наполеонизма германскому «инстинктуализму» (по терминологии Гилярова-Платонова) подошел и германофильский и паневропейский расизм в буквальном смысле, именно так, как он дан в основополагающем сочинении графа Артура Гобино⁴⁶⁹ «Опыт о неравенстве человеческих рас».

Если к этому прибавить ряд других сочинений, напр<имер> Лапужа⁴⁷⁰ и Лафарга⁴⁷¹, то можно сказать смело: концепции Н. Я. Данилевского в отношении всей германо-романской Европы и прозрения Гилярова в специальном отношении к немецкому идеализму, а равно и о его связи с прусским милитаризмом, нашедшем себе новый стимул во французском революционном паневропеизме и расизме, оказались очень точными. Вражда к России и ко всему, что связано с ее национальным творчеством, продолжает и по сей день держаться все на том же высоком уровне XIX и начала XX века, достигая временами степеней лихорадочного пароксизма, напр<имер> в войне 1914 г., в революции 1917 г., в войне 1941 г., в послевоенном отношении к русским, где Запад вполне и до конца подавал руку <силе,> продолжавшей свою истребительную революционную акцию культуртрегерского Запада по отношению к России, и где так наз<ываемый> большевизм, явление стопроцентно западное и привитое Западом, служил Западу же для его оправдания ненависти к России, подобно тому как сфабрикованный на

Западе же документ Фуше⁴⁷² служил предлогом для паневропейского и нацистского похода на Россию с целью ее истребления. Особенно характерен при этом совершенно особый метод приписывания Западом России своих же собственных чувств и учений. Здесь проблема конфликта западничества со славянофильств<ом> предстает в новом, очень характерном свете и остается во всяком случае все той же проблемой мировой значимости, ибо, вступая от времени до времени в конфликт с большевизмом, Запад тем самым вступает в конфликт с самим собой и вскрывает таящиеся в существе его агрессивного культуртрегерства диалектические противоречия – совершенно подобно тому, как, вступая в конфликт со старой русской дореволюционной культурой, всегда так или иначе славянофильской, в ее положительных культурных достижениях, – Запад вступал в борьбу и конфликт с самим собой, ибо старая русская культура была все же в ее установке и по ее влечениям и вкусам и достижениям культурой европейской – и у славянофилов и славянофильствующих в еще большей степени, в бесконечно большей степени, чем у западников. Вскрытая славянофилами вражда Европы к России была, таким образом, враждой самоубийственной и очень нам напоминает вражду Никона к старообрядцам. Но неизбежность и неутолимая враждебность Европы по отношению к России привела к тому, что воображаемая пропасть<ь> стала действительной: именно, Россия, вечная историческая мученица, почувствовав, наконец, что она по-настоящему изгнана, и действительно совершила свой исход к Востоку: Данилевский, Гиляров-Платонов, Константин Леонтьев, Розанов и, наконец, евразийцы – последовательные этапы этого *исхода петровской России к Востоку*. Самой культурной из европейских стран долго и упорно говорили, что она – Азия. Вызов был принят, и Александр Блок пишет «Скифы», становясь, тем самым, первым *евразийцем*. На этот раз дело получило грозный и ужасающе серьезный оборот, ибо <был создан> верный оплот передового европейского культуртрегерства и русофобства в самом сердце России с самыми верными европейцами во главе – Ленин, Троцкий, Сталин, Зиновьев, Покровский, Демьян Бедный, Максим Горький, Дзержинский, Жданов, Радек и проч<ие>, и проч<ие>, вереница больших и малых Смердяковых с их либеральными подголосками уже ничего не могли поделать для своей «барыни» Европы, которой они со времени Благовестлова⁴⁷³, Иринарха Введенского⁴⁷⁴, Чернышевского, Добролюбова и проч<их> так верно и упорно не за страх, а за совесть, честно и по убеждению и совершенно бесплатно служили – в опровержение теории надстройки Маркса. Поворот к Востоку, «*исход к Востоку*» совершился.

< Глава IX >

Западничество, Запад, Чаадаев, философская публицистика

Мы уже видели, что Россия есть по существу страна западной культуры и что культурное общение с Западом существует с самого начала исторического бытия России (официальная дата 866 г.), и культурное русское западничество переживает свой первый апогей при великом князе Ярославе Мудром (1019–1054), когда Киев оказывается одной из самых блестящих европейских столиц – если только не самой блестящей – и где перекрещивались главные торгово-культурные пути Востока, Запада, Севера. Еще до татаро-монгольского нашествия начинается его падение и запустение в связи с возвышением Ростово-Суздальской Руси с центром во Владимире на Клязьме, а потом начинается неудержимый политический и культурный рост Московской Руси с центром в Москве. Разорение Киева войсками Андрея Боголюбского в 1169 г. было прелюдией к его окончательному разрушению войсками Батгя в 1240 <г.> После этого, несмотря на его постепенное возвышение и впоследствии процветание, сначала как столицы юго-западного центра православия под Польшей, потом превращение в большой культурный центр юго-западной России при империи, – центром западной культуры он стать уже не может. Но св<ятой> князь Александр Невский (<после 1219 / 1220 – 1263>) является первым славянофилом и даже евразийцем. Окнами в Европу оказывается Новгород Великий на севере, вблизи нынешнего Петербурга, тогда еще не существовавшего, потом, при великом князе Иоанне III в XV в., после свержения татарского ига, <начнут> возобновлять в усиленном порядке прерванные связи с Европой. Европеизация шла сверху самодержавной волей государя и великого князя. Церковь и народ уже тогда отвечали на европеизацию историософией «Третьего Рима», т. е. Москвы как столицы, исконного православного центра, столицы православного царства, так как два прежних Рима (латинский и византийский) пали, а <четвертого> быть не может. Это, собственно, и была первая историософская славянофильская концепция, которой Церковь и народ ответили на греко-латинскую Ферраро-Флорентийскую унию 1439 <г.>, отвергнутую народным сознанием, и на европеизацию сверху, закончившуюся женитьбой великого князя Иоанна на воспитанной в латинстве Софии (Зое) Палеолог⁴⁷⁵. В этом же духе утверждения православного царства задуман был Стоглавый Собор (1550–1551) при Иоанне Грозном и митрополите Макарии. До этого еще и Церковь, и народ энергично реагировали и против исправления славянских богослужебных книг в духе западно-

270

греческой науки, и против так называемой «ереси жидовствующих», которая была не чем иным, как глубоким проникновением в русскую душу XV в. западного просветительского начала, подвергнувшего рационалистической критике важнейшие догматы православия и несшего одновременно агрессивный европеизированный иудаизм и плоды рационалистического магометанского аристотелизма. Из западного Новгорода надвигается волна западно-латинского просветительства, идущего параллельно с церковным латинством, и находит поддержку при дворе великого князя и едва ли не у него самого. Наклонный к рассуждению и к философии народ в его верхах, может быть (и даже, наверное, не только в верхах), жадно набросился на соблазны «шатаний» и вольнодумства – и здесь опять встретил выросший из собственных же недр национально-православный отпор. Волна агрессивного западного начала в лице оевропеивавшихся русских в причудливом сочетании с оевропеившимися греками встречала такое же сопротивление по закону действия и противодействия, применимому и к морально-умственному миру. Западная акция вызывала православно-национальную реакцию. Традиции исподволь нарастающего западничества выросли в заметную силу к эпохе «Великой Смуты» (начало XVII в.), когда бояре-западники стремились посадить на престол польского королевича Владислава и дать русскому государственно-культурному рулю вполне западный курс. Национальная реакция сорвала этот западнический план и выбрала на русский престол русскую династию Романовых в 1613 г. Это не помешало тому, что второй же царь этой династии Алексей Михайлович (<1629–1676>) оказался очень ясно выраженными западническими наклонностей. Под ним появилась целая рать более или менее воинствующих западников в лице кн<язь> Хворостинина, эмигранта Григория Котошихина, бояр Ртищева, Матвеева, кн<язь> В. В. Голицына и др<угих>. Сам патриарх Никон, при котором и благодаря которому в значительной степени начался старообрядческий раскол, был скорее противником «прямого» западничества. Однако грекофильство его было проводником, хотя и косвенным, западничества, и притом воинствующего, – так понял его церковный народ, и отсюда грандиозная реакция национально-православной самозащиты и воинственного самоутверждения – все характера вторичного, ибо первичная агрессия принадлежит, несомненно, никоновскому греко-западничеству. Совершенно западнических наклонностей была царевна Софья, регентша, так же как ее фаворит, уже упомянутый кн<язь> В. В. Голицын. Девятым валом западничества, сорвавшим с устоев уже порядком надорванную Московскую Русь и создавшим «европейскую» Россию в лице совершенно западной петербургской империи, был Петр Великий (<1672–1725>), который был личностью двойственной именно по отношению к России: одновременно радикальный западник и воинственный патриот – но па-

триот, как и все революционеры, им созданной России, России Петербургской, новой. Старую он в лице московских стрельцов или истребляет, или в лице старообрядцев унижает. Опять эту агрессию чувствует народная душа и народное сознание как идущую с Запада. При императрице Екатерине I (<1684–1727>) и особенно при императрице Анне Иоанновне (<1693–1740>) воинствующий протестантизм в соединении с немецким засильем производит в народной душе глубокую травму. Это так же, как и столетия воинствующего агрессивного латинства и полонизма, ранило душу и тело народа, которые латинство и полонизм считали окончательно завоеванными и истребленными в 1613 г. Для них это было естественное следствие победы, одержанной латинством в унии 1439 г. и в унии 1596 г. Пугачевское восстание можно в значительной степени рассматривать как старообрядческий активный процесс «снизу» – против агрессивного западничества «сверху» – как в культуре, так и в религии. Крепостное право далеко не исчерпывает причин пугачевщины.

Одним из самых сильных приливов агрессивной западной волны против России надо считать поход Наполеона 1812 г., где атеистическое либрпансерство Французской революции соединилось на этот раз с воинствующим латино-полонизмом. Эффект этого похода с последующими антинаполеоновскими войнами, закончившимися Венским конгрессом, Священным союзом для России, был очень разнообразен. В народе и в некоторых частях верхов придворных (включая самого императора Александра I), духовных и др. <угих>, чрезвычайно возрос апокалиптический мистицизм, питавшийся отчасти местными источниками, но еще более – западными. Полупротестантское «Библейское общество» отвечало глубокой родной жажде Божьего Слова – и, казалось, тут-то бы и нужно было помочь пониманию и толкованию этого слова популяризацией отечественной литературы, столь к тому же богатой философско-метафизическими мотивами, всегда интересовавшими русских. Но этим-то меньше всего интересовались в эту эпоху, где тьма священная и подлинно апокалиптическая переплеталась с простым тьмолюбием или изуверской обскурантской тьмой, типичным представителем которой был архимандрит Фотий⁴⁷⁶. Его личность и дело очень много способствовали распространению патологической лжемистики и другой реакции – неуважению к Церкви, духовенству и вообще к вере, к религиозной метафизике. Это происходило тем вернее, что тогда начинает свое победоносное шествие русская физико-математическая и вообще точная наука, которую примитивная просветительская философия очень всегда склонна в глуповато упрощенном смысле хватать в качестве оружия против метафизики и воинственно размахивать ею... Но очень характерной светской полуфилософской мистикой, частью масонского типа, Россия в эту пору была наводне-

наверху донизу. Всюду читали Юнг-Штиллинга⁴⁷⁷, Эккартсгаузена⁴⁷⁸, Якова Беме, мадам Гюйон⁴⁷⁹, Фесслера⁴⁸⁰, также прославленного благодаря «Сионскому Вестнику» Лабзина⁴⁸¹ и др<угих>. Со свойственным ему остроумием Гоголь описывает это поголовное увлечение полуфилософской и апокалиптической мистикой в посленаполеоновскую эпоху. Он дает в «Мертвых душах» зарисовку провинциального почтмейстера, «остряка и философа», который «читал весьма прилежно, даже по ночам Юнговы “Ночи” и “Ключ к таинствам натуры”, из которых он делал весьма длинные выписки» (т. I, с. 156)... «все это происходило вскоре после достославного изгнания французов» – и встревоженные странными авантюрами Чичикова обитатели города N приняли его ни более ни менее как за Наполеона, а Наполеона – за антихриста. «Долго еще, во время даже самых прибыточных сделок, купцы, отправляясь в трактир запивать их чаем, поговаривали об антихристе»... «Многие из чиновников и благородного дворянства тоже невольно подумывали об этом и, зараженные мистицизмом, который, как известно, был тогда в большой моде, видели в каждой букве, из которых было составлено слово *Наполеон*, какое-то особое значение, многие даже открыли в нем апокалиптические цифры» (с. 207). К этому надо прибавить, что русская душа раз навсегда оказалась раненной проблемой наполеонизма, и притом в ее творческих вершинах – таких как Пушкин, Лермонтов, Достоевский, – и притом без малейшего отношения к каким бы то ни было национально-политическим проблемам, исключительно по линии метафизической и историсофской. Так было и в эту эпоху, о которой идет речь. Конечно, религиозно-метафизическая проблематика и религиозно-метафизическая историсофия по самому существу своему относятся к руслу славянофильскому и чуждому западничеству. Западничество зародилось в посленаполеоновскую эпоху по совсем другой линии и в совсем другом смысле, чем до тех пор в России – именно по линии революционизма и либерализма, из культа Французской революции, что привело к знаменитому восстанию 14 декабря 1825 г., окончившемуся кровавой неудачей – но навсегда ставшему предметом революционной идололатрии. Эта последняя соединила новое западничество с революционной социально-политической и публицистической активностью. Сюда также обязательно привходило атеистическое или, во всяком случае, противоцерковное правительство. Фундамент новому революционному символу веры был положен. Однако был еще один пережиток старой дворянской культуры и морали, который надо было изжить – пережиток этот – особого типа гражданский патриотизм, связанный с традициями военного долга, – так как декабристы были представителями военно-дворянской молодежи, иногда титулованной. Впоследствии пришедшие разночинцы-шестидесятники бесследно вы-

травят и уничтожат навсегда традиции декабристского рыцарственно-революционно-гражданского патриотизма, заменив его раз навсегда всесторонним пораженчеством и русофобством с присоединенной сюда сознательной отменой какой бы то ни было чести и даже, как это показал Достоевский, провозглашением «права на бесчестие».

Из среды этого военного либерализма вышел и один из первых неозападников и самый крайний из его представителей Петр Яковлевич Чаадаев (1794–<1856>). Идеи его так необычны, личность его так незаурядна и загадочна по сравнению с огромным большинством прочих западников (в том числе и писавших о Чаадаеве его панегиристов) – личностей более чем общедоступных и ординарных, – что ясным делается требование для него особой мерки и приложения особых приемов для решения его загадки. Но, прежде всего, рассмотрим разновидности русского западничества и особенно взаимоотношение самого термина с собственно Западом.

Совершенно ясно, что западником не может быть человек Запада по рождению, западником может быть только человек незападного происхождения, но желающий для себя и для страны, в которой рожден, западного стиля внутреннего и внешнего. Но так как «стиль – это человек», то такой переворот вообще настолько радикален, что он связан с чем-то похожим на смерть – с воскресением или без воскресения. Т. е. радикально и последовательно понимаемое западничество должно быть обязательно соединено с той или иной формой национально-идеологического убийства или самоубийства, или идеологически миросозерцательного отрицания прошлого и настоящего своей страны – это прежде всего. Дальнейшее уже касается возможности или невозможности, или частичной невозможности «стройки на пустом месте». Поэтому, будучи охранителем-консерватором по отношению к Западу, западник по отношению к незападной стране, в частности к России, будет обязательно в той или иной степени революционером, нигилистом, или же будет сочувствовать таким лицам, или же они ему будут сочувствовать. Все это и оправдалось на примерах таких крайних западников как Петр Яковлевич Чаадаев и Владимир Печерин. Западников бывает несколько разновидностей, но если они настоящие западники, то они обязательно попадут в тон именно такому настроению. Иначе они не западники. Дело, таким образом, совсем не в солидарности с европейской культурой, как думает Вл. Соловьев, не в признании ее ценности, что характерно для славянофилов, но прежде всего в отрицании в том или ином смысле России и ее культуры. В этом и своеобразный огонь, и опьяняющая сила, сектантская исключительность, «вино» (по выражению В. А. Тернавцева⁴⁸²) – без чего нельзя было бы понять громадной пропагандной, прозелитской силы этого направления, во всем прочем бледного и с неопределенными, стер-

тыми и нехарактерными, попросту говоря, бесстильными и бездарными очертаниями – в огромном большинстве случаев. В этом огромное, фундаментальное различие между Западом, западными людьми и западниками. Люди Запада – они имеют свое положительное, огромное сокровище западной культуры и ее основ в греко-римской и первоначально христианской древности в виде своих, веками выработавшихся свободных учреждений, в виде своих сокровищ искусства, науки и мысли. Начиная с первых дней киевского периода и его культуры в России почти не прерывалась традиция просто западных людей, для которых Запад был просто своим, – и такие люди народились в особом высоком качестве и количестве в созданно-<й> импери-<и> Петра Великого в течение XVIII и XIX вв. И именно к ним, к их установке применимо определение Вл. Соловьева – «направление нашей общественной мысли и литературы, признающее духовную солидарность России и Западной Европы, как нераздельных частей одной культурной и исторической цели, имеющей включить в себя все человечество» (Вл. Соловьев. Статья «Западничество» в 23 полутоме «Энциклопедическо<го> Словаря Брокгауза и Ефрона», с. 243–244). Не надо забывать, что хотя Россию и русскую культуру принято выводить из Византии – но ведь и сама Византия есть восточная часть Римской империи, или попросту «*Восточная Римская империя*», основанная на вселенски (*кафолически, католически*) понимаемом христианстве. Этот вселенский пафос может иметь аспекты светские, секулярные, но он сохраняет свой вселенско-европейский замысел. Поэтому надо понять и сакрально-вселенский, византийский, кафолический пафос патриарха Никона, и секулярно-вселенский и имперский пафос Петра Великого. Для них, в сущности, речь шла о том, чтобы спасти Россию и ее культуру от провинциализма (культуру как светскую, так и духовную). Никону хотелось, чтобы русские православные люди были греко-византийскими «*ромеями*», т. е. восточными римлянами, а не просто православной захолустной сектой. Но этого же хотелось и Петру Великому, когда он основывал «*Римскую империю под полярным кругом*». Но в нем уже совершился, как и во всей Европе, тот роковой поворот презрения к Византии, – так же как и к собственному средневековью (лиха беда начать!), который и привел западную культуру в революционный тупик самоотрицания. Русский человек стал с Петра Великого сугубо западным человеком – он и был им так или иначе через всю историю. Но он воспринял этот Запад со смертельной отравой антивизантизма и антимедиевизма, с характерной самоубийственной идеологией прогресса, обесценивающей все абсолютные ценности, на которых основана подлинная культура, и превращающая эти ценности из «*вечных спутников*» в пройденные и презираемые ступени. А пре-

зрение и ненависть к Византии как к неевропейской и неримской *схизме* давно уже – с XI века – лишило этого типа установку вселенского смысла и значения и превратило ее в западное старообрядчество, которому симметрично соравно восточное старообрядчество с их бесплодным и жестоким спором и с частными правдами и неправдами в обоих лагерях. Так родилось западничество в лоне и западной, и восточной культуры. И оно сверх того было еще подогрето расово-политическими соперничествами, в пылу которых очень любят обвинять противную сторону в «дикости» и себя выставлять в качестве «защитника образованности и цивилизации». Так осознавало себя и русское, и западное западничество, в одинаковой степени совпадавшее в агрессивной отрицательной акции против России и ее культуры, признанной «варварством». И это только за несходство стилей и за различие физиономий этнических масс и, еще более, из-за несходства церковных стилей и юрисдикций. Здесь, как правило, традиции Западного Рима, восходящие к античной древности и привитые романо-германцам, оказываются всегда во главе агрессии и идеологии, стремившейся сделать русского для человека Запада тем, чем был, напр<имер>, для древнего эллина перс и вообще неэллин, т. е. существом, не только не имеющим культуры, но даже и человеческого достоинства и образа – человекоподобным животным, годным только к рабству и убою... Это и есть пошедший от древних греко-римлян ксенофобский и совершенно антихристианский *расизм*, неразрывно связанный с западничеством как утрировкой деформированного западного стиля, который в таком его виде превращался уже в бесформенность, и хуже того – в «хищного зверя, жадно лязгающего зубами»⁴⁸³, по выражению евразийца кн<язя> Н. С. Трубецкого, и да еще в таком именно виде претендующего на единственно ему принадлежащий патент всечеловечности. Таким является России Запад в нашествиях тевтонов меченосцев при св<ятом> Александре Невском, таким был Запад в облике воинствующего латино-полонизма, превратившего на столетия юго-запад и северо-запад России в огромный «сад пыток» с царством латино-католического, польского и еврейского расизмов, такими были и все романо-германские и полоно-католические нашествия (или попытки нашествий) на Россию в течение всего XIX и XX веков. Но в особо усиленно<й> степени была такой революционно-атеистическая и материалистическая агрессия со стороны революционной интеллигентской секты, признавшей себя сугубо западнической и объявившей себя «людьми особой кости, особого миропомазания» и всех прочих «варварами» («китайцами», по Чернышевскому), подлежащими истреблению, согласно «Катехизису» Нечаева⁴⁸⁴. Естественно, что против агрессии такого «Запада» и против таких «западников» возникло сопротивление «славянофилов», людей, чувствовавших себе «*ромеями*», Западом, но Западом на Востоке. Западу

воздали честь и славу за его культуру, но его же и жестоко критиковали, но критиковали как «свой», с любовью. Этого-то и не смели, и не могли (за отсутствием соответствующей прочной онтологически-культурной базы) делать западники, вынужденные только пресмыкаться перед «западной цивилизацией» (а не культурой), и притом пресмыкаться даже «не как ее слуги, но холопы» (по Тютчеву) или «лакеи Смердяковы» (по Достоевскому). Только и можно считаться с той классификацией западничества, которую предложил Вл. Соловьев в выше цитированной статье.

По мнению Вл. Соловьева, западничество началось или основалось в 1789–1815 гг. Эти даты – очень многозначительные. Смысл их в том, что новое западничество в России революционно по своим принципам и по психологии и связано с паломничеством в «святые места революции» в эпоху наполеоновских войн. Кстати заметим, что для Гегеля места революционного террора были тоже местами паломничества. Словом ясно, что дело идет о новой революционно-материалистической религии (левая, гегельянская – определенно воинственная, материалистическая и атеистическая – подготовила появление марксизма). Тогда о марксизме еще не было и речи, но все его предпосылки – атеизм (или деизм, что почти одно и то же), материализм или позитивизм, утопический социализм – были уже на лицо. Все это было, по существу дела, направлено на разрушение старой европейской культуры и на разрушение России и как самостоятельно, взятой в качестве единицы, и как читательницы старых культурных ценностей Европы, разрушаемых революционным эгалитарно-энтропическим процессом. Но была еще одна сила, в Европе, игравшая роль культурную, но по отношению к России представлявшая силу, с морфологической точки зрения деформирующую, воинственно-разрушительной агрессии – *латино-католичество*. Приняв все это во внимание, можно скороговоркой принять три разновидности или три аспекта западничества, которые предлагает Вл. Соловьев (называющий их «фазисами»):

I) *теократический*, представляющий преимущественно римско-католическое начало;

II) *гуманитарный*, определяемый теоретически как рационализм, а практически – как либерализм;

III) *натуралистический*, выражающийся в позитивистически-естественно-научном направлении мысли, с одной стороны, и в преобладании социально-экономических интересов – с другой.

Вл. Соловьев полагает, что этим аспектам, которые он считает «фазисами», соответствует отношение между религией, философией и политикой, а также между Церковью, государством и обществом. Первый аспект или первая стадия связана с именем Чаадаева, вторую представляет Белинский, третью – Чернышевский (ср. <у> Соловьева, там же).

Эта стройная и очень продуманная ясная схема нуждается в серьезных коррективах. Во-первых, это безусловно не стадии, но типы западничества. Во-вторых, эти типы или стадии могут комбинироваться и существовать в ряде очень варьируемых нюансов. Например, атеизм Владимира Печерина перешел позже в латино-католичество, но сохранил свою яркую враждебность по отношению к России своего атеистического периода. Белинский представлял одновременно и вторую, и третью стадии, т. е. он был и гуманистом, и воинствующим атеистом, родоначальником и основоположником русского коммунизма и нигилизма, и т. д.

Но П. Я. Чаадаев, за которого уцепились как за основной аргумент в пользу антирусизма и на котором дружно сошлись латино-католики (Шарль Кенэ⁴⁸⁵, Quénet), немецко-германские национал-социалисты (Альфред Розенберг, Alfred Rosenberg) и большевики-марксисты («Советская энциклопедия») – все же представляет загадку, и притом неразрешимую, если не принять того тезиса, что основной тип русского мироощущения и мирозерцания есть очень специфическая и характерная разновидность *пессимизма*, в том числе и *пессимизм национальный*, связанный с чрезвычайной суровостью исторического рока России и тяжелыми мучительными особенностями русского национального характера в сочетании к тому же со специфическим духовным путем самого П. Я. Чаадаева, с его мучениями и борениями. Все это, независимо от его безусловного и крайнего западничества, особенно эпохи «Первого философического письма», заставляет уделить ему совершенно особое место в истории русской философской мысли и по-новому поставить «чаадаевскую проблему».

Чрезвычайно редкого аристократического рода, ныне угасшего, Чаадаев родился 27 мая 1794 г., и его огромные дарования получили должную шлифовку дома, а потом и в Московском университете, переживавшем тогда пору своего интеллектуального расцвета. В университете на Словесном отделении, куда поступил Чаадаев, господствовало шеллингианство, в кружках интеллектуальной молодежи – тоже. Поэтому Чаадаева принято считать шеллингианцем, хотя в цветущую пору его жизни и творчества это специальным образом не проявляется. Чаадаев всегда остается сам собой, т. е. общей формулой крайнего католицизирующего западничества. Следует отметить его университетских товарищей: И. М. Снегирев⁴⁸⁶, Д. И. Якушкин⁴⁸⁷, братья Л. и В. Перовские⁴⁸⁸, Н. И. Тургенев⁴⁸⁹, наконец, знаменитый Грибоедов. Существует распространенное мнение, что образ Чацкого, главного героя бессмертной комедии Грибоедова «Горе от ума», списан с П. Я. Чаадаева. Грибоедов и декабристы, вообще московская культурная молодежь, из которой вышел специфический комплекс идейных установок – <эти идейные установки> в новой науке именуется «ранним декабризмом», и из <них>

278

выросли настроения, способствовавшие возникновению «Горя от ума» Грибоедова. Считать, однако, Чаадаева оригиналом для образа Чацкого, главного героя «Горя от ума», не приходится: Чаадаев – крайний западник и католикофил, чего нет и следа во всем духовном складе и мирозерцании Чацкого. Последний может быть скорее назван славянофилом, а такой его монолог, как «французик из Бордо», придется назвать просто *profession de foi* ультраславянофильских взглядов – вплоть до выражения сочувствия староверам с их ярко выраженной враждой к Риму, оттолкновением от католицизма. Любопытно, что М. В. Нечкина⁴⁹⁰, типичная коммунистка, в своем очень эрудитном и обильно документированном исследовании «Грибоедов и декабристы» (ОГИЗ, Москва, 1947) трактуя генезис монолога «французик из Бордо» (с. 285 и след.), ни словом не обмолвилась о славянофильской основе этого монолога, драгоценного в смысле генезиса раннего славянофильства и его идеологической близости к декабризму по линии решительной вражды к крепостному праву, а также по ярко выраженному прогрессивному либерализму, где оно ничем не отличается от западничества. Совершенно ясно, что на славянофилах лежит коммунистический запрет, своего рода суеверное «табу», именно за их религиозно-метафизический подход к проблемам историософии, «грех» чего не может искупить никакой либерализм и антиимпериализм. Однако Чаадаев формально может быть сопоставлен со славянофилами по линии церковной, метафизической историософии, хотя конкретно им он и противоположен как католикофил. Весь этот сложный запутанный клубок генетической связи декабризма, славянофильства, западничества, проблема Чаадаева и Чацкого – пропал для советской науки единственно вследствие ее суеверного ультразападнического «табу» по отношению к темам и проблемам, связанным со славянофильством. Однако свободная наука должна со всей решительностью поставить весь этот интереснейший комплекс проблематики и генезиса основной диалектической противоположности западников и славянофилов, остающийся и, по-видимому, навсегда, закрытым для советских ученых.

Второй аргумент против признания Чацкого портретом молодого Чаадаева тот, что в «Философических письмах» последнего совершенно не поставлена проблема крепостного права, бывшего для раннего декабризма исходным и основным моментом. Тут Нечкина выступает во всеоружии своей богатой, но вынужденно односторонней эрудиции и приходит к точному как математика, но и без нее общеизвестному положению: «...*основной* характер вопроса об отмене крепостного права в декабризме, который и возник как общественное течение именно вокруг этого стержня, дает все основания сопоставлять идеологию комедии с идеологией сосуществовавшего передового общественного течения» (Нечкина. Грибоедов и декабризм. С. 284).

Другой, получивший еще до революции известность советский ученый, проф<ессор> Н. К. Пиксанов⁴⁹¹ в основательном труде «Творческая история “Горя от ума”» (1928) считает, что не может быть и речи о влиянии декабризма на историю создания «Горя от ума», на том основании, что общение Грибоедова с декабристами началось уже после того, как идейный состав комедии закончил свое формирование. Хронология общения Грибоедова с декабристами – года 1823–1825, т. е. после сформирования «Горя от ума». Формально соглашаясь с проф<ессором> Н. К. Пиксановым, все же М. В. Нечкина указывает (цит. соч., с. 37), что «писатель общался с декабристами и раньше, в эпоху образования первых тайных обществ».

Мнение о том, что прототип Чацкого есть П. Я. Чаадаев, возникло очень рано – его и относят обыкновенно к декабрю 1823 г., к дате письма Пушкина к кн<язю> П. А. Вяземскому, где имеются такие слова: «Мне сказывали, что он написал комедию на Чаадаева». В наше время этой точки зрения держится коммунистический советский ученый, тоже получивший известность до революции, – Л. П. Гроссман⁴⁹². М. В. Нечкина с полным основанием отрицает то, чтобы «Горе от ума» могло быть написано по частному случаю и притом на отдельное лицо. Она считает Чацкого лицом синтетическим, сочетавшим и черты Чаадаева: «Сомневаться же в том, что и Чаадаев служил Грибоедову в построении его художественно обобщенного типа Чацкого, конечно, не приходится. В этом смысле... пушкинская цитата имеет некоторое значение» (Нечкина, цит. соч., с. 568).

Однако искушения сделать Чацкого потенциальным Чаадаевым М. В. <Нечкина> не избежала. Но так как Чаадаев – отрицатель православия и Византии, католикофил и крайний западник («ноттубист»⁴⁹³), отрицавший Россию и ее историю сразу по двум пунктам – по расовому и духовному (почему и заслужил пламенные симпатии такого характерного и исчерпывающего «трио» западных врагов России, как католиков, немецких национал-социалистов и революционеров-большевиков), так как, кроме того, большевики-коммунисты в лице хотя бы все той же М. В. Нечкиной не могли не видеть, что Чацкий всей душой симпатизирует русскому народу и классически славянофильствует в знаменитом монологе о «французике из Бордо», что никак не может быть согласовано с «генеральной линией» Чаадаева (которая и генеральная линия идеологии СССР в лице Ленина и Покровского), то ненавистнице России и русской истории М. В. Нечкиной (см. ее статью о Ермаке в «Сов<етской> энциклопедии») приходится, что называется, лавировать и изворачиваться: перед ней трудная и, в общем, невозможная задача. Именно, М. В. Нечкиной приходится одновременно прославлять Чаадаева и писать панегирик Чацкому, которого она канонизирует в ка-

280

честве, так ск<азать>, «общереволюционера» своего времени, а потом и зачисляет в число предтеч Дзержинского, Покровского и Ленина. На с. 11 своего труда она и показывает свое искусство того, что можно назвать «*идеологической дипломатией*» и которой мы займемся особо, как специфическим свойством русских революционеров, столь помогающим их победоносному шествию в характерной международной среде, возникшей после Версальского мира. Вот что говорит Нечкина о Чацком:

«Он скорее бросился бы в какую-нибудь негодующую крайность, как Чаадаев сделался бы *католиком, ненавистником славян* или славянофилом»... (цит. соч., с. 11). Это «или», если стоять на четкой рациональной и картезианской линии, являющейся линией большевиков, представляет недопустимый логический абсурд и кричащее внутреннее противоречие, вызванное желанием, обусловленным идеологией «генеральной линии», связанной со стремлением во что бы то ни стало зачислить все негодующие и протестующие души, появившиеся до революции – в свой лагерь. Чацкий и Чаадаев никак не соединимы, так же как несоединимы западники и славянофилы, особенно если стараться изгнать из истории все иррациональное и быть до конца «картезианцами», мыслить «ясно и отчетливо» (*claire et distincte*), дойдя в этой «ясности и отчетливости» до экономического и диалектического материализма – т. е. до самого неясного и смутного, ибо все в этой последней стадии западнического и западного картезианства, чем является марксизм, полно эмоций и страстей, превративших таким образом картезианство в самоотрицание и самопротиворечие. Этим и полны так наз<ываемые> идеи Чаадаева, в действительности являющиеся *чувствами и страстями*, но особого, «головного» порядка. В противоположность Чацкому, который «попаскалевски» обладает *горячим сердцем и холодной головой*, Чаадаев, как и все западники с их «старшинами» – Белинским, Чернышевским, Добролюбовым, Лениным, Дзержинским, Ждановым и проч<ими>, – обладает *горячей головой и холодным сердцем*. Отсюда их полная неспособность любить кого бы то ни было и искание всюду одной политики и социологии, т. е. искание только ненависти и соперничества, отсюда канонизация Дарвина и Маркса, строящих в истории и в культуре все на ненависти и соперничестве. Отсюда и исключительное социально-политическое понимание «Горя от ума» Грибоедова и его главного героя Чацкого как только социально-политической фигуры, и полное не обращение внимания на «миллион терзаний» любви Чацкого, которыми все без исключения объясняется в комедии, сама цель которой и задача – показать, что бывает с несчастным в любви горячим и умным человеком, когда его счастливым соперником окажется пошлый дурак и когда его бывшая любовь «унизится до связи почти с лакеем». Тогда понятно, по-

чему М. В. Нечкина даже не упомянула самое блестящее критическое произведение, разбирающее «Горе от ума» – «Миллион терзаний» Гончарова, почему ей не пришла и не могла прийти в голову мысль о том, что *не может быть и речи о сопоставлении Чацкого, главным содержанием жизни которого является любовь и женщина, с Чаадаевым, относительно которого доподлинно известно, что женщины и чувства к ним не играли никакой роли, ибо все страсти у него перешли из сердца в голову, превративши всю его жизнь в рассудительское безумие* (folie raisonnée), хотя этому безумию и предана была внешняя видимость картезианской «ясности и отчетливости». Здесь Чаадаев оказался не только западником, но и западным человеком, и не мог не быть католиком, ибо сущность католичества и есть «богословское картезианство», а сущность картезианства есть секуляризованная католическая схоластика, которая проходит мимо любви и которая относится к разномыслиям совершенно, как относится к ним марксистское картезианство – т. е. с «головной страстностью» и сердечным безразличием.

Можно сказать, что отношение Чаадаева к России довольно адекватно выражает отношение к России римского католицизма и вообще всей Европы, выросшей на латинстве, – до национал-социализма включительно, ибо, как это далее увидим, к числу аргументов, которыми Чаадаев обуславливает свое отрицательное отношение к России и к русским, относятся и аргументы расовые. Из «Философических писем» Чаадаева, особенно из первого, легко вывести заключение, что русские представляют в глазах цивилизованного католикофила низшую расу, – почему так и схватится за Чаадаева Альфред Розенберг в своем «Мифе XIX века».

Состояние Московского университета в эпоху обучения там Чаадаева описывает проф<ессор> Шевырев в своей известной «Истории Московского университета». Среди профессоров того времени были такие имена, как Буле⁴⁹⁴, Шлецер⁴⁹⁵, Мерзляков⁴⁹⁶ и Каченовский⁴⁹⁷, не говоря о других менее значительных именах. Среди них Шлецер определенно отрицательно относился к России и к ее истории в целом, а Мерзляков относился в общем отрицательно к русской литературе. Каченовский был историческим гиперкритиком своего времени. Уже этими тремя научными силами можно в значительной степени объяснить появление первых камней в фундаменте историософии Чаадаева, в той его части, которая трактует о России. Яркая талантливость Чаадаева сказалась очень рано – <в> 16 лет, явление, впрочем, обычное для той эпохи – стоит вспомнить Пушкина, Лермонтова, Баратынского, кн<язя> В. Одоевского и др<угих>. Чаадаева всегда отличала гордая самостоятельность, отмеченная в нем и Гершензоном в его знаменитой биографии о Чаадаеве («П. Я. Чаадаев. Жизнь и мышление»). Вообще, есть что-то байроновское в чертах юного Чаадаева, горделивый мрачный пессимизм,

который, естественно, должен был обратиться против окружающей его среды и против истории, эту среду породившей. Как-то мало до сих пор обращали внимание на две стороны мирозерцания Чаадаева, во-первых, на его общий пессимизм, входящий в историю русского пессимизма, где пессимистическое отношение к родине было лишь наиболее ярким выражением этого общего пессимизма, и во-вторых, на его теософский оккультизм, основание которому положено было, по-видимому, в бытность его масоном и могло развиваться под общим влиянием натурфилософии Шеллинга. Любопытно, что М. В. Нечкина, на протяжении всего своего труда столь много говорящая о Чаадаеве, который ведь был шеллингианцем, об эпохе, которую можно просто назвать шеллингианской, неоднократно упоминая проф<ессора> Сакулина, специалиста по русскому шеллингианству, – ни разу не упоминает имя Шеллинга. Это уже одно способно превратить ее объемистый труд в кучу печатного мусора или же, в лучшем случае, – в собрание односторонне, даже сознательно недобросовестно, мошеннически подобранного материала.

19 мая 1812 г. Чаадаев поступает на военную службу, проделывает путь русской славы – это его самый счастливый период в личной жизни – до отставки его в 1821 г. Это также и период образования тайных или полутайных кружков – «Союза спасения», «Истинных и верных сынов отечества», «Общества благочесия», наконец, декабристского «Союза благоденствия». Это период начавшегося острого интереса к политико-экономическим вопросам, мог<ущ>им заслонять все прочие и нашедшим отражение в «Евгении Онегине» Пушкина:

Бранил Гомера, Феокрита;
Зато читал Адама Смита
И был глубокий эконо,
То есть умел судить о том,
Как государство богатеет
И чем живет, и почему
Не нужно золота ему,
Когда простой продукт имеет.

Как и огромное большинство тогдашних культурных и духовно встревоженных лиц, Чаадаев был масоном, поступил в 1816 г. в число членов ложи и достиг 5-й степени. Пробыл масоном всего два года и оставил ложу в 1818 г. Интерес к общественным и экономическим проблемам длился около четырех лет (1816–1820). В результате этого опьянения гражданскими мотивами – тяжелое похмелье и наплыв пессимистических настроений в связи с брезгливым <и> пугливым отношением к обществу и так наз<ываемому> общественному мнению, что и осталось у него навсегда в качестве основного фона всех его настро-

ений, переживаний и мыслей, что оказалось навсегда вне поля внимания так называемой> гражданской критики, которую Чаадаев презрел навсегда. Он пишет своему брату Мих<аилу> Як<овлевичу> Чаадаеву: «Уж без того меня называют демагогом. Глупцы! они и не понимают, что кто презирает свет, не стоит заботиться о его исправлении» (цит. у Гершензона, там же, с. 17). После отставки в 1820 г. – заграничное путешествие в 1823 г. Философско-миросозерцательная установка у Чаадаева этой эпохи представляет сочетание натурфилософской метапсихики и пессимизма, выросших на шеллингианской основе, вследствие чего Чаадаева, так же как и Радищева, следует считать в числе зачинателей русской религиозной метафизики и метапсихики. Любимыми авторами Чаадаева этой эпохи являются Эккартсгаузен, Юнг-Штилинг и такой крупный метапсихик, как Сведенборг⁴⁹⁸, которого в России в ту пору звали «Шведенборгом». Чаадаев вполне и целиком был увлечен могучим и всеобщим потоком характерной посленаполеоновской мистики, в которой, несмотря на ее фантастичность, было нечто и от подлинных апокалиптических и эсхатологически-хилиастических содроганий: поход Наполеона на Россию – последняя глава в той мрачной агрессии на мир, какой явился дух Французской революции, – был воспринят всем нутром России как вторжение антихристового начала, и меньше всего здесь было социально-политической заинтересованности: социально-политическая установка декабристов была отъединенной акцией маленькой группы интеллигентов и не могла иметь *никаких* корней ни в обществе, ни в народе, не могла ни в малейшей степени заставить вибрировать народную душу в ее «верхах», так же как и в «низах», в то время как названные авторы с присоединением еще Пордеджа («Пордеч»), Якова Беме, особенно же сочинений Лабзина и его «Сионского Вестника» <пользовались> исключительной всероссийской популярностью. Ни проф<ессор> Булич в своих «Очерках по истории русской литературы», ни такой исключительно ограниченный, чтобы не сказать неимоверно глупый, проф<ессор> Пыпин, писавший о русском масонстве и общественных движениях интересующей нас эпохи, *решительно ничего* не поняли в охватившем всю Россию мистическом возбуждении. Удивляться ли тому, что Нечкина вовсе и не упоминала этого движения, очевидно, считая, что им могут интересоваться только реакционеры. Но таких реакционеров в России было до чрезвычайности много, и среди них одно из первых мест занимал Чаадаев. Этот факт спутал карты союзников по борьбе с общим врагом – с Россией. Эти союзники – коммунистка Нечкина и католик аббэ Кенэ. Поэтому им только и остается молчать, что они и делают. Но и здесь оправдываются слова Цицерона⁴⁹⁹.

Проф<ессор> о. Георгий Флоровский считает, что основой миросозерцания Чаадаева были гл<авным> обр<азом> «французский тра-
284

диционализм» (Бональд⁵⁰⁰, Балланш⁵⁰¹, частично Жозеф де Местр⁵⁰²), а также неокатоличество, представленное парижскими салонами, где главенствовали Сиркур⁵⁰³ и барон Экштейн⁵⁰⁴. По мнению Флоровского, влияние Шеллинга было вторичным, наслоением уже более поздним (ср. *Прот. Г<еоргий> Флоровский*. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 247). Однако он указывает на молодое увлечение Чаадаева посленаполеоновской мистикой – а такие увлечения никогда не проходят и оставляют в душе неизгладимый след. В самой духовной судьбе Чаадаева остается роковая неувязка, некий изначальный иррационализм, некая неразгаданная тайна, и сам он остается для проф<ессора> прот<оиерея> Г<еоргия> Флоровского, как и для всех по-настоящему мыслящих, нерасшифровываемым до конца иероглифом истории русской философии и русского западничества. Лишь людям партии Нечкиной (вместе с «Советской энциклопедией»), Альфреду Розенбергу и аббэ Кенэ все ясно – по той причине, что ясна польза, которую можно извлечь из Чаадаева в политике – т. е. в борьбе по уничтожению России, на ненависти к которой сходятся вышеназванные представители трех тоталитаризмов – коммунистического, национал-социалистического и латино-католического.

«Чаадаева принято называть первым западником, – говорит о. Г<еоргий> Флоровский (там же, с. 247), – и с него именно начинать историю западничества», – и сейчас же вносит корректив в это ходячее мнение.

«Первым (т. е. западником. – В. И.) назвать его можно только в прямом смысле: в его поколении все были западниками, часто просто западными людьми. И западником он был своеобразным. Это было *религиозное западничество*. Магистраль же русского западничества уходит уже и в те годы в атеизм, в “реализм” и в позитивизм» (там же). И отсюда безнадёжное заключение:

«Образ Чаадаева до сих пор остается неясным. И самое неясное в нем, это – его религиозность. В своих дружественных письмах он был, во всяком случае, достаточно откровенен. Но даже здесь он остается только блестящим совопросником, остроумным и острословным. У этого апологета римской теократии в мировоззрении всего меньше именно церковности. Он остается мечтателем-нелюдимом, каких много было именно в александровское время, среди масонов и пиетистов. Он идеолог, не церковник. Отсюда какая-то странная прозрачность его историософических схем. Самое христианство ссыхается у него в новую идею» (Флоровский, там же, с. 247–248).

Загадочность Чаадаева – это загадочность всякой подлинно крупной личности, и иррациональный остаток при всех подходах к Чаадаеву (не считая, конечно, партийных) всегда остается – и в данном случае в особенно большом количестве. Но в его обращенности к истории русской философии, в его роли в русской историософии загадка эта может быть

разрешена все же удовлетворительно, особенно если не бояться называть вещи своими именами и не бояться «дразнить гусей», гл<авным> образом «гусей слева», в руках которых уже давно «хлеб и зрелища». О. Г<еоргий> Флоровский проявляет себя в этом смысле мудрецом и философом на протяжении всей своей книги – и не к особенной пользе для последней... Мы еще вернемся к этой теме.

Все документальные данные, как биографические, так и касающиеся литературного наследия (весьма тощего по количеству), оставленного Чаадаевым, говорят за то, что его необходимо отнести к *истории русского пессимизма*, и притом в двойном смысле – общего пессимизма и пессимизма специального в приложении к России, по отношению к которой он развивает *пессимистическую историософию России*.

Дружба Чаадаева с декабристами еще менее была по линии политической, чем дружба Пушкина и Грибоедова с теми же людьми. Ведь и помимо политики были мног<ие> узы дружбы и вкуса, соединявшие эту аристократию духа и аристократию крови между собой. Направлению политическому декабристов вряд ли Чаадаев когда-либо сочувствовал, направлению философско-миросозерцательному, наверное, и никогда не сочувствовал. В письме И. Д. Якушкину от 19 дек<абря> 1837 г. Чаадаев так характеризует своих друзей декабристов: «леденящий душу деизм, не идущий далее сомнения» (привед<ено> у М. О. Гершензона, цит. соч, с. 33).

Таким образом, в самой зеленой молодости Чаадаева не может быть и речи о материализме или атеизме, как его нет и у Радищева и Грибоедова. В молодости – после дела 14 дек<абря> 1825 г. – Чаадаеву пришлось пережить болезнь, поставившую его жизнь на край могилы. Этот катастрофический момент его жизни опять приводит его к интимному соприкосновению с исторической литературой и пробуждает в нем метапсихические интересы к «гроба тайнам роковым». К этому времени (1824–1825) относятся имеющие характер дневника записки из двух сочинений Юнга-Штиллинга.

Уже за границей на него производит подавляющее впечатление именно в мистическом отношении страшное петербургское наводнение 7 ноября 1824 г., <о> которо<м> он узнал из газет, читая которые он, по собственному признанию, «плакал как ребенок». Это то самое наводнение, которое вдохновило Пушкина на создание грандиозного «Медного всадника», с его основной мыслью о несоизмеримости истории, ее титанов с судьбой обыкновенного человека: Петр Великий – «мощный властелин судьбы», Евгений с его невестой и ее матерью – ее жертвы. Исход – безумие и ужас – совершенно как перед ужасами могилы. Оба друга – Пушкин и Чаадаев – аналогичным образом, т. е. иррационально, пережили ту же самую катастрофу, хотя и с разными результатами: Пушкин создал

гранитно-бронзовую поэму рока в лице Петра Великого, Чаадаев погрузился в пессимистическую мистику. К этому надо добавить, что Пушкин был заморожен грандиозностью имперской мощи новой России Петра Великого, говорил ей «да» и заклинал ее заклятием красоты силы:

Красуйся, град Петров, и стой
Неколебимо как Россия,
Да умирится же с тобой
И побежденная стихия;
Вражду и плен старинный свой
Пусть волны финские забудут
И тщетной злобою не будут
Тревожить вечный сон Петра!⁵⁰⁵

Пессимистическая мистика Чаадаева, стимулированная в значительной, существенной своей части чтением Юнга-Штиллинга, произвела окончательное отделение Чаадаева от души России – от православной Церкви. Отношение к ней было подорвано сначала французско-католическим влиянием, самым враждебным православию и России из всех существующих, а потом и влиянием Юнга-Штиллинга. Последний характеризует православную Церковь как «тьму нелепостей и суеверий», тьму, которую надо рассеять «светом Божественной книги» (*прот. Г<еоргий> Флоровский*, цит. соч., с. 150). Тот же самый автор совершенно справедливо замечает, что «в тогдашнем мистическом синкретизме были и римско-католические элементы», и что «Ж. де Местр в известном смысле сам принадлежал к истории тогдашнего русского мистицизма» (там же, с. 135). Чрезвычайно влиятельный Сперанский (1772–<1839>), сыгравший в судьбах русской философии, и особенно в философии права, весьма видную роль, очень резко отзывался о всяком историческом христианстве как о христианстве обезображенном и покрытым всеми цветами чувственного мира (цит. у Флоровского, там же, с. 139). Само могущественное по своему влиянию масонство мистическое того времени представляло явление синкретической мистики и не могло не быть враждебно или выглядеть враждебным по отношению ко всякому конфессиональному и историческому исповеданию. Все эти интерконфессионально-синкретические мистические факторы в общем подрывали историческое православие, и на них-то и воспитал свою вражду к Византии и якобы к греко-византийскому стилю русского православия такой многообразно и разносторонне образованный человек, как Чаадаев. Этот синкретизм Чаадаева невольно оборачивался русофобством. Очень большое влияние Чаадаева на русскую элиту того времени, включая сюда, прежде всего, Пушкина, объясняется прирожденной склонностью русского человека к синкретически-синтетическому мирозерцанию. Однако «ноттубист-

ские», русофобские установки Чаадаева встретили со стороны общества тот же отпор, какой встретила в 1863 г. полонофильская и русофобская деятельность Герцена. Один из первых запротестовал против Чаадаева все тот же пламенный русский патриот Пушкин. Этого не знает или не желает знать аббэ Кенэ и на с. 48 и след<ующей> своей книги <...>, касаясь темы о влиянии Чаадаева на Пушкина, проходит мимо самого главного, мимо мистического влияния Чаадаева и мимо отпора, который оно вызвало у гениального русского поэта, великого русского патриота и государственного имперского ума петровской складки. Здесь, как и во многом другом, стиль и приемы католического аббата и коммунистки, безбожницы и материалистки Нечкиной оказываются совершенно аналогичными и даже тождественными – именно по той причине, что речь касается России и православия. Вся история с арестом и освобождением Чаадаева 21 июля 1826 г. – после заграничной поездки – показывает, что строгая и подозрительная полиция эпохи имп<ератора> Николая Павловича просто не могла ничего найти в интересовавшем ее смысле, т. е. в смысле какого бы то ни было отношения к декабрьскому бунту, по той простой причине, что ничего и не было. Русский Жозеф де Местр был русофобом по той же причине, по какой им был Жозеф де Местр французский, т. е. по причинам, которые с западной точки зрения выглядели и действительно были консервативными и контрреволюционными лишь только на русской почве, и то благодаря формальному совпадению русофобства западно-консервативного и русско-революционного. К этому еще надо прибавить и общий пессимизм Чаадаева, который по общему закону пессимистических мирозерцаний прежде всего направляется против родины философа: так, напр<имер>, Платон ненавидел Афины, Плотин презирал вообще какую бы то ни было идею отечества, Шопенгауэр презирал и ненавидел Германию и т. д.

В связи с наплывом и стабилизацией пессимистических установок и настроений Чаадаев становится мрачным и необщительным. Он пытается покончить с собой. Начинается внутренняя работа, приведшая к написанию «Философических писем» – основного философского фонда Чаадаева. Последний признается гр<афу> Строганову, что писал свое «Первое философическое письмо» (1829) «по возвращении из чужих краев, во время су<ма>сшествия, в припадке которого он посягал на собственную свою жизнь» (цит. у Гершензона, с. 60). Есть много аналогий с самоубийственными попытками Чаадаева и уходом Константина Леонтьева в монашество, как и вообще есть много аналогичного в консервативном пессимизме, латинском стиле мышления и русофобстве обоих... Однако есть еще больше и несходства между Чаадаевым и Конста<нтином> Леонтьевым и аналогий с Чаадаевым по совершенно другим направлениям. Дело в том, что религиозно-метафизическое и 288

миросозерцательное состояние России первой половины как XIX, так и XX вв. могут быть охарактеризованы религиозно-миросозерцательным *синкретизмом* и воинствующим *антиконфессионализмом*. В XX в. этот синкретизм приобрел характерную форму так называемого *экуменизма*, или *экуменического движения*. Такие движения и настроения никогда не могут, да и не хотят соблюдать подлинный нейтралитет, который на деле оказывается безразличием или нулем в области религиозно-миросозерцательной. На деле же здесь под покровом синкретизма или нейтралитета происходит борьба за первенство какого-либо из членов синкретизма или экуменизма. Происходит нейтрализация подлинной церковности в ее историческом и конкретном образе с целью занятия ее места каким-либо из претендентов на первенство. В XIX в., так же как и в XX, объектом нейтрализации была православная Церковь, а претендовали на занятие ее опустевшего места в душах (и в случае возможности и географически) римское католичество и протестантизм в его всевозможных вариантах, до баптизма включительно. Война с православной Церковью, как с душой России, не была новостью: она велась римским католичеством и протестантизмом на протяжении всей ее истории во всевозможных видах – до массовых свирепых и кровавых гонений включительно, что было одной из форм войны Запада с Россией, войны, в сущности, никогда и не прекращавшейся. Так, например, после Октябрьской марксистской революции 1917 г., в то время, как Запад в лице оккупировавших Россию германо-большевиков истреблял и гнал православную Церковь открытым гонением, тот же самый Запад воевал на западе с православием в изгнании с помощью «католичества восточного обряда» (со стороны католиков) и «экуменизма» (со стороны протестантов и их агентов, часто официально православных).

Чаадаев, конечно, не был ни католиком, ни католическим агентом: он был типичным представителем религиозно-метафизического синкретизма своей эпохи, синкретизма, представленного в облике столь благолепном и достойном «Библейского общества» и не менее почтенного «Министерства сугубого ведомства» князя А. Н. Голицына⁵⁰⁶ (1773–1844), воинствующего сторонника «внутреннего христианства», которое именовалось также и христианством «универсальным», – что в точности означает перевод термина «экуменическое христианство». Сюда надо отнести также таких менее почтенных, но все же чрезвычайно почтенных лиц, как Фесслер, баронесса Крюденер⁵⁰⁷, аббаты-иезуиты Николь⁵⁰⁸ и Розавен⁵⁰⁹, а также и многие другие, включая сюда густо размножившихся масонов. Все они, каждый по-своему и с самыми лучшими намерениями, подрывали православную Церковь и с ней Россию – и это при полной поддержке властей предрежащих. Профессор Георгий Флоровский приводит статью тогдашнего цензурного устава: «Всякое творение, в котором под

предлогом защиты или оправдания одной из церквей христианских порицается другая, яко нарушающая союз любви всех христиан единым духом во Христе связующей, подвергается запрещению» (Флоровский, цит. там же, с. 134). Эта статья цензурного устава была одним из естественных последствий Священного союза, который был принят всерьез не только к сведению, но и к исполнению *только одной Россией*, понесшей за это тяжкий крест, и самое тяжкое в этом кресте было отречение от своего духовного лица и от своей политической выгоды или хотя бы одной только компенсации за понесенные бесчисленные жертвы. Но России остались только бесчестие, укор в вине единственно своего существования и в том, что ее лицо не похоже на лицо европейское, несмотря на все старания (т. е. несмотря на все попытки, которым подверг ее Петр Великий). Таким бесчестием и укором России и является русская историософия Чаадаева – плод религиозного синкретизма и универсализма, царивших в России начала XIX в., а также плод личного философского и метапсихического пессимизма автора «Философических писем». И, может быть, доля последних двух факторов, до сих пор совершенно сбрасывавшихся со счетов радикальной и «прогрессивной» критикой, при дальнейшем пристальном исследовании окажется если не преобладающей, то все же очень значительной. Любопытно, что в общем не злой по отношению к своим крестьянам на деле, в теории он им не уделял (как и вообще конкретному русскому народу) никакого места, если только это место и не было вовсе отрицательным или в лучшем случае – пустое место (*tabula rasa*), каковую пустоту он приписывал византизму и православию.

Установку Чаадаева Гершензон считает «социальным мистицизмом» (цит. соч., с. 64), Пыпин считает это «историческим скептицизмом». То и другое неверно, а мнение Пыпина сверх того отличается, как почти все его высказывания, той специфической и колоссальной глупостью, слепотой и глухотой, которые так типичны для профессоров (*esprits forts*⁵¹⁰). Чаадаев к социальной акции масс относился с глубоким презрением, к мужику как к социальной проблеме был глубоко равнодушен. Считал, что освобождение крестьян есть условие роста образованности и поступательного движения, но высказывал это вскользь. На своих собственных крестьян смотрел как на доходную статью. Про него даже ходила эпиграмма, где говорилось, что

Наш Мирабо, Брут или Фабриций
Мужика под пресс кладет
Вместе со свекловицей.

«Деревней» же Пушкина, где содержится резкая выходка против крепостного права, Чаадаев заинтересовался со стороны, скорее, так сказать, риторического пафоса (на эту тему кое-какие интересные ма-

териалы собраны у Ch. Quénet («Tchaadaev et les lettres philosophiques», с. 82–84). Заметим тут кстати, что очень многое в Чаадаеве объясняется этим риторическим пафосом, вкус к которому он получил во французско-католической школе и который остался навсегда его как бы alter ego, второй природой. Сюда же надо отнести тесно связанный с риторикой и романтизм – особенно романтизм французский. Шатобриан, Ламартин и особенно Виктор Гюго – целиком укладываются в красноречие, в гений французского языка, риторичный и патетический по самой своей природе. Даже Французскую революцию можно в значительной степени объяснить желанием действительно блеснуть латинским красноречием в духе, гл<авным> обр<азом>, Цицерона (о влиянии Цицерона на дух Французской революции написал исследование известный польско-русский классик-филолог Фаддей Францевич Зелинский⁵¹¹). Более того, весь революционный дух России с декабризма по большевизм напитан пафосом красноречия, с которым тесно связан декламационно-актерский пафос, направленный на сознательное произведение максимального эмоционально-психологического эффекта. Отсюда – необычная популярность актеров и артистов во всех революционно-радикальных и республиканских движениях и режимах. С подлинным желанием действительно облегчить участь страждущих этот риторически-декламационно-актерский пафос не только не имеет ничего общего, но скорее ему глубоко враждебен, будучи лицемерным по самому существу своему: *лицедейство и лицемерие* между собой тесно связаны. Все это было в плане интеллигентской социальной проблематики, в частности в России, по поводу крестьянской проблемы, подготовленной западной школой сентиментализма, потом целиком перешедшего в романтизм. Последний можно даже назвать новым стилем или вариантом декламационно-риторической школы на почве сентиментализма. Реальное деловое освобождение русских крестьян – дело совершенно иное. Ж. Ж. Руссо – одновременно сентименталист и уже начинающийся романтик. Знаменитое «Путешествие из Петербурга в Москву» А. Н. Радищева – типичное произведение сентиментальной риторики и ученика Ж. Ж. Руссо. Даже в знаменитой «Деревне» Пушкина блеск ее – типичный риторический блеск и словно гениальный перевод с французского. Аббэ Кенэ так увлекся родным ему пафосом в «Деревне» Пушкина, что даже присочинил к ней слова в духе «прогрессивной» журналистики:

Verrai-se amis, le peuple libre
Et l'esclavage tomber sin le signe du Tzar?
Et sur la Patrie se lèvera-t-elle l'ombre (sic) merveilleuse
de la liberté et la civilisation? (sic) –

что, как известно, есть не перевод, а переименование не столь газетно звучащей, а потому и гораздо более по-русски звучащей строфы Пушкина:

И над отечеством свободы просвещенной
Взойдет ли наконец прекрасная заря?

Да и в предыдущей строфе *implicite*⁵¹² звучащее выражение «народ неугнетенный» совсем не то же, что риторически *explicite*⁵¹³ звучащее «le peuple libre»⁵¹⁴.

Вот почему в конце концов Пушкин несмотря на всю свою дружбу с Чаадаевым и запротестовал против его «Философического письма» (1-го). Этот протест был голосом *plaidoyer*⁵¹⁵ русского человека против прокурорской *réquisitoire*⁵¹⁶ западного человека, вооружившегося латинской риторикой против «презренной Византии» и против России, духовно вышедшей из этой презренной (прежде всего за свое православие) Византии.

Ни о каком «историческом скептицизме» Чаадаева не может быть и речи: все в Чаадаеве дышит верой в Запад и в его душу – в римский католицизм и в то, что подлинный смысл истории заключается в движущих ее силах конкретного церковного христианства, для Чаадаева совпадавшего с римским католицизмом. Вот почему его восторженные апологетические диатрибы в пользу Запада и западной Церкви оборачиваются в грозный уничтожающий обвинительный акт против Востока – России и против восточной Церкви. Чаадаев в такой степени свободен от каких бы то ни было признаков «исторического скептицизма», что достаточно в его блестящей исторической схеме, так сказать, «переменить знак» (выражаясь математически), т. е. римское католичество заменить православием, а Запад заменить Россией, чтобы крайнее западничество превратилось в ортодоксальнейшее славянофильство типа Ивана Сергеевича Аксакова или Алексея Степановича Хомякова, и скорее первого, чем второго. Абсолютная величина *глубокой веры в христианский Логос – смысл истории* остается все тот же – меняется только знак. Здесь и только здесь надо искать глубокое и неувядающее значение Чаадаева – по сей день. Оставить надо только вполне глупые, даже кретиночные немощные выдумки бездарнейшего Пыпина, подхваченные советскими «передовыми» и «прогрессивными» трибунами.

Первое «Философическое письмо» Чаадаева, наделавшее столько шума и шумящее по сей день, собственно и есть плод его юношеского пессимизма по отношению к России, и пессимизма вообще, выход из которого он и находил в римско-католической антропологии и философии, особенно же историософии. Это фатальное «Первое философическое письмо» П. Я. Чаадаева было напечатано в № 15 выходившего под редакцией проф. <ессора> Надеждина журнала «Телескоп», номера, появившегося в конце сентября 1836 г. Написано же оно было значительно раньше, в 1829 г. – по признанию самого Чаадаева графу Строганову. В этом при-

292

знании Чаадаев открывает, что письмо создано «по возвращении из чужих краев, во время сумасшествия, в припадке которого он посягал на собственную жизнь» (*Гершензон*, цит. соч., с. 60). Говоря о настроениях, стимулирующих это 1-е письмо, набросанное или планированное, несомненно, во время заграничного путешествия, надо здесь привести свидетельство Свербеева, которому Чаадаев во время их разговоров в Берне «не скрывал... глубочайшего презрения к нашему прошедшему и настоящему...» (*Герш<ензон>*, там же, с. 61). Письмо произвело эффект разорвавшейся бомбы или, чтобы употребить выражение Гершензона, эффект «пистолетного выстрела, раздавшегося среди ночи». Это была действительно бомба, брошенная Европой и римокатоличеством в Россию руками западника, ставшего «просто западным человеком», или выстрел того типа, о котором Александр Блок писал в 1918 г. в своих «Двенадцати»:

Товарищ, винтовку держи, не трусь!
Пальнем-ка пулей в Святую Русь –
В кондовую, в изьянкую, в толстозаду!

Тревоге в русском обществе, начиная с Пушкина и Языкова, соответствовала тревога в официальных сферах: знаменитый ответ Пушкина Чаадаеву, знаменитое стихотворение – ответ Языкова и многие другие реакции вполне соответствовали правительственным мерам, начавшимся с обыска у Чаадаева 29 октября (по ст<арому> стилю) 1836 г. Если считать Пушкина в известном смысле тезоименитым России, то можно смело сказать, что Россия осудила Чаадаева, а «безумным», хотя не только в медицинском, но и в специальном, пневматически одиозном, смысле в момент написания письма Чаадаев признал сам себя в своем сообщении гр<афу> Строганову.

Таким образом, высочайшее определение Чаадаева безумным во всяком случае – так или иначе – имело под собой в качестве основания объективного автобиографического признания самого Чаадаева, хотя имп<ератор> Николай Павлович и не знал, по всей вероятности, об этом признании. Но изоляции от общества, произведенной высочайшим определением, вполне соответствовала и общественная изоляция: в своем «ноттубизме» по отношению к России Чаадаев действительно перешел все границы (оставив в стороне чисто теоретическую сторону, в которой, несмотря на дар и знания Чаадаева, ведь тоже далеко не все обстояло благополучно). В общем, для Чаадаева сложилось положение аналогичное тому, в котором очутился Герцен и его позорной памяти «Колокол» в 1863 г., когда автором «Былого и дум» была занята позиция в такой степени нестерпимая не только для элементарного чувства собственного достоинства каждого русского, но поставившая в связи

с предполагавшимся объявлением войны западными державами вопрос о самом существовании России и решившая его отрицательно. Вся Россия, за исключением бесчестного клеветника Тургенева и немногих ему подобных, поднялась – и одолела сковавший ее кошмар. Приблизительно то же произошло и после появления «Первого философического письма» Чаадаева, в котором далеко не все было философией, но не менее половины было наполнено прямой антирусской публицистикой, правда, высокоталантливой.

В общем же творческая биография Чаадаева по возвращении из-за границы сводится вкратце к следующим датам и периодам: 1) годы уединенного размышления, созерцания и творчества, когда были выношены основные идеи (1826–1830); 2) пересмотр уже сложившейся доктрины и возвращение в общество, публицистическая деятельность (1831–1837); 3) период стабилизации доктрины, прекращения творчества и постепенного духовного угасания и смерти (1838–1856).

Последние годы Чаадаева были омрачены все усиливавшимся духовным одиночеством, полным идеологическим расхождением – не только с лагерем славянофилов (что вполне понятно), но и с лагерем западников (что было для него особенно тягостно): Чаадаев стоял упорно на почве шеллингианства, в то время как влияние последнего давно не только сменилось господством Гегеля, но и сам Гегель уже стал колебаться, готовясь уступить свое место грубому психофизиологическому материализму Фохта, Молешотта и Бюхнера с присоединением русского проф<ессора> Сеченова. Начиналась «базаровщина» и «шестидесятничество», надвигались «разночинцы», к чему Чаадаев мог отнестись лишь с брезгливым презрением. Правда, радикальная молодежь продолжала почитать его как «гонимого» либерала, «представлявшего идею» и «стоявшего перед отчизной воплощенной укоризной». Впрочем, никакого «стояния» не было, а было, гл<авным> обр<азом>, хождение в клуб и игра в карты. Словом – история хорошо знакомая по образу Степана Трофимовича Верховенского из «Бесов» Достоевского. Все более и более дает себя чувствовать нужда в деньгах и унижения, с этим связанные. Скончался Чаадаев скоропостижно, однако успев исповедоваться и причаститься по православному обряду. Чаадаев, таким образом, несмотря на свое крайнее католикофильство, в католичество не перешел, и его историософия осталась кабинетной теорией без обязательных религиозно-моральных последствий, что показывает еще раз ее риторическое и романтическое существо. При всем том историософия Чаадаева, каковы бы ни были ее стимулы, оказалась и навсегда осталась одним из драгоценнейших для Рима орудий латино-католической пропаганды. Не приходится поэтому удивляться, что первое издание «из-

294

бранных» сочинений Чаадаева было сделано *иезуитами* – под редакцией известного иезуита князя Гагарина (Париж – Лейпциг – Франкфурт, 1868). Оригинал «Философических писем», как известно, французский, и публиковался он в России в русском переводе. Поэтому, приняв также во внимание весь облик и духовный уклад их автора и обстоятельства их написания, «Философические письма» Чаадаева следует считать произведением, аналогичным тем, которые писались иностранцами о России и по поводу России, особенно франко-католиками и полоно-католиками, напр<имер> аббэ Жана Шапп д’ Отроша⁵¹⁷, Ле Клера⁵¹⁸ или, как еще говорят по-русски, Ле Клерка, маркиза де Кюстина⁵¹⁹, Жозеф де Местра, Валишевского⁵²⁰ и др<угих>. По духу сюда же нужно отнести все, что писалось о России т<ак> н<азываемыми> униатами-украинцами (австро- и германофилами) и проч<ими> в этом роде, вплоть до большевиков (напр<имер>, Радека, Нечкиной). Аналогия эта касается, конечно, только общего духа и установки, вернее – отношения. По выполнению, остроте, гению, наконец, и изысканному блестящему стилю произведения Чаадаева и отдаленно не могут быть сравнены с писаниями указанных лиц, в которых есть только недоброжелательство и «нотубизм», приговор к убиению и уничтожению, но нет ни остроты ума, ни интересных данных, нет, конечно, и никакого философского и историософского, равно как и научного интереса. Одновременное сочетание изящного остроумия и подлинной интеллектуальной предельной утонченности с грандиозной широтой мировых перспектив сразу показывают в авторе «Философических писем» русского человека пушкинской эпохи – золотого «Периклова» века русского гения в области литературы, гл<авным> обр<азом> поэзии, но также и прозы, и мысли. Чаадаев так же утончен и глубок, как и его противники (и его русские современники). Европейец (или большевик), «обличая» Россию, дерется кулаком и бранится как плебей и раб своих злых ослепляющих эмоций, в то время как Чаадаев разит превосходной рапирой и произносит зрячую и холодную изысканную диатрибу. И культура, и цивилизация – и именно в европейском смысле – как раз на стороне русского Чаадаева, а не его европейских единомышленников. Но в общем же равнодействующая, получающаяся от сложения установок Чаадаева и его европейских и русско-европейских единомышленников (Владимира Печерина, кн<язя> Вяземского, отчасти Герцена и др<угих>), получается характерная и отчетливая: убиение центрального солнца русской культуры Пушкина рукой иностранца, потом оплевание его западническими критиками-нигилистами, три завоевательно-истребительных похода на Россию *всей Европы* (одного французского и двух немецких) и истребление русского духа, русской культуры и всей русской истории воспитанными и насаж-

денными Европой марксо-большевиками – самым чистым и крайним выражением не только идейного философского западного духа, но и западной практической морали, короче говоря, предельным выражением как западного, так и западнического духа. Это просто факты, не подлежащие оспариванию. И именно только так и можно рассматривать суть западничества. К этому надо присоединить, что западничество как таковое не дало ни России, ни миру ничего оригинального и ценного, ничего, что не было бы рабским и бездарным повторением того, что было сказано на Западе – раньше и лучше. Единственное исключение – Чаадаев. Но поэтому он так важен и ценен. Но важность и ценность гения Чаадаева объясняется тем, что он был не столько русским первым западником-философом, но еще и просто гениальным западным мыслителем русского происхождения, русской крови – в опровержение европейско-расистского деградирующего отношения ко всем, кто содержит в себе русскую кровь, – кажется, единственное, чего не прощают в Европе, и притом никогда и ни при каких обстоятельствах.

Итак, первое собрание философских произведений во французском оригинале изданы иезуитом князем Гагариным под заглавием <<Œuvres choisies de Pierre Tchadaïef>>. В этом сборнике содержатся четыре письма, причем второе есть сообщение (тоже в виде писем) Жихарева, которого, как на это указывает аббэ Кенэ (цит. соч., с. 108 и след.), патер Гагарин не упоминает. Это мы знаем благодаря открытию, сделанному кн<язем> Д. И. Шаховским в Петербургской академии наук. Здесь для исследователя текста трудная задача. Она поставлена и решена аббэ Кенэ (цит. соч., там же, с. 108–132). Эта часть исследования аббэ Кенэ очень хорошо показывает, что научная задача изложения учения Чаадаева тесно связана с научно-философской критикой текста. Прделанная в этом смысле работа составляет одну из главных заслуг аббэ Кенэ в его основательном, можно сказать, монументальном труде, чем он и обеспечил себе почетное место в числе важнейших историософов русской философии. Этому же исследователю принадлежит заслуга подробного перечисления и изложения частных философских проблем, поставленных или решенных Чаадаевым в общем контексте его основного историософского замысла. Именно благодаря, гл<авным> обр<азом>, труду аббэ Кенэ окончательно выясняется, что Чаадаев ни в коем случае не может быть отнесен к истории русского богословия, но только к истории русской философии в ее столь характерном для России религиозно-метафизическом направлении. Недобросовестность, скажем решительнее, сознательная прагматическая и бесчестная лживость русской радикальствующей интеллигентской журналистики и публицистики (в которой повинны многие ученые и профессора, напр<имер> проф<ессор> Б. Яковенко) сделала из Чаадаева, так же как из Радищева, чуть ли <не> родоначальников русского пози-

296

тивизма, материализма, безбожия, даже «исторического скептицизма», в то время как и тот и другой – родоначальники (вместе с Козловым и Тейхмюллером) русской онтологической метафизической и религиозно-метафизической философии, так же как и историософии. От Чаадаева (как отчасти и Радищева) прямой путь к Вл<адимиру> Соловьеву и его школе, а не к Чернышевскому, Пыпину, Скабичевскому и Покровскому.

В основном историософском замысле Чаадаева лежит религиозно-метафизическая идея, именно *христианский европоцентризм*. Но христианство распалось на три враждующих и глубоко чуждых друг другу направления – православие, католичество и протестантизм. Протестантизм Чаадаев отвергает, как имеющий право представлять христианскую идею (за что его упрекает Пушкин). Остаются православие и католичество (т. е. латино-католичество или римское католичество). Принципиально Чаадаев считает их как бы соразными, но фактически и прагматически безмерно возвышает латино-католичество над православием, особенно поскольку православие связано в историософской концепции Чаадаева с Византией – его вечной <идеей>, унижение которой и недооценка есть одно из позорнейших хамств западничества, его глупейших провалов «*esprits forts*» XVIII и позитивистов XIX в. – до Тихлера⁵²¹, Покровского и вообще большевиков.

Аббэ Кенэ считает, что совершенно не необходимо прибегать к гипотезе возможного влияния Гегеля на Чаадаева при конструкции его историософской общей схемы, которой придерживался Масарик⁵²² в своей книге «Россия и Европа» («*Russland und Europa*»). Что же касается хронологии, то последняя, по мнению аббэ Кенэ, свидетельствует против такого предположения (Кенэ, цит. соч., с. 178–179). Все указывает на то, что Чаадаев был и оставался шеллингианцем и противником Гегеля, что станет тем более вероятно, если – прибавим мы здесь от себя – вспомнить полный и окончательный разрыв Шеллинга с Гегелем после написания последним своего пасквильного на Шеллинга предисловия к первому же изданию «Феноменологии духа» («*Phänomenologie des Geistes*»). На русской почве доигрывалась тяжба между двумя германскими гениями. Никаких особых последствий для Германии этот в общем кабинетный и теоретический для нее спор – не имел. Для России, принимавшей как христианство, так и философско-миросозерцательные идеи не только к сведению, но и к исполнению, а потому драматизировавшей как христианство, так и философию, что потом наблюдается у Л. Толстого и Достоевского, последствия этого спора были роковые, в высшей степени трагические. Скорее всего, как это думает аббэ Кенэ, можно, сверх влияния Шеллинга, предположить еще влияние Шлегеля, перешедшего формально в католичество 16 апр<еля> 1808 г. и в сочинениях которого есть много таких мест, к которым легко и естественно подыскать со-

ответственные параллели в позднейших (и значительно позднейших) «Философических письмах» Чаадаева. Речь идет <o> «Charakteristiken und Kritiken»⁵²³ (1801) и «Athenäum»⁵²⁴ (1798–1799–1800). Не исключено, по мнению аббэ Кенэ, и влияние «Philosophie der Geschichte»⁵²⁵, также «Philosophie des Lebens»⁵²⁶ в форме лекций (1828).

Перед Чаадаевым протекли века русской историографии и историософии, начи<ная> с первых же летописцев. В этом многовековом периоде, тянувшемся, в сущности, через всю историю России и имеющем и иностранных представителей, напр<имер> Ибн-Фадлана, Олеария, Герберштейна, Ченслера, Леклера, Байера, Миллера, Шлецера и др<угих>, иногда очень острых, процесс историософии и историографии в смысле выявления основных направлений можно считать почти законченным, и катастрофическим обрывом или концом, весьма смахивающим на «ноттубистское» и с Запада идущее убиение России, надо считать историософию Чаадаева, которая есть, в сущности, программа действия для всех последующих «Наполеонов» – внешних и внутренних – т. е. внешних завоевателей «на уничтожение» и в полном с ними согласии находящихся внутренних завоевателей, поработителей и уничтожителей России в лице либералов и революционеров всевозможных направлений, до большевиков-марксистов включительно. Однако практического выполнения того, для чего историософия России является пока что теорией, пришлось дожидаться почти без малого сто лет. Можно сказать, что Чаадаев был талантливым, даже гениальным прокурором по направлению «с Запада», но произведенным русской почвой, русской кровью и русским духом и приговорившим Россию к смерти. Очередь была за «палачом» и за сроком «приведения приговора в исполнение». Последнее обстоятельство, т. е. приведение приговора в исполнение, зависело от степени готовности «палача», который в условиях исторического существования мог и должен был быть коллективным и двуединым, даже, собственно, как это мы увидим, триединым. В нем должны были соединиться внешний завоевательный западный империализм с внутренним революционным пропагаторским оглушением и убиением. Для этого «чаадаевские идеи» должны были соответственно измениться: западный, внешний компонент двуединого палача должен был, подобно Альфреду Розенбергу, сделать из этих идей практический вывод, а внутренний, революционный компонент должен был выкинуть из них всю католическую историософию, предоставив его третьему компоненту – «Риму», т. е. всем неправославным, с Запада шедшим исповеданиям и сектам, шедшим исторгать из России ее душу – православие в качестве варварского (римокатолики, всевозможные протестантские секты, до баптизма включительно, всевозможные оккультно-теософско-лжемистические секты и проч<ее>). Внутренний революционный

298

компонент этого дву-триединого палача, предоставив «католическую часть» духовного убиения и обездушивания России, сами взяли на себя ее атеистически-материалистическое убиение, для чего и была организована коммунистическая партия с ее террористическим и пропагандным аппаратом. Она была насаждена внешним компонентом дву-триединого палача. Запад, по выражению одного писателя, «насадил в России большевизм, чтобы иметь на этом основании легальное право уничтожить ее в качестве большевистской». Это обстоятельство привело к «междоусобию» в стане «дву-триединого палача», ибо коммунизм имеет особое неудобное, подобно бактериологической войне, свойство переступать границы и обращаться против того, кто употребил это средство, – в данном случае против Запада. Но, с другой стороны, у этого средства, т. е. у революционно-коммунистического отравления России, есть неоспоримые, если так можно выразиться, «моральные» преимущества, заключавшиеся в самой его опасности: его свойство «бактериологической экспансии» (о котором мы поговорим ниже) можно выдать за «русский империализм» и даже назвать его «наследием царизма», приписав, таким образом, России свои же собственные свойства, которые, как это хорошо известно, «у себя не воняют и даже обоняются с наслаждением», но зато весьма осуждаются в качестве неблагоуханных в других.

Так или иначе, но вопреки ходячему мнению о том, что Чаадаев начинает собой русскую историософию, надо признать, что он ее заканчивает, и притом насильственным образом, тем, что мы называем *ноттубизмом* и который заключается в императиве, обращенном к России: «*Да не будет, да погибнет*» или – «*и не было ее никогда, и да не будет*». Это есть самый радикальный нигилизм по отношению к конкретному историческому объекту, именно к самой большой православной стране и культуре. Естественно, что католические основания этого «ноттубизма» были несущественны для русских безбожников – нечаевцев и нигилистов, к которым всегда тяготели, как к своему метафизическому центру, все русские либералы и революционеры и которые возникли в самом усовершенствованном виде марксо-коммунизма. Для них важен был вывод: «*и не было, и да не будет*». А под это они сами могли подвести атеистический, террористический и материалистический фундамент, действие которого в смысле эффекта в России было то же, что действие католической историософии. Ведь то, что Чаадаев говорит России за ее «православный византизм», можно свести к очень кратким, но вполне выразительным и многозначительным выражениям Николая Ставрогина (из «Бесов» Достоевского), пришедшего к таинственной и святой «Хромоножке», несомненно символизирующей «Святую Русь»:

– У, идиотка! – проскрежетал Николай Всеволодович, все еще крепко держа ее за руку.

В сущности, к этому возгласу может и должно быть сведено все, что думают и чувствуют западные люди и западники по отношению к России – во главе с Чаадаевым – и кончая марксистами-большевиками.

Но тут же для этой теории наступает и практика: «Хромоножка», наконец, разобрала, что тот, которого она считала своим «князем» и о котором мечтала, просто самозванец и убийца.

– Прочь, самозванец, – повелительно вскричала она, – я моего князя жена, не боюсь твоего ножа.

Но в тот самый момент, когда разобрала, – и тем, что разобрала – подписала себе смертный приговор: на нее навалился буквально весь западный мир, считающий себя «Вселенной». Но здесь вступают в свои права слова Паскаля о *«мыслящем тростнике»*, и спор между Декартом и Паскалем, между логикой рассудка и логикой сердца заканчивается на русской почве внешней видимой победой логики рассудка и внутренней неотменимой победой логики сердца уже по той причине, что логика рассудка ничего не знает, а логика сердца знает все, знает и кто ее убийца.

Не властью внешней, но правдою самой
Князь века осужден и все его дела.⁵²⁷

«Князь века» – это приходящий с Запада самозванец, как и исторический самозванец «Гришка Отрепьев» тоже создан был и пришел на Русь с Запада. И был он красавец и умница, как и Николай Всеволодович Ставрогин, и Петр Яковлевич Чаадаев был красавец и умница. Но и Ставрогин, «гражданин кантона Ури», и Петр Яковлевич Чаадаев, «тело которого родилось в России, но душа принадлежит короне французской», оба одинаково сходили с ума и кусались как звери, или лучше как «Зверь».

Мы еще вернемся к этой теме в главе⁵²⁸, посвященной Достоевскому и его центральной трагедии «Бесы» – «русской трагедии» по преимуществу, как это открылось о Сергию Булгакову⁵²⁹.

Теперь же нам предстоит показать, что грандиозная историософия, и притом православная и совершенно в особом смысле слова национальная историософия, у России была с самого начала на Руси грамотности и христианства (православного христианства и кириллицы), т. е. с самого почти начала ее исторического существования, и была катастрофически оборвана или, если угодно, катастрофически завершена Чаадаевым. Но так как благодаря вышеназванным обстоятельствам и русским царям исполнение смертного приговора, каковым явилась историософия Чаадаева, оказалось задержано почти на столетие, то России удалось «допеть» все или почти все свои «песни», и притом во всех главных сферах творчества. Но и во времена Пушкина, современника и друга Чаадаева, решительно, однако, отвергнувшего его отношение к России, последняя высказала

300

все же себя до конца или, вернее, «без конца», ибо это была не только эпоха Пушкина, но и время преп<одобного> Серафима Саровского.

В сущности, вся идеология *славянофильства* целиком находится в историософии *русских летописей* и в синтетическом образе их создателя – летописца Пимена, созданного Пушкиным под влиянием изучения «Истории государства Российского», представляющей в своем роде любовное возвращение в допетровскую Русь образованнейшего и культурнейшего человека *петербургской России*.

Вопреки чисто западной клевете и невежеству Чаадаева по адресу Византии и Древней (Киевской и Московской) Руси, воспитавшейся на византийско-христианской письменности, «первые русские летописцы и первые русские агиографы, эти бытописатели новой и святой Руси», были, по верному определению проф<ессора> прот<оиерея> Георгия Флоровского, «люди с определенным и чутким мирозерцанием, совсем не наивные простачки» (Флоровский. Пути русского богословия. С. 7). И поэтому «в развитии русского летописания мы чувствуем всегда определенную религиозно-историческую тенденцию или идею» (там же). Т. е. это значит, что русские летописцы с самого начала являются историософами. То, что аббэ Кенэ выражает по поводу естественно ему, как латинянину, неприятной «Летописи Нестора» и которую он полупрезрительно или вовсе презрительно характеризует как <...>⁵³⁰ (цит. соч., с. 180), в сущности, должно быть подтверждением того, что в достойной форме выразил о. прот<оиерей> Г<еоргий> Флоровский. «В Летописи скрещивались все важнейшие идейные течения древней Руси», – говорит проф<ессор> Лихачев⁵³¹, мало общего имеющий по мирозерцанию с о. Г<еоргием> Флоровским (см. Д. С. Лихачев. Русские летописи. Москва ; Ленинград, 1947. С. 9). Анализ и использование русских летописей начались в смысле историографии и одновременно историософии в XVIII в. в работах Ломоносова, Тагищева, кн<язя> Щербатова и Болтина и др<угих> (ср. *Акад<емик> А. Ф. Бычков*. Обзор хода издания летописей в России // ЖМНП. 1860. Ч. CV).

К этому надо присоединить произведения, представляющие либо переходную степень от «Летописи» к собственно историографии, либо неоконченные историографические опыты, интересные, главным <образом>, с литературной стороны. «Киевский Синописис» Стрыйковского (1674) представляет рассмотрение, гл<авным> обр<азом>, событий Киевской Руси с точки зрения традиционно летописной, т. е. православной и национальной, ибо для русских летописцев *Россия тезоименита православию*, и здесь, гл<авным> обр<азом>, надо искать оснований вековой агрессивной ненависти Запада к России: вещь известная – *самые жестокие ненависти всегда и неизменно возникают на почве религиозно-метафизических и социально-политических установок, верований и убеждений*.

Наступает XVIII в. – для России это, прежде всего, означает превращение в Петербургскую империю и господство, как и всюду в Европе, идеи «просвещенного абсолютизма», который был независимо от господства официального вероисповедания проведением чисто протестантского принципа Ау<г>сбургского религиозного мира 1555 г.⁵³²: «чье царствование, того и вера». Но так как в большинстве случаев в эту эпоху вера на деле подменялась принципами «просветительской философии», то и тон задавала последняя. Это особенно чувствовалось в царствование имп<ератора> Петра Великого, Екатерины I, Анны Иоанновны, в особой же степени при Екатерине Великой, которую надо просто считать в смысле философии «француженкой на русском престоле» – несмотря на ее немецкую кровь. При имп<ератрице> Анне Иоанновне, так же как и при имп<ераторе> Петре Великом и при имп<ератрице> Екатерине I, яростную атаку против народно-православного мирозерцания вел агрессивный протестантизм, гл<авным> обр<азом> представленный Феофаном Прокоповичем, введившим, впрочем, и всю философию XVII и XVIII вв., которую он знал превосходно. Это не могло не сопровождаться третированием всей православной Церкви и всего народно-православного мирозерцания, воспитанного на историософии русских летописей. Эта историософия, большей частью загнанная и изгнанная вместе со старообрядчеством, свидетельствовала о религиозно-мирозерцательном неблагополучии в империи. Манкиев⁵³³, переработавший «Киевский Синописис» Стрыйковского, был, кажется, последним православным и вообще церковным историософом, которых в России не было вплоть до Чаадаева и до славянофилов.

Труд Манкиева назывался «Ядро русской истории», он появился в 1770 г., спустя долгое время после своего написания. За ним следует назвать книги: известного журналиста Ф. А. Эмина «История Российская» и И. П. Елагина «Опыт повествования о России (1789). Обе последние книги останавливаются – одна на XIII, а другая на XIV вв., следовательно в высшей степени не завершены и не могут дать пищи для более или менее полного историософского обзора. Зато знаменитая в свое время и ныне занимающая почетное место в истории русской историографии «История Российская с древних времен, сочиненная князем Михаилом Щербатовым» (СПб., 1770; в одиннадцати томах) представляет картину законченной историософии эпохи просветительства с приложением этой философии к такому объекту, ей чуждому, как русская история. Кн<язь> М. Щербатов стоит уже вполне на точке зрения просвещенного и рационалистического прогрессизма и либерализма. В 1783–1794 гг. появляется в Париже уже упомянутый труд Леклера («Histoire physique, morale, civile et politique de la Russie moderne»).

Многоученый эрудит Иван Никитич Болтин (1735–1792) считал это произведение французского врача во многом ошибочным, в главном неверным и по тону и выводам оскорбительным и унижительным для России. Сверх того, и философская точка зрения, вернее, отсутствие всякой философии в названном сочинении, его индивидуалистический нигилизм и произвол вызвали русского эрудита на ответ. Он и выпускает в 1788 г. свои знаменитые и бессмертные «Примечания к истории древней и нынешней России г. Леклера, сочиненные генерал-майором Болтиным». Можно сказать, что реакция Болтина на сочинение Леклера аналогична реакции славянофилов и в данном случае к ним приближавшегося Пушкина и Языкова, и многих других на «Первое философическое письмо» Чаадаева. Предвосхищая последующих славянофилов, И. Н. Болтин отличался огромной эрудицией, был утонченно и европейски образованным человеком и поражал своего европейского противника, врага России, европейским оружием, которым тот, кстати сказать, вовсе и не владел, ибо философски и методологически образован не был, а Болтин создал, в сущности, методологию русской истории, исходя из принципа исторической закономерности. Поэтому напрасно П. Н. Милков по вполне понятным противорусским мотивам, которыми он был всегда одержим, соединяя их по вполне понятным либерально-позитивистическим мотивам с идеологией прогресса, – отрицает за Болтиным, «отцом славянофильства», право на звание первого русского историсофа. Однако, так как Болтин ухитрился соединить энциклопедически-«просветительскую» и «сциентическую» философию, как известно, глубоко враждебную истории вообще, а потом, главным образом, и породившую революцию с очень основательной историсофией вообще и с русской национальной историсофией в частности, то он должен быть признан и имеющим безотносительную международную историко-философскую ценность или, во всяком случае, значение. Василий Никитич Татищев, которого иногда почему-то считают «первым русским историком», развивает в своем труде «История Российская с самых древнейших времен, неусыпными трудами через тридцать лет собранная и описанная» (1768–1769) восходящую к временам классической древности прагматически-педагогическую утилитарно-просветительскую историсофию. К этому направлению принадлежит и Новиков в «Древней российской вивлиофике». Параллельно с этим и на почве источниковедческой критики развивается критико-скептическое отношение в историсофии России, которое можно назвать еще критически-скептическим. К ним относится так называемая немецкая школа, представленная группой немецких ученых академиков – Шлецера, Байера, Миллера (также Мюллера) и других. Шлецер развивал

своеобразную, впрочем, в ту эпоху довольно популярную в связи с идеей естественного права юридическую историю. Можно сказать, пробным камнем, особенно в русской истории, здесь являлось отношение к так называемой славяно-варяжской проблеме начала Руси и признание за Киево-Новгородской Русью высокого культурного значения. Совершенно естественно, что скептическое и критическое направление, хотя и руководствовалось главным образом методологическими соображениями, но стоя, как этого и следовало ожидать от сциентистов, на эволюционной точке зрения, не могло не считать, что русская история, как и всякая история, должна обязательно начинаться со стадии зверской дикости и далее в зависимости от качества расы более или менее быстро преуспевает в «цивилизации», под которой разумели главным образом развитие гражданских учреждений и секуляризацию (рационализацию) религии или же опять-таки принятие «высших» форм религии – например, католичества, протестантства и прочее. Другие «низшие» расы, например славянская раса, в частности русская нация, застревают на стадии этой дикости, являясь варварскими по природе, а потому и неспособными ни к какой цивилизации, ни к наукам, ни к искусствам, ни к развитию гражданских учреждений, неспособными «делать историю». На этой точке зрения стояли, например, такие определяющие весь немецкий дух философы, как Кант, Гегель и другие. Этого же мнения держались и французы, делая исключение для своих единоверцев поляков. Греки, как известно, и по сей день считают всех славян низшей расой. Признание за Киево-Новгородской Русью высокой культурной ценности и отрицание этого значения, равно как признание или отрицание их и агиографических их данных летописей, связаны со свидетельствами такого высшего типа индивидуальной антропологической культуры, каковой является святость. Отсюда полное непризнание русских святых, включая преподобного Сергия Радонежского и преподобного Серафима Саровского, даже со стороны единоверных греков, для которых православие является чем-то вроде генотеизма. Естественно, что критическое и гиперкритическое отношение к источникам, свидетельствующим об этих лицах, очень способствует такой «отрицательной» историософии – по отношению к России.

Высоту научной обработки источников в соединении с высокой положительной оценкой России и русской культуры явил такой гигант русской историографии, «русский Фукидид», как Николай Михайлович Карамзин (1766–1826), в своем навеки монументальном труде «История государства Российского» (1816–1824), в котором Карамзин, по выражению Пушкина, «открыл древнюю Россию, как Колумб Америку». У Карамзина есть очень отчетливая историософская позиция,

весьма родственная позиции самого Пушкина, вдохновленного Карамзиным на написание «Бориса Годунова», по поводу которого Мицкевич воскликнул: <<Et tu Shakespeare eris, si fata sinant>>⁵³⁴.

Это позиция «просвещенного консерватизма» и прогрессивно-монархической историософии, согласно которой культурно-политический рост России связан с ростом и укреплением монархического единодержавия – и обратно. Естественно, такая точка зрения, к тому же соединенная со скептическим отношением к источниковедческому скептицизму и отвержением гиперкритики вышеназванных немцев, – не пришлась по вкусу ни Полевому, ни Каченовскому с его учениками, ни в наше время Милюкову. Все они провозгласили Карамзина «отсталым»...

Мы приближаемся к той эпохе существования русской исторической науки, когда в ней, в частности в Московском университете, стало ясно преобладать гиперкритически либеральное и отрицательное направление, представленное проф<ессором Михаилом Трофимовичем> Каченовским (<1775–1842>), занимавшим кафедру археологии и изящных искусств в Москве, а впоследствии кафедру истории, статистики и географии государства Российского. Со времени занятия этой кафедры (1821) и еще раньше он занимает по отношению к Н. М. Карамзину положение не только полемическое, но и прямо-таки враждебное. И благодаря акривийной гиперкритике очень скоро получает преимущественное положение перед Карамзиным и его сторонниками. Такова сила и авторитет отрицания с его неизменным и увлекательным действием на умы по «принципу наименьшей траты психической энергии»: разрушать всегда и во всех смыслах бесконечно легче, чем созидать. У Каченовского, редактора крайнего западнического журнала «Вестник Европы», имел<ось> много увлеченных гиперкритикой учеников, среди которых имя себе составили Скромненко (псевд<оним> Строев) и Надеждин, известный редактор «Телескопа», где было напечатано «первое философическое письмо» Чаадаева. Круг русской историографии и историософии завершился полным отрицанием. Дальнейшее было лишь усовершенствованием пройденных этапов и борьбой направлений. Так, напр<имер>, уже в 1833 г. знаменитый Погодин (<1800–1875>), проф<ессор> Московского университета, первоначально гиперкритик в духе Шлецера и сотрудник «Вестника Европы» и впоследствии преемник кафедры проф<ессора> Каченовского, рвет с последним и с его редактором по поводу вопроса о начале Руси. С 1836 г. начинается его борьба с гиперкритиками («скептиками», как тогда предпочитали говорить) в «Библиотеке чтений», а в 1839 г. публикует своего «Нестора-Летописца» и занимает кафедру русской истории Московского университета.

Чаадаев, ученик Буле, Каченовского и Погодина в эпоху его гиперкритического направления, имея единомышленником также и поэта кн<язь> Вяземского, ненавистника России и сторонника Польши, принявшего сторону не только Польши во время ее восстания в 1831 г., но и сторону европейских держав, угрожавших России (что повторилось в усиленном виде). К этому надо прибавить, что вопреки всем усилиям аббэ Кенэ изобразить Пушкина как сторонника и единомышленника Чаадаева, только кое в чем с ним несогласного (цит. соч., <с.> 240–243), Пушкин пишет Чаадаеву известное пламенное письмо, раздражается против учителя Чаадаева Каченовского и против его органа «Вестник Европы» эпиграммами не только резкими, но и бранно-нецензурными, и наконец по поводу событий 1831 г. разра<жает>ся одним из величайших в мире образцов политической поэзии «Клеветникам России» – стихотворением, которое не только направлено по адресу Европы (гл<авным> обр<азом>, Франции), но и через голову таких людей, как кн<язь> Вяземский, и косвенно по адресу Чаадаева и вообще людей его образа мыслей. К этому стихотворению взят многозначительный эпитаф <Vox et praeterea nihil⁵³⁵>. Тогда же и приблизительно по тому же поводу написанное стихотворение «Бородинская годовщина» содержит такую строфу:

Но вы, мутители палат,
Легкоязычные витии,
Вы, черни бедственный набат,
Клеветники, враги России!
Что взяли вы?.. Еще ли росс
Больной, ослабленный колосс?
Еще ли северная слава
Пустая притча, лживый сон?

Чрезвычайно аналогичный Пушкину по силе и глубине гения, и по историософско-политическим установкам поэт-метафизик Федор Иванович Тютчев занял уже во времена Чаадаева позицию диаметрально противоположную, которая постепенно все заострялась, превратившись в резко выраженное, хотя и оригинальное, антиреволюционное славянофильство в историософском очерке «Россия и революция» (по поводу событий 1848 г.). В нем Россия, тезоименитая православию, противостоит революции, тезоименитой антихристову безбожию. Фактически и идеологически Европа отождествила себя с революцией. Жизнь одной есть смерть другого. Здесь историософия великого русского поэта-метафизика и мыслителя вполне совпала с руководящей идеей царствования имп<ератора> Николая I, что высказано было устами самого государя, по свидетельству И. С. Аксакова («Русский Архив», 1874, ч. II). По поводу событий 1848 г. Тютчев занял совершенно такую же позицию, как Пушкин по поводу событий 18<31> г. Наследник Чаадаева А. И. Герцен

сделался в данном случае практикой для теории Чаадаева и без колебания объявил России <войну> в своем «Колоколе» (аналогия «Телескопу» Надеждина).

Таким образом, закончившая свой цикл на Чаадаеве история русской историософии отныне уже превращается в бой за и против России, в бой не только духовный, но и в самый реальный, кровавый бой, все возрастающий в своей кровавой интенсивности, бой на уничтожение с Россией, где победа остается за Чаадаевым, который в лице Лениных, Радеков, Покровских, Нечкиных, Ярославских и прочих с помощью Европы – побеждает. Жизнь революции стала смертью России – по пророчеству Тютчева. Последование идей, завершившихся историософией Чаадаева, уточнилось, расширилось, воплотилось и в воплощенном виде вступило в «последний решительный бой», где Чаадаев, вопреки теоретическим основам своей историософии, вопреки своим вкусам и желаниям, оказался в стане революции, именно по той причине, что был против *исторической России*. В этом же лагере, конечно, оказался и маркиз де Кюстин, который в своей книге пытался – и не без успеха – взять реванш в плане литературно-публицистическом за общеевропейскую неудачу западного похода 1812 г. на Россию, похода, несомненно, игравшего революционную роль – недаром символическим гимном этого общеевропейского похода была «Марсельеза», страшный кровавый гимн общеевропейской революции, с которым превосходно впоследствии гармонировал – и это уже в наши дни – «Интернационал», произведение все того же общеевропейского, т. е. французского, духа.

Подходя к разбору «Первого философического письма», надо заметить, что оно отличается латинской прозрачностью и ясностью как схемы, так и ее разработки, и сразу чувствуется, что оно внушено гением французского языка и французского картезианского стиля мысли одновременно со специфическим отличающим красноречием, с эмфазой⁵³⁶ французского прокурора, требующего головы подсудимого, что приносящие делают с величайшим удовольствием.

Вступление. Вредоносность самой русской атмосферы.

Далее мы формулируем тезисы «письма» с цитированием особо важных мест подлинника.

1) Основа всего есть верховный принцип *единства*. Его дает религия и социальная система *Церкви*. Задача последней – водворение истины среди людей.

2) Лучший способ сохранить религиозное чувство – это соблюдать все обряды, приписываемые Церковью.

3) Нужен режим, и нужно ему подчиняться. Этот порядок конкретен.

4) Россия («мы») – «никогда не шли рука об руку с прочими народами; мы не принадлежим ни к одному из великих семейств человеческого

рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиции ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» (*Герш<ензон>*, <с.> 207).

5) В России даже нет благоустроенной жизни.

6) В России нет укорененности в почве, «ни у кого нет определенной сферы существования» (*Герш<ензон>*, <с.> 208). Нет даже семейного очага.

7) Нет бурной юности. «Сначала – дикое варварство, потом грубое невежество, затем свирепое и унижительное чужеземное владычество, дух которого позднее унаследовала наша национальная власть, – такова печальная история нашей юности» (*Герш<ензон>*, <с.> 209). «Ни пленительных воспоминаний, ни грациозных образов народа, ни мощных поучений в его предании» (там же).

8) «...Хаотическое брожение в мире духовном, подобное тем переворотам в истории земли, которые предшествуют современному состоянию нашей планеты. Мы до сих пор находимся в этой стадии» (*Герш<ензон>*, <с.> 210).

9) «Мы также ничего не восприняли из *преемственных* идей человеческого рода» (*Герш<ензон>*, <с.> 210). «Наши воспоминания не идут дальше вчерашнего дня» (*Герш<ензон>*, <с.> 211).

10) Россия и русский народ «исключительны». Он принадлежит к числу тех наций, которые «как бы не входят в состав человечества, а существуют лишь для того, чтобы дать миру важный урок» (*Герш<ензон>*, <с.> 211).

11) Запад живет вошедшими в привычку «идеями долга, справедливости и порядка». Выходит, что у русских этого нет и заменить нечем.

12) Всем русским «недостает известной уверенности, умственной методичности, логики»... Лучшие идеи замирают в русском мозгу «и превращаются в бесплодные призраки» (*Герш<ензон>*, <с.> 123).

13) Русский – «заблудившийся в мире».

14) Раса русская – низшая (*Герш<ензон>*, <с.> 213).

15) Хорошие свойства русских, которые хвалят иностранцы, Чаадаев отвергает. Отвага и жертвенность русских – низшего типа и, в сущности, не являются тем, что думают о них иностранцы (*Герш<ензон>*, <с.> 214).

16) Русский народ стоит даже ниже дикарей, ниже краснокожих индейцев: «среди них встречаются люди удивительной глубины», чего нет у русских (*Герш<ензон>*, <с.> 215).

17) У русских нет ни мудрецов, ни мыслителей (там же). Русский народ – отверженный Богом народ (*Герш<ензон>*, <с.> 215).

18) Русский народ ничего не дал ни в какой области (там же).

19) Русская история «ни к чему не примыкает, ничего не уясняет, ничего не доказывает» (там же).

20) В русской крови «есть нечто враждебное всякому истинному прогрессу».

21) Русский народ – «пробел в нравственном миропорядке» (Герш<ензон>, <с.> 216).

22) Главное несчастье России – византизм. «Повинуясь нашей злой судьбе, мы обратились к жалкой, глубоко презираемой этими (европейскими. – В. И.) народами Византии за тем нравственным уставом, который должен был лечь в основу нашего воспитания. Волею одного честолюбца (Фотия) эта семья народов только что была отторгнута от всемирного братства, и мы восприняли, следовательно, идею, искаженную человеческой страстью» (там же, с. 216).

23) Свержение татарского ига подвергло русских «еще более жестокому рабству, освященному, притом, фактом нашего освобождения» (Герш<ензон>, с. 217).

24) Несмотря на то, что русские «назывались христианами», однако «плод христианства» для них «еще не созрел» (там же).

25) На русских не подействовала историческая сторона христианства, столь существенная для него. Они то же, что «абиссинцы» или японцы. Россия совсем не похожа, напр<имер>, на такую «избранную страну», как Англия, которая не имеет иной истории, кроме религиозной (Герш<ензон>, с. 221).

Общая характеристика этого «письма» вкратце может быть следующей: *письмо отнимает у России и ее народа всякую онтологическую базу и лишает ее существование всякого положительного смысла*. Это с идеологической точки зрения. С фактической – в нем поражает большое количество фактической неправды, для объяснения которой можно повторить три гипотезы: либо крайнее невежество, либо крайне аморальная сознательная клеветническая ложь, либо подлинное безумие. Логический вывод из этого типа мыслей сделал Достоевский в «Бесах» устами Степана Трофимовича Верховенского (в котором есть черты Грановского, Вл. Печерина и Чаадаева): «для блага человечества русские должны быть истреблены как вредные паразиты». Практический вывод из «Первого письма»: *всякий русский находится уже в силу своего расового признака вне закона, а с самой Россией можно и должно вести войну на завоевание и уничтожение. Имущество русских и владения России суть вещи, никому не принадлежащие, и к ним применимо право находки или заимки*.

Тезисы «Второго философического письма» Чаадаева являются как бы комментарием к «Первому письму» и развивают основной религиозно-философский и историософский мотив мировоззрения Чаадаева о папе как центральном лице в христианстве (Гершензон, цит. соч., <с.> 225–252).

Тезисы «Третьего философического письма» представляют любопытный, местами блестящий и гениальный синтез общей историософии, истории религии, истории философии и истории науки. Эти тезисы должно также рассматривать как уточняющие комментарии к «Первому письму». Подчеркивается вновь утверждение, что Россия во всех отношениях «банкрот»: «В сущности у нас, русских, нет ничего общего ни с Гомером, ни с греками, ни с римлянами, ни с германцами: нам все это совершенно чуждо» (*Герш<ензон>, <с>. 272*).

Тезисы «Четвертого письма» посвящены зодчеству (*Герш<ензон>, <с>. 274–278*).

«Апология сумасшедшего» (*Герш<ензон>, <с>. 280–296*), произведение неоконченное, важно в том отношении, что, поддерживая и еще заостряя (поскольку это возможно) тезисы «Первого философического письма», Чаадаев пытается сделать из него, так сказать, «положительный» вывод. Он его и делает в том смысле, что если прошлое и настоящее России есть пустое место или нечто отрицательное, то это не значит, что в будущем у России нет своей миссии в истории. Эта миссия может найтись, и выполнить она сможет ее именно благодаря тому, что лишена положительных свойств и культурного багажа Европы, что ей, так сказать, *нечего терять*. Естественно, что установка «Апологии» должна в усиленном и заостренном виде подчеркнуть необычайное высочайшее превосходство Запада, на этот раз Англии, в культурно-историческом отношении (в «Первом письме» превозносилась гл<авным> обр<азом> Франция). Письмо наполнено презрением к дикарям, на этот раз почему-то к самоедам, хотя, впрочем, под «самоедами» легко понять аллегорические наименования России и русских. Чаадаев отрицает за русскими право и основание любить свою родину именно на основании их «самоедства»:

1) Для русского любить Россию – все равно что самоеду любить «закочпенную юрту, где он, скорчившись, проводит половину своей жизни, и прогорклый олений жир, заражающий вокруг него воздух зловонием» (*Герш<ензон>, <с>. 280–281*).

2) Совершенно различные вещи, когда русский любит Россию или англичанин, «гордый учреждениями и высокой цивилизацией своего славного острова», любит Англию (*Герш<ензон>, <с>. 281*).

3) Именно только тогда, когда призывают любить Россию, «страну самоедов», Чаадаев считает необходимым высказать свой знаменитый афоризм: «прекрасная вещь – любовь к отечеству, но есть нечто более прекрасное – это любовь к истине». Поэтому во всем контексте «Философических писем» и «Апологии сумасшедшего» этот афоризм можно и должно обратить так: «Прекрасная вещь – любовь к истине, но есть нечто более прекрасное – это любовь к Западу и папе римскому».

3) Петр Великий славен тем, что «он отрекся», и притом «перед лицом всего мира»... «от старой России» и «вырыл пропасть между нашим прошлым и настоящим» (*Герш<ензон>, <с>*. 282).

4) «Никогда ни один народ не был менее пристрастен к самому себе, нежели русский народ». Опять похвала в этом смысле Петру Первому.

5) В силу только этого свойства – чисто отрицательного, – русские должны «овладеть предназначенной им судьбой» (*Герш<ензон>, <с>*. 284). В этом смысле за Россией будущее (там же).

6) Если бы Петр Вел<икий> «нашел у своего народа богатую и плодотворную историю, живое предание и глубоко укоренившиеся учреждения», он не бросил бы свой народ в новую форму. Не мог он сделать этого, если бы перед ним была «резко очерченная, ярко выраженная народность» (там же).

7) Реформа Петра Великого не могла бы иметь место, если бы страна не позволила, «чтобы у нее отняли ее прошлое и, так сказать, навязали ей прошлое Европы».

8) Петр Великий «нашел у себя дома только лист белой бумаги и своей сильной рукой написал на нем слова *Европа и Запад*; и с тех пор мы принадлежим и Европе, и Западу» (*Герш<ензон>, <с>*. 284). «Принадлежим», конечно, в буквальном смысле слова, а вовсе не в том, что «стали» Европой и Западом. Так, во всяком случае, истолковали термин «принадлежим» Европа и Запад, а им в данном случае, т. е. в комментировании Чаадаева, и книги в руки.

9) «Каждый факт русской истории, каждая новая идея почти всегда заимствованы» (*Гершензон*, там же, с. 285). Русские должны привыкнуть обходиться без истории такого идеального совершенного типа, какой была средневековая история на Западе и чего не было в России (*Герш<ензон>, <с>*. 285–287).

10) Мир искони делился на две части – на Восток и на Запад. Сущность Востока – самоуглубленное искание высшей истины, сущность Запада – выработка правосознания и деятельно-творческая активность. Короче говоря, Восток – интенсивен, Запад – экстенсивен. Россия исторически и культурно – ни то, ни другое, но пустое место, на котором строится Запад.

11) Славянофилы коренным образом неправы по той причине, что не понимают и не принимают этого (*Герш<ензон>, <стр>*. 288).

12) Россия находится на Востоке Европы, но никогда не принадлежала Востоку, ни исторически, ни культурно.

13) Восток ставит во главу угла в основание иерархий ценностей духовное начало, в России всегда господствовало начало светское (*Герш<ензон>, <с>*. 289).

14) В России никогда не было историософии, и отсюда «ретроспективные утопии» славянофилов, ложная идеализация прошлого и ложное нахождение культурных ценностей в лице, напр<имер>, «нескольких неудавшихся поэтов» (Пушкин? Баратынский? Лермонтов? Языков? – В. И.) – в настоящем (*Герш<ензон>*, <с>. 290).

15) Кое-какие значительные моменты в истории России все же были – напр<имер>, преодоление смуты начала XVII в. (*Герш<ензон>*, <с>. 290–291).

16) Все же незачем обращаться к «истлевшим реликвиям» русской истории (*Герш<ензон>*, <с>. 291). Благодаря насилию власти, а не в силу внутренних качеств, которыми русские были «обделены», совершился непонятный парадокс – превращение этнографического и исторического нуля в великую державу.

17) Инстинкт подчинения власти и географический фактор – основные черты этого, причины этого превращения (*Герш<ензон>*, <с>. 296).

18) Россия своеобразно свободна в выборе своих исторических путей именно потому, что у нее нет исторического прошлого. Это прошлое и есть «логика времени». Этим Россия должна воспользоваться, ибо для нее «не существует непреложной необходимости», благодаря которой другие народы стоят «на крутой покатости», увлекающей их к их «невидимым судьбам». Вместо этого для России достаточно как бы всемогущей по отношению к ней «верховой воли», которая уже не раз открывала ей новые пути, развертывала перед ее глазами новые горизонты и вносила в ее разум новое просвещение» (*Герш<ензон>*, <с>. 294).

19) Чаадаев отводит от себя упрек в том, что «предрекает России скудное будущее».

20) Чаадаев признается в том, что он предъявил «обвинительный акт великому народу», и готов согласиться с тем, что в этом «акте» были «преувеличения». Эти преувеличения касаются того, что этот народ не может отвечать за свое географическое положение и что нет основания отрицательно рассматривать Русскую Православную Церковь, и наконец, Чаадаев признает, что, «может быть (но только «может быть». – В. И.), преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Петра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный (только «грациозный»? – В. И.) гений Пушкина» (*Герш<ензон>*, <с>. 294).

Уже было сказано, что Чаадаев обладал очень большими знаниями по философии и был шеллингянцем или, как полагает аббэ Кенэ, «полшеллингянцем». Кажется, только один человек в прошлом обладал в России такой всеобъемлющей эрудицией в философии, особенно новой, не считая богословской учености. Это был известный поклонник Петра Великого и его верный слуга архиепископ Феофан Прокопович,

которого проф<ессор> Г<еоргий> Флоровский не без основания назвал «жутким». Он отрицал Россию и православную Церковь вместе с византийской культурой на тех основаниях и с теми же приблизительно выводами, исходя из протестантизма, что Чаадаев, исходивший из римского католицизма. Этим показывается, что перед лицом русской православной проблемы сглаживаются до полного отождествления столь громадные различия протестантизма и папизма и выявляется их либерально-революционная природа. Громадная граница между Феофаном Прокоповичем и Чаадаевым та, что последний был натурой творческой, в то время как Феофан Прокопович был по природе бесплодный духовный скопец, весь с ног до головы увязший в грязь политических интриг и нечистых махинаций, словом, был революционным гражданином, как это и подобало в революционное время Петра Великого.

Совсем другое дело Чаадаев, который творит, кипит и блещет даже тогда, когда говорит самые невозможные вещи, вещи, смахивающие на ложь и клевету. Особенно чувствуется его творческая гениальная природа в письмах к А. И. Тургеневу (не смешивать с писателем И. С. Тургеневым, крайним тоже западником и «обличителем» России).

В первом письме к А. И. Тургеневу 1832 г. Чаадаев ставит чрезвычайно важную тему общего синтеза всех сторон и проявлений духовно-творческой деятельности человека – от поэзии до геометрии (*Герш<ензон>*, <с>. 297). Эта тема и для нашего времени может показаться чрезвычайно отдаленной «музыкой будущего». Вот что он пишет по этому поводу в совершенно неожиданных тонах в названном письме:

«...Мы, русские, подвигаемся вперед бегом, на свой лад; если хотите, то мчимся несомненно» (*Герш<ензон>*, там же, с. 298).

Это уже антиципация мыслей «Апологии», но, пожалуй, в более решительных тонах: «Пройдет немного времени и, я уверен, великие идеи, раз постигнув нас, найдут у нас более удобную почву для своего осуществления и воплощения в людях, чем где бы то ни было, потому что не встретят у нас не закоренелых предрассудков, ни старых привычек, ни упорной рутины, которые противились бы им. Поэтому для европейского мыслителя судьба его идеи у нас теперь, как кажется, не может быть совсем безразличной» (*Герш<ензон>*, <с>. 298).

Здесь Чаадаев ставит проблему продолжения, договаривания и осуществления идей западноевропейской (и, может быть, и восточной) философии. Это проблема, делающая историю русской философии предметом первостепенной важности и для всякого европейского мыслителя, кому судьба его идей в мире не может быть чужда, независимо даже от его отношения к России. Тему эту, конечно, можно и обернуть – заинтересовав русских судьбой русских же идей – напр<имер>, идей Достоевского или Толстого на Западе или на Востоке.

<Глава X>

Эпоха Станкевича.

Гегельянство в России и формирование русской интеллигенции. Второй этап в истории русского просветительства

Начало царствования имп<ератора> Николая I совпало с началом русского идеализма в его начальной шеллингианской стадии. И подобно тому, как в самой Германии Шеллинг, несмотря на всю его гениальность, оказался лишь этапом на пути к Гегелю с его тремя школами и с господством сциентического позитивизма и новой стадии просветительства, так и в России шеллингианство, несмотря на то, что оно проявило себя на таких по началу ярких фигурах, как Павлов, Велланский и кн<язь> Одоевский, не считая других, – оно все же было в еще большей степени лишь переходной ступенью к гегельянству, а последнее в его основной массе оказалось лишь переходной ступенью к сциентическому позитивизму, материализму, вообще говоря, к просветительству и позже – к марксизму. Оно же в его периферийных и общедоступных и специально изготовленных препаратах упрощенного фейербахианства легло в основание образования очень значительной части радикально-просветительской и революционной интеллигенции. Правда, это лишь в начальной стадии, и притом в до крайности упрощенной форме, при которой от Гегеля уже почти ничего не оставалось, и с переходом не только к антигегельянству, но вообще к антифилософии и с разрушением и деградацией всех ценностей культуры ради революционного осуществления утопической мечты, объявленной цитаделью «реализма».

Шеллингианство должно быть связано с романтизмом и мистическим масонством и мистической теософией, вообще с оккультизмом предыдущих царствований – конца царствования имп<ератрицы> Екатерины Великой, боровшейся против этого мерами французского просветительства, царствования имп<ератора> Павла I, имп<ератора> Александра I, царствование которого дало своеобразный сплав апокалиптики и мистики ортодоксальной и сектантской, вполне западного пиетизма и роста аскетических настроений. Это совершенно не соответствовало основным установкам имп<ератора> Николая I, который был человеком государственно-просветительской и утилитарной складки, прозаически-делового и жестокого психологического типа, и в то же время утопическим мечтателем в политике, для которого Россия и русский народ были лишь средством и национализм которого был лишь служебным национализмом,

т. е. служащим утопической мечте международной монархии, монархически контрреволюционного интернационала, по видимости служащим интересам России и монархии и Церкви, но в действительности революционно разрушавшим все три ценности и положившим основание новой стадии революционного просветительства со всеми его особенностями, включая борьбу с литературой, богословием и философией и культ естественных наук и инженерного строительства, соединенный с презрением к свободе и к человеческой личности, ее достоинству и творчеству. Самое замечательное – это разрыв с идеей «Священного союза», этим типичным плодом религиозного романтизма, и с заменой его антиромантической, утопической и антихристианской идеей международной монархии и контрреволюции, в которой было так же мало христианства и мистики, как и в противоположной идее международной республики и международной революции. Если искать иллюстрации к положению, по существу диалектическому, о том, что противоположности сходятся, – так это именно здесь. Начиналось царство прозы во всех смыслах – в том числе и прозы литературно-философской. И великий немецкий сциентист и основатель современного сциентизма и эволюционизма Гегель с его деловой трезвостью и научностью сменил всюду в России, как и в Германии, мистического натурфилософа и романтического религиозного романтика Шеллинга. На этом пути не останавливаются, но доходят до конца – вот и дошли до Фохта, Молешотта, Бюхнера и наконец до Маркса с Энгельсом и до диалектического материализма. <...>⁵³⁷

Записка эта озаглавлена <<Сoup d'œil moral sur les principes actuel de l'instruction publique»>⁵³⁸. Из этой инструкции мы узнаем, что Магницкий распорядился печатать философские сочинения лишь при условии, что в них будет в то же самое время доказываться положение: истины, основанные на одном лишь только разуме, суть лишь эгоизм и скрытая гордыня. Нам уже пришлось в свое время указывать на то, что Михаил Леонтьевич Магницкий не может быть исключен ни из истории русской культуры, ни из истории русской философии. Он был не только администратором, но еще и мыслителем, в своем роде очень острым противником, и очень радикальным, «просвещенства» в духе Якоби и на этой почве противником «чистой», основанной только на разуме философии, которая, по его мнению, так же как и по мнению Якоби, должна фатальным образом приводить к «спинозизму» и к безбожию со всеми вытекающими отсюда последствиями. Сочинение М. Л. Магницкого «Отломок философского мозаика»⁵³⁹ входит в диалектику идей русской философии, так же как и позже «Московский сборник»⁵⁴⁰ К. П. Победоносцева и «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленина (Ульянова, Владимира Ильина). Особенность философских сочинений этого рода авторов

заключается в том, что они суть произведения не только философских авторов, но и администраторов, властно проводящих свою философию в жизнь мерами государственно-полицейского принуждения. Но ведь к этому стремилось и стремятся очень многие из философов, жаждущих осуществления и воплощения их идей. Можно сказать, что к этому стремятся более или менее все крупные философские характеры, что и делает историю философии столь действенным моментом в истории культуры. Конечно, не всегда ценность философского творчества пропорциональна его динамике: история просветительских идей это ясно показывает. И даже у Гегеля, к истории распространения и адаптации идей которого на русской почве мы сейчас переходим, действенными оказались те моменты в его философии, которые родственны «просветительству» или же прямо с ним совпадают или же могут быть в этом смысле интерпретированы и поскольку могут быть интерпретированы в этом смысле. Конечно, у Гегеля есть много элементов антипросветительских или же находящихся по ту сторону элементарной диалектики «просветительство – иррационализм», как и вообще у Гегеля все находит свое место и все оправдано, все появляется с логической, потому и разумной необходимостью на сцене истории, все историсофично и с такой же логической необходимостью все осуждается и исчезает, система Гегеля, как природа в известном стихотворении в прозе гегельянца И. С. Тургенева, «равно о всех заботится и равно всех истребляет»⁵⁴¹, она «всех равно приветствует и всепоглощающей, и миротворной бездной»⁵⁴² – по Тютчеву с его аналогичной Тургеневу характеристикой природы. Этим объясняется, почему для Гегеля «мировая история есть страшный суд»⁵⁴³ <<die Weltgeschichte ist das Weltgericht>>, и почему его система с некой роковой необходимостью как природа и история есть единственная система, равно принимающая все религии с уделением христианству относительно высшей ступени и равно всех их на своем месте отрицающая во имя Абсолюта Гегелевой системы, где Бог, Природа, История, Религия, Наука и Философия составляют одно. И в конечном счете торжествует наука в виде абсолютной историософии, так что, стилизуя в этом смысле Гегеля, можно сказать, что у него Бог есть наука-логика, а наука-логика есть Бог и никакого иного Бога нет и быть не может. Отсюда система Гегеля может и должна быть названа сверх-просветительством и сверх-позитивизмом, где картезианство доведено до предела и дух Паскаля тоже погран до предела. Система Гегеля есть динамический спинозизм. А так как Спиноза есть унифицированный, приведенный в состояние монизма Декартов дуализм и в обоих господствует безраздельно научно-просветительский дух, где «порядок и последование идей тот же, что и порядок и последование вещей»⁵⁴⁴, – то оставалось всю эту систему, где завершён научный дух

новой эпохи, привести в движение и универсализировать механику до степени исторического процесса, чтобы получилась Гегелева система, где есть место всему, кроме свободы – так же как и у Спинозы, где «свобода есть осознанная необходимость»⁵⁴⁵. Вот почему наступавшая в России, так же как и на Западе, диктатура науки и в пределе диктатура историософии естественно началась диктатурой системы Гегеля, которая, в сущности, никогда и не отменялась и только, отступая на время от авансены и временно давая будто бы место другим системам и теориям, в действительно<сти> продолжала господствовать, как Сулла в отставку или на покое, убивать неудобных ему лиц с еще большей беспощадностью, чем во время е<е> открытой диктатуры. Это все объясняется тем, что Гегель есть доведенный до предела Декартов научный дух, и этот дух будет господствовать, покуда будет господствовать наука, т. е. положительная наука, а иной науки, кроме положительной, быть не может, а положительная наука не может не диктовать, ибо для нее свобода есть осознанная необходимость... Но кажется лишь в одной России ее неслышанным гением точной науки поставлена была со всей силой проблема преодоления и сокрушения этой диктатуры несвободы во имя Бога Живого, т. е. во имя принципа Паскаля... Отсюда и ужасающий трагизм и колоссальная Голгофа России, на примере до сих пор неслышанном показавшей, что есть такое конфликт Декарта и Паскаля, первая нота которого прозвучала во Франции XVII века, т. е. во Франции эпохи великих трагиков. Вот почему проблема гегельянства в России, впоследствии обернувшаяся проблемой «диалектического материализма», совсем не есть просто эпизод, хотя бы и заключительный, но относится к тому, что можно было бы вслед за Розановым назвать «апокалипсисом нового времени»⁵⁴⁶, словно оправдывающим мнение Кронера⁵⁴⁷ об апокалипсическом значении великой немецкой тройки – Фихте, Шеллинга и Гегеля, где оба крайних члена – Фихте и Шеллинг, начало и конец диалектической цепи – сотворили себе кумира из Французской революции и из революции вообще. И только Шеллинг ее отверг, за что и был сам отвергнут, ибо террор раз установившийся не может быть отменен: ведь он есть осознанная необходимость, т. е. свобода в революционном аспекте, превратившаяся диалектически в свою необходимость...

Революция начинается с секты и кружка. И в России гегельянство есть прежде всего дело секты и кружка. Все, по-видимому, начиналось с первого студенческого философского кружка, центром которого был один из самых необыкновенных людей первой половины XIX в. Николай Владимирович Станкевич (<1813–1840>), пожалуй, самое полное явление того, что можно было бы назвать «идеализмом сороковых годов». Все начинается с литературы и эстетики, потом с необходимостью перешло к политике, социологии и к гражданским мотивам – и на этом

то и происходит дегенерация всех форм и проявлений культуры, ее, так сказать, гражданский срез с неизбежной социальной утопией в финале, где с удручающим однообразием повторяется все тот же скучный и незамысловатый мотивчик человеческого муравейника, где упразднение всех субъективных и публичных прав, и прежде всего свободы, именуется почему-то «свободой»... Все начинается, повторяем, с кружка, где поначалу культивируется философия или литература и который потом уже переходит к гражданским мотивам и при благоприятствующих обстоятельствах превращается в какую-нибудь «пятерку», ячейку будущего революционного социалистического термитника с господствующим в нем режимом перманентной «автофагии» или террора и деловой антиромантической прозы и пошлости. Дегенеративная морфология «кружков» сороковых годов с постепенным превращением морально-интеллектуальных их центров в аморальных вождей, лишенных всяких интеллектуальных и духовных даров вырожденцев, самих кружков – в банды профессиональных убийц, взрывателей и поджигателей – как в прямом, так и в переносном смысле, т. е. в бандитов пера по уничтожению ценностей культуры – эта дегенеративная морфология еще недостаточно изучена. Однако, так как цикл развития этих неоассасинов на почве социальной патологии уже продлан до конца и патологические процессы могут только расширяться и огрубляться, за достижением морально-интеллектуального «дна», то время такого изучения дегенеративной морфологии пустило социального сифилиса культуры уже настало. Мы здесь и стараемся положить начало этой морфологии.

Проф<ессор> С. Л. Франк поставил проблему этой своеобразной психической алхимии по превращению благородного мечтателя в кровопийцу-террориста⁵⁴⁸. Нам остается изучать эту проблему современной патологии на примере судьбы российского гегельянства.

Кружок Николая Владимировича Станкевича, собственно, и по началу был посвящен изучению Канта и Шеллинга и лишь потом перешел на Гегеля. Кажется, лишь в кружке Н. В. Станкевича начали в России впервые серьезно изучать Канта. Шеллинг был естественным и необходимым этапом к Гегелю. Его тоже тщательно изучали, хотя уже нельзя было здесь говорить о шеллингианстве в том смысле, как это мы говорим <про> людей двадцатых годов и князя В. Одоевского.

Есть в образе Николая Владимировича Станкевича такая подкупающая интеллектуальная и моральная высота, что, думая о нем, невольно вспоминаешь слова Александра Галеса, сказанные о св<ятом> Бонавентуре: «в брате Иоанне, очевидно, Адам не согрешил»⁵⁴⁹. Именно эти черты, так сказать, «лазурности», незапятнанности, полной созерцательной отрешенности непрерывного духовного подъема и абсолютной незаинтересованности, абсолютного бескорыстия, соединенных с оба-

нием цветущей молодости ему давали то обаяние, ту «ауру», которая окружала эту самую замечательную личность первой половины XIX века и очарованию которой нельзя, да и не позволено было противиться. Именно Николая Владимировича Станкевича надо считать родоначальником русской интеллигенции в ее самых обаятельных чертах, так же как и Николая Ивановича Новикова во второй половине XVIII в. Это они оба создали тот огромный, лишь только к 1905 г. исчерпанный вполне морально-духовный и умственный капитал тех «сверхдолжных заслуг», которыми жили бесчисленные серые стада материалистов и разночинцев с их удручающим нетворческим однообразием, из которых и выросли покрывшие всю Россию ячейки губителей культуры, профессиональных революционеров, ремесленников гражданского подхода и гражданской оценки всех явлений науки, литературы и философии, т. е. их полной деградации, связанной с неизбежной ложью, клеветой, невозможностью и нежеланием предметной, несоциальной и не гражданской, т. е. не революционно-истребительской установки.

Время Николая Владимировича Станкевича было золотым веком, веком, т<ак> ск<азать>, до грехопадения русской интеллигенции и одновременно русской философии, которая именно в кружке Станкевича раскрыла свою двойную природу, как предмет феноменологической универсальной науки понятий и в то же время как поэзии или, если угодно, музыки понятий, их бескорыстной контрапунктической игры, высокого духовного искусства «мышления мышления» Аристотеля, этого поистине «занятия богов», лучшего призвания и характерной отличительной черты «мудрого человека» – <...>⁵⁵⁰, которого потом дегенерировавшие эпигоны Станкевича со своим материализмом превратили в «глупого человека» или даже просто в существо, о котором иначе нельзя было думать, как только по Дарвину, и которое само могло думать только по Дарвину... или же впоследствии по Марксу... т. е. в существо обезьяноподобное или муравьепоподобное. Неслыханное падение, такое падение, что по нему можно изучать психологию и амартологию падения вообще и что началось и сразу и закончилось на личности Белинского, одного из членов кружка Станкевича, который предопределил и зачал установки русской интеллигенции и который первый же начал жить за счет морального капитала, оставленного Н. В. Станкевичем. Недолго длился золотой век этой интеллигенции, исчерпав свою длительность кратким временем жизни кружка Н. В. Станкевича. Но последствия для философской культуры в России XIX и XX вв. от этого краткого существования Станкевича и его кружка были огромными: это Николай Владимирович Станкевич создал русскую философскую культуру на Руси и завещал ее стиль своим наследникам, став своим образом ее живым стилем. Таким образом, русская интеллигенция XIX в. начинается с философствующе-

го человека, т. е. с человека, каким является Н. В. Станкевич, типичное проявление и лучший плод дворянской помещичьей культуры в России. За свою короткую жизнь он написал очень мало. Литературное наследие его по преимуществу эпистолярно. О несказанном духовном очаровании этого наследия пишет Лев Николаевич Толстой в 1858 г. проф<ессору> Борису Николаевичу Чичерину по поводу переписки Станкевича, изданной в неполном виде Анненковым в 1857 г.:

«Читал ли ты переписку Станкевича? Боже мой! что за прелесть. Вот человек, которого я любил бы, как себя. Верить ли, что у меня теперь слезы на глазах. Я нынче только кончил его и ни о чем другом не могу думать». Далее гр<аф> Лев Николаевич Толстой выражается еще сильнее: «Никогда, никого я так не любил, как этого человека, которого никогда не видал. Что за чистота, что за нежность, что за любовь, которыми он весь проникнут, – и такой человек мучился всю жизнь, умер в мучениях» (цит. у Д. И. Чижевского «Гегель в России», 1938 г., Париж, с. 69). Гр<аф> Л. Н. Толстой здесь выражает буквально общий голос людей его кружка и вообще всех знавших его и бывших самих разнообразных, часто противоположных убеждений, напр<имер> Белинский, Грановский, Константин Аксаков, И. С. Тургенев, Бакунин, Чичерин и др. Рассмотрим две характеристики – одинаково чистых и благородных, одинаково известных личностей с противоположной направленностью – западника профессора Тимофея Николаевича Грановского (1813–1857) и мыслителя-поэта, славянофила Константина Сергеевича Аксакова (1817–1860). После смерти Н. В. Станкевича историк Т. Н. Грановский пишет: «Смерть его надломил что-то в душе моей. Полное счастье невозможно более для меня – в сердце моем навсегда останется пустота и печаль. Зачем Господь взял его, оставив меня на земле?» Грановский пророчесствует, увы, неудачно, о том времени, когда Н. В. Станкевичу воздвигнут памятник – из наших дел, нашей жизни, проникнутой памятью его слов и помыслов: «Все мы обязаны ему полнотой нашей жизни, я – более других»... «Если мы сможем совершить что-нибудь в жизни – это будет делом Станкевича, который вызвал меня из ничтожества... Кто близко знал Станкевича, для тех он не умер. Я во всем чувствую его присутствие: великое поэтическое произведение, теплый лунный вечер, чистая минута душевной жизни, везде является он и объясняет смысл всего... Это был человек *гениальный и святая душа*. Все, кто его знал, к нему приближался, сознавали его превосходство, и никого это не унижало. Он мог покрыть славой десять имен и умер 27 лет, оставив по себе память лишь в сердцах нескольких друзей. Его место среди нас останется незанятым: никто не осмелится его занять» (цит. у Д. И. Чижевского, там же, с. 70). Это, несомненно, опять «сократический» мотив в истории русской

мысли, и на этот раз достигший своего максимума, единственного за всю историю человечества после самого эллинского праведника-мыслителя.

Через двадцать лет после смерти Н. В. Станкевича самый сильный и последовательный из славянофилов Константин Сергеевич Аксаков пишет:

«Станкевич сам был человек совершенно простой, без претензий и даже несколько боявшийся претензий, человек необыкновенного и глубокого ума; главный интерес его была чистая мысль. Не бывши собственно диалектиком, он в спорах так строго, логически и ясно говорил, что самые щегольские диалектики... должны были ему уступать. В существе его не было односторонности: искусство, красота, изящество много для него значили. Он имел сильное значение в своем кругу, но это значение было вполне свободно и законно, и отношение друзей к Станкевичу, невольно признававших его превосходство, было проникнуто свободной любовью, без всякого чувства зависимости. Бакунин не доходил при Станкевиче до крайних безжизненных и бездушных выводов мысли, а Белинский еще воздерживал при нем свои буйные хулы...» (цит. у Чижевского, там же, с. 70). Особенно важно свидетельство К. С. Аксакова по поводу быстрой трансформации кружка Станкевича после <его> смерти в отрицательном направлении, в направлении революционно-разрушительном: «стройное существо “всего духовного в укладе Станкевича” удерживало его друзей от того легкого рабского отрицания, к которому человек так охотно бежит от свободы, и когда Станкевич поехал за границу, – быстро развилась в его друзьях вся ложь односторонности, и кружок представил обыкновенное явление крайней исключительности» (цит. у Чижевского, там же). И. С. Тургенев – антипод К. С. Аксакова во всех отношениях (в том числе и в моральном), крайний западник, даже раб запада «Потугин» (из «Дыма»⁵⁵¹), но великий художник, нашел лучшее и очень простое слово для характеристики духовного существа Станкевича, чем и объясняется впечатление не только высшего ума, но святости: «Он обогатил меня тишиной, уделом полноты» (цит. у Чижевского, там же, с. 71). Его другие слова из рассказа Л. Майкову о Станкевиче уже прямо и, конечно, невольно напоминают слова Алкивиада о Сократе в диалоге «Пир»: Тургенев переживает в присутствии Станкевича спасительный и благоприятный *страх, сознание своей недостойности и лживости*, невозможность найти в Станкевиче следов «фразы»... «Во всем его существе, в движениях была какая-то грация и бессознательное distinction⁵⁵², точно он был царский сын, не знающий о своем происхождении» (цит. там же у Чижевского, с. 71). Ввиду того, что известный анархист и международный революционер М. А. Бакунин, бывший компетентный гегельянец <...>⁵⁵³, представляет полную проти-

воположность Станкевичу по своему духовному укладу, свидетельства этого страшного человека приобретают особую многозначительность:

«Его внутреннее существо полностью проявлялось, во-первых, в его отношении к друзьям, а затем ко всем тем, кто имел счастье к нему приблизиться, поистине счастье, потому что было невозможно жить подле него и не чувствовать себя в некотором смысле улучшенным и благополучным. В его присутствии пошлая тривиальная мысль и дурной инстинкт казались невозможными. Под его влиянием самые обыкновенные люди становились выдающимися» (М. А. Бакунин, «Кнутагерманская империя», 1871 г., цит. у Чижевского там же, с. 71). Это опять ясно выраженный мотив отношений Алкивиада к Сократу. Все в том же духе М. А. Бакунин пишет своей сестре Варваре Ивановне в 1840 г.:

«Встреча со Станкевичем была для меня спасительна; она составляет эпоху, решительный перелом в моей жизни. Он имел влияние не только глубоким умом, благодарным направлением своим, но и прекрасною, совершенно прозрачною непосредственностью всего существа своего» (цит. у Чижевского, там же, с. 71). Совершенно редчайшим свойством Станкевича было давать людям счастье – лучший признак духовного совершенства и святости.

«Зима, проведенная с ним, до сих пор самый счастливый период в моей жизни» (там же, из письма М. А. Бакунина к сестре Варваре Ивановне).

Наконец, ненавидевший и гегельянство, и вообще, под конец, философию, посредственный, хотя и ученый проф<ессор> Шевырев⁵⁵⁴ назвал на своих лекциях Станкевича, тогда уже покойного, «надеждой науки, надеждой отечества» (Чижевский, там же, с. 72).

Поэтому не только эпоху сороковых годов следует назвать преимущественно эпохой Станкевича, но с именем Станкевича следует соединить не только основной философский порыв, философский Эрос, выдвинувший в XIX и в начале XX в. лучшие творения русской научной и научно-философской, научно-метафизической мысли, но и его духовный образ следует вообще считать путеводной звездой и носителем всех лучших заветов моральной чистоты и полного бескорыстия, с присоединением к этому обаянию высшей духовной красоты, разлитой вообще в русском творчестве, включая музыку, поэзию и живопись... Станкевич – явление как бы Платоновой идеи новой русской культуры.

Н. В. Станкевич происходил из богатой украинско-русской помещицкой семьи Воронежской губернии. 17-ти лет он в 1830 г. поступил в Московский университет, стоит на квартире у известного шеллингианца проф<ессора> М. Г. Павлова, который прививает ему интерес к философии, в частности к философии Шеллинга, знакомится с известными московскими эссеистами – Шевыревым, Погодиным, Максимовичем и

др. Тогда же Станкевич изучает немецкий язык и немецкую литературу – Гете, Шиллера, Гофмана, увлекается немецкой музыкой – Бетховеном и Шубертом, изучает русскую литературу – Пушкина и Гоголя, занимается проблемами общей эстетики и сводит ее к общей философской проблематике. Университет Станкевич окончил в 1834 г. В 1834–1835 гг. Станкевич учится у Шеллинга и тогда изучает Канта. В начале 1836 г. пишет работу «О возможности философии как науки», рукопись которой утрачена. Весной того же года изучает Фихте и постепенно приходит к пониманию Гегеля. В марте 1836 года Станкевич изучает полностью 13 томов полного собрания сочинений Гегеля – явление редчайшее и все случаи которого известны наперечет. Он говорит о своем состоянии в этот период: «Оковы спали с моей души, когда я увидел, что вне одной всеобъемлющей идеи нет знания, что жизнь есть самонаслаждение любви, что все другое призрак... Теперь есть цель передо мною: я хочу полного единства в мире моего знания, хочу дать себе отчет в каждом явлении, хочу видеть связь его с жизнью целого мира, его необходимость, его роль в развитии одной идеи. Что бы ни вышло, одного этого я буду искать» (цит. у Чижевского, с. 73, там же). Уже давно подтачивавшая его злая чахотка развилась в этот период. Он поехал за излечением и за философской мудростью в Европу, которая для него означала Германию. Осенью по дороге в Германию Станкевич останавливается в Киеве, сыгравшем столь большую роль в истории русской культуры, там посещает Максимовича, который к тому времени стал отдавать все силы самому дорогому для него делу – украиноведению. Между ними завязался очень характерный для состояния духа обоих философов диалог – Максимовича, разочаровавшегося в философии, и Станкевича, видевшего в ней единственный смысл жизни и единственный источник счастья. Впоследствии, после смерти Станкевича, Максимович рассказывал в письме к Погодину об этом диалоге: «Я вспомнил о нашем Веневитинове, о Рожалине, о Станкевиче, который навещал меня в Киеве по дороге в другие страны... Разговорились о науке и жизни, я сказал ему, что в гегелевской науке он не найдет себе искомого им счастья. Так я не хочу и жить на свете, если не найду для себя в ней счастья! – таков был ответ Станкевича» (письмо Максимовича к Погодину в украинском подлиннике цитирует проф<ессор> Д. И. Чижевский в уже приведенном неоднократно монументальном труде «Гегель в России», с. 73).

Из Киева Станкевич поехал в Берлин через Краков, Ольмюц, Прагу, Карлсбад, Дрезден. Берлин в это время был вообще местом философского паломничества русских, и Станкевич здесь встретил Т. Н. Грановского и Я. М. Неверова. В Берлине Станкевич слушал лекции не только таких философов, как Вердер⁵⁵⁵, Ранке⁵⁵⁶, Штур⁵⁵⁷, Ганс⁵⁵⁸ и Гото⁵⁵⁹, но еще, что очень характерно для русского умонастроения, стремясь прино-

сдать пользу народу, слушает лекции о сельском хозяйстве... Станкевич усердно посещает русско-немецкий салон Фроловых, где знакомится с самыми замечательными людьми эпохи – с Беттиной фон Арним⁵⁶⁰, с семьей уже умершего Гете, с Фихте младшим⁵⁶¹, с историком русской литературы Кенигом⁵⁶², с Варнгагеном⁵⁶³. Тогда же он заводит отношения с такой крупной литературной величиной, как Тик⁵⁶⁴. Интересны и полны интеллектуального смысла и его русские встречи за границей – напр<имер>, с Варварой Ивановной Дьяковой, сестрой М. А. Бакунина, с Ефремовым, с Тургеневым. Время это есть для Станкевича время непрекращающихся и самых усердных трудов. Он работает над «Логикой» и «Философией права» Гегеля, над Декартом, Спинозой, Лейбницем, Фихте и другими классиками философии, читает новую гегельянскую литературу – именно «Энциклопедию» Розенкранца, «Историософию» графа Цешковского⁵⁶⁵, сочинения Гото, много пишет и полон литературных проектов. Но болезнь делает свое дело еще быстрее, и в ночь с 4 на 5 июня 1840 г. Станкевич умирает в Нови, в Италии.

Такова была эта короткая жизнь «божественного юноши», весь смысл и содержание которой определяется одним словом: *философия*. Он воплотил раз и навсегда русский философский энтузиазм и стал олицетворением русского философского эроса. Сверх этого, т. е. сверх создания в России духовных предпосылок и духовной атмосферы для чистого философствования, за Станкевичем есть одна неучитываемая заслуга не только специального русского, местного значения, но и значения общего: он вместе с Гегелем создал то, что можно было бы назвать *философией истории философии*, или историософию философии, творчески продолжив и снабдив новыми данными ту совершенно новую область философской науки, типичного создания историософского XIX века. Правда, свои идеи в этой области он распространял в эпистолярной и диалогической форме, т. е. в форме живого человеческого общения, но от этого применения столь свойственного и характерного для России сократического метода идеи Станкевича только выиграли в своей эффективности. Конечно, прибавим к этому, что для середины XX в., столетия роботов, пошлости и тоталитарного бесчестья, – этот метод не годится, и может даже возникнуть полное недоумение за всецелым отсутствием опыта бескорыстного дружеского общения на почве взаимного свободного служения идее: нынче идее служат из-под палки (вернее, из-под пулемета) концлагерной полиции, а друзья существуют гл<авным> обр<азом> для плагиатов и доносов. В тоталитарном быте, ставшем давно (с 1918 г.) нормой, «друг» – это прежде всего вор и секретный осведомитель, и больше ничего. Поэтому атмосфера, окружавшая Станкевича, и сама его личность – это нечто абсолютно непонятное и трансцендентное для

человека XX в. – и скоро исчезнут лица, доживающие свой век, еще могущие себе составить представление о том, что это значит...

Читая Шеллинга с Ключниковым, Станкевич говорит об этих занятиях: «Мы хотим непременно понять его, ясно увидеть ту точку, до которой мог дойти ум человеческий в свою долговременную жизнь» (цит. у Чижевского, там же, с. 76). И прибавляет чрезвычайно важное историко-философское замечание: «Я себе составил свои понятия об истине философских систем: она условная – все основано на методе. Кант показал, до чего ум человеческий может дойти, основавшись на рассуждении... французы – на вере во внешние впечатления, Шеллинг – на чистом самосознании и созерцании... Выше возможна одна только ступень (может быть, еще будут системы, но, кажется, полнее, смелее, выше этой едва ли будут) – проникновение этой системы религией, или религией системы. Она может развиться в чистое христианство» (цит. там же). Если в этом направлении пойти дальше, то получится точка зрения И. В. Киреевского, развитая им позже в его знаменитой статье «О возможности и необходимости новых начал в философии» (1856 г.). Сверх этого предсказана дальнейшая судьба философии Шеллинга, написавшего «Положительную философию» и «Философию откровения», оказавшего огромное влияние на конкретную религиозно-философскую метафизику России, особенно на Вл. Соловьева и на все «социологическое» направление.

Для Станкевича Кант – это, прежде всего, «основание, на котором утверждается новая немецкая философия», «с Канта, кроме того, философия стала наукою». С необычной для того времени пронизательностью и свежо и для XX в. звучат утверждения Станкевича: «Кант навсегда оградил религию от ударов свободного мышления, а с другой – указал новую задачу философии: отыскать начало и возможность знания, как прежде отыскивали начало и возможность мира» (цит. у Чижевского, там же, с. 77). Лишь только значительно позже, у Александра Введенского и о. Павла Флоренского найдутся, у каждого из них по-своему, возможности подхватить и развить эту до сих пор звучащую парадоксом идею Станкевича о том, что Кант оградил религию от ударов свободного мышления. Это типично русское историческое открытие. По мнению Станкевича, Шеллинг «со строгою последовательностью отыскал... что основное начало нашего знания есть *самосознание*. Оно выше всего, ему нет причины, оно не доказывается, а чувствуется и служит опорой всякому другому знанию. Из этого начала... он должен был построить все человеческое разумение по закону необходимости и нашел, что между чистым отрешенным самосознанием и полным разумением лежит целая природа, как необходимое звено, как условие, под которым простое самосознание может развиться в полное разумение. Он исследовал одно

только знание, но как будто мимоходом решив происхождение природы» (цит. там же). Станкевич сознается, что его «не столько манит... решение вопросов, которые более или менее решает вера, сколько самый метод как выражение последних успехов ума» (цит. там же). С типичной для русского национального мышления силой Станкевич настаивает на том, что «упрочить религию может одна философия». Но одновременно философия есть предпосылка и всякого знания. Станкевич до такой степени увлечен философией немецкого идеализма в его стадии Кант – Шеллинг, что, не зная того огромного по мощи толчка, которым он положил начало русскому гегельянству, – его можно было бы принять за самого ревностного и компетентного из «любомудров» эпохи князя Одоевского. Переход от Шеллинга к Гегелю, в сущности, означал для Станкевича доведение до конца и заострение тех или иных научных предпосылок для метафизики, которая уже содержится у автора «Трансцендентального идеализма». То правда, что Станкевич романтиком в философии никогда не был и искал в ней прежде всего абсолютное обоснование всякого знания. Но по духу и осуществлению, по наполнявшему его энтузиазму, которым он горел до последней минуты своей короткой жизни, по отношению к литературе и искусству вообще – он был и оставался высшим выражением «вечной романтики», т<ак> ск<азать>, платоновской идеи романтизма. В этом и есть главное непреходящее очарование личности Станкевича, что он сочетал в себе то, что по Гомперцу⁵⁶⁶ характеризует Сократа: «холодную голову и горячее сердце». Холодную голову он и сделал орудием философского мышления. Станкевич тем самым и один из важнейших факторов насаждения и развития в России научного духа вообще. Но так как Станкевич считал, что в России наблюдается преобладание практических интересов над прочими, то философская наука именно в России должна выполнять гуманизирующую функцию, побудить в русском человеке «человеческую сторону». Здесь Станкевич словно предчувствовал тот бесчеловечный, железно беспощадный практицизм русских революционеров, начавшийся с шестидесятников с их глубочайшим презрением ко всему тому, чего нельзя «пощупать руками» (Писарев) или «съесть» (Чернышевский). Но в отказе принять и понять то, что Станкевич именуется «темным поэтическим чувством», чувствуется надвигающаяся революция шестидесятников и с ней революция вообще. Но в отказе принять «фактическое, эмпирическое знание, не оживленное исканием общего», Станкевич является противником революционной установки. Но такой же двойственностью в отношении к революции и просветительству отмечена и философия Гегеля, да и сам ее автор. Именно, как и сам Гегель, Станкевич находит «поэзию» и «упоение» в единстве знания. По мнению Станкевича, двигатель наук один и тот же: «жажда души, которая все

ищет себя и свое единство с жизнью природы и Бога» (цит. у Чижевского, с. 80, там же). Чисто по-гегелевски Станкевич проникнут презрением к эмпирии, всецелыми рабами которой окажутся шестидесятники: «Действительность, в смысле непосредственного, внешнего бытия, – есть случайность... действительность, в ее истине, есть разум, дух» (цит. у Чижевского, там же, с. 80). Отсюда ясно, что для Станкевича, так же как и для Гегеля, знание есть вершина человечности и основная задача человека. «Божество лишь в человеке достигает полного проявления себя самого, (бывает) конкретно, а вся остальная природа – только путь Бога к самому себе, храм только еще ожидаемого Бога» (цит. там же). Этой же цели достигает *любовь* в качестве высшей ступени одухотворения природного, естественного и снятия индивидуального. К этой цели стремится и мировая *история* с необходимостью. Однако действующие в ней лица, индивидуумы, не только средства, но и живые «соучастники творения» и «сотрудники Бога». В знании, в любви и в истории – в одинаковой степени происходит самораскрытие Божества, в котором принимает участие человек в качестве сотрудника. Человек – сотрудник Бога <воплощается> в акте самопознания. Все это классическая гегелевская идея, изящно и сильно заостренная и доведенная до предела у Станкевича. Таким же правоверным гегельянцем оказывается Станкевич в его философии истории, философии государства и в философии искусства, к которому Станкевич чувствовал всегда сильное тяготение. Всюду только заострена и подчеркнута сильнее, чем у Гегеля, идея единства, то, что можно было назвать моментом монистического спиритуализма у Гегеля. Через Станкевича перешла от Гегеля к такому крупному ученому, как Борис Николаевич Чичерин⁵⁶⁷, высокая, даже высочайшая оценка государства. История есть «государство в движении, в развитии» (цит. там же у Чижевского, с. 81). Мало того, «государство есть полнота, целость, Totalität, разумная действительность». Это есть уже абсолютизация государства и, если угодно, обожествление.

Также в духе Гегеля развивает Станкевич очень характерную мысль, что искусство и другие деятельности, в которых проявляет себя «абсолютный дух», должны рассматриваться как сознание государства. Станкевич признается: «Я теперь более и более убеждаюсь в том, что утверждает Гегель: что сфера государства есть одно спасение от субъективных Launen (капризов), что здесь человек находит себе Halt – опору» (цит. у Чижевского, там же, с. 81). Однако, по мнению Станкевича, в государстве «момент натуральности» должен быть снят самосознанием и, следовательно, исчезнуть. Цель человеческого пути – наука, которая у Станкевича, так же как у Гегеля, занимает высшую ступень самосознания абсолюта. Но и, подобно государству, этот «момент науки» должен

быть снят ради некоторой высшей ступени, которую Станкевич не называет: «В ходе науки ум постепенно обособляется от чувственной коры. Он прозревает. Отдельные мертвые очертания постепенно сдвигаются с мест своих, чтобы исчезнуть в общем веселом хороводе жизни. Туман редет, ночные призраки бегут – и вдруг *полный свет любви* изливается на создание и довершает дело преобразования. Вот жизнь, говорит философ, понятая умом, которая сначала являлась нашему глазу в грубой непосредственности. Хорошо. Не заботься же более об этих призраках, которые прогнало солнце. Это не истина, не абсолютное – и твой труд был только ход к абсолютному. Теперь в нем забудь прошедшее. Разверни нам новую жизнь. Под лучами этого солнца построй нам мир, проникнутый этой любовью! Но здесь кончается *наука*. Да. Философия есть ход к абсолютному. Результат ее есть *жизнь идеи* в самой себе. Наука кончилась. Далее нельзя строить науки, и начинается постройка жизни» (цит. у Чижевского, там же, с. 81). <В> это<м> отрыв<ке> наброска, сделанн<ого> в последние месяцы своей жизни, Станкевич, по мнению профессора Д. И. Чижевского, говорит о Царстве Божием, не называя его. Конечно, при желании этот исполненный пророческим пафосом фрагмент можно принять за возвешение Царства Божия, пришедшего после того, как наука и философия выполняют свое назначение и исчерпают себя. Но это может быть также и реализованная утопия «Царства Божия» на земле, т. е. совсем не Царство Божие, но царство человекобога в какой-либо из его коллективистических форм. Здесь сказалось коренная двусмысленность как самого гегельянства, особенно в его русской форме, так и самого идеала Станкевича. Этим и объясняется, почему от него пошли такие различные лица и течения. Произошло то же, что и с дифференциацией гегельянской школы в Германии, во всяком случае, можно и должно говорить о полной аналогии судеб русского гегельянства с гегельянством немецким. Однако статья утопистом Станкевичу помешал дар иронии, этот сугубо философский дар, пошедший от Сократа и делающий философию, поскольку она есть подлинная философия, недоступной для снижения и вульгаризации, особенно социально-политической.

Кружок Станкевича, куда входил *весь* цвет русской интеллигенции того времени и где господствовал Гегель, – не был единственным. Сюда относятся: кружок, собирающийся около Герцена и Огарева⁵⁶⁸, кружок Аполлона Григорьева и Немчинова⁵⁶⁹, куда входили такие величины, как гениальный поэт А. А. Фет (впоследствии шопенгауэрианец, как и его друг гр. Л. Н. Толстой), поэт Полонский, философ и психолог К. Д. Кавелин, русский историк С. М. Соловьев (отец знаменитого философа Владимира Соловьева), славянофил И. <С>. Аксаков, известный славянофил Калайдович⁵⁷⁰ и др. В этом кружке интересовались не только Гегелем, на мысль его участников позже стали влиять вновь возникший интерес

к Шеллингу, Карлейль⁵⁷¹, Эмерсон⁵⁷², Ренан⁵⁷³. К кружку впоследствии примкнул и великий русский драматург А. Н. Островский, читавший там свои произведения. В кружке культивировались и музыкальные интересы, и вообще интересы искусства, он был своего рода вольной ассоциацией поэтов, писателей и мыслителей, где вырабатывались литературные и художественные вкусы, независимые от диктатуры Белинского и последующих шестидесятников, это было своего рода братство свободных художников слова, о котором А. А. Фет писал, обращаясь все к тем же нетерпимым и деспотическим эпигонам кружка Станкевича и шестидесятникам:

Кляните нас – нам дорога свобода⁵⁷⁴

и еще:

Влача по прихоти народа
В грязи низкопоклонный стих,
Ты слова гордого свобода
Ни разу сердцем не постиг⁵⁷⁵.

Собственно, друг Аполлона Григорьева рано умерший студент Н. А. Немчинов образовал как-то второй кружок, позже возникший тоже вокруг Аполлона Григорьева и напитанный его духом. Этот-то «вторичный» кружок и культивировал, гл<авным> обр<азом>, литературные интересы и образовывал некоторое время редакцию славянофильского органа «Москвитянин». В общем, в этом кружке не только господствовало правоверное гегельянство, но там не знали и, по-видимому, знать не хотели о расколе между гегельянами в Германии и о таком явлении «левого» гегельянства, как Людвиг Фейербах. Были гегелевские кружки в Петербурге, в Твери, в Казани, в Киеве, в Харькове и в Нежине, знаменитом своим лицеем и впоследствии историко-филологическим институтом, где культивировалась классическая филология. В Твери гегелевский кружок был образован в 1836 г. братьями известного Михаила Александровича Бакунина – Павлом, Александром, Алексеем, Ильей. О характере занятий кружка в Казани, собиравшегося под эгидой библиотекаря университетской библиотеки Н. И. Второва, осталось свидетельство К. Александрова-Дольника, разысканное проф<ессором> Д. Чижевским. Вот что говорит этот источник: «...работали за полночь, читая Шиллера, Гете и других поэтов, переводя Гердера... или изучая Канта и Гегеля. Изучение последнего мы начали с феноменологии... Целые ночи просиживали мы иногда над одной страницей...» (Чижевский, цит. соч., с. 54). Второй кружок в Казани при славном университете этого города, стяжавшем себе мировую славу именами математика Н. И. Лобачевского и химика М. А. Бутлерова, был чисто профессорским, и там работали

философ и историк Н. А. Иванов⁵⁷⁶ и известный математик Котельников⁵⁷⁷ и др. Впрочем, в этот кружок пускались и студенты. К кружку при Харьковском университете, где философия сильно пострадала вследствие удаления проф<ессора> Шада⁵⁷⁸, принадлежал украинский поэт К. Росковшенко⁵⁷⁹, известный филолог И. И. Срезневский⁵⁸⁰ и ряд других лиц – преимущественно из готовившихся к профессуре молодых людей. В Киеве, где в интеллектуальной жизни играло большую роль знаменитое украинское Кирилло-Мефодиевское братство⁵⁸¹, – последнее было скорее шеллингианским, и гегельянцами были профессора Неволин⁵⁸² и Костыр⁵⁸³. Все время надо иметь в виду, что речь идет о кружках.

Благодаря школе мысли, приобретенной в философских кружках, можно говорить о возникновении философской элиты, подобно тому как значительно раньше возникла элита литературная, теперь вступившая в общение с элитой философской, почему можно говорить о возникновении философских салонов наподобие салонов литературных. Душа таких салонов – литературная критика, разговоры, обмен мнениями – все это на достаточно высоком и утонченном интеллектуальном уровне и при господстве общей атмосферы взаимоуважения и взаимопризнания – хотя бы мнения и диаметрально расходились. В России, столь наклонной к нетерпимости и исключительности, к взаимоненавистничеству и взаимоистреблению, сама возможность существования такого рода явления интеллектуально-духовной культуры, как салоны – литературные и философские, – представляется вещью совершенно невероятной. Однако литературные салоны в России существуют со второй половины XVIII в. и просуществуют в первой половине XIX века, а философские возникают и достигают относительной высоты именно в сороковые годы XIX в., именно под воздействием высокодуховной атмосферы, созданной гегельянством. Долго, конечно, эти новоявленные, скороспелые салоны существовать не могли. Возникшая волна революционного вандализма, и особенно шестидесятичества, парализовала надолго и философскую, и литературную утонченность искусства общежития, заменив и то и другое партийным бандитизмом и массовым появлением партийного дикаря-вырожденца, набросившегося на все, в чем он видел малейший признак дарования и культуры: то и другое переходит под влиянием этого прочно установившегося красного террора на положение нелегального существования внутренней эмиграции и литературно-философского *изгоя*, <если> употребить удачное выражение В. В. Розанова.

Душой литературных салонов в первой трети XIX в. были Пушкин, Грибоедов и будущие декабристы – элита революционного дворянства, органическая, культурная и утонченная. Философский момент в этих салонах был представлен слабо, гл<авным> обр<азом> Шеллингом. Совсем другое дело – сороковые годы, философская культура быстро

выросла под воздействием Гегеля. Салоны собирались у Елагиных, у Чадаева, у Свербеевых, у Павловых – знаменитостью стала и приобрела себя бессмертие Каролина Павлова⁵⁸⁴, женщина совершенно исключительной духовной культуры. В этих салонах спорят цвет западничества и славянофильства и вырабатывается, выковывается окончательный тип русской национальной философии в его основном диалектическом противопоставлении и заострении западничества и славянофильства. Но философский закал те и другие получили в школе гегельянства и в непрерывных спорах и диалектических схватках в кружках и салонах. Тогда же выработался окончательно и русский философский язык.

Сейчас же после смерти Станкевича и занятия осиротелого места руководителя московского гегельянского кружка Михаилом Александровичем Бакуниным все резко меняется и в святилище чистой мысли врывается не только базарная суета, но и разъяренные вопли остервенелой революционной улицы, а сам кружок превращается в арену из кипящих страстей, в революционное подполье, а там вовсе дифференцируется и раскалывается по признаку философской метафизической мысли и революционного «дела», причем люди этого «дела» постепенно превращаются в ярых врагов всякой философии – в том числе и вскормившей их философии Гегеля. Любопытно, что и противники революционеров нередко заражаются от своих врагов тем же пороком философского метафизического обскурантизма, что мы видим на примере М. Н. Каткова⁵⁸⁵. Наследниками духа Станкевича становятся совершенно другие люди, и гораздо позже происходит философский Ренессанс. Теперь мы проследим состав и судьбы кружка Станкевича.

Михаил Александрович Бакунин (1814–1876) известен на Западе не как философ-гегельянец с очень интересной духовной судьбой, но как темпераментный интернациональный боец-анархист, противник Маркса, отец современного анархизма и первого Интернационала. Отпрыск древнего дворянского рода, блестящий офицер, он все бросает ради философии и выработки мирозерцания, когда в июне во время лагерного сбора перед Красным Селом он стал внимательно читать произведения шеллингианца Веневитинова, человека, у которого много черт в личной судьбе и духовном складе, сближающих его со Станкевичем. Посвящение Бакунина в таинство философии совершает как бы заочно «Станкевич шеллингианства» – Веневитинов, ученик Велланского. Под руководством доктора Краснопольского Бакунин знакомится с произведениями Окена⁵⁸⁶, Велланского, Галича и «других писателей немецкой школы». Тогда Бакунин воспринял в шелленгианстве главным образом то, что он именуется «вечным стремлением части к целому» и что выражает себя в «любви к людям, к человечеству и в стремлении к целому, к совершенствованию» (цит. у Чижевского, там же, с. 87). Тогда же Бакунин почувствовал, что

его судьба особенная, говорит о себе характерные слова, определяющие не только его мирозерцание, но и жизнь, и деятельность в их неразрывном единстве, словом, то, что он тогда именуется на языке Шеллинга «идеи жизни»: «рука Божия начертала в моем сердце эти священные слова, обнимающие все мое существование: он не будет жить для себя» (цит. там же, с. 87–88). И еще: «Быть в состоянии пожертвовать всем для этой священной цели – вот мое единственное честолюбие» (там же, с. 88).

Этим, в сущности, как бы предизображена вся биография Бакунина, которая будет неистовым, всепожирающим служением мирозерцательной идее, особенно тогда, когда она, пройдя этап левого гегельянства, вся без остатка растворится в идее политически-социальной борьбы и всепоглощающей устремленности к разрушению, что объединит его с самой страшной фигурой русской революции – с Нечаевым, совместно с которым он и напишет тоже самый страшный революционный документ – знаменитый «Катехизис революционера». Следует заметить, что наряду с Гегелем Бакунин испытывает огромное влияние Фихте, самого революционного из великой философской тройки. Отныне, особенно после знакомства со Станкевичем (кажется, весной 1835 г.), скитальчество становится второй природой Бакунина. Он выходит в отставку и, переселившись в Москву, живя грошовыми уроками, питается, так сказать, исключительно идеями. До самого конца своей жизни он не будет иметь ни занятий определенных, ни определенного положения. Кажется, он первый станет в это время профессионалом международной анархореволюции и международного атеизма, пройдя предварительно длинный ряд неуклонно ведущих его к этому промежуточных стадий от философии германского идеализма (в ней тоже поступенно и постепенно – от Шеллинга через Канта к Фихте, от Фихте к Гегелю, а в гегельянстве – от правому и к полному выходу из него), <затем> вообще к нигилистическому разрыву со всякой философией и культурой, с вычеркиванием всей феноменологии духа как историософского процесса, со стремлением сделать из души человека и человечества <tabula rasa>, пустое место, в котором все ценности культуры были бы с корнем выжжены анархической революцией. Не подлежит никакому сомнению, что первый основной толчок к начальной и философской стадии этого всеобщего революционирования мирозерцания, к теоретико-практическому культу «восставшего или революционного человека» у Бакунина надо искать в философии Фихте, этого апологета и философа Французской революции (впрочем, культ этот вместе с культом революционного цезаризма наблюдается не в меньшей степени и у Гегеля). Но в то же время, как для Фихте и для Гегеля революция – диалектический, хотя и очень важный этап, для Бакунина очень характерен этот упор на перманентную революционность, стремление стабилизировать стадию

отрицания в диалектической цепи – откуда финальная необходимость в конце концов порвать и с диалектикой, и с философией вообще. В «Бесах» Достоевского, как это мы увидим ниже, эту стадию, к которой финально пришел Бакунин, можно назвать стадией обезбоженного, «Федьки каторжного», культом «Мертвого дома» – применяя терминологию другого произведения Достоевского. Однако обезбоженный и материалистически распропагандированный Федька Каторжный – это та его стадия, когда он образует с Петром Степановичем Верховенским двуединство, которого нет у Достоевского, но до которого в теории и практике революции дошел Бакунин и дальше чего он уже не мог пойти за невозможностью вообще двигаться в этом направлении. Отсюда своеобразное двуединство Бакунина с Нечаевым в его «Катехизисе революционера». Чрезвычайно важно отметить, что в противоположность Нечаеву и Ткачеву, людям без размышления и совершенно «готовым» раз навсегда, людям, не знавшим внутренней драмы и философски совершенно неинтересным, – идеологическая биография Бакунина полна самого жгучего интереса, ибо она есть биография вполне и до конца философская и биография одного из самых рафинированных и культурных людей XIX века вообще и означает разрыв с культурой и философией изнутри культуры и философии. В этом колоссальное различие и непроходимая пропасть между Бакуниным и шестидесятниками с воинствующей пошлостью безбожно-материалистического мещанства и глубоко буржуазным (особенно у Писарева и Чернышевского) духом. Бакунин очень страшен, но в нем нет ни признака пошлости, он жжет и замораживает одновременно, он как зарево грандиозного пожара и сверкает как северное сияние, в то время как шестидесятники совсем не страшны, они только гадки, серы, пошлы и, прежде всего, невыразимо скучны и бездарны – какая-то сыпно-тифозная вошь. Бакунин сжигает культуру, шестидесятники ее сгниивают...

Чтобы понять внутреннюю, философскую биографию Бакунина, надо принять во внимание одну черту в начальной стадии этой биографии, глубоко роднящую его с Достоевским, – это трепетный культ страдания. В письмах его к сестре от 28 февраля 1836 г. мы читаем:

«Для меня настало поприще деятельности; душа моя... проснулась, заволновалась, все струны издали звуки... Человек, который не страдал, не жил, одно только страдание может привести к сознанию жизни, и если счастье есть полное сознание жизни, то страдание есть тоже необходимое условие счастья» (цит. у Чижевского, там же, с. 88). Эта краткая и выразительнейшая «философия страдания» связана с тем, что, по мнению Бакунина, страдание есть необходимый этап на пути к сознанию, что «вне духовного мира нет истинной жизни», что «душа должна быть собственной целью, что она не должна иметь другой цели» (там же).

Под влиянием Фихте он приходит к заключению, что «любить, действовать под влиянием какой-либо мысли, согретой чувством, – вот задача жизни». Этим предметом, по мысли Бакунина, может быть только Бог: «предмет истинной любви», «цель жизни – Бог» (там же, с. 88). Но уже в этот период Бакунин проводит резкую границу между Богом, как он раскрыт в предании и в откровении, и Богом в его собственном, Бакунина, понимании. Впоследствии к Богу, раскрытому в предании, и вообще к самой идеи Бога Бакунин обнаружит непримиримую и самую радикальную ненависть, он войдет в историю западно-русского безбожия как одна из его самых ярких и живописных фигур. Но уже к 1836 г. в только что цитированной переписке он говорит: «Мой Бог выше вашего». Это типично революционно-сектантская психология. Он и определяет свою ближайшую задачу как борьбу за «своего Бога». Вместе с борьбой «за своего Бога» идет уже тогда у Бакунина рука об руку борьба против «обязанностей», против «условностей», против «усложненностей», против «условий», выкованных унижением человека, и против «относительных идей... ограничивающих волю» (там же, с. 88–89). При этом разумеется воля человека. Это уже революция, но революция не путем утверждения, но разрушения ценностей внутренней культуры личности и ее творческого порыва. Это порыв, связанный с увлечением романтической немецкой литературой и поэзией, которая в ту пору вообще вдохновила русских романтиков, а также Достоевского. В особенности Бакунин увлекался Шиллером, Жан Полем Рихтером⁵⁸⁷, Гофманом, Беттиной фон Арним – которых он впоследствии всех нигилистически отвергнет. Уже в этот период он придерживался так называемого субъективного метода в определении и нахождении истины, того самого субъективного метода, который станет господствующим впоследствии у народников, в частности у Н. К. Михайловского, с их несомненной анархической настроенностью. В описываемый период поражает у Бакунина его психология типичного русского религиозного сектанта. Он пишет: «Существует одна только истина: это та, которую я понимаю, которую я так живо чувствую, а эта истина ревнива, она хочет царить одна, безраздельно» (цит. у Чижевского, там же, с. 89). Отсюда жестокая, всегда свойственная сектантам и партиям нетерпимость, в пределе дух «великого инквизитора». «Нужно разбить все ложное без жалости и без изыятий для торжества истины» (цит. там же). Как и подобает человеку сектантски субъективистической складки, Бакунин исполнен чувством собственной непогрешимости, он по самоощущению «райский человек», выражаясь в терминах В. В. Розанова⁵⁸⁸, вполне совпадающий с признаниями самого Бакунина: «Я чувствую в себе Бога... Я ощущаю рай в душе» (там же). Он носит в этот свой фихтеанский период с идеей религиозно-нравственной общины и действует очень сильно на окружающих – в том числе и на Белинского,

который вообще как натура слабая и женственно-истерическая всегда был медиумом каких-либо влияний – очень редко хороших.

Скоро для Бакунина наступает период депрессии, вместо рая в его душе водворяется, по его признанию, «ад». Но вот начинается гегельянский период его духовной биографии, с ним возвращается его энтузиазм и с еще большей силой – что отмечено <в письмах> 1837 г. На этот раз с некоей диалектической закономерностью Бакунин ищет спасения и счастья на путях совершенного убийства своего «я» и его полного растворения в «абсолюте»: «Я не должен ничего искать для себя... я должен совершенно растворить свою личность в абсолютном» (письмо от 10 янв<аря> 1837 г.). Но предыдущее влияние Фихте было так сильно, что здесь «Наставление к блаженной жизни»⁵⁸⁹ просвечивает сквозь формулы Гегеля. И в этот период, как <и> период предыдущий, очень сильны мистические тона. И сочетания мистики с гегельянством, вернее, гегельянские идеи в мистической оболочке дают у Бакунина очень интересные формулы, в которых порой даже слышатся отзвуки святоотеческой мистической аскетики: речь идет у Бакунина в этот период даже об «обожествлении», т. е. об «обожении» (<θεοσις>). Это достигается, по мнению Бакунина, полным отождествлением воли человеческой с волей Божией, ибо только в Боге дана свобода. «И это единение людей в Боге во всех этих разнообразных формах – вот что составляет божественный внешний мир, святую общину, святую церковь, в которой человек должен жить, чтобы быть человеком» (письмо от 2 февр<аля> 1837 г.). Но здесь диалектика создания нового мира необходимо требует разрушения старого: «Гармония должна быть разрушена соприкосновением с миром, ибо, как говорит Гегель, гармония, выносимая из дому, не есть еще истинная гармония. Она должна подвергнуться противоречиям бурь, пережить страшную борьбу, дать разрушиться, заставить человека страдать и принудить его восстанавливать ее при помощи мысли» (там же, цит. у Чижевского, с. 90). Здесь не мешает заметить, что для Бакунина как для человека в высшей степени доступного действию чар искусства эта именно сторона мировой драмы символизировалась в «Девятой симфонии» Бетховена, которую ему в этом смысле растолковал Рихард Вагнер⁵⁹⁰, в свою очередь политически распропагандированный Бакуниным. Это случилось, впрочем, значительно позже, в знаменитом 1848 г. в Дрездене, когда из Бакунина уже выработался классический международный революционер. Теперь же еще Бакунин все же думает не столько о разрушении, сколько о созидании, и разрушение для него еще лишь средство, т<ак> ск<азать>, «опростания места»: «Человек становится действительно человеком, он заново строит храм, более прекрасный и более возвышенный, божественный, чем разрушенный бурями. Отныне этот храм абсолютной любви не будет бояться бурь, ибо он прошел все

ступени своего развития. Инстинктивная гармония, гармония чувства, восстанавливается в гармонии мысли» (цит. у Чижевского, там же, с. 90).

Кажется, только один Бакунин сообщил явственно ошутимое направление апокалиптики и эсхатологического финализма завершительному моменту философии Гегеля и до конца оправдал идею позднего Кронера, уловившего эсхатологический момент в философии немецкого послекантовского идеализма, но не смогшего толком выявить и убедительно показать его. Это сделал задолго до Кронера Бакунин. Вместе с тем Бакунин и только он показал, в чем может и должна состоять эсхатология, вытекающая имманентно из философии, и почему додуманый до конца философский опыт неминуемо приводит к эсхатологическим и одновременно утопическим выводам, т. е. к мнимой парусии, парусии без бога, т. е. к безбожной парусии. Бакунин единственный из мыслителей Нового времени показал утопичность философии по существу, и притом утопичность всякой философии, не только философии материалистической. Вместе с тем он – единственный русский интеллигент, у которого действительно по-настоящему выявлена эта эсхатологическая струя и этот «апокалипсис философов», в период нематериалистический и не революционный в общепринятом значении этого слова. Далее, как мы увидим, с переходом к действительной анархической революции и к воинствующему безбожию этот апокалиптический момент утопии будет заострен и доведен до предела. Доведя до полного выявления момент безбожной эсхатологии и безбожной парусии у Гегеля как у философа абсолютизированной науки и логически имманентного сверхпозитивизма, Бакунин показал, что природа науки и мысли, природа знания по самому существу своему эсхатологична, апокалиптична и в то же самое время в силу имманентности своего эсхатологизма утопична и, следовательно, неминуемо должна привести к идее безбожной парусии или парусии имманентного «Бога» и имманентного «Мессии». Как закрепляя свою идею философской эсхатологии печатью вечности, Бакунин утверждает, что достигнутая гармония «есть в вечности непоколебимый залог вечного блаженства». Это и есть сообщение «Наставлению к блаженной жизни» Фихте гегельянского слога и гегельянского подхода и диалектического гегельянского существа. Это было связано с занятиями Гегелем, начавшимися в начале 1837 г. Но еще в одном из писем от апреля 1836 г. Бакунин упоминает Гегеля вместе с Кантом, Фихте, Шеллингом – и высказывает типично «кронеровскую мысль» до Кронера о том, что идеализм немецкий в лице указанных мыслителей, и особенно Гегеля, «подготавливают явление Бога через мысль» (Чижевский, там же, с. 90). Еще замечательное признание в письме от февраля 1837 г., что «Гегель дает мне совершенно новую жизнь» (цит. там же, Чижевский,

с. 91). Теория, самым сильным и характерным представителем <которой> надо именно считать Гегеля, вызывает у Бакунина новый подъем духа и приводит его <к> дальнейшему утверждению построенной на ней и идущей от Фихте своеобразной мистики блаженства без Бога, мистики имманентной, посюсторонней. В связи с этим – очень характерный интеллектуальный оптимизм, идущий еще со времен Сократа и струя которого заметна и в христианстве – именно, что зло есть лишь отрицательное понятие – ограничение, недопонимание. Все это связано с последовательно проводимым спиритуалистическим монизмом, очень характерным для «тройки», и особенно для Гегеля. Отрицание свободы, очень характерное для Гегеля, есть тоже, по Бакунину, источник блаженства, освобождая человека в качестве «святой необходимости» от власти случая, делающего человека рабом. С этим связано и всеобщее одушевление: нет ничего мертвого, ибо все действительно разумно и проникнуто духом. Здесь, несомненно, философия Гегеля для Бакунина (так же как и для самого автора) вполне заменяет религию, становясь на ее место, – она обладает силой очистительной и благодатной, силой обожающей и воссоединяющей распавшееся единство человека с Богом. Очень характерно, что на такой ступени понимания теоретической, чистой и философской мысли она противопоставляется «рассуждальчеству», т. е. «просветительству»: мистика чистой мысли изгоняет «просветительскую философию»: «Мыслите, но не рассуждайте; мысль питает, просветляет душу; рассуждения убивают ее». То, что для Бакунина является истинной мыслью, т. е. мысль, показывающая необходимость и разносторонность всего сущего, – такая мысль примиряет с миром и «возносит вас на крыльях своих в царство бессмертного, вечного блаженства» (письмо от 18 февр<аля> 1838 г.). В этом смысле можно говорить, по Бакунину, что в борьбе живущих в человеке двух основных противоположностей – откровения и рассудка – мысль занимает положение примирительницы и посредницы, она «вырывает ум наш из конечного определения рассудка и преобразует его в разум, для которого нет противоречий и для которого все благо и прекрасно» (там же). На почве этой религии философствующего разума и из почвы этого оптимизма у Бакунина происходят столкновения с членами кружка, с Белинским, его не понявшим, с братьями, с сестрами и вообще с окружающими, на которых он стремится давить силой авторитета и которые для него являются «не субъектами, а объектами», – по выражению Т. Н. Грановского. Теперь мечта Бакунина – поездка в Берлин, являющаяся для него «вопросом жизни и смерти», ибо от Берлина Бакунин «ожидает перерождения, крещения от воды и духа» (об этом он пишет за границу Станкевичу в письмах от 13 мая 1839 г. и от 11 февр<аля> 1840 г.). Читает в это время Бакунин массу

<книг>, знания его нарастают как снежный ком, ибо память у него огромная и он, так же как и славянофил А. С. Хомяков, отлично помнит прочитанное, всегда готов к услугам. Особенно, конечно, изучает Бакунин Гегеля. <Среди прочитанных им книг:> «Догматика и история лютеранства» правого гегельянца Мархайнеке⁵⁹¹, история Церкви Неандера⁵⁹², история иудейства и раннего христианства Сальвадора⁵⁹³, мистики Нового времени, уже известные нам по истории русского мистического масонства, Сен-Мартен⁵⁹⁴, очень популярный в России Эккартсгаузен⁵⁹⁵, кажется, сочинения Давида Штраусса⁵⁹⁶, исторические сочинения Геерена⁵⁹⁷, Роттека⁵⁹⁸, Лудена⁵⁹⁹, Раумера⁶⁰⁰, Лео⁶⁰¹, Гизо⁶⁰²; из философов продолжается изучение классиков – Локка, Гельвеция, Фихте, Канта, Шеллинга, Гердера, правых гегельянцев – Розенкранца⁶⁰³, Гешеля⁶⁰⁴, Шаллера⁶⁰⁵, Хинрикса⁶⁰⁶, Ротшера⁶⁰⁷, романтических философов – Окена, Крейцера⁶⁰⁸, Франца фон Баадера⁶⁰⁹, даже второстепенных философских писателей – Круга⁶¹⁰ и Кизеветтера⁶¹¹; историю философии Рейнгольда⁶¹², Эрдмана⁶¹³, Михелета⁶¹⁴; не был забыт греческий язык, без которого не может быть серьезных занятий философией... Наконец, благодаря материальной помощи Герцена и Огарева в 1840 г., порвав с кружком уже умершего Станкевича, место которого он занял, Бакунин уезжает за границу, совершая тем самым акт своеобразного путешествия в «святую» и «обетованную» землю, какой являлась очень долго, до 1917 г. Зап<адная> Европа для русских, особенно для русских интеллектуалов – равно западников и славянофилов; лишь революция прекратила эти «паломничества», и притом по двум причинам: вследствие истребления подлинной элиты и по той причине, что интернациональный марксизм превратил бывшую Россию в «Запад» в большей степени, чем сам «Запад», так что люди Запада стали ездить теперь на восток, мгновенно одним фактом марксистской революции и убиением государя из отсталой «варварской» Московии <Россия> скоро превратилась в «авангард мирового прогресса»... Но во времена Бакунина было еще обратное положение вещей, и «комплекс ничтожества», созданный Петром Великим и доведенный до апогея русскими западниками во главе с Чаадаевым и Владимиром Печеринным, этот комплекс ничтожества действовал в полной мере и посылал на Запад целые толпы паломников самого различного духовного склада и самой разнообразной духовной культуры – от высочайших степеней, как это мы видим у Станкевича и Бакунина, до полного отсутствия, как это мы видим у Добролюбова и Чернышевского и «шестидесятников». За границей с Бакуниным медленно, но неуклонно совершается своеобразный переворот, отчасти аналогичный с переворотом, который произошел с Герценом: по мере роста революционно-нигилистических, воинствующе безбожных и материалистиче-

ских установок происходит оттолкновение от Запада как от умеренного и аккуратного прибежища буржуазно-мещанской устойчивости и не только этих свойств, но вообще как от прибежища охраняющей культуру инстанции, мешающей немедленному разгулу максимализма, как инстанции правопорядка и свободы, к которой русские интеллигенты стали мало-помалу испытывать полное оттолкновение, считая ее несовместимой с принципом интегрального социализма. На этой почве у таких крайних западников, как Герцен и Бакунин, происходит зарождение своеобразных «славянофильских» терзаний, мало или ничего общего не имеющих с настоящим славянофильством, но скорее приближающихся к революционно-анархическому и максималистическому народничеству типа Нечаева, с которым Бакунин в конце концов и сблизился до полного почти тождества, несмотря на то, что по культуре они представляют противоположности. Но дальнейший отрезок духовной биографии Бакунина представляет историю его культурной смерти и даже, если угодно, «смерти вообще»... Помимо эпистолярных данных – так же как и у Станкевича, самых интересных – период гегелевский у Бакунина ознаменован переводом «Назначения ученого» Фихте, переводом «Гимназических речей» Гегеля, снабженного очень значительным по содержанию и очень оригинальным предисловием, и статьей «О философии». Напечатанное в «Московском наблюдателе» «Введение» к «Гимназическим речам» Гегеля в 1838 г. характерно тем, что у него принятие философии Гегеля означало принятие и не только осмысление действительности, но еще и «примирение» с ней, так сказать, своеобразное, философское «фактопоклонство». Знаменитые слова Гегеля в его «Философии права» – «все действительное разумно» – укладываются Бакуниным в основание его находящегося в это время в апогее интеллектуального оптимизма. Собственно, оптимистической установке <Бакунин> не изменит, он только заменит философское примирение с «действительностью» нефилософским и даже антифилософским отрицанием, в то же время на базисе которого оптимизм приобретет уже крайне вульгарный и в то же время крайне зловецкий оттенок. В своем воинственном оттолкновении от пессимизма идет у него такое же воинственное оттолкновение от просветительства и его носителя – XVIII в. – совершенно в гегелевском духе, с очень важным и интересным вариантом в аргументировке: ученик не подражает здесь учителю, но продолжает его. По мнению Бакунина, XVIII век есть «век падения человека в области мысли». В эту эпоху человек «потерял созерцание бесконечного и, погруженный в конечное созерцание конечного мира, не нашел и не мог найти другой опоры для своего мышления, кроме своего «я», отвлеченного, призрачного, когда оно находится во вражде с действительностью» (цит.

у Чижевского, там же, с. 95). Жизнь подобного рода отрицателя действительности, по мнению Бакунина того периода, вообще – не настоящая жизнь, но «цепь беспрестанных мучений, беспрестанных разочарований», «борьба без выхода и конца», это – «внутреннее распадение» и «внутренняя разорванность», которая является необходимым следствием «отвлеченности и призрачности конечного рассудка, для которого нет ничего конкретного и который превращает всякую жизнь в смерть» (цит. там же). С этой точки зрения он относится отрицательно к Шиллеру, к Якоби и, разумеется, к Франции новой эпохи, к ее классицизму, к ее романтизму, к новым политическим течениям, включая и сенсимонизм. А так как новые французы не хотят знать христианства, а «истинные бесконечные средства лежат в религии, в святом откровении Божиим – в христианстве», то поэтому вся жизнь новой Франции «есть не что иное, как сознание своей пустоты и мучительное стремление наполнить ее чем бы то ни было». Но эти средства «призрачны и бесплодны» (там же). Приблизительно ту же аргументировку применяет Бакунин и к байронизму, и к самому Байрону, в котором он видит единственный возможный выход – «стоицизм, окаменение и насильственное равнодушие пустого “я”» (цит. там же, с. 96). Все это – критика современных Бакунину течений, игравших очень значительную роль в истории русской культуры. Бакунин не ограничивается критикой, т. е. отрицательным моментом, но дает примеры великого, гениального утверждения действительности и примирения с нею: в философии – это Гегель, в поэзии – Пушкин и Гете. Одной из главных заслуг Пушкина является преодоление байронизма. Это показывает, что «Пушкин не мог долго оставаться в этой призрачности» и что «его гениальная субстанция вырвала его из этой бесконечной пустоты духа и насильно привела его к примирению с действительностью» (цит. там же, у Чижевского, с. 96). По мнению Бакунина этого периода, вообще счастье заключается «не в призраке, не в отвлеченном сне, а в живой действительности. Восставать против действительности и убивать в себе всякий живой источник жизни – одно и то же» (там же). Бакунин считает задачей эпохи примирение с действительностью во всех отношениях и во всех сферах жизни (цит. там же).

Обращаясь к новому поколению, Бакунин призывает его «сродниться наконец с нашей прекрасной русской действительностью и... оставить все пустые претензии на гениальность, ощутить наконец в себе законную потребность быть действительными русскими людьми» (цит. у Чижевского, там же, с. 96). Это утверждение, этот вместе с тем императивный призыв, написанный в духе и стиле манифеста, чрезвычайно характерном для властной, не терпящей возражения личности Бакунина, есть апогей «прикладного» гегельянства и вместе с тем лучший аргумент против распространенных утверждений по поводу безжизненной

теоретичности и «абстрактности» Гегеля, на деле самого конкретного и самого жизненного, наиболее погруженного в историческую действительность мыслителя. В дальнейшем Бакунин, совершенно расставшись, совершенно порвав с Гегелем, совершенно поправ философскую и всякую иную культуру в образе «конкретной действительности», на этот раз представшую перед ним в образе, противоположном первому, – в области непримиримой борьбы с конкретной действительностью, в облике революционно-анархического максимализма – тем самым и в силу закона диалектики оставался тем более гегельянцем, чем более и яростнее он отрицал и философию, и Гегеля во имя конкретности ведомой им борьбы с конкретной действительностью. Змея диалектики, угрызающая свой собственный хвост, ярость и ад от безвыходности и дурной бесконечности именно в Бакунине тогда-то и нашли свое наиболее полное воплощение... Как-то раз Герцен выразился, что, «раз попав к немцам, из них очень трудно выйти», – это в особенной степени подтверждается на примере философии Гегеля, нашедшей именно в лице Бакунина свое новое темпераментное воплощение тогда, когда он стал ее отрицателем. Это же надлежит сказать и по поводу философии вообще.

Утвердив на основании Гегеля «прекрасную русскую действительность», Бакунин закончил период *утверждения*, первую половину своей биографии, рядом чисто философских статей о философии, из которых напечатанными оказались только две, и вторая значительно позже. О судьбе прочих статей у нас нет сведений. Первая из указанных статей озаглавлена «О философии» и появилась в «Отечественных записках» в 1840 г. Эта статья хочет быть правоверным как бы «Введением» в философию Гегеля. Особенно основательной и жестокой критике подвергнут эмпиризм, как не могущий дать всеобщего и необходимого знания, – знания с точки зрения идеальной науки, понятие которой выковал Гегель. Абсолютное знание может быть только умозрительным, «спекулятивным». Эмпирическое же знание подвержено случайности, оно имеет частный, а не всеобщий обязательный характер. Только чистая мысль может гарантировать направленность на высшее единство частого, только она дает живое и всеобщее знание, цель которого – *абсолютная истина*. Но такое всеобщее знание всегда было предметом философии, ибо и «мысль по существу своему есть всеобщее» (цит. у Чижевского, там же, с. 97). Доэмпирическая философия искала отвлеченной всеобщей истины, эмпиризм пробудил интерес к частному и многообразному – в этом его заслуга; однако подлинная истина – «конкретная и целостная». Эта подлинная истина есть «неразрывное и разумное единство всеобщего и особенного, бесконечного и конечного, единого и многообразного», единство «отвлеченного конечного и неотвлеченного бесконечного». Философия поэтому и есть знание именно такой истины, знание о «единой, необходимой,

всеобщей бесконечной истине, осуществляющейся в многообразии и в конечности действительного мира» (цит. там же). Отсюда единство субъективного и объективного моментов истины как объекта философии, то, что «понять предмет – значит найти в нем самого себя, определение своего духа» (там же, с. 98). Здесь Бакунин высказывает замечательную мысль, показывающую, что задолго до истинного по существу, но совершенно негодного по форме «субъективизма» народников, и в частности Н. К. Михайловского, и новейшего экзистенциализма то и другое было предвосхищено в точных и чеканных формулах школы Гегеля, к числу самых талантливых и острых представителей <которой> относится Бакунин. «Если бы “закон, найденный мной в действительности”, был только объективен, “тогда бы остался он недоступным для моего разумения”» (цит. там же, с. 98). Однако философия не может быть ни субъективной, ни объективной, она должна возвышаться над обеими категориями, она должна быть априорным познанием, системой «чистых мыслей», «необходимо развивающихся из единой и всеобщей мысли». Эти «чистые мысли» – «необходимо развивающиеся» – имеют «свое необходимое развитие независимо от опыта» (там же, с. 98). Самым важным здесь является то, что такое познание, по мнению Бакунина и в полном согласии со стилем Гегеля, «в состоянии объяснить тайну реализации», в состоянии показать, как единичное и особенное происходит из всеобщего.

Вторая статья, где поставлена и решена проблема о возможности и пользе философии, менее оригинальна и слишком дублирует Гегеля, показывая, однако, совершенно исключительное, тотальнейшее знакомство с его подлинниками, которое во второй раз в русской философии встретится в такой же и, пожалуй, в еще большей степени у проф<ессора> Б. Н. Чичерина, совершеннейшего гиганта гегелеведения, и в наше время у проф<ессора> И. А. Ильина. Заметим, кстати, что обоих этих мастеров русского и мирового гегелеведения объединяет с их политическим и мирозерцательным антиподом Бакуниным переживание «конкретности» Гегелевой мысли, ее реально-онтологической насыщенности и, вопреки тому, что принято обыкновенно думать о Гегеле, его сильнейший «экзистенциализм», но только взятый в плане историософского оптимизма. Остается пожалеть, что специальная статья «О пользе философии» осталась ненаписанной. Кажется, этому помешала высокая эволюция этого бурнопламенного духа в сторону конкретной революционной акции и, следовательно, против философии и против культуры вообще. Однако некоторое время философский спиритуалистический пафос Бакунина продолжает все нарастать, нарастает и своеобразный пафос философской религиозности, очень характерной для Гегеля и для гегельянства. Бакунин прежде всего хочет путем философской мысли очиститься «от духовных страстей» и «от

342

эгоизма». Религиозно-философский пафос у Бакунина совпадает с пафосом аскетическим и антимещанским, антибуржуазным. Он создает даже своеобразную теорию спасающего философского смирения и пишет: «Как осчастлививает признание нашего ничтожества, нашей слабости, если оно в то же время является полной самоотдачей, – познанием бесконечного могущества, живущего в нас святого Духа» (цит. у Чижевского, с. 101). Осознанная собственная конечность, осознанное собственное ничтожество преодолеваются, по замыслу Бакунина того периода, средствами и путями философского *гнозиса*. Да вся философия немецкого послекантовского идеализма, особенно Шеллинга и Гегеля, конечно, есть типичный гнозис – т. е. религия спасающего познания. Бакунин, как натура несомненно религиозная, заразился этим «нео-гностицизмом» в высшей степени, рассматривая долг познания как религиозно-нравственный долг спасения. Этим для него вскоре станет революция как религия разрушения. «Мои занятия, – пишет он, – не есть педантическое собирание полезных, но мертвых знаний, а религиозное и искреннейшее стремление всего моего существа к истине. Теперь я переживаю выполнение моей внутренней жизни» (цит. там же, у Чижевского, с. 102). Бакунин полон антипросветительского пафоса и стремится «разрушить мир рефлексии», он пишет по поводу именно этого антипросветительского пафоса: «Я вновь чувствую себя вновь живым и свободным; вера в Бога и в вечное бессмертное достоинство каждого отдельного человека во мне вновь оживилась» (там же). Далее Бакунин возвышается до подлинного и высокого религиозного пафоса и до прекрасного содержательнейшего философского красноречия: «Стать человеком – вот высшее призвание человека; сделать своего гения, сделать своего Бога, который предвечно стал в его личности, сознательным содержанием своей жизни – это единственная задача жизни; все великое, таинственное, святое заложено в непроницаемом и неразложимом своеобразии, которое мы называем личностью, всеобщее, взятое абстрактно... остается всегда мелким, поверхностным и мертвым; только как личность открывшийся Бог, только бессмертная и просветленная Духом Божиим единичность и своеобразность человека как личности является живою истиной, и осуществление этой истины есть одна только любовь, и высшая ступень всякого делания и хотения – именно там, где оно поднимается из себя самого, переходя в живое пламя любви и святую действительность личного духа» (цит. там же, с. 102). Отсюда персоналистический онтологизм истины: она, истина, «находится в сердце каждого человека, как его единственная сущность, как единственный живой источник богочеловеческой сущности» (там же). Уже совершенно святоотеческим духом веет от определения личности как эссенциальной простоты. Оригинальным творческим своеобразием отличается инте-

реснейшая попытка сочетать это наследие святоотеческой мысли с терминологией и установками новой философии, в частности немецкого идеализма: «Простота – это истинная, божественная простота – а это не что иное, как изначальная личность (Ur-Persönlichkeit) и изначальное своеобразие (Ur-Eigentümlichkeit) каждого человека в Боге, – должна сама произвести себя во множественности, посредством преодоления самой себя». Отсюда и экзистенциальный вывод, очень характерный для конкретности установки Бакунина, никогда его не покидающей: «Надо жить широко и просто, – все внешние требования должны отступить на задний план перед требованием изначальной простоты и красоты как единственного источника всякой истинной, исполненной Божества жизни» (там же). Эти философско-богословские и морально-аскетические высказывания увенчиваются утверждением безусловной веры в личное бессмертие, не связанное с какими-либо эгоистическими устремлениями, но с «блаженным, вечно присущим самосознанием исполнившего и себя обнимающего личного духа. Индивидуальность должна пройти, исчезнуть – для того, чтобы стать личностью» (письмо от 3 янв<аря> 1842 г.). И при этом Бакунин прибавляет по поводу этого тончайшего и в то же время крайне существенного, фундаментального различия между индивидуальностью и личностью, что это «не личность вообще, но эта, неделимая личность» должна стяжать бессмертие. С наименьшей тонкостью и возвышенной глубиной строит Бакунин завершающий этот свой гностико-философско-христианский период духовной своей биографии, теорию отрицания как необходимого диалектического этапа на пути бессмертия, следовательно, и смерти индивидуальности ради бессмертия личности, и вообще философии смерти: «Самоотрицание есть общий и высший закон духовной жизни... Дух имеет только то, что отдает. И смерть, это совершенное разрушение индивидуальности, есть высшее исполнение этого таинства, а потому и высшее исполнение личности. И вот почему смерть присутствует в своем утвердительном значении в самых высоких и блаженных минутах жизни. Утвердительное, благородное, исполняющее значение смерти должно быть проведено через всю жизнь нашу – для того, чтобы она была жизнью. Человек должен беспрестанно умирать для того, чтобы беспрестанно жить, – беспрестанно отдавать себя всего, без всякого исключения и без всякой рефлексии, – для того, чтобы всегда обладать собой... И только для жизни, лишенной благодати, смерть есть худое отрицание, а жизнь – худое продолжение...» (цит. у Чижевского, там же, с. 102–103).

Как бы ни относиться к конкретному, исключительной, можно сказать, предельной глубины содержанию этого фрагмента, ставящего его на высоту величайших достижений среди древней и новой богословско-метафизической мысли, можно сказать одно: и самому Гегелю не при-

344

ходили в голову те сокровища гностической метафизики, какие извлек диалектическим отрицанием его безусловно самый значительный ученик – великий русский мыслитель Михаил Александрович Бакунин...

Дальше идти было трудно, если <не> вовсе невозможно – был антиципирован и достигнут «потолок» всей последующей русской религиозной философской метафизики эпохи Ренессанса – т. е. конца XIX и начала XX в. Дальше осталось только одно – умереть и истлеть – это и случилось. Дух революционного разрушения, убийства и смерти давно уже, «подобно кроту» – чтобы употребить выражение самого Михаила Александровича, – копался и рылся в тесных глубинах исторической подпочвы, ища себе выход на дневную поверхность – и нашел себе этот выход в лице самого Бакунина, который с тем большей яростью станет отрицать и сжигать все то, что он только что утверждал и лелеял, – словно в действительное, а не только мнимое подтверждение его величавой мысли о жизни через смерть. Он становится международным революционером такого калибра и темперамента, из него выходит такой вечный прототип анархиста, что по сравнению с ним все революционеры – до Маркса и Ленина включительно – кажутся бледными и нехарактерными по той причине, что им не от чего было отречься: их духовное богатство в прошлом не только равнялось нулю, но представляло величину вполне отрицательную, что также нужно сказать о всех без исключения «шестидесятниках», и особенно о Чернышевском...

Дальнейшая духовная биография Бакунина состоит в том, что он далее и далее идет по пути «конкретности», справедливо уловленной им у Гегеля, и вследствие этого все более и более подвергается воздействию «левого» гегельянства, распространяя это влияние на все сферы культуры, включая сюда и религию, этику, физику, искусство, и, конечно, политику, которая начинает естественно преобладать над всем и в конце концов поглощает все без остатка. Это объясняется очень просто тем, что политика есть наиболее широко развитое понятие действительности, ее наиболее широкое и богатое возможностями поле, а деятельность отныне становится для Бакунина всем. В конце 1841 г. для него уже и левое гегельянство кажется недостаточно радикальным и односторонним даже в лице такого крайнего человека, как Арнольд Руге⁶¹⁵, приятель Карла Маркса. В 1848 г. он с особенной силой настаивает, что уже повторял и <в> предыдущем году, именно, что противоречия – не просто теоретические противоречия, а «действительные, полные крови противоречия»... «Долой логическое и теоретическое фантазирование о конечном и бесконечном: такие вещи можно схватить только живым делом»... (цит. там же, с. 104). Переворот совершился, и на этом пути Бакунину уже не было возврата – здесь он мог идти только все далее и далее, произведя, как принято выражаться в таких случаях, полную «переоценку ценно-

стей». Уже в этот период Бакунин работает над статьей (осень 1849 г.), где ставит знак равенства между немцами и филистерами, понимая под тем и другим не что иное, как гегельянство... Бакунин рвет со всем цветом тогдашней культуры – с Тургеневым, с Вердером, с Беттиной фон Арним, рвет с искусством, даже с музыкой (с последней, однако, не до конца), словом, со всем тем, на чем была печать творчества и культуры. Однако и здесь сказывается яркая талантливость, даже гениальность, и его статья в «Немецких ежегодниках» (17–21.X, № 247–251), озаглавленная «Реакция в Германии» и подписанная псевдонимом «Жюль Элизар», хотя уже совершенно «газетна» по теме, но ярко выделяется даже среди таких в своем роде замечательных сотрудников журнала, <как> Арнольд Руге, Бруно Бауэр⁶¹⁶ и сам Фейербах. Статья эта, можно сказать, есть последний яркий взлет Бакунина в качестве гегельянца, хотя бы и «левого», даже «левейшего», но все же гегельянца и человека религиозно одушевленного. Задачей статьи является историософское доказательство, что так называемая реакция, т. е. историческая школа, положительная философия Шеллинга, вообще консерватизм уже более исторически не оправданы, хотя в свое время и имели смысл существования, свое <...>⁶¹⁷. Однако «свобода», под которой Бакунин понимает всю совокупность революционно-демократических установок в их крайнем виде, представителем которых он уже тогда был, вступает в «порядок дня мировой истории», несмотря на свою культурную бедность и чисто отрицательный, только революционный характер. Бакунин признает всю «силу», т. е. все не только внешние, но и внутренние преимущества «реакции» как культурно политической силы, в свое время исторически необходимой. Демократия только отрицает все это – тоже с необходимостью, по Гегелю и в историософском порядке, и не имея ничего от тех ценностей, которыми обладает отрицаемый ею противник, все свое полагая в будущем. Здесь у Бакунина опять выплывают религиозно-эсхатологические и даже прямо апокалиптические тона и апокалиптическая терминология. Он пророчествует о том, что в будущем демократия раскроется как «новое небо и новая земля, молодой и прекрасный мир, в котором все диссонансы современности растворятся в гармоническом единстве» (цит. у Чижевского, там же, с. 105). Диалектическая схема по Гегелю здесь дана с классической прозрачностью, хотя и до крайности одушевлена и подогрета характерным пророческим энтузиазмом самого Бакунина – на примере которого видно, что и само пророчество по Гегелю есть энтузиазм по поводу грядущей необходимости и смены персонажей и сил на сцене мировой истории. Из этого также видно, что кроме этой философски просветленной необходимости для Бакунина, который был и остается гегельянцем даже в фазе, отрицающей самого Гегеля, – никакой иной свободы не существует. И выясняется, что «Бог

философов и ученых», т. е. «Бог» Декарта и Гегеля, против которого восстал Паскаль, есть «Бог» необходимости и насилия, а не свободы, т. е. Бог ненависти. Отныне служению этому «Богу» насилия и ненависти и отдаст все свои силы Бакунин, и отныне никакой иной страсти, кроме «холодной» страсти революционного разрушения, постепенно из средства превращающегося в цель, не будет знать его душа. Он люто и навсегда возненавидит «Бога Авраама, Бога Исаака, Бога Иакова» и станет одной из самых значительных, если только не самой значительной, фигурой новейшего воинствующего мирового атеизма. Но именно в этом-то и его преимущество перед Марксом, тоже его лютым врагом, в противостоянии которому он объединится с очень родственным ему по таланту и по настроенности Пруденом, в этом его преимущество перед Чернышевским, которому так поклонялся Маркс, в этом его преимущество перед всеми шестидесятниками: он не интересовался постройкой нового безбожного «Вавилона» с его полицейской борьбой с религией и деловым, техническим атеизмом на инженерной базе, он не был холодно циничным счетчиком, коммерсантом социализма в духе Ленина – он был и оставался пророком разрушения всякого Вавилона – здесь невидимая, но несомненно нить, связывающая его с гр<афом> Львом Толстым.

Пафос стадии отрицания по диалектике Гегеля Бакунин принял все-ррез и с необходимостью признал его стоящим впереди утверждения, и с такой же необходимостью превратил его в пафос *уничтожения*. Здесь он резко расходился с самим Гегелем, и постепенно последний не только перестает для него существовать, но тоже превращается в объект уничтожения, ибо «радость разрушения есть созидательная радость». Эти заключительные слова своеобразного философского манифеста, возвещающего выход старого крота революции на дневную поверхность истории, связаны и с другой декларацией, торжественно возвещающей разрыв с культурой и противопоставление Беттине фон Арним – Жорж Санд. Здесь уже Бакунин становится на уровень Белинского, противопоставляющего Кольцова Баратынскому и Купера – Гоголю, т. е. принимает раскультивирующее революционное «крещение». Это произошло в письме из Цюриха от 20 нов<ого> ст<иля> (8 ст<арого> ст<иля>) февраля 1843 г. С этого времени он уже принадлежит не истории философии, но истории социально-политических движений и социально-политической публицистики, т. е. того, что растерявшаяся на путях и распутьях социально-политической борьбы и социально-политических страстей русская псевдоинтеллигенция курьезно по сей день именует «мыслью» и даже русской идеей, хотя это вещь в такой же степени интернациональная, как и венерические болезни и психоневрозы... К последним эту борьбу придется отнести во всяком случае в значительной доле, если только не совершенно... Со времени вступления Бакунина на это путь особенно

чувствуется в нем патологический момент, и в такой степени, что он временами становится классическим объектом клинического наблюдения наряду с Белинским и тому подобными маньяками. Здесь кстати заметим еще раз, что в силу террора «просветительства» и всего с ним связанного до сих пор считалось, что только область искусства и религии может и должна исследоваться в психо-невротическом смысле, но что область социально-политической борьбы и социально-политический писаний и их представителей есть абсолютное «табу» в том случае, если это область «слева». Мы это табу презираем и считаем, что исследованию может и должно подвергаться все, в том числе и социально-политические психоневрозы и духовно-патологические явления, все без исключения и независимо от партии, направлений и разных «табу», накладываемых не только патологическими субъектами, но и теми дельцами, «Чичиковыми революции», которые из этой темной области обслуживания царства «светлых личностей» сделали выгодную профессию, наживая дома, капиталы и сомнительную славу, не подвергая себя риску, что и к их мнениям и писаниям может и должна быть применима теория надстройки...

В общих и кратких чертах дальнейшие факты биографии Бакунина, дальше последовавшие за его разрывом с культурой и историей и, следовательно, с философией сводятся к следующему. Он принимает вместе с композитором Рихардом Вагнером, очень много полагавшим неоправданных надежд на революцию в смысле «искусства будущего», — участие в Дрезденском вооруженном восстании, дерется на баррикадах и присуждается к смертной казни, получает помилование. В 1850 году его высылают в Австрию, где опять <он> присуждается к смертной казни, опять избегает ее. В 1851 г. он выдан России и попадает в Шлиссельбургскую крепость и в 1857 г. ссылается в Сибирь. В 1865 г. Бакунин бежит из Сибири через Японию и Калифорнию в Лондон, где встречается с Герценом и его окружением. С этого момента его деятельность как интернационального революционера-анархиста с очень характерным оттенком славянофильства достигает своего апогея, и так же низко падает его культурно-философский уровень, сводясь не только к нулю, но и прямо-таки к отрицательной величине. От прежнего религиозно-философского мыслителя не остается и следа — все без остатка заменяется вульгарнейшей нигилистической демагогией, например до сближения Церкви с кабаком и проч<ее> в том же роде. В 1868 г. он становится членом I Интернационала, но не удовлетворяется этим учреждением, да и им остались недовольны, почему он и основывает около того же времени свой собственный «Союз социалистической демократии». Его нарастающая ярость и фанатическая ненависть ко всему тому, что он считал связанным со «старым миром» — в том числе и к тому, что с этим

старым миром не имело ничего общего и даже было ему в гораздо большей степени противоположно, чем проектируемый революционерами социальный переворот, – все это приводит его к компрометирующей связи с Нечаевым в 1869 г. Однако эта связь продолжилась лишь всего год. Даже для Бакунина того периода оказалось невозможным дышать атмосферой чистой (в химическом смысле) революционности, какую, без сомнения, представлял Нечаев. Весьма возможно, что совместная работа над самым характерным и последовательным изложением сущности революции и революционной акции, каким является «Катехизис революционера», привела Бакунина к невозможности жить и дышать в атмосфере чистой ненависти, принципиального и чистого предательства и перманентной и принципиальной автофагии. К тому же по природе и в силу связи своей с проникнутым в сильной степени гуманистическими элементами французским социализмом и своего отвращения к Марксу и к марксизму Бакунин культивировал идею беспощадной борьбы <по отношению> к учреждениям, а не к людям, в революции он видел «триумф человечности», а не триумф идеи, и у него была революция для человека, а не человек для революции, как это мы видим у Маркса и Нечаева. Даже для этой стадии полного культурного нигилизма у Бакунина сохранилось унаследованное им от предыдущего религиозно-метафизического периода уважение к человеку и к человеческой личности. По мысли Бакунина, революция должна свирепствовать не против людей, но против условий и против предметов (с. 126, ср. *Эльцбахер-Кропоткин*, «Анархизм», с. 118). Но весь «Катехизис революционера» есть, прежде всего и после всего, организация активной, действенной ненависти к человеку, и для него революция совсем не есть «постоянное зло» и «страшное зло», «большое несчастье», оправданное целями (с. 309, цит. у *Эльцбахера-Кропоткина*, с. 118), но самоцель. Некоторыми авторами, в том числе и упомянутыми специалистами проблемы – князем Петром Алексеевичем Кропоткиным и Паулем Эльцбахером, – прямое участие Бакунина в написании «Катехизиса революционера» <признается> сомнительным или, во всяком случае, недоказанным, так же как остается сомнительным авторство в «Принципах революции» (напечатано) у Драгоманова в работе «Михаил Бакунин. Социально-политическая переписка с Герценом и Огаревым»). Что касается «Катехизиса революционера», то одна часть его первоначально была напечатана по-французски в 1873 г., а остальное – у Драгоманова (цит. соч., с. 371–383).

Как бы там ни было, но с Нечаевым Бакунин очень скоро разошелся. Его неукротимый своенравный характер, его ярко выраженная индивидуальность, органически неспособная подчиняться ничему и никому и представлявшая постепенно и с годами все более и более идею чистого

личного анархизма, вызвали к нему ненависть его единомышленников, и в 1870 г. он был исключен из I Интернационала, кажется, не без происков Карла Маркса, доносившего на него, между прочим, и совершенно «по-нечаевски» властям. Оставаясь все той же яркой и бурно-пламенной личностью, он умер в Берне в 1876 г.

Из прочих членов быстро дифференцировавшегося кружка Станкевича и вообще гегельянцев сороковых годов надо назвать типичного либерала и западника чрезвычайно тонкой душевной организации, профессора истории Московского университета Тимофея Николаевича Грановского (1813–1857). Так же, как и Станкевич, Грановский действовал не столько своими произведениями, очень незначительными, сколько своими письмами, лекциями и общим обаянием личности, как бы воплощавшей лучшие порывы гуманной и культурной свободы поколения сороковых годов. Его тоже надлежит отнести к создателям русской интеллигенции в лучшем смысле этого слова.

Помимо распространения идей и основ начал Гегелевой философии и историософии Т. Н. Грановский важен еще и тем, что он занимал посредствующее и, так сказать, синтетическое положение между западниками и славянофилами, роковая трещина между которыми к концу сороковых годов превратилась в непроходимую пропасть. Грановского можно назвать, если угодно, с оговорками «славянофильствующим западником», в историософии России он отдавал должное ее древнему периоду, признавал за Россией и русской культурой самостоятельное значение независимо от грядущей революции и осуществления социальной утопии, от чего он, по-видимому, даже отвращался, и, наконец, <отличался> положительной оценкой религии и ее роли в истории, что особенно, напр<имер>, сказалось в его отличном этюде о Людовике Святом⁶¹⁸. Так же, как <о> Станкевиче, о Грановском одинаково хорошо отзывались люди диаметрально противоположных мирозерцательных и политических установок. Он был учителем таких двух крупных ученых величин, между собой ничего общего не имевших, как крупный историк России Сергей Михайлович Соловьев, отец гениального русского философа Владимира Сергеевича Соловьева, и крупный историк права и ученый гегельянец Борис Николаевич Чичерин. Быть может, в этом примиряющем не только идеологически, но и фактически действии, ввиду уже начавшейся гражданской войны в России, с указанием путей, на которых эта война могла быть прекращена и мир восстановлен, а враждующие стороны поняли бы друг друга, не поступившись существом своих убеждений, – и заключается важнейшее значение Т. Н. Грановского в истории русской мирозерцательной культуры. Даже в истории его более всего интересовали так наз<ываемые> переломные эпохи...

В его скромной и, так сказать, бесшумной биографии следует отметить следующие даты: 1832 г. – поступление в Санкт-Петербургский университет, 1836 г. – определяющая его духовный путь встреча со Станкевичем, 1838 г. – заграничное, главным образом германское, путешествие, 1839 г. – начало преподавательской деятельности в Московском университете, 1844 г. – ряд публичных лекций о средневековой истории, положивших начало русской медиевистике, 1845 г. – чтение публичного курса сравнительной истории Англии и Франции, в 1849 г. – неприятное объяснение и примирение с митрополитом Московским Филаретом – одной из крупнейших и ярких фигур русского высшего духовенства, человека исключительной учености и ума, конечно, во всех смыслах стоявшего бесконечно выше бедного либерала, превращавшегося в песчинку перед необъятной горой Московского владыки...

Б. Н. Чичерин так формулирует историософский основной взгляд Т. Н. Грановского, проводившийся им на лекциях по истории: «История перестает быть случайной игрой событий или фаталистическим продуктом механических сил, она становится самооткровением человеческого духа во всей многогранности и глубине» (Чижевский, «Гегель в России», с. 150). Гораздо ярче и глубже передает основную историософскую идею Т. Н. Грановского А. И. Герцен: «Дух, понимая свое достоинство, хочет оправдать свою биографию, осветить ее восходящим солнцем мысли, освободить от могильного тлена бессмертную душу прошедшего... История если не страшный суд человечества, то страшное оправдание, всех скорбящее прощение его. История – чистилище, в котором мало-помалу временное и случайное воскресает вечным и необходимым... Память человечества есть память поэта и мыслителя, в котором прошедшее живет как художественное произведение» (цит. там же). Грановский очень увлекается идеей Гегеля о «хитрости разума», которую он понимает как извлечение Провидением «из деятельности великих людей неожиданного и им наперед неизвестного результата» (цит. там же). Грановский придает чрезвычайно большое значение роли личности в истории, ибо, по его мнению, личность есть, в противоположность массе, – орган исторического сознания, да и сам исторический процесс в этом смысле есть борьба старых и новых «форм». Эти «формы», по мнению Грановского, воплощены в исторических личностях и представлены ими. Аналогичную роль играют «великие события», особенно в переходные, катастрофические эпохи. Грановского и в еще большей степени А. И. Герцена следует считать зачинателями и самыми сильными представителями русской историософии.

К кружку Н. В. Станкевича принадлежат, как в качестве крайних западников, так и гегельянцев, типичные по первоначальному духовно-

му заряду люди сороковых годов, такие знаменитости, <как> писатели Иван Сергеевич Тургенев (1818–1883) и Александр Иванович Герцен (собственно Яковлев). Первый знаменит главным образом как великий писатель, один из «классиков» великой русской литературы XIX в., а другой главным образом как большой мыслитель и революционный деятель, но, собственно, оба не только являются и тем, и другим, т. е. принадлежат к категории больших мыслителей и писателей, но и еще в очень значительной степени представляют русскую культуру.

И. С. Тургенева принято ныне, что называется, «снобировать» и даже отказывать ему в титуле великого, несравненного писателя и одного из величайших мастеров русского языка. Это отношение к И. С. Тургеневу отчасти внушено противостоянием ему Достоевского, но главным образом тем духовным вывихом XX в., который мы только что именовали как снобизм. Однако И. С. Тургенев не только великий писатель – он очень крупный мыслитель категории крайнего западничества, а сверх того литературный выразитель борьбы и кипения идей и политико-социальных установок своего времени, между прочим, и выразитель и художественный изобразитель гегельянства в его разнообразных разрезах и в его влиянии на русскую культурно-интеллектуальную жизнь.

Немногим известно, что И. С. Тургенев имеет ученую степень магистра философии⁶¹⁹ и, стало быть, имел право на преподавание в университете. Высшее образование свое великий писатель получил в Московском, Петербургском и Берлинском университетах, где он слушал гегелевскую философию в 1840–1841 учебном году, имея в качестве русских коллег Бернарда фон Иксюля⁶²⁰ и М. А. Бакунина. В это время Тургенев находится еще на перекрестке философии и литературы. Возвратившись в Россию, он принимает весьма активное участие в жизни литературно-философских салонов, встречается, разговаривает и спорит с С. М. Соловьевым, Кавелиным, Аполлоном Григорьевым, Юрием Самаринным, Грановским, и тогда же происходили его встречи и с Белинским, который убедил его посвятить себя литературе, что было сопряжено для И. С. Тургенева с душевной борьбой, так как он очень долго утверждал себя в качестве ученого работника философской мысли и пишет на эту тему еще в 1842 году письмо Бакунину. Однако и призвание, и толчок Белинского сделали свое дело. Тургенев стал писателем, но писателем с чрезвычайно насыщенным мирозерцательно-философскими мотивами. Тургенев был очень осведомлен в классической филологии и мог писать по-латыни – на этом языке он и написал две экзаменационные работы о философии древних римлян, в которых исследовал, что в этой философии самостоятельно и что в ней усвоено от греков. Заслуживает всяческого внимания магистерская работа Тургенева о пантеизме на заданную тему: «Показать внутренние причины

беспреданно возникающего пантеизма и привести его многообразные формы, данные в истории философии, к немногим видам». В этой работе царит влияние правого гегельянства и Якоба Беме. Имеется цитата и из Фейербаха. В этой работе по чистому гегелевскому методу указаны сильные и слабые стороны пантеизма и проведена чисто гегелевская идея о ритме в истории человеческой мысли, т. е. диалектика. Также совершенно по-гегелевски Тургенев рассматривает пантеизм как явление динамическое и служащее «переходом, на котором опасно останавливаться, но который всякий должен быть в состоянии перейти, потому что условия его возникновения – вместе и условия его уничтожения из самого себя» (цит. у Чижевского, «Гегель в России», с. 158). Сильная сторона пантеизма, по мнению Тургенева, – чувство вездеприсутствия Божия, слабая сторона – безличный характер пантеистического Бога. Диалектика пантеизма, по мнению Тургенева, ведет уже у древних софистов к антропологизму.

По отношению к философии Гегеля в рассматриваемом вопросе Тургенев приходит к двойственному решению: с одной стороны выходит, что Бог являет себя в человеческой личности, и в то же время существует независимо от человека, почему и должен был бы быть признан самостоятельной личностью. Однако обе школы – Шеллинга и Гегеля, – по мнению Тургенева, остаются пантеистическими, причем наиболее характерным выражением гегельянства Тургенев считает его «левое» крыло, <которое> есть наиболее характерный продукт его эволюции, и ссылается при этом на Фейербаха: «Но тот Бог, от которого они ждут откровений, – есть их же Я – “ставшее для самого себя объективным”» (цит. у Чижевского, там же, с. 159). Тургенев имеет в виду книгу Фейербаха «Сущность христианства». Дальнейшие слова Тургенева, с мудрой мерностью выраженные, показывают в нем выученика Гегеля именно в области истории человеческой мысли – самого замечательного достижения Гегеля: «Новейший пантеизм есть наукообразная и полная система человеческого знания, в которой все человеческое покорено человеку с исключительно *человеческой* точки зрения; и потому и Бог и даже так называемое спекулятивное развитие Бога имеет в ней свое место. Новейший пантеизм есть воцарение человека – но так как человек самого себя менять может только от Бога, то и это учение должно покоряться откровению и только тогда постигнет свое назначение и поймет себя» (там же). Здесь нет и признака отвержения или осуждения пантеизма. Да и все его литературное творчество проникнуто пантеистическими и панпсихическими мотивами, переходящими нередко в оккультно-магические, метапсихические и пандемонические. С этим соединен и его позднейший пессимизм годов зрелости и старости, причем от Гегеля ничего не остается, но происходит возвращение через глубь веков к магиче-

скому политеизму и оккультному спиритизму гностиков и эпохи заката античности, к которой, собственно, и восходят корни «вюртембергской традиции», куда относятся и Беме, и Шеллинг, и Гегель. В плане чисто богословском Тургенев высказывается за спекулятивное богословие, <которое понимается> как венец философии и как «абсолютное знание». «Религия христианская, – говорит Тургенев, – есть Религия духа в том смысле, что она не только не исключает движения бескорыстного и *верующего* изыскания, но и доставляет мысли человека в самой себе полное и *сознательное* удовлетворение» (цит. там же, с. 160). Самым замечательным и даже, если угодно, пророческим является заключение Тургенева, согласно которому новейшая эпоха, т. е. эпоха, современная Тургеневу, характеризуется «последней борьбой философии с религией», причина чего «в состоянии религии». Но «чем глубже ее теперешний разрыв, тем теснее будет ее примирение» (цит. там же, с. 160). Вместе с проф<ессором> Чижевским можно предположить, что речь здесь идет ни в коем случае не о православии, но, в связи с тем, что Тургенев был учеником «правого гегельянства», – о протестантизме как по преимуществу спекулятивной форме христианства. Конечно, и здесь нужно сделать оговорку, что речь идет о протестантизме новейшей формации, т. е. о протестантизме не самого Лютера – врага спекулятивного богословия, но о протестантизме, прошедшем через рационалистическую критику и спекулятивную философию. Гегелевская манера мыслить еще долго будет давать себя знать у Тургенева, как в его художественных произведениях, так и в критических статьях, хотя он будет проделывать вместе с Европой его эпохи, в частности Германией и Россией, эволюцию в направлении к позитивизму, материалистическому атеизму и детерминизму. Еще сильно окрашена в гегелевские тона рецензия на перевод «Фауста» Гете, сделанный М. Вронченко, но это скорее уже левое гегельянство; гегелевские реминисценции слышатся в воззрениях Тургенева на искусство, связанных на этот раз с противоположным начинавшему свое победное шествие материалистически-нигилистическому натурализму («реализму») взглядом на искусство как на стоящее независимо от природы и выше нее. Сюда относятся статья о «Бесприданнице» Островского (1851) и письма к поэту фетовской школы Я. П. Полонскому⁶²¹ и к <В. Л.> Кигну⁶²². Отрицанием подражания природе проникнуто своеобразное мрачно-пессимистическое <credo> артиста, своеобразный художественный манифест «Довольно», осмеянный вместе с самим автором в «Бесах» Достоевского. Гегельянские мотивы содержатся в статье о гениальном поэте-мыслителе Ф. И. Тютчеве, написанной в 1854 г., где, так же как и в статье «Дон Кихот и Гамлет» (1850), проведена идея о связи поэзии с духом народа и эпохи. Даже в речи о Пушкине (1880), сказанной незадолго до смерти в разгаре пессимистически-шопенгау-

уэровских настроений и установок, находясь во власти оккультно-метапсихической тематики и соответствующих ей литературных сюжетов («Клара Милич», «Песнь торжествующей любви» и проч^{ее} в этом роде), – Тургенев мыслит и выражается в стиле и духе Гегеля.

Но в художественном творчестве Тургенева есть один вполне философский роман или, лучше сказать, роман русского философа, трагедия русского гегельянства. Роман этот – «Рудин». Как «человеческий документ», как «мемуар» и «свидетельство» «Рудин» просто драгоценен для историка русской философии. Но и художественно-артистического элемента в нем вполне достаточно, чтобы во всей полноте раскрыть природу русского гегельянства в его существе и истоках – наряду с тайной рождения того удивительного феномена, который именуется «русской интеллигенцией», и именно из духа сороковых годов и из русского гегельянства еще до его дифференциации. Сверх того, в «Рудине» автору удалось зарисовать образ как противника философии вообще, так и умственной культуры в частности, образ злого обскуранта-обывателя, полукарикатурного – не по вине Тургенева – «червя» – Писарева. Образ этого последнего замечателен еще и тем, что, несмотря на свою полнейшую конкретность и образность, несмотря на полное отсутствие «книжности» в его зарисовке, он представляет общую формулу обывательски-антифилософского обскурантизма. Эта общая формула может быть наполнена любым социально-политическим содержанием – Писарев останется Писаревым – будь он «красным», или «черным», или тем и другим вместе (в двадцатом веке встречается и это). Мало того, под формулу «Писарева» очень легко и естественно подойдут очень многие – почти все «шестидесятники» и очень многие – огромное большинство – марксистов, особенно из выкинувших лозунг вроде лозунга тов<арища> Минина – «философию за борт». Этим даже ставит<ся> вопрос: да можно ли отнести всю эту массу черно-красной утилитарной обывательщины к категории интеллигенции? Невольно напрашивается отрицательный ответ...

Не может быть никакого сомнения в том, что сам Рудин моделирован с Бакунина, а Покорский – это Станкевич. Собрание кружка Покорского и молодое духовно-интеллектуальное горение, горение самозабвенное и жертвенное во имя философской истины, подлинное явление философского Эроса зафиксированы Тургеневым несомненно с природы, и притом с полным знанием дела, ибо сам автор был философ-специалист. То же самое придется сказать и о свидетельстве А. И. Герцена. Оба писателя драгоценны тем, что они являются историческими свидетелями высокой компетентности.

Среди представителей радикально-революционной интеллигенции, так сказать, «первого призыва», выросших из духа дифференцировавшегося кружка Станкевича по линии крайнего западничества, Александр

Иванович Герцен (Яковлев, 1812–1870) отличается ярким и очень своеобразным литературным талантом и относительным отсутствием, вернее, малым присутствием общих мест, что в направлении, которого придерживается Герцен, есть вещь невозможная, немислимая – и тем не менее осуществившаяся. Мало того, вопреки всем ожиданиям А. И. Герцен – великий мастер парадоксов – занимает очень видное место не только в истории русской мысли XIX в., но он есть вообще характерное явление XIX в. и одно из лучших его украшений – как мыслитель и как стилист – не как нравственный и политический деятель, ибо в этом отношении он падал иногда до Нечаева и очень был склонен к лжи и фразерству. При всем том, барин и аристократ до мозга костей, Герцен в этом смысле был вольным и невольным носителем культурных ценностей и органически не выносил духа шестидесятых годов с их мещанским нигилизмом. Герцен есть в известном смысле модель или образец того, чем мог стать пореволюционный человек, он был пророчеством о пореволюционной культуре и пореволюционном антинигилизме в России с принятием, прежде всего, Пушкина, без которого нет русской культуры, ибо он есть ее центральное солнце, и притом во всех смыслах.

В мыслительском смысле, в общефилософской установке для Герцена совпали и сложились в одно две типичные темы философии XIX в.: антропологическая или, если угодно, «антропософская» тема и тема историософская, тема философии культуры. В этом синтезе – его непреходящее и большое общефилософское значение, которое усугубляется еще и тем, что для самого Герцена его духовная биография и выявление его философии в значительной степени совпали. Он в этом отношении есть сугубо философская натура, для которой жить и мыслить значило почти одно и то же. К его главному и по справедливости прославленному и ставшему классическим произведению «Былое и думы» можно смело поставить пушкинский эпиграф:

Я жить хочу, чтоб мыслить и страдать.

Но так как в сороковые годы, когда начинал свой мыслительский путь А. И. Герцен, мыслить или, во всяком случае, начинать мыслить означало неизбежно соприкосновение в том или ином смысле с Гегелем и его гигантской техникой и культурой философской мысли, – то и для истории русского гегельянства Герцен значит очень много, и прежде всего как исторический свидетель. Сверх того Герцен, несмотря на приступы овладевавшей им порой нечаевщины, был одним из величайших революционных гуманистов и может быть назван внутривреволюционной антитезой Марксу и марксизму, в котором много писаревского и мещанского мракобесия и мещанского бесчеловечия – недаром плоский и серо-бездарный Чернышевский является не только

356

кумиром Маркса, но по сей день он – главный «божок» или «болванчик» всех идололатров этого духа. Под конец, в связи с разочарованием в мещанском духе Запада, что тоже объясняется органическим антишестидесятничеством и верностью принципам сороковых годов, в мирозерцании Герцена образовался комплекс того, что можно было бы назвать радикально-революционным славянофильством – и это несмотря на то, что Герцен начал как ярый западник и «официально» пробыл западником до конца...

Родившись незаконным сыном помещика Яковлева, барина, аристократа и богача, Александр Иванович Герцен всю жизнь прожил в двусмысленном положении незаконнорожденного сына и полудобровольного изгнанника-эмигранта, ибо не только его неопределенное положение в обществе делало его вечным изгнанником, но и еще потому, что он родился с огнем революционного протеста в крови. К тому же тогда в воздухе носился «дух Чаадаева» – антитеза официальному оптимизму.

И в то же самое время во всем его существо было неистребимо барское и аристократическое начало – на нем вполне оправдывались слова Достоевского о неотразимости аристократа, идущего в демократию. Герцен никогда не знал материальной нужды, и вообще ему, что называется, везло – как, впрочем, и всем революционерам, ибо начиная с 1789 г. ставить на революцию – значит играть без проигрыша и быть удачником в жизни большей частью и наверняка прославиться после смерти, каким бы низким ничтожеством ни был «ставящий». А в лице Герцена мы имеем не только человека, делающего беспроигрышную ставку, но еще и к тому же необычайно одаренного. Не приходится удивляться поэтому его удачливой и гладкой общественной карьере «красного генерала» при жизни и все возрастающей посмертной славе. Гораздо более его одаренный и тонкий во всех отношениях, но противоположный по убеждениям, хотя являющийся поклонником его дара, Константин Леонтьев – просто пария и пролетарий – к тому же и бедняк – сравнительно с Герценом. Что же касается семейных неприятностей, причиненных Герцену, то от таких «пассажей» не застрахованы даже сами революционеры... Гонения, которым подвергся Герцен в России, были так мягки, что по сравнению с нравами XX в. и их техникой революционного третирования инакомыслящих эти «гонения» – просто «авантюра» и развлечение и очень дешевая покупка лавров гонения. А с 1847 г. Герцен проживал в качестве богатого помещика и наследника всей «фортуны» отца за границей. Этот помещичий <...>⁶²³ Герцена сыграл очень положительную роль в его творчестве: несколько не смягчив и не ослабив революционного огня Герцена, он избавил от вредящих творчеству плебейских рессантиментов, на которых, между прочим, целиком стоит шестидесятничество и марксизм.

В первую половину своей писательской деятельности Герцен главным образом является беллетристом – но тут его сочинения безнадежно устарели, и читать их больше нет возможности, они интересны лишь историку, и то в очень малой степени. Лишь один из его романов, публиковавшихся в свое время под псевдонимом Искандер, именно роман «Кто виноват» (1847), в свое время очень популярный, пропитан радикально гуманными и сентиментально-романтическими настроениями. Яркий представитель французского гуманистического социализма – в противоположность социализму материалистическому, антигуманистическому, – Герцен пишет замечательные в этом отношении произведения «С того берега» и «Письма из Италии и Франции» (1850). Герцен тратил большие средства на финансирование революции, поддерживая даже таких людей, как Нечаев, на нелегальное издательство «Свободная русская типография» и основывает журналы: сначала «Полярную звезду», а потом, через два года, знаменитый революционный «Колокол» (1857), где он, идя до конца в логике *русской* революционности XIX и XX вв., превратился в классического пораженца-русофоба и государственно-изменника, предавшего Россию внешним врагам: он проповедовал отдачу буржуазно-помещичьей, шовинистически-империалистической и конфессионально-католической Польше коренных русских областей с включением Киева, Смоленска и др. – в полном согласии с проектировавшейся тогда войной европейской коалиции во главе с Англией и Францией против России. В полном согласии с этой коалицией буржуазной Европы, жаждущей полного уничтожения России и ее народа (и только с этой стороны интересовавшейся русскими революционерами), – он, в сущности, оказался активным в пределах возможности сторонником той карательной экспедиции, предпринятой польскими помещиками и ксендзами с организованными ими отрядами «жандармов-вешателей» против освобожденного в 1861 г. царем-освободителем русского крестьянства, карательной экспедиции, предпринятой под громким именем «польского восстания 1863 г.». В сущности, это так называемое «восстание» имело по своему характеру такое же право называться восстанием, как и наполеоновская экспедиция 1812 г., Крымская война 1853–1856 гг., первая русско-германская война 1914–1918 гг. и вторая русско-германская война 1941–1945 гг., составлявшие с «восстанием 1863 г.» одно целое по замыслам и трактовкам и только разнившиеся по претендентам на «русское наследство». Будь Герцен не так удивительно умен, незнание и неведение, слепоту в духе русских курсистов и студентов можно было бы приписать «головным» обстоятельствам. Но, повторяем, такова была специфическая логика русского западника. Но ни Герцен, ни его сподручный в проекте уничтожения России и русского народа Владимир

Печерин не были «передовыми» дамами – наоборот, тот и другой были сильнейшими умами эпохи, они отлично, до мельчайших деталей, знали, что делали и кого обслуживали... Т. е. они отлично знали, что служат буржуазно-капиталистической и тиранистически-расистской Европе, собирающейся совершить реакционный в социальном отношении поход на Россию, уже тогда обвинявшуюся вместе с ее царем в несении в мир ни более ни менее как коммунистической заразы. Ибо так рассматривалось освобождение русских крестьян от крепостной зависимости у польских политиков, права которых над низшей расой считались неотменимыми, а потому нарушение последних и считалось коммунистическим как бы отнятием орудий производства. К этому присоединился ужас Европы перед русской общиной, перед которой равно преклонялись такие противники, как западник Герцен и славянофил Хомяков. Но такова была железная специфическая логика западничества и русской революционной идеи, которую по сей день некоторые популярные публицисты считают русской идеей наравне с православием и даже впереди последнего. Поэтому Герцен, несмотря на то, что видел единственный смысл существования России в общине и в том, что на ее основе она принесет миру социализм, был тем не менее с теми, победа которых означала бы прежде всего истребление, кровавое и беспощадное, не только общины, но и самого народа, означала бы одну их самых свирепых социально-политических реакций, какую только видели в истории. Это вроде того, как друг Герцена Владимир Печерин, тоже крайний западник, эгоист в России и по отношению к России, и по ненависти к России, на Западе оказался фанатическим римско-католическим священником. Здесь тоже железная и последовательная логика в развитии западной идеи: последняя, особенно в ее истребительском противостоянии России, определилась внутренней парной противоположностью: просвещенство – римский католицизм. При всей противопоставленности внутри Запада они оба в равной степени представляли идеи отрицания России: просвещенцы по линии истребления тела России, римские католики – по линии истребления души, но так как душа и тело теснейшим образом связаны в своих судьбах, то, естественно, те и другие, представленные в данном случае Герценом и Печериным, одинаково стремились истребить Россию, фактическую, наличную Россию. У них был с представляемой ими Европой, собственно, и один взгляд на Россию как на объект колониального «культуртрегерства» – Герцен с его окружением по насаждению революционного атеизма, Печерин – по насаждению истребительно воюющего с православием римского католицизма. По существу и в этом это идеологическое культуртрегерство ничем не отличалось от предполагавшейся завоевательно-истребительной экспедиции капиталистической Европы,

стремящейся сделать из России «вторую Индию» (в лучшем случае). Поэтому Владимир Печерин заканчивает свою литературно-ничтожную, но политически очень характерную поэму «Торжество смерти», где Россия, ее царь и русский народ потопляются в водах океана, и в заключительных строфах, после того, как потопление совершено, автор, обращаясь к Англии, которую он здесь именуется «Карфагеном», говорит:

Карфаген. Спокойно шли
Прямо в Индию корабли,
Нет враждебной земли.

Из этого можно видеть, правы ли те популярные в Европе публицисты, которые в нижеследующих словах другого стихотворения все этого же друга сподвижника Герцена, эмигранта Печерина <видят> «пламенную любовь к Родине»:

Как сладостно отчизну ненавидеть
И жадно ждать ее уничтожения
И в разрушении отчизны видеть
Всемирного денницу возрождения.

В свое время, да и теперь, иногда любят «стихотворцев бездарных, но с затаенными мыслями». Но именно ни у Владимира Печерина, когда он писал цитируемые стихи, ни у его атеистического <alter ego>, т. е. Герцена, когда он проектировал отдачу дворянско-католической Польше древнего русского Киева с его святынями и поддерживал западную военно-колониальную капиталистическую акцию против православной крестьянской общины, теоретически которую он одобрял, – конечно, ничего, кроме истребительной ненависти к России, и притом без всяких затаенных мыслей, не было и не могло быть. Ненависть к исторической и наличной России означала ненависть ко *всякой реальной России*. Это и был тот западнический «ноттубизм» по отношению к России, о котором уже было сказано и который был вполне и до конца выявлен Чаадаевым, Печериным и Герценом и означал для западников не только теорию, но и практику. Да и вообще, поскольку не роняют безответственных слов на ветер, но говорят с убеждением, не может быть просто теоретической ненависти. Слова св<ятого> ап<остола> Иоанна Богослова «всякий ненавидящий своего брата есть человекоубийца»⁶²⁴ (I послание) вполне применимы и к Владимиру Печерину, и к Герцену: Нечаев и европейские армии были только теорией для их практики. Это же следует сказать и по поводу вообще центральной линии или, если угодно, «генеральной линии» всего русского западничества, логический и реальный предел которого означал содействие внешнему врагу России и ее внутреннее уничтожение методом революции: идеи суть реаль-

ности, и такова была именно реальность западничества. Таково было практическое приложение для теоретической историософии Герцена, поскольку она была доведенным до конца западничеством. Еще интересно и то, <что> здесь с железной логической последовательностью Герцен заменил войну с реакцией – войной с Россией и социализм заменил дружбой и союзом с польскими крепостниками.

Против Герцена выступил в «Русском вестнике» известный блестящий публицист и довольно посредственный профессор Михаил Никифорович Катков (1818–1887), сначала гегельянец, потом шеллингянец. Несмотря на то, что сила философской одаренности его далеко отставала от дара Герцена, – ему удалось открыть русскому народу глаза на грозившую ему и в идеях, и на деле смертельно опасную опасность. В этой полемике «Русского вестника» Каткова с «Колоколом» Герцена, превратившейся в настоящую дуэль между Катковым и Герценом, широкие круги русского народа оказались определенно на стороне Каткова, вызывавшего сильное недовольство правящих кругов своей бурнопламенностью. В общем, произошло в малом виде то, что повторилось в 1941 г., в гигантском, грандиозном масштабе. Европа увидела, что с ней может произойти неприятность 1812 г., и военно-карательная и колонизационно-культуртрегерская экспедиция в Россию не состоялась, – вернее, была отложена... Герцен пришел в ярость и назвал патриотический порыв, охвативший русский народ, «помоями» и заявил, что ему стыдно быть русским. Философского в спекулятивном смысле во всем этом было мало, но это был один из тех моментов, когда идеи становятся исторической реальностью, и тогда, конечно, кажется, что философии уже нет места, хотя она здесь присутствует в своем воплощенном инобытии – в данном случае в виде реальной победы «тубизма» над «ноттубизмом»... Ибо победа западничества до конца есть и небытие России. Сначала может показаться странным, что Герцена поразила такой неизмеримо слабейший его в мыслительном и литературном отношении противник, как М. Н. Катков. Однако последний только, в сущности, оказался лишь застрельщиком и вольным стрелком на поле политического приложения идеологии. За Катковым против Герцена и всего западничества виднелась неизмеримо более грозная во всех отношениях сила – славянофилы и Достоевский. Перед таким противником и сам очень сильный Герцен, несмотря на всю свою философскую силу, так же как и все западничество, превращались буквально в ничтожество, не говоря уже о том, что и самого Герцена подстерегал на каждом шагу еще и внутренний враг – нигилизм, и притом нигилизм философско-миросозерцательный, хотя Герцен и не принадлежал к установкам шестидесятников. Однако материализм и атеизм сделали свое дело... К ближайшим друзьям и сотрудникам Герцена, прошедшим с ним параллельный,

хотя и не тождественный философско-миросозерцательный и политически-идеологический путь, надо отнести Н. А. Огарева (1813–1877). Это была натура крайностей и увлечений в гораздо большей степени, чем Герцен – включая и увлечение философией. Философский путь Огарева <был>, можно сказать, «классический» для эпохи сороковых годов: от углубленного изучения Шеллинга к углубленному изучению Гегеля, далее к левому гегельянству и от него к безбожию, к крайнему просветительству, к материализму и крайнему социальному утопизму с уходом из философии и культуры – нечто аналогичное Бакунину. Но Огарев в такой степени усиливал философский и революционный, впоследствии антифилософский пафос Герцена, что вряд ли Герцен стал бы тем, чем он есть, без Огарева, этого, так сказать, «Станкевича слова»...

Почти одновременно с изданием «Колокола» Герцен пишет свое классическое «Бывшее и думы», вещь такого литературного достоинства и такой глубины мысли, равной которой в мемуарной литературе нет в мире. Здесь-то и развиты его заветные философские мысли – почему это произведение и есть основной источник по ознакомлению не только с философией самого Герцена, но и вообще с духом и генезисом русской миросозерцательной мысли и русского гегельянства сороковых годов и русской радикально-революционной интеллигенции в ее, так сказать, элитной части, т. е. в той ее части, которая философски мыслила, хотя бы и приходя к отрицанию философии.

Несмотря на то, что Герцен исходил из такого гения философского эссенциализма, каким был Гегель, – сама философия Герцена была в ее существенной части явлением глубоко экзистенциальным, что и сказалось в том, что гуманистический французский социализм лежал в основе этого герценовского экзистенциализма. Атеизм и материализм были для Герцена и ему подобных средством аксиологического и социалистического антропологического экзистенциализма – почему ясно, что с философией, природа которой глубоко эссенциальна, должно было Герцену рано или поздно покончить, что и случилось: сначала Герцен отошел – и очень скоро – от Гегеля, а потом и от философии вообще. Чтобы понять это, достаточно вспомнить, что, начав как противник материализма, Герцен пришел к примитивному материализму в духе шестидесятых годов и признал себя, так же как и Бакунин, финально *только разрушителем* (см. его предсмертный дневник). Герцен буквально говорит о себе и о русских революционерах периода интенсивной их деятельности, апогеем которой надо считать убиение царя-освободителя 1 марта 1881 г.: «Мы сложились только разрушителями... ничего не создали, не воспитали».

Экзистенциальной была и философия истории Герцена, поскольку она была тесными узами связана с социалистическим антропологизмом. Многие Герцен дает, исходя из своего жизненного духовного, душевного

и эмоционального опыта, ибо его мышление есть, как это очень характерно для значительной части экзистенциализма, то, что Генрих Майер⁶²⁵ называет «эмоциональным мышлением» и что очень характерно и для антипода Герцена – Достоевского. Но Герцен не только душевно автобиографичен – он автобиографичен духовно. В этом отношении он прямо противоположен философии Гегеля, которая вся есть автобиография мирового духа, не оставляющая места для частной автобиографии. Как и у Спинозы, у Гегеля в его Боге-Абсолюте сущность (эссенция) совпадает с существованием (экзистенцией) – но это есть принадлежность только божественной субстанции в ее бесконечном целом. У Герцена, выражаясь на языке Спинозы и Гегеля, этим свойством обладают модульсы и конкретные антропологические явления – откуда богоборческий бунт и средство этого бунта – материализм. На этом Герцен и его направление и застряли – Достоевский пошел далее и преодолел в себе бунтаря, т. е. революционно-атеистического и материалистического Ивана Карамазова с его неизбежным двойником – лакеем Смердяковым...

Любопытно, что поначалу, т. е. когда Герцен сочетал в себе несочетаемое – правое гегельянство кружка Станкевича и крайний революционный социализм и бунтарство, – антропологизм и антропоцентризм делают Герцена очень тонким критиком материализма и поначалу основателем своеобразного спиритуалистического социализма, по всей вероятности, не без влияния французского социализма, говоря конкретно, может быть, социализма Сен-Симона. Много моментов в этом гуманистическом социализме Герцена приближают и подводят его к христианству и даже иногда – к евангельской манере выражаться. Но сила безбожия эпохи, гордыня самого Герцена помешали последнему по-настоящему увидеть Бога. Он не только остался безбожником, но в дальнейшем дегенерировал в сторону вульгарного «просветительства», впадая по временам <в> стиль Чернышевского и Варфоломея Зайцева⁶²⁶. Однако в молодости Герценом подчас владели эмоции неопределенного пантеистического характера, что видно из написанного в 1832 г., стало быть, двадцати лет от роду, сочинения «О месте человека в природе». Эта начальная неопределенная религиозность Герцена была все же определено враждебна христианству, в котором Герцен видел антигуманизм, плотоубийство и отказ от красоты. Герцен считал, что цельность природы человека расстроена догматической традицией церковной веры. Он искал «оправдания плоти» («Былое и думы», изд<ание> Павленкова, II, с. 120) и это оправдание рассматривал как религию жизни и красоты – тут было что-то от стилизованных возрожден<че>ских мотивов, особенно когда он утверждает, что эта религия должна прийти на смену религии смерти и самоотречения. Все это инвективы против христианства в его обычном понимании – Герцен был слеп к церковному

христианству, и здесь его просветительство было вполне шаблонным. В конечном счете Герцен был сторонником некоторой разновидности монизма – очень характерного для всего мирозозерцания XIX в.

Подобно всей почти русской элите первой половины XIX в., Герцен исходил из французской культуры и французских влияний. Заметим в скобках, что это влияние дало себя чувствовать на таких двух гигантах, столпах русского духовного творческого величия, как Пушкин и Достоевский. Первые шаги в философии Герцена отмечены эклектизмом, особенно характерным для французской философии той эпохи и самого талантливого представителя этого эклектизма – Виктора Кузена (1792–1857). Уже было сказано, что не следует преуменьшать значение этого мастера неоеклектизма, тем более что национальные картезианские традиции у него подчас очень сильны. К тому же его восприятие германской литературно-философской культуры (Шеллинг, Гегель, Якоби, Гете) было творческим и органическим.

Кроме того, Виктор Кузен оказался важнейшим из мостков, по которым Герцен перешел к философии немецкого идеализма, в частности к Гегелю. Кузен в качестве истинного романо-германца был настоящим кладом для таких западников, каким был Герцен в начале и в середине своей жизни. В юности Герцен к тому же воспылил энтузиазмом к Шиллеру (сыгравшему столь значительную роль в духовном развитии Достоевского). На этой-то почве и возникла горячая романтическая дружба Герцена с Н. Огаревым. Очень естественно предположить, что идеалистический гуманизм Шиллера навсегда остался в душе Герцена закваской и подосновой антропологического гуманизма как подосновы его философии.

Крест, который понес Герцен во вторую половину его жизни, был тяжелым: потеря матери, сына, измена жены (Натальи Александровны, урожд<енной> Захарьиной), которая сошлась с известным революционным немецким поэтом Гервегом. Все романтическое прошлое, светлое и благоухающее, вся святыня воспоминаний оказалась оскверненной и вычеркнутой. Наконец, по меткому определению проф<ессора> Бориса Яковенко, для революционеров Герцен оказался недостаточно радикальным, а для либералов-государственников – недостаточно умеренным (см. <«История русской философии»,> 1939, с. 98). К этому надо прибавить, что для крайних революционеров, так же как и для умеренных, Герцен со своей необычайной серьезностью и глубиной мысли оказался не по плечу – оценить его могли только его ярые противники, как Достоевский и Константин Леонтьев. Наступала пора массового вторжения внутреннего варвара, и для него Герцен, конечно, оказался не по плечу. Для многих простых русских людей, просто и без затей любивших свою Родину, Гер-

цен покрыл себя несмываемым позором измены. Ледяное одиночество, покой полярного круга – есть удел последних годов Герцена...

Перешагнув через Кузена, Герцен осудил французов за неимение философии как науки и вследствие того за «невозможность твердой философии истории». Проф<ессор> Г. Г. Шпет считает, что в утверждении философии как науки уже виден Гегель. Это молодое отталкивание от французской философии связано именно с тем, что можно назвать «метафизической молодостью», которая видела во французской философии, и особенно в французском материализме (а иного тогда еще не было, за исключением материализма античного), – выражение дряхлой омертвелости и неподвижности, тупика, из которого не было выхода, но генезис которого из картезианства трудно было оспаривать. Для уничтожающего опровержения материализма Герцен находит лучшие перлы своей философской прозы: «С ножом и огнем идут естествоиспытатели на природу, режут ее, жгут и после уверяют, что кроме вещества ничего не существует... Все приведено в беспорядок, всего множество, оно лишнее; нет жизни, и никто не знает, зачем эта груда костей, зачем эти животные, и в числе их одно лучшее прочих – животное – человек. На сих-то развалинах царит бледный, хладнокровный материализм, и, подобно всем тиранам, он окружен трупами и уверяет, что это самое высшее состояние науки, и уверяет, что он никогда не падет» (именно на основании этого удивительного, можно сказать, антиматериалистического текста проф<ессор> Г. Г. Шпет полемизирует с Э. Л. Радловым, приводя и другие тексты, позднейшего происхождения, I, 77, 79, 80, также III, 22 и III, 437–438 по изданию Павленкова, см. *Г. Г. Шпет. Философское мировоззрение Герцена*. Петроград : Колос, 1921. С. 5). Там же Шпет справедливо утверждает, что «материализм отвергается Герценом за односторонность, за аналитичность, но, может быть, прежде всего за неуважение к самобытности человека и за игнорирование специфического отличия его от всего остального бытия» (там же, с. 5). Тогда же, в этот период Герцен определяет человека как синтез, единство («эклехтизм») духа и тела: «эклехтизм духа и тела и есть человек» (I, 75). Конечно, такое определение легко подходит под общую формулу психофизического монизма и тем самым – пантеизма. Но Герцен избегает здесь общего места указанием на самостоятельность и, следовательно, на свободу человека: «Человек отдал себя природе, природа строго смотрит за животными» (там же). Как человек с естественно-научным стажем, Герцен отдает должное «частному исследованию», т. е. эмпирии, накоплению фактов, но не желает останавливаться на этом, что для него равносильно «бесплодию, умственной спячке» (I, 81). По мнению Герцена, подлинные плоды приносит лишь умозрение, спеку-

ляция. Это уже решительный переход от натурфилософии к философии. Такой переход у Герцена был достаточно подготовлен не только Кузеном, но и Шеллингом, с которым Герцен познакомился под влиянием В. И. Оболенского⁶²⁷ и проф<ессора> М. Г. Павлова – еще в университете. В этом отношении, по-видимому, оказали еще на него влияние и проф<ессора> Давыдов⁶²⁸, Витберг⁶²⁹, и чтение Св<ященного> Писания и мистической литературы. Результатом этого первичного шеллингианства и была уже цитированная нами здесь работа «О месте человека в природе», относящаяся к 1832 г. В 1836 г. Герцен читает «Историю немецкой философии» Баршу де Пенэн⁶³⁰, и эта книга наталкивает Герцена на чтение Гегеля, который и захватывает всецело его внимание как дающий живительное слияние мысли и откровения. Годы 1838–1839 – это годы нарастающего влияния Гегеля в миросозерцании молодого Герцена, сосланного тогда за свой безвредный французский социализм в Вятку. Знакомство с Гегелем идет тремя путями: личным через кружок Станкевича и под влиянием замечательного польского гегельянца графа А. Цешковского⁶³¹. Уже в этот период для Герцена философия и немецкая философия как понятия покрывают друг друга, так же как Гегель и немецкая философия покрывают друг друга, а в философии Гегеля последняя покрывается ее «левой школой». Это левое гегельянство в историософии означало для Герцена, прежде всего, соответствующую социально-политическую активность – совершенно то же, что для новейшего «диалектического материализма» означает понятие «диалектики». Труд гр<афа> А. Цешковского, оказавший <влияние> на Герцена, в этом смысле есть «Пролегомены к историософии». В ней-то как раз и содержится «философия дела» и «философия истории будущего». Для Герцена самым важным является то, что на этих путях интерпретации Гегеля человек и его свобода оказываются не абстракцией, но темой реализации, конкретной активности – куда его толкают в равной степени как религия, так и философия Гегеля, раз и навсегда вытеснившая из его души религию. Другими словами, в связи с социалистическими установками молодого Герцена философия Гегеля с самого начала стала для него, так сказать, «прикладной историософией». На этих путях интересы Герцена и гр<афа> Цешковского только скрестились или, в лучшем случае, шли некоторое время параллельно. Гр<аф> Цешковский слишком был пропитан конкретной религиозной историософией и польским национально-мессианским духом и агрессивной римско-католической идеей. Косвенно длящееся влияние его на Герцена можно, пожалуй, проследить в том смысле, что он навсегда сделал Герцена польским патриотом и ненавистником России, что и сказалось в позиции, занятой «Колоколом» в 1863 г., что тоже могло быть названо «при-

кладной историософией» в духе польского мессианизма гр<афа> Цешковского. Правда, Герцену не доставало римско-католического фанатизма. Но его в этом смысле восполнил друг Герцена и так же, как и он, политический эмигрант Владимир Печерин, соединявший с польским патриотизмом и ненавистью к России римский фанатизм католического священника, каким он стал, сделавшись тем самым последовательнейшим из всех русских революционеров. Но конкретное церковное христианство, хотя бы и в виде крайне враждебного православия и России римского католицизма, проводило между Герценом и Печериным непроходимый ров, и горячие споры атеиста с католиком не привели ни к чему, и им оставалось лишь сходиться на известном и уже цитированном двустии Печерина «Как сладостно отчизну ненавидеть»... Гр<аф> Цешковский и прочие польские мессианисты во главе с гениальным Мицкевичем, польским Пушкиным, были совсем иного и противоположного мнения о своей польской отчизне. Главные сочинения гр<афа> Цешковского «Отче наш» (т. I, 1848, т. II, III, IV и V – 1899–1909) и «О путях духа» (1863 г.) сочетают религиозную философию с историософией и ничего с Гегелем <общего> не имеют. От Гегеля Герцен и гр<аф> Цешковский в конце концов пошли прямо и диаметрально противоположными путями: Герцен к атеизму и активному отрицанию бывшей родины, гр<аф> Цешковский – к конкретно-церковной религиозной метафизике и к активному национальному мессианизму – что скорее формально сближало его с некоторыми течениями – весьма многочисленными – русского славянофильства и позднейшей русской религиозно-философской мысли. По-немецки написаны гр<афом> Цешковским только «Пролегомены к историософии» (1838), где, как мы видели, сильнее всего чувствуется гегельянская струя, и «Бог и палингенезия» (1842). Цешковский по существу и по глубинному духу своему чужд внутреннему существу сочинений Гегеля, он стремится использовать их инструментально, методологически. В то же время он хочет прагматическо-<го> приложени<я> и продолжени<я> гегельянства, <т. е. стремится> сделать его действенным. В этом смысле граф Цешковский не только повлиял на Герцена, но и решительно определил тот вариант гегельянства, который в известном смысле стал исторической монотемой философии Герцена. Гр<аф> Цешковский также приблизил (невольно) Герцена к немецким левогегельянкам. Вот это-то стремление определить гегельянским методом жизнь и деятельность привело к открытию конкретной жизненности, так ск<азать>, плотянности Гегеля, с одной стороны, а с другой – превратили левое гегельянство для Герцена в своеобразную, очень характерную для русской революционной интеллигенции безобидную религию. Проф<ессор> Чижевский утверж-

дает, что Герцен – «первый русский гегельянец, достаточно оценивший “Феноменологию духа”» («Гегель в России», с. 192). В этот период жизни Герцена Гегель для него – «Шекспир и Гомер вместе»... Он находит в Гегеле «высокохудожественность», качество, мимо которого проходят, как правило, все читатели, изучающие германского гения. Однако это мирное и уравновешенное отношение к Гегелю, обусловленное, главным образом, художественным даром Герцена, длилось недолго. Он пошел путем Бакунина и, избрав левое гегельянство как интерпретацию Гегеля, в этой интерпретации усвоил одномоментную так называемую «критику», которая на деле совсем не была критикой, а односторонним, и притом недиалектическим, отрицанием религии и истории. Это приводит Герцена к релятивистской интерпретации исторической динамики, очень часто совершенно произвольной и специально приспособленной к образованию действительной философии революции. Проф<ессор> Чижевский подчеркивает искажения, которым при этом подвергалась оригинальная мысль Гегеля при этой ее революционной стилизации – но таков вообще путь революции, который ныне безоговорочно избрал Герцен и который приведет его в конце концов к отрицанию философии и к полному отходу от нее. В таком образом понятом и стилизованном разуме истории Герцен видит не только «постоянный революционный трибунал», но и «гильотину» – «внутри человека». Характерные образы – и с совершенно определенным историческим фундаментом уже проделанной революции, от которой люди, подобные Герцену и Бакунину, ждут неопределенного, бесконечного расширения...

Герцен, так же как и Бакунин, и Огарев, и Печерин, и вообще этого типа люди сороковых годов, стоявших «влево» от Станкевича, родились уже с политическим радикализмом в крови, представляя от природы как бы внезапно и в мутационном порядке возникшую касту, ни в какой степени не связанную именно с самим радикализмом, с философией и у которых философия, так же как и наука и литература, шли параллельно этому радикализму, эклектически его подкрепляя там, где это было возможно, и притом в порядке интерпретации и приспособления – это была культура, привлеченная на службу политическому радикализму и революции, персоналистическому социализму. Для Герцена не может быть свободной личности, которая бы в то же время служила конкретной откровенной и вообще какой-либо религии или каким бы то ни было конкретным историческим выработанным историческим или государственным формам, – в этом отношении он является предтечей народников. Далее, так же как и народники, он будет стремиться освободиться и от философии истории, во всяком случае от детерминизма в истории, и перейдет к концепции истории как свободной импровиза-

ции или свободной игры исторических сил, свободного исторического динамизма – что есть не только полная противоположность Гегелю, но даже есть противопоставление Гегелевой историософии несвободы – негегелевой историософии свободы. А так как всю жизнь для Герцена философия и Гегель означали понятия, покрывающие или почти покрывающие друг друга, то отсюда и вообще отход от философии. Тайна атеистического мирозерцания Герцена есть своеобразный социализм свободной личности, и отсюда – дуэль с Гегелем и с религией, и притом так, что при помощи левого гегельянства вытеснялась и религия, и историческая философия в духе правоверного гегельянства, а потом происходил и отказ от самой философии. Но так как, оставаясь культурным человеком, можно бороться с философией только философскими же средствами, а философом продолжал оставаться Гегель, то отсюда подмеченный проф<ессором> Г. Г. Шпетом факт в интеллектуальной биографии Герцена, что он остается зачарованным Гегелем, особенно если принять во внимание одну важную черту изложения Гегелем его доктрины – красочную, полную жизни конкретность, что должно было очаровать Герцена как художника. А так как всю свою жизнь художником он был и оставался, то отсюда и то, что он был и оставался поклонником Гегеля. Таков парадокс философской биографии Герцена, который признается: «Нет ничего смешнее, что до сих пор немцы, – а за ними всякая всячина, – считают Гегеля сухим логиком, костяным диалектиком, вроде Вольфа, в то время как он, увлекаемый (часто против воли) своим гением, облакает спекулятивнейшие мысли в образы паразитичности, меткости удивительной. И что за сила раскрытия оболочки мыслью, что за молниеносный взгляд, который всюду проникает и все видит, куда бы ни обернул взор. Я читаю теперь его историю философии. Что за изложение! Софисты, Сократ, Аристотель – да это такие оконченные высокохудожественные восстановления, перед которыми долго останавливаешься, пораженный светом. И все это сухой логик!» (цит. по изд<анию> Павленкова, III, 352–354).

Можно смелее сказать: *Герцен открыл заново Гегеля, именно Гегеля как художника, как артиста научно-философской мысли.* И в этом бессмертная заслуга Герцена в истории философии. В этом смысле, идя по стопам Герцена, который был сам художником мысли и единственным в своем роде художником революционной радикальной идеи (второго такого, за исключением, может быть, Шелли⁶³², и нет), мы открываем для разработки новую богатейшую залежь нетронутых богатств истории философии. Герцен со своим оригинальным подходом к Гегелю знал, что мышление в образах так же свойственно философии, как и мышление в понятиях, и что в этом смысле вполне возможна философия как искус-

ство и что эту сторону не только философского выражения и изложения, но и исследования игнорировать историку философии ни в коем случае не приходится, если он не желает впасть в односторонность, а значит и в неточность. Но так как образность, конкретность – это и есть красота, а красота и жизнь неотделимы, то отсюда у Герцена стремление к осуществлению живой красоты через живое действие в истории, отсюда революция как искусство... Герцен был и оставался свободным художником революционного мирозерцания.

Герцен никогда не интересовался и, по-видимому, даже никогда не понимал не только положительной религиозно-догматической проблематики, поставленной как самим Гегелем, так и его школами, включая и Фейербаха. Это станет понятным, если вспомнить, что он никогда не пережил и не осознал по-настоящему собственной философской проблематики, оставшейся у него навсегда заслоненной действенным мирозерцанием и революционным эстетизмом, вернее, эстетикой революции. И это несмотря на то, что он постоянно, согласно собственному его признанию, возвращается к Гегелю, перечитывая его, ища в нем ответы на разные вопросы и постоянно находя у него что-либо новое (<издание> Павл<енкова>, III, с. 337). Проф<ессор> Г. Г. Шпет замечает, что «действительное величие Гегеля, его наиболее положительная заслуга перед философской мыслью: анализ философских проблем в рефлексии на предметное сознание – это оставалось для Герцена недоступным». Но религиозно-догматическая проблематика формально совершенно аналогична философской – независимо от оценок, на которые эстет Герцен так тароват. Отсюда и его глухота и слепота к подлинным проблемам как религиозно-гносеологическим, так и даже религиозно-психологическим. Наукопоклонство Герцена мешает ему рассмотреть толком и толком понять как проблему науки, так и проблему философии как строгой науки. Замечательно, что наукопоклонником он стал позже, в этом смысле несомненно пошел назад сравнительно с его «Письмами об изучении природы», где вслед за Гегелем критикует эмпиризм в качестве «низшей ступени познания» и констатирует антагонизм между философией и естествознанием, т. е. понимает, что натурализм есть один из злейших врагов не только философии, но вообще умственной культуры – хотя и не выражается именно так. Герцен ставит себе задачей преодоление дуализма и эмпиризма, хотя это «преодоление может идти в двух диаметрально противоположных направлениях: в направлении натуралистического позитивизма и “монизма отношений” и в направлении “анализа философских проблем в рефлексии на предметное сознание”». Можно идти и дальше и преодолевать натурализм интенциональным актом, направленным на узкие сущности вещей, на их онтологическое ядро, т. е.

преодолевать натурализм феноменологической интуицией, которая есть полное и окончательное устранение остатков позитивного просвещения, еще наблюдавшегося временами у Гегеля. Феноменологии, как ее знают ее основатели Гуссерль и Brentano, не было во времена Герцена, <но> интенциональный акт верующей интуиции, присутствующий в догматическом сознании Церкви, был всегда. Его-то и не увидел, и не смог увидеть Герцен – почему так грубо, беспомощно и примитивно звучит его критика верующего сознания, с полным пониманием существа дела, с полной слепотой к самому феномену, который очень хорошо рассмотрел даже Фейербах. Герцен в этом важном вопросе стоит гораздо ниже не только Фейербаха, но и прочих гегельянцев – например, Бауэра, Штрауса и др., которые ведь тоже не блещут глубиной понимания религиозной проблематики (см. «Ответ русской даме» Герцена в «Колоколе» от 15 февр<аля> 1859 г.). Здесь он обвиняет религиозных людей в «корыстолюбии», правда, несколько расширяя эту инвективу, и выражается так: «Религиозный человек свечки грошовой даром Богу не поставит, – это ему все векселя на будущую болезнь, на будущий урожай, наконец, на будущую жизнь» (там же). Ниже падать в умственном отношении, чем здесь упал такой умный человек, как Герцен, невозможно, и здесь уже достигнуто «дно», о которое шлепнулись русские коммунисты вслед за Марксом, Лениным и Емельяном Ярославским (Губельманом). По-видимому, безбожие и антирелигиозность, действительно, не представляют исторической проблемы – так же как материализм. В конечном счете, и философия Гегеля для Герцена есть предмет революционного использования. «Прямо и кратчайшим путем прошел Герцен от сенсимонизма через Цешковского к *Ежегодникам* Руге – от *идеи* “человека” через *идею* осуществления деяния к *фактическим условиям* возможности этого осуществления» (*Шпет*, цит. <соч.,> с. 9). Далее тот же Шпет остроумно замечает, что на «неудачах русской философии... Герцен вслед за немецкими единомышленниками, под давлением нефилософских условий самой жизни, переходит от *идеи* к этим *условиям*, от философии к нефилософской фактической “практике”» (*Шпет*, там же, с. 10). И очень тонко и глубоко замечает: «Идея деяния перешла в самодеяние, первым движением которого было умерщвление породившей его идеи. Матереубийство – таково, по-видимому, необходимое последствие всякого идейного деяния» (ср. «С того берега» Герцена, *Шпет*, цит. соч., с. 10). Это, пожалуй, наиболее правдоподобное объяснение утраты русской культурой Герцена как философа. Несмотря на большое количество тонких замечаний о преодолении дуализма и эмпиризма (соч. Герцена, изд. Павл<енкова>, IV, с. 22–23; 26–27, 166 и др.), фактически у самого Герцена это «преодоление» произошло именно только что указанным

путем «матереубийства», т. е. уходом не только в эмпирию деяния, но и идеологическим оправданием такого ухода, т. е. принципиальным отказом от философии. Политика и здесь оказалась всепожирающим Молохом, которому в жертву оказался принесенным философский дар одного из замечательнейших людей не только в России, но и эпохи вообще. Герцен приближается к ничтожному сравнительно с ним Арнольду Руге.

Конечно, вполне задушить такую величину, как Герцен, трудно и такому могучему удаву, как политика. И здесь у Герцена прорываются тончайшие наблюдения и замечания на темы того, что можно было бы назвать «философией деяния» (соч., <издание> Павленкова, III, 217, 221, 229, также «Дневник», соч. I, 41, 53, 58, 106, 107; письмо к Огареву от 1–13 янв<аря> 1845 г., соч. III, 433–434). Герцен сознается в своей не любви и даже ненависти к абстрактному мышлению и вследствие этого в своей не любви к математике и астрономии, вообще к точным наукам – и в то же время требует полной рационализации всего человеческого существа и всех человеческих отношений, причем для Герцена явно рационализация совпадает с действенным осмыслением: «Если само дело показывает, что наша жестокая и пошлая действительность неразумна, то задача эпохи в том и состоит, чтобы теоретически понятое совершить в практической действительности, в том, чтобы сделать действительность разумной. Пусть она неразумна, она должна стать разумной» (*Шпет*, цит. соч., с. 80). Герцен не ставит вопроса – как действительность стала или могла стать неразумной, – вследствие чего, т. е. вследствие правильной постановки такого вопроса, могли бы быть указаны верные пути и осмысления действительности. Герцен не видел и не мог видеть совпадения в этом пункте философии и богословия. Не мог этого видеть и Шпет. По поводу спасительной и спасающей рационализации Герцен говорит: «Кто не все исторгнул из груди, не оправданное разумом, тот не свободен и может дойти до того, что отвергнет *весь разум*» (*Герцен*, соч., V, с. 16). Здесь мы узнаем магистральную идею XIX в., которая заставит подвергнуть все предание уничтожающей и отвергающей отрицательной критике, а гр<аф> Л. Н. Толстого подвигнет на вторичное, следующее по стопам Канта издание Евангелия «в пределах одного только разума». Но не может принять Герцен отвлеченной полноты и чистой науки – и еще менее – чистой философии: «От того, что наука выше жизни, – ее область отвлеченна, ее полнота неполна» (*Герцен*, соч., III, с. 232). «Мысль должна принять плоть, сойти на торжище жизни, раскрыться со всею роскошью и красотой временного бытия, без которого нет животрепещущего, страстного, увлекательного деяния» (там же). Здесь Герцен тоже является глашатаем не только одной из магистральных идей XIX в., и притом взятой в типичном русском ракурсе, свойственной не только гуманистическому социализму народников, одним из основателей ко-

372

того и предшественником является Герцен, но также и марксистов, и Н. Ф. Федорова – противника тех и других. По Герцену, воплощение осмысливающей действительности идеи должно произойти обязательно в индивидуе, в *личности* – причем Герцен, разумеется, не делает и не может делать различия между индивидуом и личностью. Любопытно, что здесь, требуя всецелой отдачи себя рационалистическому знанию, «погублению своей души», Герцен даже прибегает к евангельской терминологии, метафизике, не имеющей вне этого для него никакого значения и к которой он остается обычно слеп и глух. «Личность, имевшая энергию себя поставить на карту, отдается науке безусловно, но наука не может уже определить такой личности, да она и сама по себе не может уничтожиться во всеобщем – слишком просторна. Погубящий душу *найдет ее*. Кто так дострадается до науки, тот усвоит ее себе не токмо как остов истины, но как таковую истину, раскрывающуюся в живом организме своем; он дома в ней, не дивится более ни своей свободе, ни ее свету; но ему становится мало ее применения, ему мало блаженного спокойного созерцания или видения, ему хочется полноты упоения и страданий жизни; ему хочется *действия*, ибо одно действие может вполне удовлетворить человека. Действование – сама личность» (Герцен, соч., III, 216). Все время выступает монотема Герцена – вдохновленный сенсимонизмом персоналистический революционный социализм. Согласно мысли Герцена, природа лишь через человеческую мысль и, следовательно, через человека есть то, что она есть, и входит в полноту бытия. Здесь антропологический момент Герцена вполне исключает и делает ненужной какую бы то ни было форму трансцендентной религии, и Герцен становится одним из основателей характерного антропологического атеизма, свойственного XX в. В этом пункте, отправляясь от сенсимонизма, он параллелен Прудону в весьма многом, настолько, что даже можно его назвать русским Прудоном, а Прудона – русским Герценом. Все это – типичный XIX век с его антропологизмом самых разнообразных, иногда противоположных разновидностей.

«Быть человеком в человеческом обществе, – говорит Герцен, – вовсе не тягостная обязанность, а простое развитие внутренней потребности; никто не говорит, что на пчеле лежит священный долг делать мед: она его делает потому, что она – пчела. Человек, дошедший до сознания своего достоинства, поступает по-человечески потому, что ему так поступать естественнее, легче, свойственнее, приятнее, разумнее» (соч. V, 21). Герцен во имя человечности даже восстает против гениальности, и здесь роковой автоматизм революции, не выносящей исключений и насильственно ратующей за среднюю линию «гармонии», выступает особенно отчетливо. Однако прихотливо капризный и парадоксальный Герцен резко отмежевывается от двух злых и жестоких божков револю-

ции, во имя которых проливались, проливаются и, по всей вероятности, будут проливаться реки невинной крови – именно, он отмежевывается от морали и справедливости, и здесь он резко направлен и против Канта, и против Прудона («Былое и думы», <издание> Павл<енкова>, III, 137; также V, с. 176). Герцен во имя персонализма в любви провозглашает право на пристрастие и несправедливость. Во имя требований личности отрицает Герцен и еще третий божок революции и религии прогресса – т<ак> наз<ываемое> человечество – и этим возвышается глубиной и оригинальностью своего парадоксализма до степени Достоевского, Константина Леонтьева и Розанова. Да и общественно-социалистический момент Герцен понимает как *служебный по отношению к личности*, у него не личность служит социализму, но социализм личности – нечто совершенно неслыханное и, кажется, за всю историю социализма единственное. Он не хочет и слышать о провиденциализме, считая, что этим приносится в жертву личность, – отсюда и вражда к тому, что он именует «богословием». «Слово “человечество” – препротивное, оно не выражает ничего определенного, а только к спутанности всех остальных понятий подбавляет какого-то пегого полубога»... «Всеобщее без личности – пустое отвлечение»... Личность, по Герцену, и есть истинный деятель истории, но личность, взятая, так сказать, с коэффициентом общественности, совместно с которой и творится историческая импровизация, приобретающая у Герцена характер, так сказать, абсолютного творчества. «Только отнимая у истории всякий предназначенный путь, человек и история делают что-то серьезным, действительным и исполненным глубокого интереса. Если события подтасованы, если вся история – развитие какого-то действительного заговора и она сводится на одно выполнение, на одну mise en scène⁶³³, – возьмемте, по крайней мере, и мы деревянные мечи и щиты из латуни. Неужели нам лить настоящую кровь и настоящие слезы для представления провиденциальной шарады? С predeterminedным планом история сводится на вставку чисел в алгебраическую формулу, будущее отдано в кабалу до рождения». Отсюда ясно, что ни механицистом, ни экономистом, ни диалектическим материалистом Герцен быть не может, ибо все это отрицает абсолютную импровизацию или, если угодно, абсолютное творчество («Былое и думы», <издание> Павл<енкова>, III, с. 394; V, с. 213–214; III, с. 390–391). Язык Герцена, протестующего против механического принципа в истории, очень напоминает своей яркостью язык Гете, протестующего против мертвенности «Системы природы» Гольбаха⁶³⁴. И вообще все протесты против морали, закономерности, и в частности против «плана» и «провиденциализма» в истории, заставляют думать об Иване Карамазове и даже о «Записках из подполья» Достоевского...

Если отвергнуть исторический фатализм и вместе с Герценом проникнуться персонализмом с его атрибутом абсолютной свободы, то останется принять его концепцию истории как свободного создания личности, которая борется, отстаивает свою идею принимать на себя полностью ответственность за свои деяния. По мнению Герцена, носитель исторического разума – «не всеобщие категории, не отвлеченные нормы, как в логике, и не безответные рабы, как естественное произведение, а личности, воплотившие в себе эти вечные нормы и борющиеся против судьбы, спокойно парящей над природой» (соч., IV, с. 34–35; V, с. 406–407). Из этого видно, что антирелигиозность Герцена отнюдь не чисто теоретического характера, но имеет яркий оттенок прометеизма, противления всякому стремлению превратить личность, действующую в истории, в объект сохранения за ней при всех обстоятельствах характер субъекта...

«История импровизируется, редко повторяется; она пользуется всякой нечаянностью, стучится разом в тысячи ворот – кто знает, которые отпрутятся?... <...> В истории все импровизация, все воля, все *ex tempore*⁶³⁵, вперед ни пределов, ни маршрутов нет; есть условия, святое беспокойство, огонь жизни и вечный вызов бойцам пробовать силу, идти вдаль, куда хотят, куда только есть дорога, – а где ее нет, там ее сперва проложит гений» (соч. V, 403 и 407; «Былое и думы», <издание> Павл<енкова>, III, 309; «Записки доктора Крупова» – V, 80, также – 105). Герцен здесь не принимает во внимание, что полное отсутствие плана, полная свобода и рабское следование плану и полная несвобода по эффекту и даже по смыслу – совпадают...

Персонализм Герцена идет так далеко, что он склонен не только историю в целом <видеть с точки зрения личности>, но каждый шаг ее самой личен, он сам может рассматриваться как личность. По этому поводу Герцен вспоминает Гегеля, ссылаясь на его «Философию права», хотя отход от Гегеля уже превратился в настоящее противостояние ему, что мы и видели из предыдущего – по всем пунктам противоречащего Гегелю. Против Гегеля стоит утверждение Герцена, что «логика разумнее, история человечней» (соч., IV, с. 35). По Герцену, «человек свободнее, чем обыкновенно думают» (соч., V, с. 472). Гармонируя или дисгармонируя с обществом или со средою, «свободная личность должна оставаться свободной, хотя бы она и пришла в столкновение с обществом и т<ак> наз<ываемыми> массаами» (там же). Утверждать персонализм сильнее невозможно, и здесь Герцен должен быть назван антитезой не только Гегеля, но всей обычно проводимой теории и практики социализма. Проводя персоналистический социализм, Герцен с самого начала делает ударение на личности и ее свободе и кончает ее абсолютным утверждением. *Абсолют Герцена есть человеческая личность.* И в этом

неосознанное им великое его религиозное значение, несмотря на его противление религии и невидение ее существа.

«Неужели человек менее прав оттого, что с ним никто не согласен? И с чего же общее безумие может опровергнуть убеждение?» – патетически задает себе вопрос Герцен (соч., V, с. 475), ибо уже чувствует себя раздавленным надвигающейся на него со всех сторон и всех видах «социализацией», которую прежде всего он ощутил и пережил в философии Гегеля. Герцен строго различает две социально-экзистенциальные категории: категорию *свободного человека* и категорию *освободителей* человечества, – разумея под последними главным образом революционно-политических деятелей. Здесь Герцен находит самые горькие и мрачные слова для характеристики масс и их вожakov – «освободителей человечества»: «К личной свободе, к независимости слова они равнодушны; массы любят авторитет, их еще ослепляет оскорбительный блеск власти, их еще оскорбляет человек, стоящий независимо, они под равенством понимают равномерный гнет, боясь монополий и привилегий, они косо смотрят на талант и не позволяют, чтобы человек не делал того же, что они делают. Массы желают социального правительства, которое бы управляло ими для них, а не против них, как теперешнее. Управляться самим – им и в голову не приходит. Вот отчего *освободители* гораздо ближе к современным переворотам, нежели всякий свободный человек». И с горько-величественным презрением по адресу утилитаризма Герцен прибавляет: «Свободный человек, может быть, вовсе ненужный человек, но от этого не следует, что он должен поступать против своих убеждений» (соч., V, с. 477). Ответственность Герцен связывает непосредственно узами с достоинством личности. И выходит, что «освободители человечества», освобождая от ответственности, – «освобождают» его и от достоинства. «Освобождать людей от ответственности – значит их не уважать, не принимать их за серьезное. Покрыть все действия человечества широкой амнистией исторической необходимости – очень легко, но с тем вместе это значит утратить достоинство личности и лишить историю всего драматического интереса» (там же). Достоевский договаривает и додумает идею «освободителя» в его конфликте с «свободным» до конца, и у него получится конфликт Великого Инквизитора с Сыном Человеческим – это конфликт освободителя со свободой, ибо выясняется, что «освободитель» мил массам, мил «бессмысленному» и лишенному человеческого достоинства стаду – именно по этой причине, что пришел освобождать его от несносной для него свободы, принесенной Сыном Человеческим. Но Герцен не мог извлечь всего богатства идей, открытого им конфликтом противоположностей «освободителя» и «свободного» – для этого понадобился гений Достоевского. Но здесь Герцен стоит, несомненно, в одной линии с творцом «Братьев Карамазовых».

С ними объединяет его протестующая историософия достоинства личности и ее свободы – словом, вся совокупность тем не только Ивана Карамазова, но и «Бесов». Но что особенно наводит на аналогию Герцена с Достоевским, это то, что подобному тому, как Достоевский вышел из петрашевцев и из каторги (невольная эмиграция), так и Герцен вышел из сенсимонизма и, что еще гораздо важнее, из кругов, близких Нечаеву и Бакунину, из эмиграции (вольная каторга). Остается еще из серии основных историософских вопросов, разобранных Герценом, проблема идеала, тесно связанная с проблемой веры, благодаря чему метафизическая проблематика религии вновь выдвигается в новом аспекте.

Откуда черпает человек образ, подлежащий осуществлению в творчески реализуемой истории, или, говоря иначе, где источник реализуемого идеала? Во всей глубине Герцену мешал поставить эту проблему не недостаток таланта, но чрезмерный перевес экзистенциализма над эссенциализмом, обусловленный религиозной ограниченностью и слепотой, что вызывало и общую метафизическую ограниченность. Однако даже при этих неблагоприятствующих обстоятельствах сказанное Герценом остро и достаточно глубоко, а главное – имеет несомненную объективно-историософскую и просто историческую научную ценность. «Образ подлежащего осуществлению идеала – по Герцену – может черпаться в идеализированном прошлом или в фантастически туманном невидимом будущем. В первом случае у нас романтизм, во втором – утопизм», – так можно, пользуясь счастливой аббревиатурой Шпета, формулировать основную идею Герцена в этом вопросе. По определению Герцена, романтики – «запоздалые представители прошлого, глубоко скорбящие об умершем мире, который им казался вечным; они не хотят с новым иметь дела иначе, как с копьем в руках: верные преданию средних веков, они похожи на Дон Кихота и скорбят о глубоком падении людей, завернувшись в одежду печали и сетования» (соч., III, с. 165, IV, с. 125). Прямо противоположен этой позиции утопизм, «то мировоззрение, которое в поисках за идеалом поворачивает свою фантазию в сторону будущего и лепит его, подстегивая его неудачами настоящего, сжигаемое завистью к достигнутому, гонимое озлоблением бедности, незнатного происхождения, ущемленных самолюбий. Без предков, без истории в прошлом и без дела и серьезных занятий в настоящем, без общественного положения, люди такого мирозерцания становятся жестокими мечтателями, чуждыми больших и малых радостей сегодняшнего дня, готовые за свои фантастические “идеи”, колеблющиеся на неуравновешенности словечка “не”, жертвовать чужою и своею жизнью. Фанатические проповедники и агитаторы, они возбуждают похоти черни фантастическими образами царства в будущем времени бездельников и посредственностей. Несвоевременные ни в каком времени, они грезят

ни о каком времени, неуместные ни в каком месте, без племени и роду, они грезят о роде безродных, без лика индивидуального они живут грезой об универсальном безличии. И здесь большой диапазон форм: от чистой и безобидной отвлеченной фантазии до реального презрения ко всему человеческому, до наглого надругательства и над непосредственным весельем, и над слезами, над жизнью и смертью, до просто физического истребления детей, мужей и старцев» (у Шпета, цит. соч., с. 44)... «Кто однажды продумал смысл и психологию этого мировоззрения, враждебного настоящей жизни, тот с осторожностью и опаской будет прислушиваться к звукам марша, призывающего в бездушный град безликого будущего, ибо эти звуки только для того, чтобы заглушить стоны и рыдания тех, на чьих настоящих слезах и на чьей настоящей крови воздвигается в настоящем этот безумный и бессердечный град» (там же у Шпета). И Герцен задает вопрос «утопистам» и «прогрессистам»:

«Объясните мне, пожалуйста, отчего верить в Бога смешно, а верить в человечество не смешно, верить в Царство Небесное глупо, а верить в земные утопии умно? Отбросивши положительную религию, мы остались при всех религиозных привычках и, утратив рай и небо, верим в пришествие земного рая и наслаждаемся этим» (соч., V, с. 167, там же, V, 17). «Людам страшна ответственность самобытности». И на этом всем только высказанном Герцен строит свою критику понятия будущего, которая тем самым оборачивается критикой прогресса. Этим самым Герцен разрушает основной устой интеллигентски-утопического мирозерцания и расчищает дорогу Достоевскому, Константину Леонтьеву и «Трем разговорам» Владимира Соловьева.

Отсюда и чреватая одновременно грозными и благими последствиями совершенно гениальная новая философия настоящего у Герцена, который и здесь не извлек того богатейшего содержания, которая она потенциально содержит, и – да будет нам здесь позволена эта острота – завещал будущему свою философию настоящего. Но это «будущее» совсем не есть «будущее» прогрессистов-утопистов и идеологов «будущего», у которых как раз будущего совсем нет, за бедностью и пустотой их отправной «идейки лилипутов» – подобно тому как и с «Что делать» Чернышевского – «делать решительно нечего» – пользуясь печально-иронической остротой блестящего критика Ю. И. Айхенвальда⁶³⁶.

«Смотреть на конец, а не на самое дело – величайшая ошибка... Природа рада достигнутому и домогается высшего; она не хочет обижать существующее; пусть оно живет, пока есть силы, пока новое подрастет. Вот отчего так трудно производимое природой вытянуть в прямую линию: природа ненавидит фронт, она бросается во все стороны и никогда не идет правильным маршем вперед – будущего нет, его образуют совокупность тысячи условий, необходимых и случайных, да

воля человеческая, придающая неожиданные драматические развязки и *coup de théâtre*⁶³⁷» (цит. у Шпета, там же, с. 44). Неверующий в Бога Герцен вынужден оставить человека на этом бесконечно неизвестном и исполненном бесконечных потенций, жутком перекрестке, где скрещивается, с одной стороны, бесчисленное множество сторонних условий и силовых линий и причинных рядов, а с другой – спонтанная творческая инициатива человека, которой дано все это отменять и изменять – если <достанет> силы воли и умения. Это вот то, что можно назвать *философией абсолютной творческой свободы*, подлинным автором которой в русской философии надо считать Герцена и не кого-нибудь другого, хотя эти другие – имя им легион – и придерживаются латинского правила <...>⁶³⁸, а потому и замалчивают эту важную сторону мирозерцания Герцена, предпочитая выставлять его по старинке «революционером, пострадавшим от царизма и обличавшим старый режим», хотя <он> еще в большей степени и раз навсегда обличил «новый режим» уже по той причине, что в нем нет ничего нового.

«История и исполнение судеб человечества не имеет строгого и неизменчивого предназначения точно так же, как не есть она слепой и механический ход физического процесса. И мы знаем, на что положиться: на личную волю и мощь». «Чего тут жалеть? Бабу-ягу или жизненную силу, сказку о золотом веке сзади или о бесконечном прогрессе впереди... тайный умысел химических заговорщиков или *natura sic voluit*⁶³⁹? Первую минуту страшно, но только одну минуту. Вокруг все колеблется, несется; стой или ступай, куда хочешь; ни заставы, ни дороги, никакого начальства». Это, конечно, так – но дело начальства предвидеть и предопределять, а так как все это невозможно, то и начальство тоже невозможно, буде оно и захотело бы быть начальством. О такой неприкаянности человека, брошенного на самого себя, Герцен говорит:

«Вероятно, и море пугало сначала беспорядком, но как только человек понял его бесцельную суету, он взял дорогу с собой и в какой-то скорлупе переплыл океаны. Ни природа, ни история никуда не идут и потому готовы идти всюду, куда им укажут, если это только возможно, т. е. ничего не мешает. Они слагаются *au fug et à mesure*⁶⁴⁰ бездной друг на друга действующих, друг с другом встречающихся, друг друга останавливающих и увлекающих частных; но человек вовсе не теряется от этого, как песчинка в горе, не больше подчиняется стихиям, не круче связывается необходимостью, а вырастает тем, что понял свое положение, в рулевого, который гордо рассекает волны своей лодкой, заставляя бездонную пропасть служить себе путем сообщения» (соч., III, с. 389–390). Вместе с отвержением философии как предопределения и особенно в этом отношении завершенной философии Гегеля, Герцен радикальнее, чем кто бы то ни было из других мыслителей, отрицает

связанную с философией <fatum'a> и с предопределением утопию. Это и есть самый радикальный *антиутопизм* из всех когда-либо существовавших, и притом диалектически вышедший из социализма и из философии Гегеля как радикализм антитезы. Отсюда и замена утопии – *ухронией*, т. е. философией и метафизикой настоящего.

«Не проще ли понять, что человек живет не для свершения судеб, не для воплощения идеи, не для прогресса, а единственно потому, что родился и родился для (как ни дурно это слово)... для настоящего, что вовсе не мешает ему ни получать наследство от прошедшего, ни оставлять кое-что по завещанию... Уж не перестанут ли люди есть и пить, любить и производить детей, восхищаться музыкой и женской красотой, когда узнают, что едят и слушают, любят и наслаждаются для себя, а не для достижений бесконечного развития или совершенства» (Былое и думы, соч., III, с. 338–393; *Шнем*, цит. соч., с. 46).

После Герцена наступление варварства и нигилистического мещанства шестидесятых годов, дух которых Герцен глубоко презирал, кажется непонятным анахронизмом и как будто бы живой иллюстрацией к *ухронии* самого Герцена. Но если вспомнить, что реальное содержание этой герценовской *ухронии* до мельчайших деталей совпадает с психологией и пневматологией «человека из подполья» Достоевского, с неминуемым переходом к плану Свидригайлова и его финалом, «никуда не ведущим», т. е. в знаменитую баню с пауками по всем углам, то из этого выясняется два пути преодоления утопического социализма, основанного на философии предопределения Гегеля и с которым эта философия тесно связана и падает вместе с ним. Путь этот – стать или субъектом установок Достоевского и изгоняющим хозяином «бесов» и подполья, в котором они живут (если это только можно назвать жизнью), или стать их объектом и в конечном счете самому попасть в богатейший пандемониум русского Данте. Не желая пристать к сонму «бесов» шестидесятничества, Герцен должен был уйти в подполье, ибо «Былое и думы» со всем сюда относящимся материалом, конечно, не что иное, как близкое к гениальности издание «Записок из подполья». Там Ивана Карамазова и, увы, Смердякова у Герцена тоже достаточно.

Так или иначе, но после Герцена Достоевский становится историко-философской актуальностью. Но предварительно русская мысль должна пройти через противоположный искус славянофильства и шестидесятничества.

Однако, прежде чем приступать к этой центральной проблеме русской мысли и русского мирозерцания, необходимо проследить судьбы русского гегельянства в его предельных, боковых и академических течениях.

Я. Неверов (1810–1893) интересен гл<авным> образом как интимный друг Станкевича и свидетель-информатор. <Он> был попечителем Казанского учебного округа, написал автобиографию и библиографические статьи. К кружку Станкевича принадлежал также В. П. Боткин (1812–1869), информатор Белинского и член кружка Герцена по поводу левых гегельянцев и их изданий – ежегодников «Галльских» и «Немецких». М. Н. Катков (1818–1887), известный публицист, победитель Герцена по польскому вопросу, вначале шеллингианец, потом слабый гегельянец и информатор Белинского в «Эстетике» Гегеля. В свой средний и последний период философский обскурант, отрицатель философии. В молодости автор слабой диссертации и плохой профессор философии.

Любопытно, что гегельянцем был известный композитор и писатель о музыке и философ музыки А. Н. Серов (1820–1871), человек очень разносторонней и богатой культуры. Как исторический свидетель имеет значение очень талантливый и оригинальный критик и мыслитель славянофильского типа, а также композитор романсов в так называемом «цыганском стиле», отличный гитарист-виртуоз Аполлон Григорьев (1822–1864), затравленный радикальной и политиканствующей критикой шестидесятников. Впоследствии он стал шеллингианцем. Гениальный хирург и талантливый мыслитель проф<ессор> Н. И. Пирогов (1810–1881), враг позитивизма и материализма с атеизмом, критиковал утилитаризм в духе правоверного гегельянства, что было впервые отмечено проф<ессором> Д. И. Чижевским.

Как и следовало ожидать, Гегель оказал в том или ином смысле влияние на академических ученых – т. е. на профессоров университетов и духовных академий, а также и на свободных ученых. Сюда относятся как собственно гегельянцы, так и вообще знатоки его учения в общем порядке немецкого идеализма. Среди них самой большой величиной, бесспорно, является Б. Н. Чичерин (1828–1903). За ним следует Н. Н. Страхов (1828–1896), С. С. Гогоцкий (1813–1889), Н. Г. Дебольский (1842–1918), проф<ессор> Ф. А. Голубинский (1797–1854), П. Г. Редкин (<1808–1891>), <Д. Л.> Крюков (<1809–1845>), В. С. Печерин (1807–1885), П. Н. Кудрявцев (1816–1858), С. М. Соловьев (1820–1879), Ф. И. Буславев (1818–1897), К. Н. Бестужев-Рюмин (1839–1897), М. И. Касторский (<1809–1866>), К. Д. Кавелин (1818–1885), Н. Д. Иванишев (1811–1874), А. Д. Метлинский (1814–1870), Н. Т. Костырь (1818–1869), О. М. Новицкий (1806–1844), М. А. Тулов (1814–1883), В. И. Лашнюков (1823–1869), М. М. Кунин (1806–1844), А. К. Реславский-Петровский (1816–1870), А. А. Куник (1814–1899), граф Е. Е. Комаровский (1803–1873) и др.

В сороковые годы, по всей вероятности, под влиянием кружка Станкевича начинается работа переводов творений Гегеля.

Борис Николаевич Чичерин (1828–1903) был один из тех редко встречающихся ученых атлетов, которые громадностью своей эрудиции и моральной безупречной строгостью к самому себе и серьезностью давят <на> окружающих, несмотря на то, что в них нет ничего темного. Можно сказать, что в его лице на русской почве Гегель как бы повторился.

Б. Н. Чичерин – старого дворянского рода, питомец Московского университета, ученик Редкина и Грановского, специализировался по истории права, с 1861 года профессор Московского университета, который оставил в 1868 г., и с этого времени живет и работает в своем имении как частный свободный ученый до смерти. По политическим признакам тяготел к либерализму с умеренным социалистическим оттенком. Классическим является его 5-томный труд «История политических учений» (1869–1902), плод тридцатилетнего упорного и тщательного труда. Другие важнейшие труды Б. Н. Чичерина – «Основания логики и метафизики» <(1894)>, «Наука и религия» (1879) и «Философия права» (1900).

Проф<ессор> Б. Яковенко называет очень верно философию Чичерина «абсолютным систематизмом» (<«История русской философии»>, с. 277). Для Чичерина схема не только метод – она есть раскрытие тайны бытия, она характеризует не только внешнюю, но и внутреннюю сторону духовных реальностей. Идет он в этом направлении дальше Гегеля и вынужден раскрывать свое учение полемикой на два фронта – с позитивизмом и с мистицизмом. В качестве законченного западника полемизирует со славянофильством. Для него философская научность и «Логика» Гегеля покрывают друг друга, ибо «основной исторический закон» состоит в том, что дух движется от единства к раздвоению и от раздвоения обратно к единству. Бог для Чичерина есть «внутренний бесконечный дух», а христианство для него «религия прошлого» – здесь сказалось влияние Давида Штрауса и левогегельянства. Кроме того, Б. Н. Чичерин внес в диалектику Гегеля изменения в смысле значительного усиления в нем рационалистического элемента, ибо для Чичерина философия и рационализм неотделимы друг от друга и саму философию Гегеля Чичерин именуется «абсолютным рационализмом». Таким образом, изменения, вносимые Чичериным в ход и стиль идей Гегеля, направлены к усилению в нем рационалистически-сциентического и просветительского момента. Крайности в этом отношении он отвергает и очень удачно полемизирует с Огюстом Контом⁶⁴¹. Важным делом философии Чичерин считает выведение системы категорий, чего, напр<имер>, нет у Канта, и вообще замечается ослабление у Чичерина момента онтологического в пользу гносеологического и формально-логического и формально-диалектического, т. е. приближение к Канту внутри гегельянства. Основная функция разума, по Чичерину, есть либо соединение, либо разделение, либо то и другое вместе. В связи с этим

единство и множество – суть у него основные категории. Остальное – дело формальной дедукции. Единство и множество в их противоположности подлежат преодолению в процессе мышления, которое совершает это преодоление, соединяя или разделяя – как это ему и свойственно по природе. От соединения получается сочетание единого и многого, от разделения получается отношение. Возникает две пары противоположностей, которые перекрещиваются: единству противостоит множество, а сочетанию противостоит отношение. Полнота познания требует обязательного присутствия обеих пар, наличность которых, по Чичерину, и есть гарантия этой полноты познания. Чичерин считает свою систему категориального схематизма стоящей на линии историко-философских традиций – т. е. в линии анализа и синтеза, в русле учения Аристотеля о четырех видах причин. К тому же, по мнению Чичерина, его система динамична, т. е. находится и в линии Гегеля. Но это не столько движение бытия, которое для Чичерина есть только постулат движения познания, динамика гносеологической функции разума. Понятия разума идут, согласно замыслу Чичерина, – от единства, которое содержит в себе в непосредственной слитности два противоположных начала – общее и частное, далее познающий разум переходит через «обе противоположности в их отвлечении, т. е. отвлеченно общее и чисто частное», и от них к «высшему или конечному единству обеих». Это последнее может быть начальным моментом нового процесса этого типа. Ритм этот есть основной тип диалектики. По закону этого диалектического ритма и совершается развитие мирового духа, совершается мировой процесс, совершается история – в виде ее конкретных фактов и в виде собственно духовного развития – науки, философии, религии и государственно-правового сознания, чему, как и конкретному государству, Б. Н. Чичерин придает исключительно важное значение, превышающее даже значение, которое государство занимает в системе самого Гегеля. Но в противоположность Гегелю Чичерин ставит религию выше философии. Россия не занимает в его историософской схеме никакого места.

Б. Н. Чичерин открывает собой ряд крупных ученых и мыслителей на Руси, которым не нашлось места и оценки в так называемом общественном мнении России XIX и XX вв., схваченной в железные тиски диктатуры социально-политических интересов и социально-политических страстей, и главными обр^{азом} диктатуры так называемых левых течений. Гегельянство 40-х годов удачно совместило пробуждение философско-миросозерцательной мысли и идеалистических оценок истории и культуры западной и русской, где и политическая сторона нашла свое место. Но это золотое время быстро прошло, оно, можно сказать, отцвело, не успевши по-настоящему расцвести, будучи смято между обеими борющимися сторонами, между двумя «просветительствами» – прави-

тельственным и общественным. Правительственное «просвещение» так или иначе уступило «почет и место» культуре, и в частности философии. Общественное нарастало в своей обскурантной агрессивности, перед которой цепенело в бездействии правительство или же просто и фактически склонялось перед ним. Всем сторонам культуры, ставшей запретной и строго преследовавшейся «левой контрабандой», пришлось плохо, но в особенности плохо пришлось искусству, в частности поэзии и философии. Прозаическая литература пропускалась под флагом политики, но строго цензурировалась и официально толковалась с обязательным принятием этих толкований и оценок к сведению и исполнению. Неукоснительно стала действовать гильотина замалчивания и травли. Под эту гильотину подпали Чичерин, Страхов, Дебольский, Павел Бакунин, Новицкий и бесконечный ряд других жертв этих «сухих казней», пока наконец не пришла настоящая массовая гильотина умаривания голодом и бесчисленными кровавыми казнями. Прежде всего и раньше всего за религиозные и философско-метафизические взгляды...

Николай Николаевич Страхов (1828–1896) был человеком естественно-научной закваски и получил степень магистра зоологии, защитив при Петербургском университете в 1857 г. диссертацию «О костях запястья млекопитающих». Вследствие происков «левых» кафедры не получил и, выйдя в 1861 г. в отставку, сделался свободным ученым и писателем, гл<авным> обр<азом> на философские и литературно-критические темы. Из него выработался отличный ученый критик и философ. Академия наук оценила его заслуги, избрав его в 1882 г членом-корреспондентом. Самые первоклассные писатели и поэты дарили Н. Н. Страхова своей дружбой, доверяем и пользовались его научно-философской информацией. Сюда относятся: гр<аф> Л. Толстой, Достоевский, Фет, Аполлон Григорьев, Розанов и др. Конечно, это могло усилить вражду к Страхову и диктаторствовавшей левой общественности: все эти величины сами находились под жесточайшим гонением – некоторое, весьма относительное исключение составлял гр<аф> Л. Толстой – его стилизовали под газетного фельетониста, борющегося с «царизмом» и с «религиозными предрассудками», – но произошло это гораздо позже – уже после смерти Страхова. При жизни же этого мыслителя-критика, одним из первых понявшего всю грандиозность «Войны и мира» и «Анны Карениной» и выступившего по этому поводу в печати, – именно за эти шедевры Толстого последний был оплеван левообщественниками с такой яростью и с таким большим цинизмом, что это может быть сравнено только с тем, что писалось этими господами по поводу Фета, Лескова и Розанова. Особенно ненавистен был Страхов диктаторствовавшим левообщественникам и тем, что его этюды и статьи, иногда возникавшие по самым злободневным и не располагающим к спокойному обсуждению

384

вопросам, были всегда и неизменно выдержаны интересом к предмету и направлены были на объективное изучение последнего, на его трактовку в научно-философском смысле. Всегда и неизменно с каким-то античным благородством видит он вещи <sub specie aeternitatis⁶⁴²>, и к нему в полной мере применимы слова Бориса Садовского⁶⁴³:

Не нам от века ждать награды:
Мы дышим сном былых веков,
Сияньем Рима и Эллады,
Блаженством пушкинских стихов.
Придет пора: падут святыни,
Богов низвергнут дикари,
Но нашим внукам мы в пустыне
Поставим те же алтари.⁶⁴⁴

Н. Н. Страхов, хоть и начал свою деятельность в это бесконечно тяжелое время начавшегося погрома культуры внутренним варваром, провел свою программу, не дрогнув до конца дней своих. И здесь весь стиль и дух гегелевской философии пришелся бесстрашному и неутомимому культурнику очень кстати. Вместе с Н. Н. Страховым вновь и вновь нисходит на русскую почву сократический дух благого философского учительства и аполлинистической мерности. Со свойственной ему манерой шутить Страхов выразился, что он любит три вещи: «логику, хороший слог и добродетель». Это было все то, чего недоставало «широким кругам передовой общечеловечности» и где Страхов одним своим присутствием «как крин среди терния» был живым укором и прекрасным примером, никого не обличая, никого не укоряя и лишь являя вечные ценности. В отношении к русской проблеме он, будучи гегельянцем, был в то же время и национальным почвенником и может быть причислен к, так сказать, «славянофильствующим западникам».

В статье о Герцене (1870) Страхов высказывает очень важную мысль о философии Гегеля как о «науке наук», благодаря которой «все движение наук, совершающееся в Европе, до сих пор находится под влиянием Гегелевой системы; все действительные результаты, какие только добываются в науках нравственного мира, в истории, этнографии и пр., добываются при помощи приемов и формул, завещанных Гегелем... высшие научные приемы, высшие методы исследования остались те же самые, какие были предположены этою философиею» (цит. у Чижевского, «Гегель в России», с. 270). Философия Гегеля – «вечный памятник человеческого гения»...

Из важных произведений Н. Н. Страхова следует еще отметить: «Значение Гегелевой философии в настоящее время» («Светоч», 1860, кн. I), «Мир как целое. Черты из науки о природе» (С.-Петербург, 1872), «Об основных понятиях психологии и физиологии» (С.-Петербург, 1886);

«О законах сохранения энергии» («Вопросы философии и психологии», 1891); «Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки» (С.-Петербург, 1883) и др. Н. Н. Страхову, между прочим, принадлежит превосходный по точности и по стилю перевод на русский язык «Истории материализма» А. Ланге (два тома).

Собственно со Страхова в России устанавливается окончательно и сознательно немецкое предание в философии или немецкая традиция, и самого Гегеля понимает Страхов в общей исторической связи немецкого идеализма – от Канта к Фихте и Шеллингу. Верность немецкому идеализму превращается у Страхова в своего рода национальный русский принцип, чего нет у настоящих славянофилов и что одно кладет на Страхова печать западничества, несмотря на провозглашение «почвенничества». Принципиальная верность немецкому идеализму была так велика у Страхова, что он принял в 1891 г. неокантианство, несмотря на его чуждость Гегелю. Страхов полагал, что только в свете немецкого идеализма можно должным образом постигнуть науки естественные, гуманитарные и искусство. У Гегеля философия превращается в «науку наук», а частные науки – в часть философии, чем достигается предельное единство и высшая связность. Отказ от принципов немецкого идеализма, в частности от Гегеля, приводит, согласно мнению Страхова, с необходимостью к материализму, а естественные науки – к крайней деградации. Не меньшее значение придавал Страхов Гегелю и вообще немецкому идеализму в области религиозной философии или прямо богословской. Он полемизировал с Хомяковым, обвиняющим Гегеля в том, что из него развился современный материализм, а в письме к Л. Толстому осенью 1897 г. Страхов отводит от Гегеля обвинения как в пантеизме, так и, тем более, в материализме. Страхов даже называет Гегеля «чистейшим мистиком» и сопоставляет его с Мастером Экхартом, с Ангелом Силезием, с Баадером и другими. Сам рационализм философии Гегеля Страхов считал подготовительной ступенью к мистическому созерцанию, которое он считает высшим проявлением духовной ясности и духовной чистоты. Он упрекает историков философии за умолчание об этой стороне философского творчества Гегеля, считая, что к этому с необходимостью приходит всякое строгое мышление. «И вообще, как Аристотель свою метафизику называл теологией, так и гениальные системы немецкого идеализма можно прямо назвать рядом попыток научного богомыслия» (цит. у Чижевского, цит. соч., с. 272).

Самым интересным у Страхова является своеобразное сочетание *кантианства* с *гегельянством* по очень важному вопросу методологии и философии естествознания. Элементы априоризма в естествознании Страхов выводит из Канта, элементы диалектики – из Гегеля. В основе каждой науки лежит система категорий, из которых она развивается по

386

законам диалектического развития. Философско-диалектический метод «ставит и развивает понятия». Наука отправляется от философии и стремится стать философией – и это по той причине, что она априорно диалектична по методу и что частные науки суть части философии. Методологии и философии естествознания Страхов в качестве специалиста-естествоиспытателя посвятил свои лучшие очерки о развитии, эволюционной теории, совершающей в его дни своеобразное шествие по Европе и России в самой варварской, догматической, критически и методологически непроверенной форме. Особенно важна предпринятая им критическая обработка понятий психологии и физиологии с указанием тех гносеологических тупиков и апорий, к которым и приводит догматическая «объективация» и поспешная натурализация данных и методов психологии. Отправляясь от Гегеля и Канта, Страхов обнаруживает в предпринятом им методологически-критическом анализе значительную творческую самостоятельность, и его исследования сохранили всю свою нетронутую свежесть и к середине XX в. Основная философско-методологическая предпосылка в этих исследованиях есть идея «целостного мира», построенного иерархически, впоследствии сыгравшая очень важную роль в онтологически-гносеологических конструкциях С. Л. Франка и Н. О. Лосского и вообще феноменологического интуитивизма. Основным трудом Страхова на эту тему так и называется «Мир как целое» (1872 и 1892). Тезисы этого замечательного построения в основном могут быть приведены к следующему.

«Мир есть целое... Мир есть единое целое... Мир есть связанное целое... в нем нет... самостоятельных, от него различных сил, нет ничего неизменного, самого по себе существующего... Мир есть стройное, гармоническое органическое целое... части и явления мира не просто связаны, а соподчинены, представляют правильную лестницу, пирамиду, всего лучше сказать – иерархию существ и явлений. Мир как организм имеет части менее важные и более важные, высшие и низшие: а отношение между этими частями таково, что они представляют гармонию, служат одни для других, образуют одно целое, в котором нет ничего ни лишнего, ни бесполезного. Мир есть целое, имеющее центр... Человек есть вершина природы, узел бытия. В нем заключается величайшая загадка и величайшее чудо мироздания. Он занимает центральное место по всем направлениям связей, соединяющих мир в одно целое, он есть главная сущность, и главное явление, и главный орган мира» (цит. у Чижевского, там же, с. 275). Здесь Страхов приходит к теме метафизического антропологизма, объединяющего все направления русской философской мысли – от поэта-пиетиста <Г. Р.> Державина в XVIII в. до философов-гегельянцев, мистика В. С. Соловьева, <Н. Н.> Страхова и <А. И.> Герцена в XIX в. и до православного церковного богосло-

ва <В. И.> Несмелова на границе XIX и XX вв. Здесь поистине один из узлов того, что можно было бы назвать «русской идеей», если это выражение не было бы уже безнадежно захватано и скомпрометировано дилетантизмом самого дурного вкуса. Любопытно, что в только что приведенной выдержке из Страхова слышится словно переложение в хорошей философской прозе знаменитого и вполне гениального антропологического места из оды «Бог» Державина:

Я связь миров, повсюду сущих,
Я крайня степень вещества;
Я средоточие живущих,
Черта начальна Божества.

Что же касается проблемы методологии и философии естествознания в собственном и строгом смысле, то здесь поражает богатство и разнообразие как затронутых Страховым тем, так и глубина и временами острая оригинальность их трактовки. Сюда относятся: система категорий органического мира, возможность высших органических сравнительно с человеком биологическим сил, т. е. проблема *веры человека*, возможность сложной дедукции природы, чувственно воспринимаемого бытия, философские предпосылки атомной теории, проблемы динамизма и эволюционизма, проблема и критика материализма и проблема самопроизводного (спонтанного) возбуждения и многое другое. <...>⁶⁴⁵

Страхов выступил против ложных авторитетов за подлинные ценности – этого по сей день не могут простить Страхову, находящемуся ныне под заговором замалчивания. Страхов отверг Геккеля⁶⁴⁶, но отверг и ненаучный витализм, противопоставив механизму и витализму морфологический метод изучения биологии, подверг беспристрастной, но уничтожающей критике антропоморфизм в зоопсихологии и теорию химических элементов как самостоятельных субстанций – чем предвосхитил энергетизм и трансформизм в области химии элементов – великое достижение физико-химии XX в. Сверх того, на место низвергаемых ложных авторитетов, вроде того же Геккеля, он <поставил>, напомнив о <их> заслугах, забытых и замолчанных талантов научной мысли, <таких> как, например, Гете, <который был> одн<им> из авторов подлинного трансформизма, противостоящего трансформизму ложному, вышедшему из не критических предпосылок догматического «дарвинизма»... Естественно, что такой мыслитель не мог встретить ни сочувствия, ни критической оценки по существу, но мог только встретить брань и замалчивание: из слишком разных и несоизмеримых по качеству планов многопланного русского духа произошли свободный Страхов и «освободители»-общественники, будто не только из разных наций, но с разных планет непонятно сошедшиеся существа... Дело тут совсем не в заезженной и

ничего не объясняющей поляризации, подобной Ноеву ковчегу, придуманному с той целью, чтобы не только в нем «спаслись люди и скоты», по выражению Пушкина, но чтобы «уравнять» «людей и скотов» и даже при случае показать неоспоримое преимущество скотов над людьми или же дать себе право много и сочувственно говорить о скотах и ничего не говорить о людях – как это делают развязные и популярные публицисты, пишущие о «поляризации» и о «русской идее» – в то время как нет никакой поляризации и никакой русской идеи, но есть русская многопланность при несоизмеримости планов и много русских идей, благородных, прекрасных и гениальных, несущих миру «свет разума», но часть гнусных, безобразных и бездарных, несущих миру помрачение разума и неисчислимы страдания, безмерно умножая число погибших.

Идея иерархизма, доведенная до конца, должна была неминуемо привести к идее Бога как увенчивающей эту иерархическую пирамиду и в то же время лежащей в ее основании, являющейся началом и завершением мирового целого, его альфой и омегой (в терминах Апокалипсиса, в котором апостолы банальных «парадоксов» и общедоступных «необыкновенностей» продолжают тупо видеть лишь умножение бед и страданий и какую-то рождающуюся мировую социалистическую республику, представляя ее хорошо организованным вековым термитником – «русской идеей», но <нужно видеть> конец бедствиям и страданиям, конец гнусному термитнику и гнусной этого типа русской идее, великую радость подлинного освобождения от всяких идей и лишь пир любви и красоты без конца – но об этом и говорит и Евангелие, и Иоаннов Апокалипсис – это Евангелие подлинного освобождения, когда гнусные освободители с их мыслями, мыслишками, идеями, идейками и книжками сгорят в вечном огне, чтобы уже больше никогда не хулить Бога и не позорить Его создание, подводя под свой бездарный размер бесконечное разнообразие красок и песен бытия...).

В этом-то именно смысле, а не в порядке доктринальном надо понимать слова Страхова, этого ученого знатока доктрины: «действительное познание... должно исходить из этого разнообразия и необходимо приведет нас к Богу, укажет, что только в Нем содержится смысл всякого бытия» (цит. у Чижевского⁶⁴⁷, там же, с. 276). Предвосхищая Кронера⁶⁴⁷ и ставя гораздо глубже и прекраснее его идею Апокалипсиса, т. е. эсхатологизма, в философии немецкого идеализма, Страхов вычитал в нем то, <что> очень смутно представляли себя сами корифеи этого идеализма. Страхов вычитал у них то, что можно назвать вслед за Достоевским «русской стороной», и на этот раз не той гнусной и плоской пошлой «русской стороной», которую, например, вычитывали «русские мальчики» у Дарвина, лохматые обезьяноподобные и потерявшие образ Божий нигилисты, но стороной прекрасной, возвышенной, райской, радост-

ной. Вот что пишет Страхов Льву Толстому 2 декабря 1886 г.: «Правы Шеллинг и Гегель, когда говорят, что в нашем сознании сознает себя то вечное духовное начало, в котором корень всего бытия... мы живем, движемся и существуем» в Боге, «всякая жизнь непосредственно происходит из Бога... Бог одинаково растит и мелкую травку, и душу величайшего человека». «Конец же и цель всякого развития есть Бог, то самое, что есть и его источник... Все из Бога исходит, и все к Богу ведет и в Боге завершается» (цит. у Чижевского, там же, с. 276).

Мы рассмотрели выше то, что можно было назвать «прикладным» гегельянством в области методологии и философии естествознания у Страхова. Теперь надо рассмотреть то же прикладное гегельянство в области наук о духе, главным образом в эстетике, а также в том, что можно было бы назвать историософией философии, т. е. философией истории философии или философией, взятой в плане историософии культуры.

Страхов был, вне всякого сомнения, самым значительным литературным критиком в России. Идя в этой области так же глубоко, как Аполлон Григорьев, Страхов значительно превосходит его знаниями и в высшей степени превосходит всех русских критиков добросовестностью и учено-философским систематизмом работы, никогда не переходящим при этом в педантизм. Ученик немцев не превращается в их раба.

Нам еще раз необходимо повторить тезис: *Страхов – самый лучший в России литературный критик*. Установившиеся в этой области ложные авторитеты обязаны своим положением исключительно диктатуре революционно-социалистических установок и ничему более. Белинский, самый вопиющий пример ложного авторитета там, где он прав, – он жалкий, и поверхностный, и несамостоятельный дилетант; в большинстве случаев все его суждения прямо-таки образец того, как не нужно судить, оценивать и писать, они обличают полное отсутствие не только культуры, но даже простой грамотности. Что же касается таких лиц, как Скабичевский, Варфоломей Зайцев, Писарев, Чернышевский, Добролюбов и проч., включая сюда и кн<язя> Кропоткина, писавшего о русской литературе, то надобно отнести почти всех без исключения к погромщикам литературы, а не к критикам, к применителям «нечаевского метода» в области литературной критики, которая, кстати сказать, для них представляла частный случай культуры, вообще по Нечаеву и Ткачеву подлежащей уничтожению. Делать тут философу решительно нечего, ибо здесь не «отрицание» по Гегелю, но «уничтожение» – категория, специально введенная Гегелем для случаев, подобных рассматриваемому и не могущих быть включенными в диалектику истории и культуры, как не могут быть включенными действия уголовных преступников, бандитов, сумасшедших, дегенератов и т<ому> под<обное>. Характерная особенность «диалектического материализма», особенно в его «русском» из-

дании, состоит в том (это мы рассмотрим ниже), что практикующие его мошеннически называют исключительно применяемое ими нефилософское и недialeктическое уничтожение – философско-дialeктическим отрицанием. Так вот, эти субъекты, которых и исключительно которых принято именовать «критиками», заменили суждение в литературе осуждением, утверждение – рабым псевдорелигиозным идолопоклонством, а отрицание – уничтожением, науку и философию – сокращенной социально-политической программой. Настоящие же критики во главе со Страховым никогда и по сей день не упоминаются – это тоже действие нечаевско-ткачевского метода, заменяющего сознательное суждение осуждением, а отрицание – уничтожением.

Страхов никогда не осуждает, но только судит, никогда не поклоняется, но только утверждает, никогда не уничтожает, но только отрицает. Такая позиция его как критика объясняется тем, что он не только был одним из ученейших и культурнейших людей своей эпохи, но еще и тем, что он был человеком кристальной чистоты и совестливости, в то время как шестидесятники и им подобные, с которыми он полемизировал, были не только люди невежественные и некультурные, но еще и крайне нечестные и крайне бессовестные – как их эпигоны и им симпатизирующие по сей день. Речь идет, разумеется, о нечистоте и бессовестности в отстаивании своих идей и позиций, хотя и в прочем дело далеко не всегда обстояло благополучно.

Страхов идет путем, параллельным Аполлону Григорьеву и Достоевскому. <Он> прежде всего ставит себе задачей определение сущности русского народного духа, причем под народным духом он отнюдь не разумеет простонародный дух, как это делают славянофилы и примыкающие к ним по этому вопросу революционно-радикальные «народники», особенно в их первичной стадии «чернопередельцев», «народной воли» и проч., метафизическая и пневматическая сущность которых выразилась в грандиозном и подлейшем злодеянии 1 марта 1881 г., предшествующем финальной Екатеринбургской трагедии. Трудность разбираемой темы заключается в том, что у этих людей литературоубийство и культуроборчество, ненависть к философии, к объективной науке тесно и метафизически переплелись с ненавистью к правопорядку как человеческому <...>⁶⁴⁸, к истории родной страны, к ее актуальному бытию, т. е. с отцеубийством и матереубийством. Эта трудность усугубляется еще более тем, что, борясь за простонародный дух против духа народного и уничтожая метафизику и философию в пользу реализма и позитивизма, они уничтожали всякое основание существования для простонародья, уничтожали его живой дух и исторический упор его бытия, его красоту и поэзию, заменяли подлинную и хорошую метафизику и подлинную реальность метафизикой дурной и бездарно-фантастиче-

ской, подобно тому как, борясь с художественной литературой и поэзией, заменяли ее бездарной прозой и никуда не годной графоманией, безграмотными некультурными виршами, подобно тому как заменяли барина не мужиком, но вонючим разночинцем, врагом как барина, так и мужика, и, желая всюду только политики и стремясь перенести борьбу за культурные ценности в плоскость борьбы за социальной идеал – они на деле перенесли всю эту борьбу в плоскость метафизики, где происходит уже борьба за последние судьбы человеческой души, и где под флагом борьбы Писарева с Пушкиным происходит схватка Дракона с Георгием Победоносцем, и где за невозможностью распять Иисуса Христа во второй раз проповедуется дарвинизм.

Страхов принял вызов и перенес борьбу в чисто метафизическую и онтологическую плоскость и показал, что материализм и позитивизм есть по существу отказ от объяснения неприемлемых для них фактов через отрицание их онтологии. Все построено, прежде всего, на отрицании разницы уровней бытия, на отрицании качества в пользу количества, т. е. на энтропии, и глубоко ошибаются некоторые, приписывая открытие философии неравенства себе, а не Страхову и думающие, что умалчанием о Страхове и прославлением Белинского с Чернышевским они скроют вопиющую истину. Вот слова Страхова в подлиннике, которыми этот мыслитель передает сущность мировоззрения шестидесятников и их эпигонов и всего того, что от них пошло:

«Между Богом и природой нет разницы. Бог есть природа, олицетворенная человеческой фантазией. Между духом и материей нет разницы. Дух есть некоторая деятельность материи. Между организмами и мертвыми телами нет разницы. Организмы суть создания физических и химических сил. Между животными и растениями нет различия... Между человеком и животным нет различия. Душевные явления человека совершаются точно так же, как и у животных. Между душою и телом нет различия. Душа есть некоторая деятельность тела. Между мужчиною и женщиною нет различия. Женщина есть как бы безбородый мужчина... Между нравственностью и стремлением к счастью нет различия. Нравственно то, что ведет к человеческому благополучию. Между прекрасным и полезным нет различия. Прекрасно только то, что ведет к некоторой пользе...» (цит. у Чижевского, с. 280, там же). Страхов считает, что, последовательно рассуждая, эти лица должны были прийти к заключению, что «все человеческое развитие имеет столько же мало значения, как плесень или лишай, которыми покрывается всякая возможная поверхность» (там же).

Еще важнее неумолимое по своей логической последовательности вскрытие отрицательной природы будто бы на первый взгляд <имеющих> положительный характер «божков» или «идолов», которым некри-

392

тически и рабски поклоняются «просвещенцы»-шестидесятники: науки, ученых, прогресса, эмпирии и проч. Однако для русского просвещения и его «божков» Страхов находит не только западные, но и русские корни, свои предпосылки. Он указывает между прочим на его фантастичность, лживость и искусственную конструктивность.

Страхов поставил также и проблему «Философии будущего» и предсказывает, что эта философия будет утонченной формой отрицания метафизического, основанной на вышедших из левого гегельянства идеях *вечного возвращения* и *сверхчеловека*. Последняя идея должна, по мнению Страхова, выступить не только в чисто биологическом аспекте как финал дарвиновской эволюции, что мы в общем и наблюдаем у Ницше, но и в аспекте морально-духовном – как метафизический имморализм и аморализм. Эти идеи Страхова *сильно повлияли на Достоевского*, главным образом в том комплексе идей, который окружает Ивана Карамазова, этого одержимого идеей сверхчеловека, которому все дозволено. Некоторые дилетанты с предвзятыми симпатиями и антипатиями, вроде, напр<имер>, Бердяева, считают, что идеи Ивана Карамазова взяты у... Белинского, у которого, как известно, никаких своих идей, в том числе и революционных, не было, а была лишь революционная истерика. Сверхчеловеки Достоевского и Ницше предсказаны Страховым. Из этого видно, с какого калибра философом мы имеем дело в лице Страхова. Идею сверхчеловека Страхов, в конечном счете, выводит из просвещения. Это полностью оправдалось на примере Ницше, страстного поклонника Вольтера и ненавистника метафизики. *Все пророчества Страхова о философии будущего оправдались полностью.*

Сильвестр Сильвестрович Гогоцкий⁶⁴⁹ (1813–1889), проф<ессор> философии Киевского университета, составил себе имя в русской философской науке основательным 5-томным «Философским лексиконом» (1857–1873)⁶⁵⁰, сочинениями о Гегеле, Канте, написанными в духе «правых гегельянцев» (Михелета и Эрдманна), «Историей новой философии» (1883 и далее) в трех выпусках. Свою «Историю новой философии» Гогоцкий конструирует диалектически. Будучи гегельянцем, Гогоцкий, тем не менее, очень остро критикует Гегеля, и притом в тонах, приближающихся к славянофильству. Именно, он отвергает возможность осуществления человеком абсолютного, т. е. принадлежащего одному Богу, мышления. Кроме того, Гогоцкий считает невозможным и неудавшимся выведение живой индивидуальности из отвлеченной категории субъекта.

К гегельянцам должен быть отнесен с оговорками крупный, но, к сожалению, мало известный мыслитель Николай Григорьевич Дебольский⁶⁵¹ (1842–1918), автор системы «*феноменального формализма*». Отчетливое, последовательное и ясное мышление обличает в нем человека

с основательным математическим образованием. <Дебольский> был преподавателем математики в Петербурге, потом доцентом философии в С<анкт->П<етер>б<ургской> Духовной академии и кончил свою жизнь чиновником Министерства народного просвещения уже в эпоху большевизма, когда и министерства, и философия в России перестали существовать вместе с нею. Себя он считал не учеником, но продолжателем Гегеля, которого отлично переводил, и, действительно, «продолжил» его в такой степени, что сильно от него удалился. Дебольский был натурой несомненно творческой и очень тонкой, дисциплинированной и культурной. Но в творчестве Дебольского нет ничего титанического, нет видимого порыва и вдохновения. По видимости, он не творит, не строит, он типичный философский конструктивист. Главные сочинения Дебольского: «О диалектическом методе» (СПб., 1872); «Философия будущего» (СПб., 1880); «О высшем благе или верховной цели нравственной деятельности» (СПб., 1886); «Философия феноменального формализма» (1895); «Понятие красоты» (статья в «Журнале Министерства нар<одного> просв<ещения>», 1898, <№> 8); «Об эстетическом идеале» (статья в «Вопр<осах> фил<ософии> и псих<ологии>», 1900, <кн.> 55). Известность Дебольский, несмотря на свою непопулярность и уединенную элитность, все же получил благодаря мастерски написанным статьям в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона и переводам Гегеля на русский язык. Что же касается статей в только что названном словаре, то они действительно представляют непревзойденные шедевры литературы этого рода.

Основная мысль работы Дебольского «О диалектическом методе» <заключается в> том, что диалектика находится уже за пределами формальной логики. Но понятие неизбежно стремится к этому выходу за пределы формальной логики, ибо по самому своему существу всякое понятие формальной логики включает внутреннее противоречие, объединяя реальные, т. е. в конце концов противоречивые и нарушающие закон тождества признаки. Дебольский ссылается на диалектику элейцев и Гербарта (как известно, стремящегося устранить эти противоречия), которые показали несоединимость множественности признаков <понятия> с его внутренним единством – сюда особенно, как известно, относятся понятия энергии, движения и числа. Этого же рода противоречия, как указывает Дебольский, были вскрыты другими древними и новыми мыслителями, и притом в основных философских понятиях, напр<имер> в понятии субстанции и общего. Дебольский указывает на то, что противоречивость понятий связана с их ограниченностью, где каждый элемент есть в свою очередь целое, да и, кроме того, понятие *целое* коррелятивно уже само по себе понятию части и обратно. Дебольский подверг сокрушительной критике все бывшие до него попытки снять противоречия – и

эта критика показывает, с каким сильным формальным умом мы имеем дело в лице Дебольского. Для того чтобы выбраться из этой апории, необходим правомерный переход от формальной логики к диалектике. Так, переход совершится, если мы примем во внимание, что в основе формальной логики лежит *понятие*, а в основе диалектики лежит *идея*. Именно идея допускает внутреннее противоречие, которое внутренне связано с бесконечностью, с бесконечным движением – в то время как понятие ограничено, *определено* уже по самой логической природе своей. Дебольский смягчает контраст и намечает переход между понятием и идеей, равно как и между рассудком, соответствующим понятию, и разумом, соответствующим идее. В этом Дебольский сознательно отступает от Гегеля, резко противопоставляющего рассудочное понятие разумной идее. В плане историческом Дебольский тонко показал подготовку Гегеля как вершины немецкого идеализма Канта, Фихте и Шеллинга. В качестве гегельянца Дебольский наносит сокрушительные удары по эмпиризму. Сам себя он считал *метаэмпиристом*. Дебольский делит метаэмпиризм на реалистический, исходящий из анализа понятия, и на метаэмпиризм формалистический, исходящий из формы понятия. Кант – представитель критического формализма, Фихте – субъективного, Гегель – абсолютного. Имеется еще четвертая возможность, согласно Дебольскому. Это *феноменальный формализм*, представленный самим Дебольским. Это направление выходит, по мнению Дебольского, за пределы гегельянства, преодолевает его. Здесь в известном смысле происходит традиционное русское «ограничение» Гегеля, превратившееся в известного рода традицию или русский стиль критики Гегеля. Прежде всего, Дебольский берет сторону формальной логики против Гегеля, не признает известного исходного момента онтологической логики Гегеля, где бытие отождествляется <с> небытием. Дебольский выводит совершенно иную, сравнительно с Гегелем, систему категорий: бытие, изменение, причинность. Впоследствии: сущность, процесс, причинность. Ограничив абсолютизм теории познания Гегеля, Дебольский подорвал его и в самой характерной для него установке: в динамическом пантеизме. В противоположность Гегелю Дебольский подводит свою онтологию и космологию к *теизму* и *креационизму*. Этим Дебольский становится в своей философии на грань богословия, подобно Шеллингу. Конструктивный ум Дебольского обладал типично русскими национальными вкусами и стремлениями, он был синтетическим, и важнейшую задачу создания философской системы он видел в объединении достижений философии Нового времени. В этой примирительно-синтетической тенденции чувствуется уже не столько дух Гегеля, сколько дух Лейбница и, прежде всего, русский дух. Была у Дебольского и своя философия природы – тоже совершенно самостоятельная и независимая от Гегеля. Дебольский с философской точ-

ки зрения становится на сторону *преформизма* и утверждает, что виды являются лишь *потенциями* будущего развития. Возникновение этих потенциалов, которые Дебольский понимает динамически, есть результат творения их Высшим Умом. Этика Дебольского тоже самостоятельна, в общем от Гегеля не зависит и имеет общее с ним в критике индивидуализма, утилитаризма и в признании, что нравственность есть средство самосохранения индивидуумов высшего социального порядка, как то: семьи, церкви, государства и в особенности народности. Дебольский синтетически включает в свою этику *категорический императив Канта*, но сообщает ему *теономный* характер. В своей эстетике Дебольский определяет красоту в природе как «чувственное явление сверхчувственного» и «откровение Бога в природе и через природу». Здесь Дебольский ближе всего к Гегелю и не смог избежать пантеизма ни в конструкции, ни в терминологии. Но, как правило, Дебольский скорее приближается к Канту и Шеллингу, чем к Гегелю, скорее отправляясь от него, чем приближаясь к нему. Общие приемы мышления Дебольского скорее немецкие вообще, чем специфически гегелевские. Но эта немецкая установка не помешала быть Дебольскому в существенном самостоятельным, вполне русским мыслителем, разработавшим наследие послекантовского идеализма во главе с Гегелем.

Из русских гегельянцев, имеющих лишь косвенное отношение к Гегелю и во всем представляющих противоположность Дебольскому, надо назвать исключительно талантливого Павла Александровича Бакунина⁶⁵² (1820–1900). Опасно быть братом такой огненной личности, как знаменитый анархист, его брат Михаил Александрович Бакунин: рискуешь неминуемо остаться в тени. Так и случилось. Замечательной книге Павла Александровича Бакунина «Основы веры и знания» (1886) не удалось найти «широкого» читателя, и захватывающий восторг, который она возбудила в Льве Толстом, все же не был достаточно мощным стимулом, который мог бы сделать эту в общем интимную и трудную книгу читаемой... Не помогли также и восторги Страхова и Розанова...

Тем не менее у П. А. Бакунина есть своя философская судьба, и в историю русской философии он вошел. Но вошел не своими сочинениями, которых у него было мало и которых, за исключением избранных единиц, никто не читал, но неотразимым действием своей сократической личности, сеявшей вокруг себя доброе философское семя и излучавшей неотразимые вибрации мирозерцательной музыки, музыки, заставляющей трепетать всякого, кто приходил с ним в соприкосновение. Без особого основания историки русской мысли сравнивают его иногда со Станкевичем, хотя тип духовной установки был иной – в нем было нечто от безвозрастного ангелического существа, но не от вечного юноши-романтика.

Пламенем философского энтузиазма П. А. Бакунин загорелся в Германии, где его брат Михаил, тогда уже увлеченный левыми гегельянцами, горел жадной действительности – хотя и не нашел для себя прочного и постоянного дела в России, постоянно меняя занятия и положения. Впрочем, его слово и влияние и было его делом. Живет он большей частью в Твери (в Тверской губернии были родовые поместья Бакуниных), и в Твери он и был стабильным духовным центром сосредоточившегося вокруг него кружка. Работал главным образом по освобождению крестьян, потом в земстве все для тех же крестьян... Это был драгоценный образец русской дворянско-помещичьей культуры, самоотверженной, самозабвенной, напитанной этическим энтузиазмом заботы о меньшем брате. Но сверх того он вообще был принципиальным попечителем всякой человеческой личности, кто бы она ни была. Пробуждение в ней духовного горения он считал своим священным долгом. Профессору Д. И. Чижевскому удалось изучить неопубликованные воспоминания известного либерального деятеля, тоже тверского помещика, члена первой Государственной думы И. И. Петрункевича. Этот же деятель сообщил профессору Д. И. Чижевскому и письмо Л. Толстого к П. Бакунину. В этих драгоценных письменах бьется живой пульс мыслительной и духовной русской жизни людей сороковых годов – и вместе с этим вырисовывается при чтении этих строк неповторимый образ невосвратно ушедшей эпохи, единственной в мире юности русской элитной интеллигенции.

«Где бы ни был П. А., в каком бы обществе ни находился, вокруг него собиралась группа, жадно его слушающая и почти бессознательно усваивающая его мысли и чувства...». «Он любил беседу, как любил ее Сократ. Он верил, что каждый человек обладает в своей бессмертной душе беспредельной возможностью познания истины, лишь бы только возбудить в человеке интерес познания истины, лишь бы только возбудить в человеке интерес к ее познанию и дать толчок мысли в должном направлении... С кем бы он ни встретился, на какой бы ступени образованности ни был его собеседник, от самой высокой до полной безграмотности, он с удивительным чутьем угадывал, чем он может привлечь внимание данного лица и заинтересовать его беседой, т. е. вызвать в собеседнике желание подвергнуть свои мысли критике и требованию разума и признать истину, как бы она ни противоречила обычным и ходячим мнениям» (цит. у Чижевского, «Гегель в России», с. 307). Очень характерен для всего «сократического» склада П. А. Бакунина его антропологический и интеллектуальный оптимизм, вообще свойственный людям сороковых годов. Тот же И. И. Петрункевич свидетельствует в своих записках о П. А. Бакунине, что, по его мнению, «в каждом человеке заложен разум, и его искра может вспыхнуть... неожиданно, гасить ее заранее или считать потухшей не следует. К собеседникам он умел подойти с надеж-

дой зажечь эту искру, для чего надо бережно нащупать ее. И он эту искру зажег; его моральное влияние было неотразимо» (цит. у Чижевского, там же). То же самое надо утверждать и о его письмах, как это видно из воспоминаний В. Оболенского и С. Елпатьевского (В. Оболенский. Очерки минувшего. Белград, 1931; С. Елпатьевский. Последние новости. 1931). Все в один голос называли чету Бакуниных «святыми стариками». Вот именно это и было главным делом П. А. Бакунина.

Главным поворотным пунктом в духовной биографии П. А. Бакунина было возвращение к действительности после пережитого идеалистического ее отрицания. Вместе с тем возвращение к действительности означало для П. А. Бакунина возвращение к Богу. В этот период своей жизни он утверждает: «Для нас не существует ничего, кроме любви и веры» (цит. у Чижевского, там же, с. 308).

Этим П. А. Бакунин делается прямо-таки «диалектической противоположностью» по отношению к своему знаменитому брату, у которого принципиальная ненависть к Богу и ко всему, что с Богом связано, становится основным содержанием второй половины его жизни. Спокойно, но с тем большей основательностью и с истинно философской мудростью произносит приговор П. А. Бакунин устами находившегося под его влиянием брата Алексея Александровича, своего старшего брата, и вместе с этим обвинительный приговор всей революции вообще как акту ненависти и разрушения, ставящей одержимость революционным фактом лицом к лицу с зияющей пустотой:

«Мы так разобрали все связи старого общества, все его догматы и положения, что оно в мыслях наших потеряло крепость и разрушилось. Мы тем самым разрушили для себя много ложного; но в то же время уничтожили в себе и мерку справедливости и несправедливости, добра и зла. Все для нас пропало, и в такой пустоте неудивительно нам было принять тень за действительное существование, фразу за истину, ложь за добро» (А. А. Бакунин, 1848, цит. у Чижевского, там же, с. 308). Есть что-то мистически таинственное в том, что с именем Божиим на устах и в сердце П. А. Бакунин совершает «великое восстановление» того, что до основания разрушал его брат одно время в сообществе с такой преступной и темной известной особой, как Нечаев, в сообществе с которым писался и единственный в своем роде по беспредельной силе холодной революционной ненависти «Катехизис революционера», к которому мы еще вернемся.

Укорененность в конкретной Божией бесконечности – вот что отныне проповедует П. А. Бакунин удивительным образом, не выходя в этой проповеди за пределы философии, не превращаясь тем самым в банального религиозного риторика с риском совершенно не быть услы-

398

шанным требовательной, как во времена греков Перикла и Демосфера, аудитории. «Жизнь только до тех пор есть жизнь, пока она дышит бесконечностью». И далее П. А. Бакунин объясняет, что здесь философия и непосредственное свидетельство истины, живущее в каждом, – оба говорят об одном и том же, о Боге, без которого, в сущности, нет и темы философии – так получается у П. А. Бакунина:

«Есть одно правило, бесконечное по существу своему – это философия... Но есть еще одно правило, или лучше основание, о котором учит философия, но которое и без нее всем людям понятно – это Бог, живой и бесконечный, единственный источник жизни и природы в человеке». И повторяя, что «жизни нет другой, как основанной на бесконечности», П. А. Бакунин остро изобличает жизнь без Бога и вне Бога:

«Жизнь, основанная на определенном, но ограниченном правиле, все равно что волна на луже...» (там же). *«Бог – это неистощимое и животворческое основание, которое одно делает всякую мысль серьезной и которое одно дает жизнь всем действиям человека, без Бога – все это будет только бедная химера, жалкая забава»* (цит. там же). Далее в ярком и остром выражении П. А. Бакунин показывает и формулирует, как безблагодатна и бессильна, в общем, как бы бездарна одна природа, предоставленная самой себе, и как на этих путях богооставленности бывшие добродетели как бы обращаются своими собственными негативами. Человек жить и творить «из самого себя» не может, корни его бытия и его активности находятся выше его, именно в любви к Богу, и – вот основной пафос П. А. Бакунина. Но этот пафос «благодатности» остро противостоит безблагодатному руссоизму:

«Не верь слишком одной непосредственной простоте или естественности природы: ее любовь похожа на эгоизм и ее высокие, святые побуждения похожи на чувственность». Далее П. А. Бакунин возвышается до высоты святоотеческой аскетической морали, обнаруживает предельную чуткость и вкус:

«Гордым человек бывает в равной мере, и утверждая, что он все знает, и утверждая, что он ничего не знает: кто жаждет правды, тот ищет ее во всем смирении духа и сердца; тот не отвергает того, чего не понимает, тот не гордится ни своим знанием, ни своим незнанием... Поэтому тот, кто верит в Бога, – тот с одной стороны уже все знает, а с другой – именно в силу веры своей – он именно, и он один, ничего еще не знает» (цит. там же у Чижевского, с. 309).

Таковая диалектика знания и незнания на основании преодоленного теизмом гегельянства. Отсюда и пафос органичности и естественности, но особой, не руссоистской. У П. А. Бакунина остается основанный на новых началах гегельянский пафос мысли, а также своеобразный, не-

сомненно на гегельянских дрожжах взошедший и религиозным опытом оправданный оптимизм и всеприятие. П. А. Бакунин остается в пределах культуры, и притом весьма утонченной, откуда и неприятие Руссо и с ним всякого рода «народничества» и опроценства, бескультурности.

«Руссо не понимает, что зло есть разрыв мысли и природы, а вовсе не мысль сама по себе, что *добро есть единство мысли и природы*, а не одна природа отдельно от мысли... *Единство природы и мысли есть жизнь*. Но жизнь... есть связь двух противоположных полюсов, и чем совершеннее различие, тем совершеннее и связь, тем глубже жизнь» (Чижевский, там же, с. 309). Это уже целостная и очень характерная, на диалектике Гегеля выросшая философия, откуда, как уже было сказано, исходит и оптимизм, и притом абсолютный.

«На свете все хорошо, и чувства, и рассуждения, и жизнь постоянно поправляет заблуждения и того и другого... Все хорошо, что растет из сердца, как трава из земли» (цит. там же). Понимание правды и неправды – чисто онтологическое: «Справедливо... все то, что рождает жизнь и способствует ее развитию» (цит. там же). Это уже онтологическая мораль, единственным критерием которой является грань, отделяющая небытие от бытия.

В жизни, в едином *настоящем* соединились *прошедшее и будущее*. «Будущее – есть природа или темное ощущение, стремящееся стать образом.» Постигание прошедшего – единственный источник для будущего. Воспоминание – источник поэтому творческой красоты всего внешнего мира или, говоря на его своеобразном философско-метафизическом языке, – из «источника воспоминания истекает вечная жизнь, вечная любовь, вечная юность, не только одного человека, но и всего мира. Из воспоминания, которое как помысленное, как прошедшая мысль становится бесконечным благоговением, истекает вся красота – или весь внешний мир. Все прошедшее становится внутренним: как наличное оно было только внешним и чувственным; но исчезновение чувственной внешности есть становление внутреннего (Inneres), поэтому такое исчезновение и называется воспоминанием (Erinnerung)». Этот драгоценнейший отрывок, достойный стать наряду с фрагментами Гераклита «наукой навеки» и ставший известным миру только благодаря трудам проф<ессора> Чижевского (цит. там же, с. 310), содержит целую философию отеческого предания и того, что Православная Церковь именует «вечной памятью» и что не только связано по существу с жизнью культуры, но и с *духовной жизнью вообще*. На этом основании построено и все учение Н. Ф. Федорова о *воскресении и бессмертии в органической связи с культом отцов*, того, что Пушкин именует «любовью к родному пепелищу, любовью к отеческим гробам» и на чем он же утверждает бытие человека как

творческой личности, созидающей культуру. Революция, из которой сделал себе кумир брат П. А. Бакунина, есть радикальное и всестороннее отрицание этого принципа – и здесь мы видим опять трогательное и символическое для всей России, для всего человечества искупление зла, сделанного братом, любовью и добрым делом другого брата. Вообще, все четыре брата семьи Бакуниных есть высокий не только общерусский, но и общечеловеческий символ, показывающий, до какой степени история русской философии выходит за пределы только академической науки, хотя и имеет очень большое значение для последней.

Исходя из Гегелева синтеза, имея в философии, в частности в Гегелевой, отправной момент, П. А. Бакунин переступает ее пределы, в то же время как-то не покидая ее, и входит в сферу *веры* и *простоты*, общая в то же время этим терминам высокий метафизический смысл.

«Бросить мои философемы я не мог... Я бы должен был бросить душу свою. Но как вся жизнь моя, так и мое философствование приняли себе в основание широкое, бесконечное созерцание Бога и Его бесконечного мира.» «Глубокая философия есть сама – *самая детская вера*. Я признаю Гегеля моим учителем и себя его верным учеником... и верю безотчетно в Бога... потому что *вся философия не что иное, как предположение Бога, в которого все люди бессознательно верят... исповедание этого Бога... только подтверждает мое верование в науку*» (цит. там же). Далее и во внутренне-логической последовательности со сказанным находится и выдвигание принципа простоты как метафизической основы бесконечности, и отвержение односторонней идеологической одержимости, что включает отвержение и радикально-революционной интеллигентской идеологии:

«Человек, настроенный на известный лад, может произнести многие истинные мысли, но в нем нет простоты; *простота есть бесконечность*, а не известный лад. Лад есть напряженность человека и обыкновенно – *напряженность пустоты его...* Человеку, налаженному на известный лад, *тяжело жить* и быть, как камню: *он вечно падает*. Есть в душе известная безответственность – не озорная резвость (*Ausgelassenheit*), но смиренное спокойствие (*Gelassenheit*) – *известная уверенность без всяких усилий, легкость бытия, растворенность всего существа, когда человек как будто бы покоится в руке Бога*» (цит. там же, с. 310).

Кажется, только в специфических условиях, пропитанных православием русской почвы, мог появиться гегельянец, который, исходя из этого философа и без усилий, надрывов и разрывов, заговорил языком почти преподобного Серафима Саровского, оставаясь в пределах философии. Поэтому установка и вся духовая атмосфера в круге П. А. Бакунина вряд может быть определена как «возврат к вере». Это очень характер-

ные для русского духа или, во всяком случае, для его значительной и ценнейшей и оригинальнейшей части пребывание в вере внутри философии и философствование внутри веры.

«Основы веры и знания» (1886) П. А. Бакунина – типичная и вторая после Радищева характерная для новой русской религиозной философской традиции книга. По своей структуре, по самой своей ткани это книга философски-метафизическая. Конечно, ее традиции гегельянские. Методология чисто диалектическая, основа метода – сократо-платонический диалектический конфликт, правда, перенесенный в космологию и историософию. В основе всего лежит «мировой спор». Этому спору П. А. Бакунин сообщил жестокий и отнюдь не идиллический характер. Никакого «возвышающего обмана», «маскирующего» тьмы низких истин, в этой книге не содержится. Она конкретна и реалистична, как конкретен и реалистичен ее вдохновивший Гегель, которого марксисты напрасно стараются «поставить на ноги»: он и без того очень крепко, быть может, слишком крепко стоит на них, снабдившись теми самыми «свинцовыми подошвами», о которых мечтал Кант. Крепко укоренен в реальности и П. А. Бакунин в своей книге о вере, потому и сама его вера крепка, проста и онтологична.

«Мировой спор есть нескончаемый спор всех обстоятельств, всех стихий и элементов мира, как всеобщая борьба за существование, как жестокая война за правду, за веру, за справедливость, за истину, ведется уже... на всеобщем основании всего мира или на основании... всеобщей мировой истины». И далее: «Мировой спор во всех видах и аспектах его... имеет свое основание в действительно сущей безусловной истине, и в этой действительно сущей, безусловной истине, или в той бесконечной всеобъемлющей сущности, которою держится весь мир и без которой ни одно из его существований не могло бы выдержать той страшной напряженности, с какою мировой спор ведется» (цит. у Чижевского, там же, с. 312). Еще решительнее подчеркнут «гегелизм» книги в том утверждении ее автора, что истина дана не как абсолютное единство, а как «мировое противоречие». В нем стоит и каждое единичное (или индивидуальное) бытие, ибо оно «определяется» и «отрицается» другим единичным (или индивидуальным) бытием. Это взаимоотрицание проходит в формах, собственно, либо борьбы, либо поглощения, либо путем познания, где происходит «освоение» одного другим. В абсолютном самоутверждении своего конечного и ограниченного бытия, по мысли П. А. Бакунина, и содержится его «грех». Здесь он в иной форме и в ином контексте повторяет древние тезы Анаксимандра и индуизма. Отсюда и сотериологический вывод – приятие многообразия сущего, приятие противостоящего и его приемлющее познание. Такое познание приводит к выводу, что «в мире нет ничего, что было бы абстрактно

простое или одно без другого» и, следовательно, было бы абсолютной пустотой и «отсутствием бытия». Такое признание, от которого надо, по мысли П. А. Бакунина, отречься в порядке сотериологическом, есть ложь по той причине, что «всякое бытие имеет своими терминами – одно и другое, которые дают ему содержание своею совместностью в нем» (там же, с. 313). Это различие и приводит к вечному движению и прехождению, <которые> «оказываются... взаимно несовместимы и своею несовместимостью производят общее неравновесие, или ту напряженность мирового существования, которая постоянно разрешается в мире его непрестанным движением, его неудержимым течением, изменением, прехождением. Причем, однако же, постоянно нарушаемый, текущий образ мирового существования... столь же постоянно вновь воспроизводится и восстанавливается в своей целостности» (цит. там же, с. 313). П. А. Бакунин отрицает механичность этого процесса, признавая в то же время его логичность. Отсюда осмысленность происходящего мирового процесса, суть которого далеко не исчерпывается «механически-химическими сочетаниями и разложениями». Смысл бытия, мирового процесса выясняется на бытии человека, т. е. в бытии мыслящего субъекта. Здесь П. А. Бакунин ссылается на бл<аженого> Августина и на Декарта, провозглашающих основное бытие мыслящего субъекта и тем самым «неделимость бытия и смысла...». «Мыслящий субъект... есть действительное бытие или сущая истина» (там же). Здесь в русской философии впервые в виде намека прозвучал тезис, который впоследствии в переработанной и критически пересмотренной форме ляжет в основание онтологической интуитивной теории знания у Н. О. Лосского и С. Л. Франка, у каждого по-своему, но несомненно родственно. Тезис этот – *единство или двуединство предмета знания и самого знания*. Конечно, к такой форме и даже к той форме, которая встречается у бл<аженого> Августина и у Декарта, тезис этот сводить нельзя. Его надлежит генеалогически свести к интеллектуальной интуиции германского идеализма, к неоплатонизму и к Николаю Кузанскому, т. е. к той иной форме докантовского онтологизма или к его послекантовской и преодолевшей Канта и просветительскую форму. Отсюда получается в философском порядке доступ к решению проблемы веры в ее взаимоотношении со знанием, т. е. к центральной теме книги П. А. Бакунина. Тема эта вообще характерна для Гегеля и означает у него преодоление в известной степени просветительства. П. А. Бакунин в разработке этой темы идет дальше Гегеля. Речь теперь уже идет не о примирении веры и знания, но <о> доказательстве *необходимости веры как таковой*.

Верить или утверждать всем своим существом то, что признается за действительную и несомненную истину, – согласно П. А. Бакунину, есть одно и то же. Поэтому в вере есть нечто онтологически изначальное

и тем самым необходимое. Отсюда и непосредственная связь веры и жизни, заключенная в вере полнота жизненного смысла. Вера есть «то неугасаемое жизненное пламя, которым вся неудержимо наступающая смутная материя жизни сгорает и обращается в ее ясный, никакой смуте и никаким сомнениями не подлежащий смысл» (цит. соч., там же, с. 314). Это «живой смысл или *самая жизнь*, которая, пока в ней есть дыхание, непрестанно вновь творит из себя свои догматы – непрестанно вновь воспроизводит и утверждает собою несомненную истину, или сущность своего бытия». Отсюда неотделимость веры от действия и жизни, от «дел». П. А. Бакунин говорит: «...верить значит жить и претворять образом своей жизни всю материю мирового бытия в живой смысл своего жизненного саморазумения» (там же, с. 314). С другой стороны, вера сопричастна знанию по парно-коррелятивному принципу, и через эту коррелятивную пару человек может быть сопричастен Божественному бытию. Это свойственное природе человека двуединство веры и знания П. А. Бакунин великолепно уподобил «Лестнице Иаковлевой», как нельзя более подходящему реальному библейскому символу: «Нескончаемая мистическая лестница, которая, воздымаясь снизу от земли, уходила вверх в самые небеса, утопая в их бездонной глубине, вела к познанию безусловной истины... по ступеням ее, обвеваемым из самой бесконечности мистическим духом жизни, восходили и нисходили ангелы, передавая друг другу из рук в руки залог вечной истины, который доходил вниз до последнего дыхания на земле и восходил вверх до предвечного смысла на небесах» (цит. там же, с. 315). Мир по структуре иерархичен – на вершине «лестницы» находится Бог и держит мир исходящим от него смыслом.

Антропология П. А. Бакунина тесно связана с его танатологией, опять-таки в коррелятивности с *учением о бессмертии души*. Учение о человеке как о связи всех ступеней бытия, восходящее к русской мысли Нового времени, к бессмертной оде «Бог» Державина, связано П. А. Бакуниным опять-таки с излюбленным библейским символом «Лестницы Иаковлевой»: человеку из всех существ одному дан наибольший диапазон передвижений по этой мистической лестнице – от животного до Бога. Назначение человека бесконечное. Человек – вершина творения и центр мира. Человек есть орган самопознания мира.

Такое его положение ставит также человека в единственное в своем роде отношение к смерти. В человеке танатология определяется антропологией и антропология – танатологией. Проблемам смерти и бессмертия посвящена заключительная глава великолепной книги П. А. Бакунина.

Прежде всего, смерть имеет реально диалектический смысл взаимоотношения и взаимовытеснения существ, одного другим. «Все, что

живет – умирает, и над всякою жизнью заранее произнесен приговор смерти.» Связь эта не только отрицательная – и это видно из того, что интенсивность смерти возрастает параллельно с интенсивностью жизни. Лишь то, что сильно живет, то и полнее умирает – и обратно. Отсюда вывод общий и частный – для человека, который один умирает всей полнотой смерти и которому одному присуще во всей полноте как сознание смерти, так и ее своеобразное желание, влечение к смерти, то, что ныне именуется фрейдянским термином <<mortido>> и что было открыто и именовано П. А. Бакуниным. Это объясняется прежде всего тем, что по всеобъемлющему разуму своему человек принимает участие во всем, все для него свое, и смерть для него – «своя смерть», он умирает лично, проживает личный опыт смерти, чего нет у растений с их поверхностным биологизмом и чего нет у животных, живущих только родовой жизнью. «Действительным образом смерти умирает только действительным образом жизни живший человек; и только в нем одном проявляется и вся сила и все значение смерти».

В диалектически-философской части танатологии П. А. Бакунина содержится одновременно платоновско-пифагорейская идея освобождения от пут тела с Гегелевой идеей перехода от ограниченного частного и замкнутого состояния на просторы общего бытия. А это особенно свойственно человеку, который по сущности своей – «сущее, всеобщее бытие». Следовательно, «когда человек умирает, то через обобщение смерти он возвращается только к себе самому» (цит. там же, с. 317).

Отсюда и объяснение присущей одному человеку отрешенной жажды смерти, влечения к смерти. «Присущая человеку жажда смерти проявляет в нем лишь его неутолимую жажду высшей жизни и всей полноты ее бесконечности» (цит. там же, с. 317).

Эмпирическая «посюсторонняя» жизнь есть жизнь без свершения и потому несовершенная и незавершенная жизнь. «С естественной, эмпирической смертью человека в нем умирает только то, что в нем еще не совершилось, чему предстоит еще совершиться, что есть – несовершенное; проходит, или умирает, лишь его эмпирическое определенное существование, лишь... чувственная оболочка его бытия... Но он есть действительно не то, чем он умирает, а то, чем он живет» (цит. там же, с. 317). «Душа человека, которая и есть он сам... бессмертна, потому что он есть вся полнота действительности, и вся необходимость, и вся свобода мирового бытия» (цит. там же).

Было бы неточно и неуместно назвать только что приведенное рассуждение «аргументом в пользу бессмертия души». У П. А. Бакунина «душа» бессмертна уже в силу определения ее, в силу того, что она есть логическая сущность, по отношению к которой понятие смерти просто

неприложимо, как оно неприложимо, напр<имер>, к понятию треугольника или к закону тождества и т. д. Существует диалектика низших и высших форм бытия, где смерть есть одна из важнейших ступеней отрицания и низшего, и утверждения высшего. Кажется, в такой постановке проблема смерти и бессмертия появилась в первый раз не только в русской, но и в мировой философской литературе. Важно еще и то, что здесь в еще большей степени, чем в проблеме веры, П. А. Бакунину удалось удержаться на исключительно философской почве. Такое блестящее приложение Гегелевой диалектики к одному из труднейших и жгучих вопросов. Сверх того, как об этом правильно замечает проф<ессор> Чижевский, в танатологии П. А. Бакунина содержится уже предвосхищение как философии Макса Шеллера⁶⁵³, так и позднейшего экзистенциализма. О последнем трудно, впрочем, уже упоминать, так как сам термин оказался до конца затрепаным, опошленным и затасканным Сартром, этим «Морисом Шевалье»⁶⁵⁴ философского послевоенного непотребства... Немало способствовал популярному измельчанию экзистенциализма и Бердяев. Но, конечно, П. А. Бакунин за это не может отвечать. Наоборот, к нему надо обращаться всякий раз, когда всеопошляющая и всепрофанирующая среда и дух времени грозят в корне подавить дух, бескорыстно философствующий не в свое имя, но во имя истины, дух предметной установки и рефлексии на предметное содержание.

Но у П. А. Бакунина эта рефлексия претерпела существенную трансформацию под преобразующим воздействием религиозного опыта, не изменив в то же время ни философскому духу, ни «свободы вечному призыванию».

П. А. Бакунин, в этом отношении духовно гораздо более значительное явление, чем его брат, несмотря на всю его гениальность, однако, дал свои лучшие достижения уже в то время, когда в России не только понять, но даже услышать его могли только избранные единицы. «Просвещенские» и вообще «шестидесятнические» принципы оставались в полной силе, а заря короткого русского Ренессанса еще не занималась. И год 1886-й, когда появились «Основы веры и знания», это был один из самых невыгодных для философа-метафизика в России. Лишь такие лица, как Лев Толстой, переживавшие тогда во всей остроте мирозерцательный кризис, как Н. Н. Страхов, верный поклонник Толстого (но не «толстовства») и одинокий носитель хороших литературно-философских традиций, могли оценить такое сокровище. Люди сороковых годов и традиции Станкевича ушли безвозвратно и навсегда. Остались лишь эпигоны Белинского и ему подобных, когда-то по недоразумению имевших не совсем ясное (во всяком случае, не философское) отношение к Станкевичу. Эти, конечно, интересовались смертью, но совсем не в смысле П. Бакунина или Л. Толстого, но в смысле смерти – по возмож-

ности насильственной – своих мирозерцательных и политических противников. Сами же хотели жить, мирозерцание имели совершенно готовое, ни о каких кризисах в этом смысле не могли иметь представления и очень хорошо знали, что после смерти из трупов «вырастает лопух». Словом, мирозерцательно царили лица вроде Чернышевского, Скабичевского, Михайловского и проч. – это они, эпигоны шестидесятников, и последовавшие за ними позитивисты определили интеллектуальную «постоянную», или средний уровень, интеллигенции, преимущественно учащихся старших классов средних учебных, студентов высших учебных заведений, сельских учителей, массовых газетчиков, журналистов, делавших карьеру в массах, популярных университетских профессоров и писателей. Этих совсем не интересовало то, что ныне Карл Ясперс именует «пограничным состоянием»⁶⁵⁵. Еще менее могла идти речь о вкусе к Гегелю или о его подлинном понимании. Словом, господствовал «внутренний варвар». Этот «внутренний варвар» в России был несомненно того же происхождения и того же состава, что и в Зап<адной> Европе, сам был ярким западником, противоположное себе мирозерцание (вроде, напр<имер>, славянофильского и церковно-народного людей вроде Вл. Соловьева, Конст<антина> Леонтьева, Н. Я. Данилевского) считал «отсталым», глубоко презирал или ненавидел до кровомщения. Для понимания настоящей, уже высокопробной, представленной поименованными лицами и течениями философии еще не сформировалось элиты или же эта элита была уж слишком численно и общественно маломощна.

Нам теперь надо обратиться к сыгравшему и по сей день играющему столь важную роль в судьбах всего человечества мирозерцанию этих внутренних варваров. Здесь история судеб русской философии и философии западной вполне совпадает, и именно здесь средний европеец и «человек с улицы» продолжает или же параллельно проходит свою интеллектуальную историю, и здесь же, впоследствии, получит в том, что он всегда считал и считает «авангардом человеческого прогресса», своих духовных и политических вождей.

По отношению к Гегелю следует сказать, что это материалистически-позитивистическое движение в России так же, как и на Западе, сгруппировалось сначала вокруг «левых гегельянцев», т. е. крайних западников. К подлинному же существованию философии Гегеля и к его подлинному методу это течение не только не имеет никакого отношения, но есть его полное отрицание. Здесь дух Запада обратился против самого себя, но не в порядке диалектики, но скорее в порядке гражданской войны, пока что «воздушной», т. е. преимущественно в области идей. Но это была не полемика и противопоставление, это была война и уничтожение, война заодно и со всеми высшими формами культуры. Это был действительно *нигилизм*.

< Глава XI >

Константин Леонтьев и судьбы русского пессимизма в философии

Славянофилы отстаивали величие и историософскую значительность России и русского народа, но по своим установкам и выводам, по типу мышления и его технике они были скорее европейцами. Ткань и приемы их мысли, умственные вкусы их тоже были типично европейского прогрессивно-либерального и уравнительного типа. Но более всего было европеизма в гегельянстве. Гегельянство, так же как и вся почти философия немецкого идеализма, в очень значительной степени связано с философией просветительского свободомыслия. Гегель много и остро ратовал против свободомыслия и просветительства, он противопоставлял метафизический разум просветительскому рассудку, у него есть целые полосы в историософии, в логике, которые совершенно свободны от рассудочного элемента – и все же он остается наполовину рационалистом. Отсюда и его оптимизм. То же самое придется сказать и о славянофилах. Однако великое дело начала освобождения от просветительской псевдофилософии было сделано. Другое великое дело – открытие того, что православие – не только великая <и>, может быть, величайшая духовная ценность, но может <быть> положено в качестве главной и, может быть, единственной основы мирозерцания. Это открытие сделано было общими усилиями всех славянофилов, но главным образом тех, которые или независимы были от германского идеализма и вообще от европейской философии, как Хомяков, или же эмансипировали от нее, как И. В. Киреевский. Здесь славянофилы, хотя еще и по пояс погруженные в тину европейского либерализма и прогрессизма, какой-то очень существенной частью своего духа и мирозерцания освободились от него и стали пионерами подлинно нового духа в мирозерцании, и открыли новый человеческий мир, идя параллельно тому, что делал и открывал в это же самое время (приблизительно) великий Джоберти⁶⁵⁶ в Италии.

Переворот, начатый славянофилами в философии, был так значителен, что, как мы уже говорили, все более самобытное и оригинальное в русской философии всегда и неизменно «славянофильствует», как бы оно критически или даже вовсе враждебно ни относилось к славянофилам. Без славянофилов не было бы самого ценного у Владимира Соловьева, без славянофилов не было бы одной из важнейших сторон Достоевского, без славянофилов не было бы ни Страхова, ни Розанова,

408

ни, наконец, такого большого и оригинального мирозерцательно-историософского ума, как *Константин Леонтьев* (и в обоих смыслах – художника и философа).

Но Константин Леонтьев связан, кроме того, самыми крепкими узами с судьбами *русского* и *европейского*, может быть, и *мирового пессимизма*. И в этом пункте он решительно расходится со славянофилами, которые являются оптимистами, да еще в духе и стиле европейского прогрессизма. Здесь следует вспомнить, что в период своего глубочайшего философского, а также и морального падения – в период писания жалкого «Упадка средневекового мирозерцания» – Вл. Соловьев начинает «бодро смотреть вперед» и верить в мировой либерально-гуманитарный и демократический прогресс, совершенно утратив не только лицо, но и голову с мозгами. Известно, в какой гнев привело <Леонтьева> это умственное и нравственное падение Вл. Соловьева. Для Константина Леонтьева либерально-радикальный и демократический оптимизм означал не только философскую ложь и плоскую, неоригинальную, давно приевшуюся шпаргалку, но еще и нечто в высшей степени безнравственное: это было для него, прежде всего, ложью и маской благополучия, надетой духом тьмы на гримасу мирового страдания, оскал мировой смерти. На этой почве, но несколько в другом ракурсе произошло столкновение Вл. Соловьева с В. В. Розановым. Пер<ед> смертью великий русский философ пришел в себя, увидел мировое неблагополучие, увидел то, что Кант так удачно наименовал «радикальным злом» (<radikales Böses>) и даже пошел слишком далеко – увидел и осудил оптимиста в Льве Толстом, чего в том вовсе и не было. И не увидел того общего, что могло бы объединить о<бо>их мыслителей – признание злодеями и извергами рода человеческого социальных утопистов...

Так или иначе, но придется признать, что Константин Леонтьев стоит в апогее весьма существенного русского пессимизма и, может быть, в известном смысле слова центрального течения русской мирозерцательной мысли... Парадокс здесь в том, что за исключением, быть может, В. В. Розанова нет фигуры в русской мысли и в русской литературе более уединенной и, так ск<азать>, неприкаянной, не могущей быть помещенной ни в какую рубрику, для которой можно было бы подыскать какое-либо «основание деления» (<...⁶⁵⁷>) – и в то же время нет человека, более выражающего ту вековечную суровую тоску русского скитальчества и русской неприкаянности – в которых отражается горькая судьбина человека вообще как существа, обреченного в своей массе закону мировой смерти, закону социальной энтропии, совершенно подобной энтропии физической, и спасение которого есть нечто почти столь же суровое, как и его гибель... В этом отношении есть нечто общее между Константином Ле-

онтьевым и Баратынским. Да и судьбы их аналогичны по линии особенно отношения к ним их соотечественников и их оценки. Даже в картине и мотивах разрыва Константина Леонтьева с Вл. Соловьевым есть много аналогичного картине и мотивам разрыва Баратынского с Пушкиным, – хотя, конечно, Пушкин не падал так низко, как Вл. Соловьев. <...>⁶⁵⁸

Константин Николаевич Леонтьев родился 13 января 1831 г. в имении своих родителей Кудиново при селе того же имения Калужской губ<ернии> Мещанского уезда. Свойства и способности он унаследовал от утонченно культурных деда Петра Матвеевича Карабанова и матери Феодосии Петровны, рожд<енной> Карабановой. Совершенно ничтожный отец его Николай Борисович Леонтьев, по-видимому, и не был ему вовсе отцом. Все решительно первые впечатления связаны у Константина Николаевича с переживаниями русского дворянского быта, в котором так оригинально и нигде никогда неповторимым поэтическим образом сплелись парадный органический примитив и утонченная, «версальская» культура, о существовании которой не знают и не желают знать европейцы, ибо отношение у них к этой культуре совершенно такое же, как у большевиков: погромно-ненавидящее... Отсюда, конечно, незнание и нежелание знать ничего, связанного с этой культурой. Это тем более удивительно, что французы, к которым и по стилю, и по языку эта культура ближе всего, всегда более других народов ненавидели и презирали эту культуру. Загадочный феномен...

Так или иначе, но Константин Леонтьев был один из самых блестящих и гениальных плодов этой культуры, произведшей, между прочим, Пушкина, Лермонтова, Льва Толстого, Достоевского, Тургенева и др<угих>... Его можно было бы даже назвать русским Жозефом де Местром, который, кстати сказать, тоже глубоко ненавидел и презирал Россию.

Самым прочным и действенным из детских воспоминаний был образ сестры, читающей по молитвеннику 50-й псалом «Помилуй мя, Боже». Изящество «версальской гостиной» – и суровая серьезность покаянного псалма – вот о чем в своих воспоминаниях с присущим ему проникновенным изяществом говорит К. Леонтьев.

«...И когда уже мне было 40 лет, когда матери не было на свете, когда после ужасного ряда сильнейших душевных бурь я захотел сызнова учиться верить и попал на Афон к русским монахам, то от этих утренних молитв в красном кабинете с видом на засыпанный снегом сад и от этих слов псалма мне все светился какой-то дальний и коротко знакомый любимый и теплый свет. Поэзия религиозных впечатлений способствует сохранению в сердце любви и религии. А любовь может снова возжечь в сердце и угасшую веру. Любя веру и ее поэзию, захочется опять верить» (цит. у Бердяева, «Конст<антин> Леонтьев», Париж, 1926, с. 13).

Эти строки переполнены характерной западноевропейской, и притом латинской, романтикой. В ней нет ничего народно, вернее, простонародно-русского, стиль религиозных чувств этот скорее польско-католический, и вообще для передачи интимной музыки приведенного отрывка нужен Шопен, в крайнем случае Шуман, Рахманинов или Чайковский, но никак не Глинка, не кто-нибудь из «Могучей кучки» или им подобных... Это все показывает необычайное богатство элементов, часто друг другу чуждых, из которых была сложена старая русская дворянская культура с ее утонченным многообразием, неместимым ни в какой трафарет...

«У моей матери было сильное воображение и очень тонкий вкус», – вспоминает далее К. Леонтьев – и может смело сказать то же самое о себе как художнике-беллетристе: «сильное воображение и очень тонкий вкус»... Даже в свою философскую публицистику, несмотря на ее натурализм, перенес К. Леонтьев те же свойства.

Гимназию окончил К. Леонтьев в 1849 г. и сделался студентом-медиком. Призвания к медицине и естественным наукам у К. Леонтьева не было, и главную роль сыграл в выборе факультета авторитет матери. Отныне в его душе образуется трагический дуализм – источник его творчества как философского, так и беллетристического: натурализм и отчетливый картезианский стиль мышления и эстетический романтизм в художественном творчестве и в восприятии жизни. Кажется, он поддался в молодости всесильному духу времени и прошел через нигилизм, но и здесь он оставался самим собой, ибо соединил нигилизм с эстетизмом – нечто от пророчества о будущем сверхчеловеке Ницше. Отсюда, по всей вероятности, и пошли мнения или даже целые теории о «сатанизме» К. Леонтьева, котор<ых> придерживался талантливый, рано умерший киевский критик А. К. Закржевский⁶⁵⁹ и о. Павел Флоренский, отталкивавшийся и от славянофилов, и от К. Леонтьева.

Рано, 21 года он пишет свое первое произведение-комедию под заглавием «Женитьба по любви», предвосхищавшую по настроениям и по мысли «Комедию любви» Ибсена⁶⁶⁰. Первое сильное литературное впечатление его было связано <с> И. С. Тургеневым. Эти события относятся к 1851 г. Такие авторитеты эпохи, как Тургенев, Катков, Краевский, одобрили первые опыты ярко талантливого дебютанта. Впоследствии литературно-философской судьбой К. Леонтьева были хронический неуспех и хроническая непопулярность – и по сей день. Миросозерцательной установкой его в эту эпоху и надолго была идея, что «нет ничего безусловно нравственного, все нравственно или безнравственно только в эстетическом смысле» (цит. у Бердяева, цит. соч., с. 27). Это, конечно, нравственный релятивизм на почве абсолютизированного эстетизма. Тогда же впервые почувствовал он также противоположность между

наукой и искусством – в ослабленной форме тот же конфликт, что и между языческим эстетизмом и монашеским христианством, который он ощутил со всю остротой позже.

Вспыхивает Крымская война 1854–1855 гг., и К. Леонтьев отправляется в Крым в качестве военного врача. Тогда же повлекло его во всех смыслах к «экзотике» – черта, сохранившаяся почти на всю жизнь и очень связанная не только с его художественным творчеством, но и с философским. Тогда же определяется и другое его своеобразное «призвание» или, лучше сказать, другой его «талант», где он не знал горечи непризнания: он, оболстительный красавец, становится классическим в своем роде Дон Жуаном с ярко выраженной полигамической психологией. Это тоже отразилось на его творчестве – прямо на художественном и косвенно на религиозно-философском. Однако влияние последнего порядка как раз и состояло в том, что, испытав всем существом своим пагубную греховность эротики, <Леонтьев> не только избавился от искушений внесения этого элемента в святыню своей веры, наподобие Вл. Соловьева или Л. П. Карсавина, но, наоборот, <начал> борьбу с этим элементом жизни и беспощадное изгнание его положил во главу угла своего религиозного мироощущения – потому что религиозно-онтологической или гносеологической метафизики у него, в общем, не было и не могло быть за отсутствием у него гностического дара и гностической потребности. К. Леонтьев, в сущности, всю жизнь оставался особого рода позитивистом, и притом даже в значительной степени натуралистской складки, и, если можно так выразиться, эстетическим и религиозным позитивистом. Здесь и природные задатки, и медико-натуралистическая школа сыграли чрезвычайно важную роль.

В опыте Крымской кампании К. Леонтьев выяснил в себе еще одну характерную черту «панэстетизма» – влечение к войне, к военным и государственно-империалистической мощи. Ничего политического в этом тяготении не было – и здесь действовал все тот же мотив позитивно-натуральной «эстетики силы», отвращение к урбанизму как к нивелирующему и уродливому началу, к тому, что он впоследствии наименовал «эгалитарным прогрессом». Парадоксальным и здесь является совмещение натурализма с романтизмом. К «крымскому периоду» относится начало обширного романа «Подлипки». Между 1857 и 1863 гг. <Леонтьев> блуждает и не может устроиться – Петербург, Москва, Кудиново, женитьба в 1861 г., в известном смысле совершенно иррациональная и даже «самоубийственного» порядка, кризис мирозерцания, поставивший его в 1862 г. против «шестидесятников» и просветителей демократов-позитивистов, и притом *исключительно* по линии, так ск<азать>, борьбы за красоту, – все это мелькает как в калейдоскопе. Разрыв с либерально-эгалитарными идеями ему дался нелегко,

и он жестоко страдал – и, в конце концов, «вырвал и бросил» старые идеи – чтобы употребить дивный поэтический образ Фета:

Нет! вырвать и бросить; те язвы, быть может, целебны, –
Но больно⁶⁶¹.

Установившееся мирозерцание – эстетически возрожденское и жестокое, ибо красота, гений и эротика, так же как и сила, – все это вещи жестокие. И Бердяев неспроста упоминает здесь имя Ницше, предтечей которого в этот центральный период своей жизни К. Леонтьев, несомненно, является.

Следующий, самый богатый событиями и творчеством период жизни К. Леонтьева есть дипломатическая служба на Востоке (1863–1873). Она заканчивается тяжелой болезнью и религиозным кризисом 1872–1873 гг., сразу приблизившим его к монашеству, особенно после поездки на Афон. Восточным человеком по природе своей К. Леонтьев никогда не был, как не был им, напр<имер>, и Пьер Лоти⁶⁶². Но ему как для размышлений, так и особенно для творчества Восток был необходим как воздух – и здесь тоже напрашивается апология с Пьером Лоти, хотя последний и не был мыслителем. Не от Европы как таковой бежал К. Леонтьев, но от обесцвеченной «эгалитарным» процессом Европы, ставшей серым, среднемецанским царством. Здесь К. Леонтьев не один – с ним Достоевский, с ним Гоголь и Хомяков и многие другие – включая и Максима Горького, – странным образом все те, к которым он испытывал такую антипатию. Отвращение от мещанской срединности и бесцветности есть вообще характерная русская черта – она только у К. Леонтьева приобрела необычайно яркий и философски острый и глубокий характер, и свойственную ему оригинальность, особенно благодаря его несравненному литературному дару и остроумию. В этом пункте К. Леонтьева уже неоднократно и не без основания сравнивали с Леоном Блуа. Вообще, все более и более выясняются в К. Леонтьеве его латино-французские черт<ы> – начиная с его раннего тяготения к Жорж Санд и кончая специфической манерой мыслить и переживать, особенно же переживать – вместе с Гоголем, котор<ый> ему был так как будто бы чужд в своем литературном творчестве.

Положение дипломата на Балканах ставило К. Леонтьева в центр пересекающихся проблем, в то время (как и теперь) необычайной остроты как в плане религиозно-мирозерцательном, так и социально-политическом, историософском и религиозно-национальном. Наименее значительными здесь были для К. Леонтьева интересы России, хотя у него и было в ту пору очень повышенное, чисто военное чувство национальной чести. По своим вкусам и симпатиям, опять-таки эстетическим, К. Леонтьев был скорее антиславянофилом, ему были более по душе более

живописные и свирепые, менее тронутые европейским эгалитарным процессом греки и турки. На греков, кроме того, он смотрел как на «византийцев», как на наследников и хранителей византийского предания, которое ему больше всего нравилось в православии и которое ему бы хотелось видеть в московском допетровском государстве. На Балканах он оказался ярко враждебен деятельности славянофила Ивана Сергеевича Аксакова и взаимно возбудил против себя вражду славянофилов. Для него национальная политика, какую он видел на Балканах и вообще, – была попросту «орудием всемирной революции», против которой К. Леонтьев всегда ратовал и на тему о которой он написал острую статью «Национальная политика как орудие всемирной революции». В греко-болгарской распре или расколе («схизме») К. Леонтьев, как и следовало ожидать, был на стороне греков, а не болгар – несмотря на некоторые вопиющие неправды в этом деле со стороны греков.

Но все дело в том, что последовательный и цельный К. Леонтьев не считался ни с внешней или внутренней правотой, ни с моральной правдой, а исключительно с живописностью ситуации, да еще с расхождением по вопросам эгалитарного гуманизма: это расхождение было для него обязательным. А принципы эгалитарного гуманизма были на стороне славян, в частности болгар. По этому вопросу у К. Леонтьева выработалось даже своеобразное *антиславянофильство*, направленное к тому же не столько против самих болгар и славян, к которым К. Леонтьев, очень добрый лично, скорее чувствовал симпатию, – сколько *против славянофильской доктрины*. Столкновений с самими славянами как фактических, так и письменно-полемиических у К. Леонтьева и не было, да и быть не могло, в то время <как> Иван Сергеевич Аксаков, Рачинский⁶⁶³, Астафьев⁶⁶⁴ и прочие славянофильски настроенные деятели находились с К. Леонтьевым в состоянии настоящей идеологической войны. Что же касается до интересов России, которые он по службе обязан был отстаивать, и связанных в то время с официально взятым курсом на демократическое славянофильство, то К. Леонтьев отделял и практически, и идеологически (последнее гораздо острее) русские великодержавные и имперские интересы от славянофильской демократической идеологии. Россию К. Леонтьев переживал *имперски* и *вопреки* ее славянофильству.

Так или иначе, но жизнь и творчество <Леонтьева> на Балканах, на турецко-греко-славянском Востоке глубоко языческ<ие> и по настроениям, и по творчеству, а главное, по культуре наслаждения и упоения жизнью. Этот период резко оборвался тяжелой болезнью и радикальным религиозным переворотом, вернее, *поворотом* – ибо мирозерцательно К. Леонтьев никогда не отбрасывал церковного христианства, но переживал его *дуалистически* и *параллельно* как некую черную тень, отбрасываемую деревом наслаждения, как «помни, помни смерть свою»,

по Геллерту⁶⁶⁵. Ныне этот *дуалистический период жизни и творчества* кончался, хотя медленно и с трудом, в сущности, в виде психических предрасположений и следов очень заметных, длясь до конца дней, в общем, трагической жизни этого художника-мыслителя.

В Салониках летом 1871 г. К. Леонтьев, в ожидании смерти, кажется, от холеры, молится:

«Матерь Божья. Рано. Рано умирать мне... Я еще ничего не сделал достойного моих способностей и вел *в высшей степени* развратную, *утонченно* грешную жизнь. Подними меня с этого одра смерти. Я поеду на Афон, поклонюсь старцам, чтобы они обратили меня *в простого и настоящего* православного, верующего *в среду и в пятницу* и в чудеса, и даже постригусь в монахи» (цит. у Бердяева, с. 72). Это типичная молитва кающегося Дон Жуана, в ней много от будущего Гумилева, с которым у К. Леонтьева много общего и по настроениям, и по свойствам характера, и по убеждениям.

Моя мечта надменна и проста:
Схватить весло, поставить ногу в стремя
И обмануть медлительное время,
Всегда лобзая новые уста.
А в старости принять завет Христа,
Потупить взор, посыпать пеплом темя
И взять на грудь спасающее бремя
Тяжелого железного креста!⁶⁶⁶

Это стиль не русский, вернее, не русская черта в великой синтетической русско-дворянской культуре, которая вместила в себя много латинского, – вплоть до самой Петербургской империи – «Рима под полярным кругом», как очень хорошо выразился гр<аф> А. А. Салтыков⁶⁶⁷ – один из самых блестящих, парадоксальных и крайних западников пореволюционной эпохи...

Было бы грубо и неточно характеризовать перелом, произошедший с К. Леонтьевым, как испуг перед потусторонним судом и ответом. Скорее всего, это была крайняя форма «страха Божья», без которого вообще не только нет подлинно христианской, конкретно церковной настроенности, но вряд ли может быть мыслима и подлинная религиозность вообще. Этого никогда не мог понять и постичь Вл. Соловьев, имевший в изобилии гностический и метафизический дары, но не имевший настоящего мистического дара, быть может, иссушенного у него песками специфического рационализма, в котором было много от интеллигентского просветительства. У Вл. Соловьева и у религиозных метафизиков его типа, напр<имер> у блестящего Л. П. Карсавина, выработалась на почве технической легкости, с которой они оформляли свои труднейшие

богословско-метафизические выкладки, более чем опасная привычка жить с Богом и с потусторонним миром «запросто», «фамильярно». Этот радикальный недостаток, могущий порой свести на нет любой метафизический и богословский дар, был совершенно чужд К. Леонтьеву, которому страх Божий был привит с самого раннего детства и, в сущности, всегда жил в его душе, чтобы явить себя во всей своей спасительной полноте в катастрофе 1871 г. Вообще, можно сказать, что в противоположность Вл. Соловьеву и <людям, подобным> его типу, которые испытывают благоговейный страх перед женщиной и эротикой, <но> запросто обходятся с Господом Богом, Константин Леонтьев запросто обходился с женщинами, но испытывал зато благоговейный трепет перед Богом.

Поэтому нижеследующая характеристика К. Леонтьева, сделанная проф<ессором> Г<еоргием> Флоровским, должна быть признана при всей ее остроте несправедливой к подлинно *афонской* стороне монашеского православия К. Леонтьева, у которого при наличии неистребимой пессимистической мирозерцательной темы выкристаллизовывалась *грозная и бескомпромиссная* сторона православия, заставлявшего преп. Серафима Саровского (<1759–1833>) рыдать у своего гроба, который он поставил в преддверии своей кельи. Проф<ессор> Г<еоргий> Флоровский говорит:

«У Леонтьева была религиозная тема жизни, но вовсе не было религиозного мировоззрения. Он и не хотел его иметь. Леонтьев тревожился только о том, чтобы его языческий натурализм не был ему вменен или поставлен в вину и в грех. Станным образом у этого притязаемого “византийца” была совсем протестантская проблематика спасения, почти без остатка вмещающаяся и идею вменения или, скорее, невменения» (О. Г<еоргий> Флоровский. Пути русского богословия. С. 302). Этот отзыв зараз и субъективно импрессионистичен, и несправедлив. Темы «невзирания на грехи», темы «презирания», т. е. необращения внимания, прохождения мимо греха, столь характерные для православной литургической мистики молений и о живых, и о усопших – есть ли это протестантская тема невменения? Или, может быть, здесь и в самый протестантизм прорвалась страшная и кардинальная для всего подлинного христианства тема «дня *лютото*», «дня *гнева*». Почему же упрекать К. Леонтьева в каком-то несуществующем у него протестантизме, в то время как и сам протестантизм как бы перестает существовать как протестантизм перед лицом этой финальной и поистине апокалиптической темы. Религиозное мировоззрение у К. Леонтьева было, но оно явилось в виде *пессимистической апокалиптики и апокалиптического пессимизма*, не позволявшего ему успокоиться на розах преждевременного и неуместного «мира» и «благоволения», которых не было и не могло быть <в> действительности и при наличии уравнительного процесса...

После своего выздоровления К. Леонтьев совершает живописную поездку на Афон верхом, и с этого времени строгая красота монастырского уклада начинает неуклонно вытеснять из его сердца и воображения блекнущую красоту «мира сего». Однако последний и в своем осеннем наряде продолжает тревожить сердце мыслителя-артиста своей «улыбкою прощальной»...

Новая монашеская, вернее, монастырская стадия жизни К. Леонтьева не только не убивает в нем творчества – наоборот, она получает, по собственному признанию писателя, новый и лучший стимул: он пишет свой лучший роман (или один из лучших) «Одиссей Полихрониадес» и «Византизм и славянство»... Подобно тому, как он раньше завоевывал женские сердца, так же легко завоевал он и сердца строгих и немолимых афонских монахов-старцев, и среди них отцов Иеронима и Макария. Суровые аскеты почувствовали и безошибочно поняли, что в этом кающемся и еще не до конца сломившем себя Дон Жуане гораздо более подлинно церковного «материала», более «сокрушенного сердца» и заодно и подлинно православного стиля (стиль – это человек), чем в занимающихся «любовью в одиночестве» по своим кабинетам интеллигентах, столь же противных женщинам, сколь и чуждых музам... и которым, поэтому, легко отречься и от радостей эротики, и от радостей творчества.

Старцы афонские отклоняют просьбу К. Леонтьева о немедленном постриге, посоветовав ему готовиться к этому великому шагу, для которого он еще не созрел, – исподволь. К. Леонтьев выходит в отставку и живет в любимом им Константинополе. «Одиссей Полихрониадес» напечатан в «Русском вестнике» Каткова. Совершенно погасивший в себе философский интерес, тот же Катков, однако, отказался печатать у себя такой шедевр, как «Византизм и славянство». Для Константина Леонтьева как мыслителя наступает трудная полоса систематического отвержения его как мыслителя обоими лагерями – «правым» и «левым». Это и доказывает, что он действительно не был ни тем, ни другим, хотя и мог показаться поверхностному наблюдателю со стороны «правым». Таким его и считали, таким <он> вошел в историю русской философской публицистики, хотя самые-то правые его, в сущности, не приняли, а сам К. Леонтьев платил им глубоким внутренним презрением.

Поселиться К. Леонтьеву навсегда в Константинополе, как этого ему очень хотелось, не удалось. Пришлось вернуться назад в Россию, что случилось в 1874 г. Живется ему в это время очень плохо. Над ним тяготеют, как рок, нужда и непризнание. Начинается для него «зимний путь». Место Афона занимает отныне для него монастырь, славная Оптина пустынь, ненавистный большевикам и интеллигентам рассадник старчества и монашеской святости на Руси Нового времени.

В 1879 г. К. Леонтьев делается помощником редактора «Варшавского дневника» и начинает вести резкую публицистическую борьбу с все нараставшим революционным движением, приведшим к преступлению 1 марта 1881 г. Ему во всех смыслах очень тяжело, не говоря уже о том почти физиологическом отвращении, которое вызывала в нем революционная волна, прежде всего банальная и вульгарная, духовно-бездарная и бесплодная... Светлым лучом для него была дружба с его единомышленником и другом Третьим Филипповым⁶⁶⁸, государственным контролером, отличным музыкантом и собирателем народных русских песен. При помощи протекции Т. Филиппова К. Леонтьев получил место цензора, но с крайне скудным окладом. Из писем к Т. Филиппову видно, чего хочется К. Леонтьеву: «...ни газет не читать, ни *сочинять* ничего к сроку и за деньги... не знать почти, что делается на свете» (цит. у Бердяева, там же, с. 130–131). Так может писать только аристократ духа, которому уже в силу его духовного устройства и вкусов должно житья крайне неуютно... Особенно ему тяжело от сумасшествия жены, хотя и от недугов физических он терпит невыносимо. «Заслуженное наказание за ужасную прежнюю жизнь», – пишет К. Леонтьев Третью Филиппову. Желание Леонтьева отчасти исполняется, и в 1887 г. он получает отставку с пенсией, правда, ничтожной. Он переезжает окончательно в монастырь, в Оптину пустынь, куда его, помимо все возраставшей жажды иночества, влекла духовная любовь к старцам Клименту (Зедергольму⁶⁶⁹) и Амвросию⁶⁷⁰. Под начало к последнему он и перешел после смерти его духовника о. Климента. О. Амвросий был в подлинном смысле слова духовным колоссом и только, пожалуй, ему можно было справиться с борьбой К. Леонтьева, которая, по его собственным словам, «была тогда ужасна, ибо я тогда еще мог влюбляться, а в меня еще больше» (цит. у Бердяева, там же, с. 134). Писалось ему, несмотря на страдания, очень хорошо, и что его особенно радовало, все им написанное одобрено было о. Амвросием. Сюда относятся: «Записки отшельника», «Тургенев в Москве», «Анализ, стиль и веяние» (критический этюд о Льве Толстом – украшение русской критической литературы). В 1891 г. незадолго до смерти исполнилось долго томившее К. Леонтьева желание – он постригается с наречением его Климентом, покидает Оптину пустынь, переезжает в Троице-Сергиеву Лавру и там умирает 12 ноября 1891 г. Себе и ему при прощании о. Амвросий предсказал скорую кончину в полных мистической радости и упования словах: «Скоро увидимся».

Во всякой значительной биографии есть один или несколько так называемых «ведущих образов» и с ними связанных «ведущих линий». Задача объективного исследователя – нащупать их и открыть, потом определить, наименовать. Если между этими образами и линиями наблюдается противоречие, ведущее к трагическим конфликтам, эти про-

418

творчества должны быть вскрыты и заострены. Если есть нечто роковое, его тоже надо стараться узнать и назвать.

Биография Константина Леонтьева – одна из самых интересных биографий не только в России, но и в мире – как по своей разнообразной пестроте и яркости красок, так и по значительности ведущих образов и мощи ведущих силовых линий. В ней много музыки – русской и европейской, и европейской больше, чем русской. И в эту ультраевропейскую музыку влетает множество утонченно-разнообразных восточных мотивов. В прихотливый узор этого жизненного контрапункта влетает мирозерцательно-философская и творчески-аристократическая ткань, составляя одно нерасторжимое целое со всей морфологией целого, с личностью так, как она раскрывается в жизни.

Красота, к которой всю жизнь стремился К. Леонтьев и которой определяются и его ведущие образы, и направляются ведущие линии, радикально раздвоилась. Это красота упоения жизнью и красота отречения от нее. Ни упоения, ни отречения подделать нельзя. И отсюда – несбыточная искренность и правдивость Константина Леонтьева. Он наряду с Пушкиным и Львом Толстым – один из самых искренних и правдивых русских людей. *Он-то и пострадал за правду*, ибо от упоения жизнью, после чувственного любования ею, есть много аналогичного <у Пушкина и Толстого> с судьбой Константина Леонтьева. Только в одном, пожалуй, у обоих судьба одинакова с Пушкиным – в оценке их перьями радикальной публицистики, хотя есть своеобразная иерархия отрицания: хуже всех пришлось и приходится по <сей> день Константину Леонтьеву.

В биографии Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) видно, что органическое, усадебное помещичье начало, сыгравшее столь большую роль в истории русской культуры, было ему гораздо более свойственно, чем славянофилам, к мирозерцанию которых оно, собственно, не имеет никакого отношения и скорее ему даже враждебно: славянофилы вышли из помещиков, но совсем не были помещиками. Помещичье усадебное начало и старый русский дворянский стиль с французским языком как языком мысли и культуры легли в основание его эстетического и пессимистического мировоззрения. Этого совсем не было у славянофилов, в которых не было ни эстетизма, ни империализма, ни пессимизма – трех отличительных особенностей леонтьевского мироощущения. По своему образованию К. Н. Леонтьев был медик-натуралист, но в противоположность тому, что подобное образование создавало в <то> время из русских молодых людей, почти поголовно делавшихся нигилистами, – он сделался эстетом на почве натурализма – случай оригинальный и имеющий себе подобие отчасти, кажется, только у Ницше. Отсюда и эстетическая мораль, которую можно формулировать кратко так: *нравственно то, что прекрасно*. Прекрасное же создается и вы-

является в процессе стихийной борьбы. Дополняя изречение древнего Гераклита, можно формулировать космологически-эстетический замысел Конст<антина> Леонтьева так: *война – отец всего прекрасного*. Отсюда отвержение борьбой всего слабого и уродливого, которое уже потому уродливо, что слабо. Наряду с силой, возникающей натуралистически, торжествует также и натуралистически возникающая красота. Отсюда два аспекта эстетики Конст<антина> Леонтьева: эстетика военно-империалистическая и эстетика эротическая. Натуралистическая эстетика ведет к религиозному мироощущению Конст<антина> Леонтьева, к гибели души. От нее необходимо отречься и сверхъестественно и благодатно преодолеть ее в монашески-аскетическом подвиге, создающем красоту церковную, трансцендентную. Перед нами, таким образом, трагический конфликт, и притом еще двойной. Эстетике силы и красоты, губящей душу, противостоит отрешенная аскетика спасения, создающая свою собственную трансцендентную эстетику и уничтожающую обе имманентные эстетики. С другой стороны, естественный процесс, выдвигающий эстетику силы и эстетику красоты, создает условия, в силу которых не только оба типа естественной эстетики уничтожаются, ибо исчезают условия их появления, но еще выдвигаются силы, уничтожающие возможность выявления и процветания силам спасающей трансцендентной эстетики, что вызывает окончательную катастрофу и Страшный Суд с гибелью многих. Отсюда – пессимистический вывод и безутешное состояние. Трагедия мирового процесса у Константина Леонтьева не имеет катарсиса, ибо Страшный Суд – это, прежде всего, гибель и осуждение. «Розовые» и «новые» христиане, к которым он причисляет нелюбимого им Достоевского (верно угадав его оптимизм), Константину Леонтьеву так же и по той же причине неприемлемы и противны, по какой Шопенгауэру были неприемлемы и противны Лейбниц и Гегель.

Одна из самых интересных сторон философии Константина Леонтьева есть проекция его космологического и натуралистического пессимизма на сферу социально-антропологическую и перенесение процесса механической энтропии с ее необратимостью на процессы социальные, которые он тоже считает необратимыми, фатально-детерминированными и ведущими к гибели. Единственная форма частичного индетерминизма здесь может себя проявить в виде сил тормозящих, но все же с неизбежным фатальным исходом в результате. К тому же эти тормозящие силы – малоутешительного облика и не вносят никакого творческого или спасающего начала в мир.

Пестрая и трагически страстная биография Константина Леонтьева как-то странно гармонирует с его творчеством, столь необычным и единственным в своем роде. Из этой биографии выясняется, что у К. Н. Леонтьева была мораль, но что эта мораль была конкретно-трансцендентной,

связана была с конкретной любовью к данному человеку перед лицом Божиим, без возможности сделать отсюда какое-нибудь научно-философское обобщение, кроме того, что следует любить конкретного, личного, стоящего перед тобой человека и помогать ему, что он и делал всю жизнь.

Н. А. Бердяев, автор отличной монографии о К. Леонтьеве, верно характеризует его «резким и крайним в отношении к идеям и мягким и деликатным в отношении к отдельным людям» (Н. Бердяев. Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 155). И именно отсюда выводится то, что «моральное сознание К. Н. было трансцендентное, а не имманентное, не автономное. И он эстетически оправдывал эту трансцендентную мораль» (там же, с. 146). Вряд ли можно согласиться с Н. А. Бердяевым, что это «моральное сознание не вполне христианское» – ибо христианство знает несколько типов морального сознания и даже теоретической морали. Но во всяком случае абсолютно верно утверждение Бердяева, что Констан<антин> Леонтьев есть «моральный тип, а не тип аморальный, как хотят по-модному изобразить Леонтьева» (цит. соч., с. 146).

В полном согласии со своим мировоззрением К. Леонтьев заканчивает свои дни иночеством, хотя это иночество неполное, не столько в церковных стенах, сколько около них. Он жил возле Оптиной пустыни и написал там многие из лучших своих вещей. Очень важно, что старцы, в частности такой духовный гигант, как схииеромонах о. Амвросий, считали стиль его писания православными, церковными и душеполезными. Суровый бескомпромиссный стиль и строй мирозерцания Констан<антина> Леонтьева и его трезвость, смотрение бездне в глаза встречали одобрение тех, кому глубина мирового зла и суровость Божьего Суда были известны из личного аскетического пути. Лишь за три месяца до смерти принял К. Леонтьев тайный постриг с наречением имени Климента. Великий мыслитель и блестящий художник кончил свои дни не только в ореоле святости, но и великой поэзии – ибо что может быть поэтичнее Дон Жуана, ставшего монахом? А красивый и неотразимо привлекательный философ изведal до конца многообразный опыт эротики. Здесь невольно приходит <на ум>, вспоминается дивная и исполненная глубокомыслия трагедия «Дон Жуан» Алексея Толстого, основной замысел которой сбылся и в жизни Константина Леонтьева.

Жизнь, художественная и критическая деятельность, работа мирозерцательной мысли составили у К. Леонтьева одно последовательное целое. Мирозерцание его, хотя и трагически-пессимистическое, было удивительно прелестным и последовательным, так же как и его жизненный путь с его великолепным концом.

Первое, что бросается в глаза при начале серьезного знакомства с творчеством Константина Леонтьева, – это его пророческий смысл, и притом в двойном смысле. Так же как и Достоевский – с которым он

в данном случае по праву справедливости делит славу, – <Леонтьев> является конкретным и детально смысловым пророком русской революции и русского коммунизма в то время, когда ничего подобного тому, что он говорил и что действительно произошло, и не приходило в голову даже самим революционерам. Кроме того, Константин Леонтьев задолго до знаменитого Освальда Шпенглера поставил проблему *морфологии мировой культуры, истории и морфологии культурно-исторических типов и заката Европы*. В последнем он, впрочем, делит славу с Н. Я. Данилевским, на книгу которого «Россия и Европа» Констан<антин> Леонтьев опирается. В эстетической морали и в своеобразном натурализме Констан<антин> Леонтьев предвосхищает Ницше. В пессимизме своем Констан<антин> Леонтьев пошел гораздо далее будущего Шпенглера (который всячески отводил от себя обвинения в пессимизме). Констан<антин> Леонтьев поставил проблему «гибели России» – и притом не только физической, но и духовной.

«Романтический и моральный идеализм и христианский спиритуализм – большая разница», – пишет Константин Леонтьев уже во второй период своей жизни, когда его мирозерцание определилось во всей его полноте, и резкой заостренности, и характерной парадоксальности. И действительно, он под конец стал проповедовать резкое оттолкновение как от соблазнов романтизма, так и от социального морализма. В беллетристике изящный натурализм, в социологии и философии культуры – беспощадная патологическая морфология, в религиозной метафизике – резкий и суровый трансцендентный спиритуализм, беспощадная требовательность – вот основы мирозерцания Константина Леонтьева. Что касается борьбы с романтизмом, то она естественно объясняется необычайными соблазнами именно с этой стороны, которые почти до конца жизни владели К. Леонтьевым в связи с его донжуанизмом, хотя это был романтизм именно латинского типа, а не германского, к которому, так же как <к> германской философии, К. Леонтьев чувствовал неодолимое оттолкновение, совершенно репульсивную эмоцию. <Из> немецких философов, кажется, его увлек, да и то благодаря своему пессимизму, один Эдуард Гартман (<1842–1906>).

К величайшей выгоде своей литературные и критические произведения К. Леонтьева совершенно игнорируют социально-гражданские мотивы. Это обстоятельство, наряду с гениальной философской остротой, эстетической чуткостью и литературным даром, превращает Константина Леонтьева в одного из столпов подлинной литературной критики по существу, с точки зрения прежде всего художественности и в случае необходимости – подлинной углубленности в философскую и эстетическую проблематику. В этом отношении настоящий шедевр представляет статья о Льве Толстом, гл<авным> обр<азом> о народных

произведениях последнего периода. Статья носит название «Анализ, стиль и веяние», и в ней много общего философского элемента, она представляет <апогей> этого типа критики вообще. Можно сказать, что если Белинский оказался родоначальником в России критики нигилистической, то Константин Леонтьев и Аполлон Григорьев дали лучшие образцы критики по существу, или «адекватной критики».

Литературно-философское наследие К. Н. Леонтьева состоит: I) из ряда произведений художественной беллетристики, куда относятся собственно повести и романы, напр<имер>, «Подлипки», «В своем краю», «Египетский голубь», «Очерки Крита», «Одиссей Полихрониадес», «Исповедь мужа (Ай Бурун)», истребленный автором большой роман «Река времен» и др<угие>. К беллетристике следует отнести и исполненное первоклассного литературного интереса эпистолярное наследство, имеющее также и громадный философский интерес. Сюда относятся особенно «Письма к Губастову», «Письма к Александрову», «Письма к Розанову», «Два письма к о. И<осифу> Фуделю», «Письма к Тertiю Филиппову» и др<угие>; II) собственно философское наследие, состоящее из очень характерной для России того периода первоклассной по качеству философской публицистики с преобладанием социологического и историософского момента – и из больших философских сочинений, которых немного, именно два: «Византия и славянство» и 3-томный сборник «Восток, Россия и славянство»; III) религиозно-философские произведения. Особенно здесь важны и показательны: «Наши новые христиане», четыре письма с Афона под общим заглавием «Отшельничество, монастырь и мир», «Отец Климент (Зедергольм) – иеромонах Оптиной Пустыни» и др<угие>.

Полного и критического собрания сочинений Константина Леонтьева не существует. Ныне, по вполне понятным причинам, менее чем когда-либо можно надеяться на <по>явление такого собрания творений гениального мыслителя и первоклассного беллетриста. Любопытно, что в курсы «Истории русской литературы» К. Леонтьева нигде не включают. Не включил К. Леонтьева и И. И. Тхоржевский⁶⁷¹ в свою недавно <вы>шедшую 2-томную «Русскую литературу» – и это несмотря на первоклассные свойства стиля и слога, несмотря на включение в эту многострадальную «Литературу» таких ничтожеств, как Короленко, или же форменного неприличия, вроде Решетникова⁶⁷², Златовратского⁶⁷³, Левитова⁶⁷⁴, Засодимского⁶⁷⁵ и проч<его> литературного и человеческого хлама и мусора. В начале XX в. стало выходить проектировавшееся «Собрание сочинений К. Леонтьева» в 12 томах, но вышло только девять. Революция навсегда оборвала печатание сочинений ненавистного ей философа, и последние три тома, где должно было быть собранно драгоценное во всех смыслах эпистолярное наследие К. Леонтьева, – не вышли. Зато имеет-

ся основательная библиография о К. Леонтьеве, составленная А. Коноплянцевым и помещенная в объемистом сборнике «Памяти Константина Николаевича Леонтьева» (С<анкт-> Петербург, 1911). В этом сборнике помещена и отлично составленная биография. Некоторые первоклассные произведения К. Леонтьева не вошли в «Собрание» его сочинений и существуют в печати отдельно в виде библиографических редкостей. Сюда относится упомянутая монография о Клименте (Зедергольме), «Письма с Афона» и др<угие>. Переписка К. Леонтьева, за исключением писем к Александрову, изданных отдельной книгой, рассеяна по разным журналам и изданиям. Библиографические справки об этом см. у Н. Бердяева в его монографии «Константин Леонтьев», с. 264 и след.

Крупных сочинений о К. Леонтьеве два: диссертация о К<онстантина> Агеева⁶⁷⁶ и отличная монография Н. А. Бердяева, остающаяся единственным достойным ее объекта исследованием, более, впрочем, литературно-философским, чем научно-критическим. Сочинение о К<онстантина> Агеева носит заглавие «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни. Опыт критического изучения и богословская оценка раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства». Автор этого сочинения известен радикализмом своих общественно-политических взглядов, и это неблагоприятно отразилось в его труде. В общем, один из величайших мыслителей Нового времени еще ждет ученого труда о нем.

Необычайная искренность и правдивость Константина Леонтьева очень помогает систематическому изложению его взглядов, хотя сам он никакой системы не составил, ибо для него философско-миросозерцательное творчество ничем от творчества артистического не отличалось: то и другое было исповедью, криком души, музыкай упоенного и одновременно смертельно напуганного мятущегося сердца, жаждущего покоя.

Так как Константин Леонтьев не был ни метафизиком, ни богословом-гностиком, то мы не должны искать у него ни онтологии, ни космологии, ни теории познания. Онтологию и космологию ему в молодости, очевидно, заменяли естественные науки, а после катастрофы и ухода сначала к церковным стенам, а потом и за ни<х> – вероучение Церкви, Писание и Предание, которым он доверился благодатно, но которыми не занимался ни научно-критически, ни богословско-метафизически. Его любовь к Вл. Соловьеву, в которой сказались одновременно и его искренность и глубокая сердечность, так же как и, одновременно, в корне лживая и извращенная природа Вл. Соловьева, – была именно влечением к тому, чего у него самого не доставало.

Философия Константина Леонтьева сразу начинается с перенесения законов и морфологии мира физико-биологического в законы и в морфологию мира социально-антропологического. В темах своих К. Леонтьев

оказался вполне сыном своей эпохи. От натурализма социологического К. Леонтьев непосредственно переходит к темам историософии, философии культуры и своего характерного панэстетизма. С этой стороны связана и его критика прогресса, и его упоенность жизнью.

Но вот К. Леонтьев, испуганный голосом из иного мира, поворачивается к нам другой стороной своего духовного существа, той, которой он свидетельствует об отречении и красота которого зовет с еще большей силой, чем красота упоения. В общем же тайна мира для К. Леонтьева сводится к трагическому дуализму и к трагической коллизии этих двух ликов мировой красоты. В. В. Розанов, человек по своей искренности и по размерам дарования (вернее, по абсолютной величине) приближающийся к К. Леонтьеву, именно в этом моменте, хотя в иной его транспозиции, родственен К. Леонтьеву и поэтому не только скорее других его понял, но и ближе других к нему подошел.

Прежде всего, о методе. Он есть у К. Леонтьева, и он настолько оригинален, что до сих пор ждет еще серьезной оценки и является методом будущего. *Законы прекрасного и законы познания суть, по мысли К. Леонтьева, одни и те же законы.* Это точка зрения, прямо противоположная Сократу, для которого законы морали и законы познания суть одни и те же. Именно по этой причине Ницше и выступил против Сократа. Но здесь его предвосхитил К. Леонтьев. Отсюда и вторая особенность метода К. Леонтьева. *Его метод есть метод описательно-морфологический, это типология культурно-исторических типов и морфология процессов внутри этих культурно-исторических типов.* Теорию культурно-исторических типов Константин Леонтьев заимствовал от Н. Я. Данилевского, а морфологию процессов, протекающих внутри этих культурно-исторических типов, К. Леонтьев основал сам, предвосхитив Освальда Шпенглера, кстати сказать, большого поклонника русской культуры и во многом напоминающего евразийство. Последнее, кстати сказать, по некоторым существенным пунктам сходится как с Константином Леонтьевым, так и с Освальдом Шпенглером. Но художественное одновременно и тем самым ненаучно, утверждает К. Леонтьев и прибавляет: «Эстетическое мерило самое верное, ибо оно *единственно* общее и ко всем религиям, ко всем эпохам приложимое» (цит. у Бердяева, там же, с. 103). Прекрасное для К. Леонтьева есть протофеномен бытия и познания. Гносеологически-метафизического обоснования этой гениальной идеи у К. Леонтьева не имеется, но натурфилософское обоснование есть. С этой точки зрения этика или мораль является для К. Леонтьева моментом вторичным и производным. В самом деле, рассуждает К. Леонтьев, если разнообразие в единстве есть основа красоты, то этот же принцип должен лежать и в основе морали: «Милосердие, доброта, справедливость, самоотвержение, все это только тогда и может проявляться, когда

есть горе, неравенство положений, обиды, жестокость и т<ак> д<але>е» (там же, с. 103). Отсюда и возмущавший многих вывод, очень глубокий и многозначительный, с большой метафизической глубиной, о том, что *идея всеобщего блага есть безнравственная идея*. Безнравственная же она, в конце концов, по причине своего эстетического убожества, эстетической скудости. Но она безнравственная и в глубоком метаморальном смысле, который К. Леонтьев едва приоткрыл, но последствия чего именно для метафизики громадны.

Теперь переходим к натурфилософскому ядру и фундаменту учения К. Леонтьева. Все сразу же отправляется от данных биологического эволюционизма. В последнем для него самым характерным являются процессы дифференциации, связанные с процессом роста и совершенствования организма, – и процессы дедифференциации, всеобщей ассимиляции, связанные с падением роста и совершенствования, наряду с этим и падение единства с регрессом, дегенеративным упрощением и окончательным разложением. Теория эволюции как связи дифференциации и прогрессивной интеграции, с одной стороны, и связи дедифференциации и регрессивной дезинтеграции – с другой, им создана до Герберта Спенсера, у которого именно в подобном виде она и является. Впоследствии, когда появилась эта теория, К. Леонтьев был очень рад опереться на такой авторитет. С особенно пристальным вниманием изучал К. Леонтьев тот патологический процесс, который он именовал *упростительным смешением* и который теперь известен под именем «регрессивной эволюции» и связан с многозначительной книгой <...>⁶⁷⁷. Регрессивная дедифференциация, связанная одновременно с дезинтеграцией, т. е. с ослаблением связи целого и его финальным распадением, с всеобщей ассимиляцией, есть не что иное, как картина, известная под хорошо знакомым термином *энтропии*, уравнения разности-первоначально-равности температур и, следовательно, космической смерти. Этот принцип К. Леонтьев прилагает к культурно-историческим процессам и их социальной базе. «Все сначала простота, потом сложно, потом вторично упрощается, *сперва уравниваясь и смешиваясь внутренно*, а потом еще более упрощае<тся> отпадением частей и общим разложением, до перехода в неорганическую нирвану» (цит. там же, с. 95). Теперь мы подходим к известной тезе Конст<антина> Леонтьева о трех периодах, проходимых социально-государственными организмами и культурно-историческими типами: «*И у них очень явны эти три периода: 1) первичной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения*» (цит. там же).

Что здесь есть своя диалектика, аналогичная диалектике Прокла и Гегеля по трихотомичной схеме – тезис, антитезис, синтез, – это броса-

ется в глаза. Однако есть и большая разница. Схема Гегеля, несомненно, прогрессивно-оптимистическая, она характеризуется тем, что синтез (или возвращение, согласно Проклу) есть высшая точка сравнительно с первыми двумя. У К. Леонтьева, наоборот, третья стадия лежит ниже других, она есть не высшая точка, но низшая, небытие в пределе. Недаром ведь К. Леонтьев упоминает о «нирване» («неорганическая нирвана»), в которую переходит организм или государственный культурно-исторический тип. Поэтому здесь и можно употреблять терминологию Лафона⁶⁷⁸ и говорить о «прогрессивной эволюции».

Прилагая этот, так ск<азать>, двойной метод прогрессивной и регрессивной эволюции к культурно-историческому процессу и к его социальному субстрату, К. Леонтьев дает ему двойную оценку с точки зрения эстетической морфологии и в то же время отмечает какую бы то ни было моральную аксиологию, *не* свойственную идеологии эгалитарного уравнительного прогрессизма, – как, с одной стороны, ненаучную, а с другой стороны, в конечном счете и *глубоко безнравственную, ведущую к новым, гораздо более жестоким страданиям и стеснениям, чем те, которые он претендовал устранить, но зато уже соединенным с водворением антиэстетики бесформенности и, следовательно, и небытия – в конечном счете.*

Таким образом, при кажущемся будто «аморализме» Константин Леонтьев в действительности попутно со своей *морфологической протоэстетикой* дает мораль очень оригинальную и естественно, типически вытекающую из его же основной точки зрения. Эта мораль *есть мораль долга жизненной полноты и требует содействия процессам прогрессивной дифференцирующей эволюции и противодействия процессам регрессивной дедифференцирующей, дезинтегрирующей эволюции.* Отсюда и очень оригинальный вывод в применении к учению о свободе, которой он не дает никакого метафизически-онтологического обоснования, но выдвигает и резко подчеркивает ее вполне релятивный, относительный характер, давая ей попутно и такую же релятивную оценку. Говоря о свободе, Константин Леонтьев всегда спрашивает: *свобода от чего и свобода чему?* Если это свобода – «освобождение... *но от чего и во имя чего?* Во имя каких это новых созидających, т. е. стеснительных принципов?» (К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. СПб., 1913. С. 60).

Здесь следует заметить, что К. Леонтьев полагает, что во имя созидających принципов народ неизбежно должен быть «совестливо привинчен и отечески стеснен», иначе он будет стеснен и привинчен во имя разрушительных принципов, и при этом привинчен бессовестно и зверски. Или, как говорят каторжники в «Записках из мертвого дома» Достоевского: «не слушался отца, матери – послушайся барабанной шкуры»⁶⁷⁹.

Мы входим теперь в своеобразный мир философской публицистики К. Леонтьева, и притом публицистики самого высокого качества как по глубине и остроте мысли, так и по блеску литературного выражения.

Камень за камнем вынимает великий мыслитель и писатель из горделивой башни «свободы, братства и равенства», воздвигнутого на месте древней королевской и будто бы деспотической Бастилии. Он пробует эти камни молотом своей критики и разбивает их в пыль и прах, он делает это с таким радикализмом, с такой силой и остротой, что все бывшие до него опыты в этом направлении кажутся бледными и недостаточно глубокими. Итак – продолжение критики свободы.

«Христиане же, например, способствуя столь сильно расторжению уз древнего габраизма, римской государственности, эллинских преданий и обычаев, предлагают миру новую дисциплину, новые, несравненно более суровые стеснения.»

«Где подобные организующие (т. е. ограничивающие) задатки в современном космополитическом, равно всюду приложимом либерализме? Их нет, этих задатков! Свобода для свободы, *habeas corpus*⁶⁸⁰ и т. п. свобода делать все, кроме зла... Но что такое зло – разве это так уж ясно?.. Законность?.. Но гражданский закон сам за собою не признает незыблемого характера религиозного догмата... Он меняется... И еще вопрос – лучше ли стали люди, выше, *полнее ли* прежнего с тех пор, как осторожное и “постепенное” выветривание и подмывание демократического прогресса разрушает все больше и больше великолепные здания религиозных и сословных государств?»

«Или, может быть, люди, утратив некоторые старые доблести, стали при новых порядках гораздо счастливее прежнего? Нет! Они стали мельче, ничтожнее, бездарнее; учение в массе, это правда, но зато и глупее.

Ибо глупо, например, так слепо верить, как верит нынче большинство людей, по-европейски воспитанных, в нечто невозможное, в конечное царство правды и блага на земле, в мещанский и рабочий, серый и безличный земной рай, освещенный электрическими солнцами и разговаривающий посредством телефонов от Камчатки до мыса Доброй Надежды... Глупо и стыдно, даже людям, уважающим *реализм*, верить в такую нереализуемую вещь, как счастье человечества, даже и приблизительно... Смешно служить такому идеалу, несообразному ни с опытом истории, ни даже со всеми законами и примерами естествознания. Органическая природа живет разнообразием, антагонизмом и борьбой; она в этом антагонизме обретает единство и гармонию, *а не в плоском унисоне*. Если история есть лишь самое высшее проявление органической жизни на земле, то и тогда разумный реалист не должен быть ни демократом, ни прогрессистом в нынешнем смысле. Нелепо, оставаясь реалистом в гео-

логии, физике, ботанике, внезапно перерождаться, *на пороге социологии*, в утилитарного мечтателя. Смешно, отвергая всякую положительную, ограничивающую нас *мистическую ортодоксию*, считая подобную веру уделом наивности или отсталости, поклоняться *ортодоксии прогресса*, кумиру поступательного движения» (К. Леонтьев, цит. там же).

К. Леонтьев ударяет сразу же по двум самым уязвимым местам эту веру в безбожную утопию земного рая:

«Нет никаких верных *научных* данных на то, что это быстрое поступательное движение человечества, этот полет стремглав, без тормозов и парашютов, не есть безвозвратное падение в страшную бездну отчаяния» (там же).

Это, собственно, и есть главное возражение против кумира свободы: последняя автоматически превращается в условиях современного прогресса из свободы падения «в страшную бездну отчаяния». И в этой бездне «*явилось новое зло, распространились новые страдания, непредвиденные, неожиданные, неизвестные, страшные*» (цит. К. Леонтьев, там же). Даже и теперь, когда перед миром встала вплотную угроза атомной, бактериологической и космически-лучевой войны, – эти слова К. Леонтьева звучат грозной тайной, как труба апокалиптического ангела. Этим мыслитель-пророк хочет сказать, что нет предела у раз открытого ящика Пандоры с «освобожденными бедами».

«Разрушив все старое, подкопавшись под все прежние верования, демократический либерализм не дал взамен ничего созидającego и прочного... Ибо хотя вечного на земле нет ничего, но существуют явления сравнительно очень прочные. *Прочное же у людей именно то, что по существу своему противоречит демократической свободе* и тому индивидуализму, который она обуславливает» (К. Леонтьев, там же).

Непосредственно за этой морфологически-исторической критикой принципа демократической свободы как инстанции чисто отрицательной К. Леонтьев предлагает взамен ее положительные и конструктивные органические принципы. Эти принципы – религиозно-онтологического характера и лежат, по мнению К. Леонтьева, в основании всего прочного, ценного и прекрасного в истории. Их, собственно, два: *любовь и страх*.

«Смесь страха и любви – вот чем должны жить человеческие общества, если они жить хотят... Смесь любви и страха в сердцах... священный ужас перед известными идеальными *предметами*; любящий страх перед некоторыми *лицами*; чувство искреннее, а не притворное только, *для политики*; благоговение при виде даже одном иных *вещественных предметов*, при виде иконы, храма, утвари церковной... Вот что созидает нации, вот что их единит, ведет к победам, к славе и могуществу, *вот что задерживает их падение надолго даже и тогда, когда падение это вследствие*

развития демократического индивидуализма становится неотвратимым в более или менее далеком будущем» (К. Леонтьев, там же, с. 63).

Рассмотрим ряд аргументов К. Леонтьева, направленных против следующего кита демократически-революционного прогресса – против равенства. Собственно, здесь-то и центр критики К. Леонтьева, здесь сосредоточен его основной пафос и сюда направлены его наиболее изостренные и ядовитые стрелы. И неудивительно: для него как для натуралиста, перенесшего в социологию, философию культуры и в философию политики методы естествознания, в частности учение об энтропии и необратимости процессов в связи с принципом мировой смерти, здесь-то и сосредоточены самые мрачные перспективы и самые мрачные прогнозы. Вместе с тем для него, как для учащего о возможности частичного вмешательства воли для торможения процессов дедифференциации и «упростительного смешения», здесь есть возможность черпать аргументы для консервативной политики «торможения» процессов культурно-социальной энтропии.

Как мы уже видели, жизнь и творчество в области культуры, с точки зрения К. Леонтьева, связаны с процессами дифференциации, которые идут творчески параллельно процессам интеграции: единство существует как единство в разнообразии. Собственно, если стоять на точке зрения К. Леонтьева, то всякое конкретное бытие можно определить как интеграцию дифференцированного. В этом основной принцип *морфологии* К. Леонтьева и его приложения – *эстетического метода*. По учению К. Леонтьева, без дифференцированного неравенства и вне цветущей сложности не возможен и стиль, который есть, согласно Леонтьеву, не только жизнь искусства, но и вообще жизнь, и уже, во всяком случае, жизнь в истории нации и культуры. Эти процессы, приводящие к интеграции и стабилизации максимально дифференцированного, обладают одновременно характеристиками *созидания* и *охранения*. Им противостоит либерально-эгалитарный процесс дедифференциации и уничтожения лица, обезличивания, уничтожения стиля.

«Все созидующее, все охраняющее то, что раз создано историей народа, имеет характер более или менее обособляющий, отличительный, противопоставляющий одну нацию другим... Все либеральное – бесцветно, обще-разрушительно, бессодержательно в том смысле, что возможно везде» (К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. С. 59).

В связи с этим тезисом К. Леонтьев развивает и мысль, которую можно формулировать так: ценность и аксиологический типизм культурно-исторического явления обратно пропорциональны его общечеловечности. Поэтому и выходит, что общечеловеческий «либерализм везде одинаково враждебен историческим началам, в дисциплине которых вырос тот или другой народ. Либерализм есть отрицание всякой крайности,

даже самой высокой, всякого стеснения, всякого стиля» (К. Леонтьев. Вост<ок>, Рос<сия> и слав<янство>. С. 59).

Комментируя этот отрывок, столь характерный для всей философии культуры К. Леонтьева, и делая это в его духе, следует сказать нижеследующее. Либерализм, как его понимает К. Леонтьев, есть принципиальное отрицание только одной крайности – именно религиозно-творческой, а также и всего того, что способствует выявлению религиозно-творческого начала. Вместе с тем либерализм есть освобождение сил от религиозно-национального творчества, и тем самым либерализм есть стеснение в пределе уничтожения этого творчества – во всех его проявлениях. Либерализм односторонне отрицает только крайность религиозно-национальную, наоборот, вслух и открыто, иногда же и прямо, непосредственно высказывается за крайность разрушительную и имеет, выражаясь фигурально, союзников только слева, что с особенной характерностью сказалось в России. Такое тяготение либералов «влево», по К. Леонтьеву, объясняется просто и естественно тем, что левая крайность неизменно приводит или, во всяком случае, стремится привести к покою и к тишине могилы, к прекращению всякой жизни и ее радостного упоения, так же как контрастирующего с этим упоением покаянного аскетизма. Либерализм по принципу враждебен всякому творчеству, всему необыкновенному, истинно парадоксальному – так что метафизика либерализма, как и идеология абсолютной бесстильности, вполне соответствует идеалу и крайней левой. Можно поэтому сказать, что либерализм имеет своей задачей «освобождение» умерщвляющих и уничтожающих религиозно-национальное творчество сил. Это уже поэтому, что, по Конст<антину> Леонтьеву, либерализм «везде один, везде одинаково отрицателен, везде одинаково *разлагает* нацию *медленно и легально*, но верно» (там же). Кроме того, у либералов и крайне левых, напр<имер> у коммунистов, совершенно одинаковое понимание народа и отношения к нему. У К. Леонтьева в главе «Восток, Россия и славянство» под названием «Как надо понимать сближение с народом», в этой главе дано своеобразное, очень характерное для К. Леонтьева «апофатическое» определение культуре: «Культура *не в массе знаний*, а в живом *своеобразном освещении* этого умственного хаоса» (там же, с. 286).

Такое своеобразие может быть, согласно К. Леонтьеву, в конкретном русском случае дано только народом и притом, как радикально мыслит К. Леонтьев, именно *простонародьем, мужиком*. В этом пункте К. Леонтьев полностью совпадает со славянофилами и пропастью отделен от либералов и революционных народников (не говоря уже о марксистах), выставивших уже со времен Н. К. Михайловского лозунг, резко враждебный народной культуре, фактически отрицавший всякую культуру за мужиком и считавший себя вправе всеми доступными средствами

навязывать свой безбожный интернациональный (фактически западноевропейский) позитивизм и материализм народу и считавший образованием *только это*. Поэтому и был выставлен народниками *антинародный* лозунг «для народа, ничего через народ». Н. К. Михайловский сознательно и открыто отвергал культурный русский, национальный стиль и делал это в качестве «просвещенного» европейца-либерала и позитивиста. Правда, его от европейцев отличала весьма существенная черта: он не признавал правового строя и тем готов был уже идти не то что с простонародьем, глухо жаждавшим правопорядка, но с его подонками и уголовной шпаной, с «люмпен-пролетариатом».

Нижеследующий текст К. Леонтьева подтверждает еще раз выставленный нами тезис, что все оригинальное или значительное в русской философии всегда славянофильствует – независимо от своего отношения к официальной доктрине славянофилов и отношения к самим славянофилам.

«Тот, кто понимает, до чего дорог культурный, национальный стиль для нашего государства, до чего спасительно может быть теперь для славянофильства постепенное свержение *умственного ига* Европы, тот должен желать не дальнейшего влияния “интеллигенции” нашей на простолюдина русского, а, наоборот, он должен искать наилучших способов и наилегчайших *путей подражания мужику*» (цит. там же, с. 226). Это именно то, чего в аристократизме своем жаждал гр<аф> Лев Николаевич Толстой, именно активно тянувшийся к мужику как собрату по внутреннему благородству идеалов и стиля во всех смыслах родного и даже тождественного. Это и делало то, что как Константин Леонтьев, так и гр<аф> Лев Николаевич Толстой, не будучи славянофилами, оба встретились на пути органического славянофильства, которым и обновлено все самое ценное и оригинальное, что в них было и что отразилось в несравненном критическом этюде о Толстом, написанном К. Леонтьевым, под заглавием «Анализ, стиль и веяние». По мнению К. Леонтьева, именно спасение России и ее культуры состоит не в демократических реформах, не в «смешении с народом», т. е. в сером бесстилии, но «в *развитом восстановлении его идеалов, верных и самобытных*» (там же, с. 226–227). И еще решительнее: «...нам нужно *вовсе не смешение с народом, а сходство с ним*» (там же). К. Леонтьев всячески отгораживается от всего того, что во взаимоотношениях с народом могло бы напоминать эгалитарный прогрессизм, неминуемо и немедленно выводящий из сфер стиля и благолепия религиозно-натуральной культуры:

«Вовсе не надо быть непременно *равным во всем мужику*, нет даже *вовсе особенно нужды быть всегда любимым им и силиться всегда самому любить его дружественно*: надо любить его *национально, эсте-*

тически, надо любить его стиль. Нужно быть с ним схожим в основах» (цит. там же, с. 227).

Все эти ясно и недвусмысленно высказанные тезисы как будто противоречат другим, противонародным и даже противорусским, где именно в своем антируссизме К. Леонтьев оказался особенно, хотя и своеобразно русским. Эти высказывания односторонне подчеркивает Н. А. Бердяев на с. 190–206 в своей монографии о Леонтьеве.

Это противоречие объясняется или может быть объяснено крайним разнообразием русской национальной стихии и крайней двусмысленностью, двуликостью самой России – не говоря уже о том, что К. Леонтьев в своем пророческом пафосе предвидит и коммунизм, и гонение на Церковь и веру в России, что пойдет, как он думает, от народа, подобно тому, как от народа идет тот стиль, который ему люб и на который он желает равняться сам. Эта антиномия не находит разрешения у К. Леонтьева, и эта неразрешимость связана, в общем, с пессимистическим его мирозерцанием. К тому же самые яркие и самые острые из страниц К. Леонтьева, посвященных России, связаны скорее с мрачными, пессимистическими прогнозами и диагнозами. В этих мрачных страницах есть и горечь разочарования: выходит, что Россия не может выполнить предназначенную ей роль «утеса» (образ Тютчева) среди европейского революционного моря. И не только не может выполнить, может даже из недр стихии породить антихриста. Этот прогноз и страницы, посвященные пророчествам о грядущем русском коммунизме (когда об этом никто не думал), принадлежат к самым ярким. В них нет ни одной отрадной черты, не высказано ни признака ободряющей мысли или настроения. Они мрачны, как сам мрак... Нельзя даже сказать, чтобы вера в Церковь и в ее спасающую силу рассеяла этот черный мрак социально-национального, историко-философского и историко-культурного пессимизма. Церковь для К. Леонтьева вовсе не есть национальная организация, хотя стиль веры и может иметь национальные черты. К тому же Русскую Церковь К. Леонтьев считает ярко выраженным греко-византийским явлением, – в чем нельзя отрицать известной большой доли правды. Однако в общем Русская Церковь все же есть яркое выражение русского национального гения.

Возможность выхода из этого пессимистического тупика открывается для К. Леонтьева там, где его менее всего можно ожидать – в обращении процессов в коммунистической революции, которая, будучи доведена до конца, сама же и выдвинет антиреволюцию, и притом в виде произведенного коммунистической революцией обращения социально-исторического и культурного процесса. Но на этом К. Леонтьев не останавливается много и эту богатейшую и вполне диалектическую идею не разрабатывает.

По мнению К. Леонтьева, у России есть миссия, и эта миссия – *универсальная*, мировая. Но она связана с несением в мир *византийского начала*. Этому началу именно в порядке миссии он подчиняет начало народное, собственно русское и даже великорусское, т. е. идею расовой культуры. Последняя была для К. Леонтьева делом, так сказать, второстепенным. И на этой почве отчасти, но не в главном и не до конца можно найти пути к преодолению вышеизложенного трагического противоречия между признанием народности и чисто славянофильским призывом учиться у народа-простонародья, уподобляться ему – и отрицания народа как простонародной этнической стихии вне оформляющего эту стихию начала или начал *иноприродного византизма и иноприродной власти государства*. Впрочем, и здесь у него были важные точки соприкосновения со славянофильством, которое ведь тоже признавало резко устами славянофила А. И. Кошелева, что «без религии наша народность – дрянь»⁶⁸¹. И если по первому замечанию Н. А. Бердяева для К. Леонтьева «*идея дорожке России*» (цит. соч., с. 177), то это же наблюдается у славянофилов, так же как и у коммунистов. Борьба идет не за формальное провозглашение принципа, но за его содержание. От славянофилов, так же как от будущих коммунистов, пришествие и власть которых он предсказал, его отделяла пропасть *непризнания демократического эгалитарного принципа*, в котором он видел самую суть революции как процесса энтропии или упростиельного смешения. Этот вопрос, имеющий для К. Леонтьева, безусловно, эсхатологическое значение, настолько первостепенен, что философски отстраняет совершенно кровь и преступления революции – дела для него несущественного. На этой почве он и вырабатывает свое новое и научно очень интересное определение революции как процесса социально-культурной энтропии, могущего от времени до времени принимать ускоренные, так сказать, лихорадочные формы, не меняющие сущности дела.

«Революция XVIII и XIX веков вовсе не значит террор какой-нибудь и казни (террор может быть и «белый»), она не есть ряд периодических восстаний (восстания Польши, восстания басков в Испании, Вандея во Франции были *реакционного*, а не *революционного*, не *уравнительного* характера); революция не есть какое-нибудь вообще *антилегальное движение* (не все *легальное* зиждительно, и не все с виду *беззаконное* разрушительно); такие определения *современного нам революционного движения* односторонни, узки и сбивчивы. Если же мы скажем, вместе с Прудоном, что революция нашего времени есть стремление *ко всеобщему смешению и ко всеобщей ассимиляции в тип среднего труженика*, то все станет для нас понятно и ясно. Прудон может желать такого результата; другие могут глубоко ненавидеть подобный идеал; но и вра-

434

гу, и приверженцу станет все ясно при таком определении революции. Европейская революция есть всеобщее *смешение*, стремление уравнивать и обезличить людей в типе *среднего*, безвредного и трудолюбивого, но безбожного и безличного человека, – немного эпикурейца и немного стоика» (К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. С. 415–416).

К. Леонтьев совсем не восстает специально против эксцессов парижских коммунистов, против их «свирепости», для него самое существенное – и отрицательное – в делах коммунистов было то, что эти дела есть *серая свирепость*. Он чувствовал в европейском эгалитарном процессе возможность появления того, что мы здесь называем *элитой снизу* – это видно из того, что он именует русскую радикальную интеллигенцию *жалкими помоями* и именно из-за идеологического действия этой интеллигенции не желает русификации многоплеменного состава России. В Константине Леонтьеве нет не только никакого национализма, но обратное – в национализме он <с> прозорливой оригинальностью, неслыханной в его время, революционного интернационала, празднующего свой медовый месяц, – видел одно из могущественных средств мировой революции. Этого совершенно не могли понять славянофилы, которые по своей трезвой и оптимистической позитивности были почти совершенно лишены пророческого пафоса и не опасались революции по той причине, что в виде национальной эмансипации несли ее от себя. И в движении философской мысли славянофилов не было пафоса *антипросветительства* – господствующей черты К. Леонтьева, скорее – наоборот. И у славянофилов, несмотря на их стилизацию Московской Руси, было много от революционно-прогрессивного противления настоящему, в противлении империи, эгалитарно-революционному прогрессу. Допетровская Москва играла, как это было верно замечено, роль «ретроспективной утопии», т. е. роль прогрессивно-революционную. За этим стоял оптимистический лозунг «благоденствия, равенства и свободы». И именно в этом пункте больше всего Константин Леонтьев резко противоречит славянофилам, в которых видел представителей все того же либерально-эгалитарного прогрессизма и оптимизма – ложного теоретически, по мнению К. Леонтьева, и запретного практически, как умножающего страдания в еще большей степени. «*Все движение человечества с конца XVIII века и до сих пор, движение, совершаемое под знаменем, на котором написано: “благоденствие, равенство и свобода”, есть ошибка; ошибка не столько в самом действии, сколько в названии и цели. Делайте то же, но назовите все это, по крайней мере, роковым и медленным разрушением... И тогда вы будете хоть в рациональном смысле правы...*» («Восток, Россия и славянство», с. 103). Так как, по мнению К. Леонтьева, прогрессивный эволюционизм есть замедленная

молекулярная, но тем более верная революция, маскирующаяся неверной, ложной и лживой терминологией, то он считает революционеро-нигилистов только более последовательной формой того же самого.

«Нигилисты, по крайней мере, последовательны и смелы в своей преступной логике, в своем отвержении! Они жаждут разрушения, жаждут крови и пожарищ и отдадут за это зверское безумие жизнь свою» (там же, с. 218).

Абсолютный эсхатологический пессимизм в связи с полной победой революционно-эгалитарного процесса дает <объяснение> финальному пессимизму Леонтьева, <согласно которому> России <предназначено быть> главн<ым> фактор<ом> этого процесса, и месте пришествия антихриста.

Аналогия между Чаадаевым и Конст<антином> Леонтьевым, о которой говорит Н. Бердяев на 200 с. его блестящей монографии, только кажущаяся и в свете только что выставленного положения легко превращается в противоположность между двумя русскими историософами. Пессимизм, высказанный Чаадаевым в «Первом философическом письме» («Телескоп»), есть пессимизм, касающийся *только России*, и потому его так приветствовали всегда все левые течения и все революционеры – до Розенберга и «Советской энциклопедии» включительно. Пессимизм Чаадаева *начальный*, а не *финальный*, в нем ничего эсхатологического, – вот почему этому пессимизму легче было обратиться в *оптимизм* совершенно либерально-прогрессивного типа («Апология сумасшедшего»). Это был пессимизм весьма относительный и обратимый. Пессимизм Леонтьева касается всего мира, *это пессимизм эсхатологический, абсолютный и необратимый*. Аналогия с Чаадаевым оказывается совершенно перечеркнутой и совершенно рушится превращением в противоположность между двумя мыслителями.

Любопытно, что в области теоретического и общего обоснования пессимизма К. Леонтьев оказался *выучеником Эдуарда Гартмана и немецкой философии*, которую <он> не любил, но для которой в данном случае составил исключение. Поэтому в плане мировой истории философии Конст<антина> Леонтьева надо считать гениальным возобновителем и продолжателем традиции *германского пессимизма*, в чем он сходится с *Львом Толстым*. Отсюда и странное, почти непонятное на первый взгляд влечение К. Леонтьеву к Льву Толстому. То же самое придется сказать и о Герцене, последний период жизни и творчества которого исполнен историософского пессимизма, что в соединении с блестящей литературной чертой, делающей этого писателя одним из столпов русской литературы, объясняет тяготение К. Леонтьева к Герцену. С последним К. Леонтьев соединял также и отвращение к миро-созерцанию мещанского благополучия паневропейского типа.

О картине мирового процесса в изображении Эд<уарда> Гартмана, парадоксально приспособившего гегелевский оптимизм к целям шопенгауэровской пессимистической оценки мира, К. Н. Леонтьев говорит:

«...Как она ни удалена, все же она, эта картина, настолько ближе к нам и правдоподобнее, чем воображение, что *европейская* демократия, возобладав везде, обратит *на веки вечные* весь мир в свободное равенственное общежитие каких-то “средних” и благоразумных людей, которые будут совершенно счастливы одним мировым и справедливым разделением труда» (К. Леонтьев. Восток, Россия и славянство. С. 240).

Как здесь далеко ушла русская философская мысль и от И. И. Бецкого с его идеалом «среднего рода людей», идеала, казавшегося недосыгаемым счастьем в XVIII в. – веке Екатерины II, и еще более – от Чернышевского с его идеалом этернизированного, гигиенического и удобного дома свиданий (в «Что делать?»). К. Леонтьев продолжает:

«Ведь эта благоденственная надежда уж до того нелепа и мелка, до того противоречит всем человеческим понятиям, что надо только удивиться, как могла подобная эвдемоническая мечта почти целый век править столь многими высокими умами Запада...» (там же, с. 239).

Конст<антин> Леонтьев указывает на то, что «эта надежда противоречит всему: она противоречит нашим эстетическим идеалам (требующим разнообразия положений и характеров, подвигов, восторгов, горя, борьбы); она противоречит нашим религиозным верованиям (предрекающим *конец* земного мира после ужасов последнего расстройств); противоречит нравственным понятиям (ибо высшая степень нравственных сил обнаруживается не при организованном покое, а при свободном выборе добра и зла, и особенно тогда, когда это очень трудно и опасно). Надежда эта противоречит даже здравому рационализму и науке, и вот по какой простой причине: всякий организм *умирает*; всякий органический процесс *кончается*, всякий эволюционный процесс достигает сперва своей высшей точки, потом спускается все ниже и ниже, идет к своему *разрушению*» (там же).

К. Леонтьев считает, что благие последствия мысли о неизбежном конце неисчислимы именно в плане социальном и историософском.

«Если бы одна эта мысль о необходимом, о *неизбежном конце* так же часто мелькала в умах наших, как мелькает до сих пор еще в умах скудная мысль о “всеобщем мире”, о всеблагих плодах физико-химических открытий и эгалитарной свободы, то результат от подобного, даже и полусмутного, представления *конца* был бы великий! Перестали бы любить образ “среднего европейского человека”, безбожного и прозаического, но дельного и честного, безбожно и плоско, хотя весьма честно и дельно, восседающего всегда и всюду на каких-то всеполезных и всемирных конференциях, заседаниях, съездах и митингах. Перестали

бы верить, что вся предыдущая история была лишь педагогическим и страдальческим подготовлением к умеренному и аккуратному благоденствию миллионов и миллионов безличных людей, и перестали бы во имя этого идеала разрушать все преграды, которые кладут... этому разлитию убийственного бездушия, с одной стороны, государственность и войны, с другой – требования положительной религии; поэзия жизни и даже (увы, что делать!) во многих случаях самые порочные страсти и дурные наклонности человеческого рода» (там же, с. 240).

В последней тираде есть нечто даже от «Басни о пчелах» Мандевилля⁶⁸², где благоустроенному государству и обществу служат порочные наклонности и дурные страсти людей – без чего эти государства и общества не могли бы существовать. Конечно, необходимость применять аргументы в духе Мандевилля для защиты положительных идеалов и точек зрения не может не способствовать развитию пессимистического мирозерцания. Собственно, для К. Леонтьева жизнь и слово в сущности имманентны друг другу. Это пессимистический экзистенциализм.

«Такое воззрение на неизбежность в жизни страданий, зла, обид, разочарований и даже ужасов, на невозможность устранить все это *разумом, наукой и гражданской правдой* и даже *на огромную, косвенную пользу всех этих зол* вовсе не принадлежит только *незнанию* или так называемой “*наивности*”... этот род мирозерцания зовется *пессимизмом*» (там же).

Конст<антин> Леонтьев противопоставляет пессимизму не просто оптимизм вообще, но именно оптимизм общественнический, который есть для него предел лжи и пошлости, вообще заключенных в оптимизме.

«...Эти термины (оптимизм и пессимизм. – В. И.), грамматически и филологически прямо противоположные, в философском смысле не всегда противопологаются друг другу. Если мы философскому или религиозному пессимизму (т. е. *зло должно быть и, кто его знает, может быть, все на земле идет к худшему*, напр<имер> к разрушению) противоположим такой сложный термин: *оптимизм прогрессивно-эдемнический*, т. е. *поступательно-благоденственный*, – то мне кажется, что это будет точнее» (К. Леонтьев, цит. соч., с. 229).

Из всего этого видно, что, предоставляя Шопенгауэру и Эд<уарду> Гартману общеметафизически обосновать пессимизм, сам Леонтьев мыслит его только в конкретной историко-культурной и социальной форме. В этом его страшная сила, но в этом и его философская односторонность. К. Леонтьев собрал в эту точку всю силу и всю остроту своего мыслительного и литературного дара.

«Идея прогресса (*или улучшения жизни для всех*) есть выдумка нашего времени; она есть ничто иное, как ложный продукт демократического разрушения старых европейских обществ. Бессознательный обман, само-

обольщение, могучее орудие постепенного расстройства в незримой руке исторического рока. *Человечество всегда в чем-нибудь ошибалось*. Оно ошиблось и теперь, воображая, что *созидает нечто, уравнивая* общества во имя *прав и благоденствия*. Оно этим prepares лишь размягченную почву для *нового, какого-то (юридического даже) неравенства*, для нового рода страданий, для нового рода *организованной муки!* Человечеству размышлений мало; ему нужен *опыт*» (Леонтьев, там же, с. 230).

К. Леонтьев считает, что по отношению к истории и земной действительности христианство держится тоже пессимистической установки. Заметим, что этого мнения держался и Шопенгауэр, подчеркивающий, критикуя «Теодицею» Лейбница, несоединимость оптимизма с христианством. С другой стороны, тот же Шопенгауэр с особенной силой настаивал на важности отрешенной, аскетической, монашеской стороны в христианстве. За ним и за К. Леонтьевым такие тексты, как: «Мир во зле лежит», «Все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская», «Дети, не любите мира, ни того, что в мире»⁶⁸³.

«Все христианские мыслители были тоже своего рода пессимистами. Они даже находили, что зло, обиды, горе в высшей степени нам *полезны* и даже необходимы; так что христианское мировоззрение с этой стороны можно назвать – *оптимистическим пессимизмом*» (К. Леонтьев, там же, с. 230). К. Леонтьев подчеркивает *полную несоединимость христианства с оптимистическим учением о прогрессе*:

«...С христианской точки зрения можно сказать, что *воцарение на земле постоянного мира, благоденствия, согласия, общей обеспеченности* и т.д., т. е. именно того, чем задался так неудачно демократический прогресс, было бы *величайшим бедствием в христианском смысле*» (там же). С оговорками, но К. Леонтьев считает все же более соединимым с христианством стадию «цветущей сложности»:

«С христианством можно мирить философскую идею сложного *развития* для *неизвестных* дальнейших целей (может быть, и для всеобщего *разрушения*), но эвдемонический (благоденственный) прогресс, ищущий счастья в равенстве и свободе... *этого рода прогресс и настоящее христианство* могут кое-как *жить* рядом, но слиться в принципе никогда не могут» (К. Леонтьев, там же).

Приветствуя, так же как и Вл. Соловьев, появление пессимистической метафизики Эдуарда Гартмана – гл<авным> обр<азом> симптоматически, – К. Леонтьев все же более захвачен существом пессимистической доктрины, ему параллельной, но ни в коем случае не тождественной. Так же как и Вл. Соловьев, он готов приветствовать заключающуюся в этой доктрине борьбу с современным ему позитивизмом, но цели у него и у Вл. Соловьева – совершенно различные: Вл. Соловьев хочет на очищенном от позитивизма месте строить здание

подлинной большого стиля метафизики; К. Леонтьев строит на освобожденном от позитивистически-материалистического мусора месте здание положительных религий и не хочет довольствоваться одним голым отрицанием Эд<уарда> Гартмана. По поводу появившейся на фр<анцузском> языке книги последнего <«La religion de l'avenir»>⁶⁸⁴ 1876 <г.> К. Леонтьев пишет:

«На почве, глубоко *расчищенной* учением *пессимизма*, могла свободно произрастать и приносить свои прекрасные плоды какая угодно *положительная религия*: ибо на одном печальном *отрицании* всех благ – и *земных, и загробных* (как предлагает Гартман) – кто же станет долго жить?»

«Гартман прав, ожидая, что совершенное разочарование в приятных плодах *земного прогресса* вскоре доведет людей сызнова до полнейшего поворота к религиозному, мистическому одушевлению; но пойдут люди молиться, конечно, не к тому мертвому, слепому и безличному Богу, которого он предлагает нам...».

Совершенно <ясно>, что это продолжающаяся и вновь заострившаяся на русской почве *борьба Паскаля с Декартом, борьба за Бога живого, Бога Авраама, Исаака и Иакова против Бога философов и ученых*. По мнению и настроению К. Леонтьева, такой «Бог философов и ученых» может иметь лишь значение вспомогательное и переходное к положительной религии. В этом, по его мнению, и благое значение как философского *пессимизма*, так и вообще житейского разочарования и горя:

«Его учение (т. е. Эд<уарда> Гартмана) дорого только как *приготовительное средство* для тех несчастных людей, которые *прямо истин веры принять не в силах!*.. За *пессимизмом* в науке, в педагогии, в литературе последует вера; за верой – *послушание и дисциплина*; за верой и *послушанием Церкви и властям – независимость национального духа!*...» (К. Леонтьев, там же, с. 236–237).

Из всего контекста К. Леонтьева видно, что для него вместе с абсолютной ценностью положительной религии приходят и все те земные и временные ценности, которые он считает действительными ценностями. Они если и не приходят, то, во всяком случае, удерживаются; их разложение и уход, словом, процесс социально-культурной энтропии если не окончательно задерживается (К. Леонтьев считал это невозможным), то очень сильно замедляется. Замечательно заключение, где проявились во всех своих отчетливых особенностях специфические парадоксы леонтьевского *пессимизма*⁶⁸⁵:

«Будем ожидать, – что религиозный вопрос *сделается самым жгучим именно тогда, когда человечество, достигнув самой высшей степени возможной на земле цивилизации, окинет жизнь широким и ясным*

взглядом и поймет при этом всю сокрушительную нищету своего состояния» (К. Леонтьев, цит. соч., с. 234).

Другими словами, особенно явно скажется бедственное и неисцелимое положение человечества именно на вершине всех достижений прогресса и цивилизации. Это и есть *полнота культурно-исторического пессимизма*.

Единственный возможный, согласно Леонтьеву, вид земного благополучия есть государство с крепкой традиционной религиозной и государственной властью, охраняющей народ от гниения его либерально-эгалитарными принципами.

«...Благо тому государству, где преобладают эти “жрецы и воины” (епископы, духовные старцы и генералы меча), и горе тому обществу, в котором первенствуют “софист и ритор” (профессор и адвокат)... Первые придают *форму* жизни; они способствуют ее охранению; они не допускают до расторжения во все стороны общественный *материал*; вторые *по существу своего призвания* наклонны способствовать этой гибели, этому плачевному всерасторжению» (К. Леонтьев, там же, с. 268).

Этого рода эсхатологический поворот гениальной философствующей публицистики произведен К. Леонтьевым около 1875 г., как мы уже сказали, приблизительно одновременно с диссертацией Вл. Соловьева «Кризис западной философии», и, в сущности, <оба сочинения> направлены против одного и того же противника. Но Соловьеву далеко до безумно смелого радикализма и остроты его гениального друга – уже по той причине, что он сам в своем духовном существе – темном, двусмысленном и нечестном – наполовину состоял из «ритора-софиста» и «профессора». От них он освободился лишь при самом конце, он и узрел их в виде беса в видении и в виде антихриста в «Трех разговорах». Там же дана апология «генерала меча» и «духовного старца». Это значит, что Вл. Соловьев, столь глубоко и, казалось, безвозвратно павший в эпоху написания «Падения средневекового мирозерцания»⁶⁸⁶, вдруг чудесно воспрянул духом перед самым своим концом и встал во весь рост своей гениальной натуры. Но это означало одновременно и спасительное возвращение к принципам Константина Леонтьева и к традициям *русского национального пессимизма*.

К. Леонтьев по своей личной тяжелой судьбе нес крест одиночества и в этом смысле был, конечно, «одиноким мыслителем», как назвал его А. К. Закржевский, автор «Сверхчеловека над бездной»⁶⁸⁷. Но по многочисленным духовным связям со всем многообразным русским космосом его можно поистине считать самым характерным и, быть может, если не считать прямо ему противоположного Федорова, самым национальным русским мыслителем.

<Глава XII>

Русский позитивизм как форма западничества

Несмотря на безусловное родство позитивизма и материализма, между ними все же наблюдается очень большое расхождение, которое в сфере, напр<имер>, материализма марксистского превращается в настоящую пропасть и в войну не на жизнь, а на смерть, где роль агрессора, правда, играет исключительно марксизм. Оно и понятно. Это видно, напр<имер>, из книги Ленина («Вл. Ильина») «Эмпириокритицизм и материализм»⁶⁸⁸ и из сборника Г. В. Плеханова «От обороны к наступлению»⁶⁸⁹ и др<угих>.

Русский позитивизм происхождения несамостоятельного и в зависимости от источника своего происхождения и вдохновения может быть разделен на позитивизм «английский» и позитивизм «французский». Позитивизм «английский» связан гл<авным> обр<азом> с установкой Фрэнсиса Бэкона и Дж<она> Ст<юарта> Милля, т. е. с индуктивным методом, и с эмпиризмом, и с сенсуалистической теорией познания, и с эмпирической сенсуалистической, и с антиметафизической психологией очень характерного типа. Фр<энсис> Бэкон, Локк, Юм, Спенсер, Дж<он> Ст<юарт> Милль, Бэк, Бентам, Льюис, Бокль и др<угие> – все это хорошо известные и общедоступные философские писатели, основной пафос которых состоит, если так можно выразиться, в отсутствии всякого пафоса, всякого творческого дерзания, в золотой середине или даже посредственности, а главное, в отрицании всякой метафизики или, вернее, в полнейшем равнодушии ко всему тому, что выходит за пределы чувственного эмпиризма и индуктивного знания. Некоторое исключение составляет здесь Герберт Спенсер, который в своих «Основных началах»⁶⁹⁰ («First Principles») хотя и в своей агитастической форме, но все же признал возможность метафизики. Но за это он и подвергся суровым уничтожающим упрекам В. В. Лесевича⁶⁹¹, русского позитивиста, который подвергает Г. Спенсера такому же «опросу с пристрастием», как позже В. И. Ленин («Вл. Ильин») это делает по отношению к школе Маха и Авенариуса, школе эмпириокритического позитивизма и монизма ощущений. Это позитивизм *психологический*. Собственно, психологизм, как его понимает и критикует Эдмунд Гуссерль (Husserl), есть создание английского позитивизма и английской психологии. Французское «просветительство» XVIII в. по своей генеалогии есть создание столько же картезианства, сколько английского психологического позитивизма, вос-

ходящего к XVII в. Собственно, заметных сторонников этого направления в его самом чистом, даже более чистом, чем у самих англичан, виде было, пожалуй, только два. Это М. М. Троицкий⁶⁹² (1835–1899), профессор Московского университета, и П. Н. Милюков (<1859–1943>), профессор того же университета. Но так как проф<ессор> П. Н. Милюков по специальности историк русской культуры и лишь попутно, с разработкой проблем философии и методологии истории, излагает свои философские взгляды в духе английского позитивизма, философом же по прямой специальности и профессии был М. М. Троицкий, то он и был «стопроцентным» представителем английского психологического позитивизма на русской почве. Был Троицкий и совершенно исключительным знатоком английской философии, единственным, быть может, в мире (подобно тому, как проф<ессор> Московского университета П. Г. Виноградов⁶⁹³ был совершенно исключительным знатоком английского средневековья). Частично к англичанам примыкают, конечно, в том или ином смысле (большей частью в области психологии) почти все русские позитивисты и «просветители» французской ориентации, поскольку и сама эта французская ориентация по своему генезису – английского происхождения. Основное дело проф<ессора> М. М. Троицкого – критика немецкой философии, которую он понимает психологически и о которой судит характерно – с точки зрения верности первичному (будто бы) английскому истоку. Так построен его главный труд «Немецкая психология в текущем столетии. Историческое <и критическое> исследование с предварительным очерком успехов психологии со времен Бэкона и Локка» (изд. 2-е. Москва, 1887). По существу своему этот труд представляет очень характерную критику немецкой философии, связанную с ее почти полным непониманием. С точки зрения проф<ессора> М. М. Троицкого, основным истоком Канта (которого он, разумеется, тоже понимает психологически, т. е. стилизует в англо-французском духе) надо считать философию здравого смысла и наивного реализма (т. е. примитивного эмпиризма), как она представлена шотландской школой, напр<имер>, Рида⁶⁹⁴. Он даже считает, что философия Рида была простейшим прототипом философии Канта и его школы. Но в своем развитии философия Канта и его школа представляет – с точки зрения проф<ессора> М. М. Троицкого – «замаскированный возврат к схоластике школы Декарта» и «реакцию против индуктивного познания». Характерно, что вся дальнейшая критика немецкой философии, гл<авным> обр<азом> послекантового идеализма (Фихте, Шеллинга и Гегеля) Троицким строится с точки зрения философии прогресса, мерилom которой, и притом единственным, является английская психология и шотландская философия здравого смысла. Поэтому проф<ессор> М. М. Троицкий и видит в Канте, Фихте, Шеллинге

и Гегеле только явления философской «реакции». По всей вероятности, лишь незнакомство французских и английских философов с русским языком и характерное для Запада полное презрение ко всему тому, что исходит из России (исключение делалось только для революционеров-террористов), помешало рассмотреть в проф<эссе> М. М. Троицком такое полное и совершенное выражение англо-французской философии прогресса, проведенной в истории философии. В этом отношении проф<эссе> М. М. Троицкий пошел гораздо дальше Льюиса⁶⁹⁵ (Lewis), которого, впрочем, он весьма напоминает. Вл. Соловьев, в прошлом славянофил, хотя и бунтующий и представлявший иное крыло западничества сравнительно с проф<эссе> М. М. Троицким и проф<эссе> П. Н. Милоковым (хотя и увлекавшийся одно время философией прогресса), насмешливо отнесся к «прогрессизму» проф<эссе> М. М. Троицкого и уподобил сего ортодоксального позитивиста «безмятежным богам Эпикура или, если угодно, стоячей воде»⁶⁹⁶. Школы проф<эссе> М. М. Троицкий не создал, хотя в том или ином смысле число его единомышленников было достаточно велико, а его учебник «Логика» был известен всем в России и был принят в качестве официального руководства в университетах империи. Но он очень много содействовал тому, что философско-метафизическая культура в университетах, и без того слабая и численно незначительная, в смысле широты распространения была окончательно подорвана и дискредитирована.

Второй тип позитивизма, именно тип французский, который следует назвать типом *социологическим* и пошедшим от гл<авным> образом от знаменитого Огюста Конта (Auguste Comte), получил на Руси значительно большее распространение и создал своего рода школу, куда приходили влияния, между прочим, и позитивизма английского. В свою очередь этот социологический французский позитивизм входил в той или иной степени отдельными своими моментами в родственные ему течения миросозерцательной мысли, всегда антиметафизические и в очень большом числе случаев собственно антифилософские. Прежде всего, французский позитивизм стал опорой или базой того, что можно назвать революционным народничеством, литературным глашатаем которого явился Н. К. Михайловский (1843–1904). Это объясняется очень просто тем, что, видя всегда во всем единственную цель какой бы то ни было деятельности на Руси – только в революции, учительницей в ней себе поставили революцию французскую. Но последняя была по истокам своим «просветительской», а по результатам – «позитивистической». Поэтому и глава русских революционеров-народников, поставивших себе ближайшей целью царубийство и аграрную революцию в форме Жакерии⁶⁹⁷, т. е. пугачевщины или разинщины, был одновременно «просветителем», учеником В. Г. Белинского и в то же время позитивистом-«конттистом».

Но так как во Французской революции огромную роль сыграл еще другой элемент, именно элемент руссоизма – сентиментального народничества и своеобразной демократической «лжемистики», усилившей и подогревавшей «священное» действие революции, то и элементы якобинского руссоизма вошли тоже в очень значительной степени в мирозерцание Н. К. Михайловского. В отношении к доктрине Руссо у Н. К. Михайловского значительные точки соприкосновения с Л. Н. Толстым. Но с Л. Н. Толстым его радикально разделяет непосредственное поклонение фетишу «цивилизации», с чем соединено и поклонение фетишу «цивилизма» и «цивических добродетелей», во имя которых, как известно, был отравлен Сократ и в его лице, символически, вся философия. В этом смысле, конечно, Л. Н. Толстой был гораздо больше философом, чем Н. К. Михайловский, хотя в собственном смысле философами – как и Руссо – не были ни тот, ни другой – и имели лишь мирозерцание... С другой стороны, и Л. Н. Толстой, хотя и отказавшийся поклониться фетишам цивилизации и «цивических добродетелей», все же был по очень многим пунктам «позитивистом», что делало его приемлемым и даже нужным тем «интеллигентам», которым он как будто вовсе чужд – не говоря о милой интеллигентам вражде к историческому государству и исторической Церкви. В этой вражде интеллигенты видели непосредственное нападение на их главного врага, на *Православную Церковь* и на *русский народ*, вместе с созданной им его *державой*. С этой целью Н. К. Михайловским была даже создана «теория» обратного отношения индивидуальности и государства. Выходило так, что благополучие государства связано было с неблагополучием индивидуума – и обратно. Вообще вся «теория» или, вернее, замысел «борьбы за индивидуальность» были интересны и свежи, но не могли быть философски использованы Н. К. Михайловским по двум причинам: во-первых, вследствие отсутствия у него подлинной философской культуры (чего при позитивизме и быть не может), вследствие отсутствия также мыслительской техники; и, во-вторых, вследствие того, <что> в этом самом замысле не было подлинной установки на «индивидуальность». Не была философской искренности, но была очень характерная для «интеллигентов» задняя мысль – использование для революционных целей ценности индивидуума (до личности Н. К. Михайловский не додумался и не мог додуматься по причине своего атеизма). Биографически позитивизм Н. К. Михайловск<ого> и его положение как «патриарха» или «главы» русских, вернее, российских интеллигентов – все это явления очень характерные. Он начал было учиться в Горном институте, но из этой науки ничего не вышло. Он слишком «мыслил», т. е. некритически жевал позитивистическую жвачку, презирая настоящую науку. Но из «мысли» тоже ничего не вышло: все сводилось к публицистике и к политике. К публицистике в духе Белин-

ского сводилась и его деятельность литературного обозревателя, где он в качестве как бы «папы» русского радикализма раздавал свидетельства о политической благонадежности или же, наоборот, так сказать, отлучал от «интеллигентской церкви». Отлученным, так же как у шестидесятников, оказалось все самое значительное и самое интересное в русской культуре – и из Н. К. Михайловского, несомненно, со временем выработалась бы копия Скабичевского⁶⁹⁸, но этому помешала некоторая его одаренность, именно в области, если угодно, философской, вернее, миро-созерцательной, в то время как Скабичевский, кажется, побил все рекорды ничтожества, пустоты и бездарности, в которых его превзошел только Ткачев⁶⁹⁹. Но установки их, в общем, почти не разнятся ничем друг от друга. Да это направление – все построено на шаблонах: отсутствие лица есть сущность этого направления, одного корня с шестидесятничеством. Поэтому «борьба за личность» Н. К. Михайловского на общем фоне того направления, к которому принадлежал Н. К. Михайловский, есть явление политической борьбы: победив противника, воспринимали у него его программу, до неузнаваемости пусть урезанную и искаженную. В истории, впрочем, постоянно повторяется процесс внутреннего завоевания победителя побежденным. Данный случай не представляет исключения. Убедившись, что русские экономические условия не подходят под классическую марксистскую схему и что, согласно этой схеме, немедленное осуществление полного или, если угодно, идеального социализма, каким является коммунизм, есть *nonsens*⁷⁰⁰, русские марксисты-большевики заменили «категории» объективного, необходимого и закономерного – «категориями» субъективного, возможного и желательного. Поэтому истинными творцами и основателями большевизма, и большевистской революции, и коммунизма со включением сюда и массового террора, открывающегося цареубийством, надо считать русских народников и их корифея Н. К. Михайловского. Не даром и Достоевский, изображая в «Бесах» будущего большевика в лице Петра Степановича Верховенского, изобразил его в виде народника, именно виде социалиста-революционера – как это правильно заметил о. Сергей Булгаков в статье «Русская трагедия». К этой же категории принадлежат Ткачев и Нечаев. Любопытно, что Н. А. Бердяев, один из первых культурных марксистов в России, более в известном смысле максималист, чем сами большевики, этим превзойдя их, был и остался поклонником Михайловского – именно в его субъективизме «возможного» и в вытекающих отсюда категориях «желательного». Отсюда важность ознакомления с этой доктриной, конечно, не столько в порядке аксиологическом, сколько в порядке прагматическом. Конечно, не может быть и отдаленного сходства между грандиозным Бердяевым и крохотным Михайловским.

Прежде всего, то, что делает Н. К. Михайловский и все им возглавлявшееся социально-идеологическое движение, таким же основоположником большевистской революции (а иной и быть не могло, особенно в России), как Ткачев, и Нечаев, и М. Бакунин последнего периода – это его глубокое презрение к праву и к свободе. Это презрение настолько им недвусмысленно выражено именно в отношении к субъективному публичному праву, что причисление себя <и> этих лиц к «защитникам свободы», даже «борцам за свободу» и требование этими лицами «свободы» представляется даже не ложью или лицемерием, но условным шифром, который очень легко разгадывается: эти лица с их «теорией» дышат простотой, хотя и не евангельской. Ключ к чтению их шифров Н. К. Михайловский дает любому желающему и делает это даже не без некоторого сентиментального словоплетения вообще, свойственного Руссо и его школе.

Во всем том, что мы дальше увидим в поразительно показательных текстах Н. К. Михайловского, ярко проступают два тезиса, которые можно формулировать следующим образом:

I. В юридическом смысле революция вообще и в особенности же революция, как ее себе мыслила так называемая передовая русская интеллигенция, состояла и состоит в полной отмене субъективных публичных прав, т. е. она есть отрицание за личностью права на ее фактическое бытие: живет только «коллектив» и то, поскольку он представляет картину «желательную» для носителей априорной революционной программы. В противном случае коллектив коллективно же ссылается или уничтожается на месте.

II. Радикальное западничество представляет, как правило, картину глубокого презрения к западной культуре и существенного незнакомства с ней. В огромном большинстве случаев под «Западом» западниками понимается то, что разрушило и разрушает западную культуру, – «просветительство», «упростительное смешение» и «революционный коллектив», т. е. интернациональные феномены, большей частью совершенно лишённые подлинного культурного лица.

Итак, вот высказывания Н. К. Михайловского в вышеназванном смысле.

«Скептически настроенные по отношению к принципу свободы, мы готовы были не домогаться никаких прав для себя; не привилегий только, об этом и говорить нечего, а самых даже элементарных параграфов того, что в старину называлось естественным правом. Мы были совершенно согласны довольствоваться в юридическом смысле акридами и диким медом и лично претерпевать всякие невзгоды. И все это ради возможности, в которую мы всю душу клали; именно возможности непосредственного

перехода к лучшему, высшему порядку, минуя среднюю стадию европейского развития, стадию буржуазного государства. Мы верили, что Россия *может* проложить себе новый исторический путь, особый от европейского пути, причем, опять-таки, для нас важно не то было, чтобы это был какой-то национальный путь, а чтобы он был путь хороший, а хорошим мы признавали путь сознательной практической пригонки национальной физиономии к интересам народа. Предполагалось, что некоторые элементы наличных порядков, сильные либо властью (диктатора партии. – В. И.), либо своей многочисленностью (разинщина, пугачевщина. – В. И.), возьмут на себя почин проложения этого пути. Это была *возможность*. *Теоретической возможностью* она остается в наших глазах и до сих пор»... (Михайловский. Сочинения. Т. IV. С. 952).

Здесь мы видим, как на анатомическом или микробиологическом препарате, все те особенности, которые автоматически превращали русскую позитивистическую социологию в теорию и в практику революционно-социалистического переворота. Это должно сопровождаться сведением, по возможности, научно-философского аппарата к нулю и к наукообразному философоподобному словонагромождению, рассчитанному на психологический эффект у средних интеллигентов и полунинтеллигентов. Последние достаточно адресированы, чтобы суеверно поклоняться такому наукоподобному и философоподобному «плетению словес», и в то же время совершенно лишены должной умственной научно-философской дисциплины, чтобы понять подлинные требования настоящей науки. Равным образом они и совершенно лишены вкуса в сфере подлинного искусства и философии. Далее мы наблюдаем очень характерное для такой революционно-социалистической публицистики, выдающей себя за научную социологию, презрение к субъективному публичному праву и к праву вообще – даже с его сознательным отвержением как препятствия на путях революционного социализма и дальнейшим отказом даже от какого бы то ни было рассмотрения – хотя бы в публицистическом порядке – самой принципиальной проблемы права. В общем контексте приведенной тирады такая позиция по отношению к праву делается вполне понятной, если правовое государство принципиально отрицается как нежелательная, переходная и «буржуазная», стадия на путях абсолютизированного и этернизированного социалистически-диктаторского, не правового, но идеократического строя. Базой этого строя должны быть силы идеократического меньшинства и идущие у них на поводу физические силы масс. За этими массами отрицается, как мы уже видели, право на национальное лицо, которое должно быть, по картинному выражению Михайловского, «пригнано», т. е. насильственно изменено в пользу доктрины социалистического тоталитаризма и насильственно приспособлено к этой доктрине. При

этом выражение «особый путь России» означает не более, не менее, как то, что России и русскому народу «преимущественно» перед прочими европейскими и неевропейскими народами предстоит подвергнуться лишению своего национального лица и прав своего национального существования. Т. е. за русским народом отрицается право на национальное лицо в таком же порядке, как за каждым отдельным его членом отрицается его субъективное публичное право – наличное самоопределение, ибо это, в конце концов, одно и то же. Сейчас мы увидим, как при этом будут отрицаться путем их просветительской дисквалификации и все без исключения высшие духовные и культурные ценности.

Так как по всем пунктам, касающимся просветительского упразднения национальных и личных культурных ценностей у русских народников с русскими марксистами не было никакого существенного различия – те и другие были их радикальными упразднителями, то вопрос здесь мог возникать только вокруг проблемы: каким путем и какими методами должно произойти это упразднение и какие классы населения призваны быть руководящими в деле упразднения и в процессе, последующем за упразднением «пригонки» национальной физиономии к революционно-социалистическому трафарету. Спора совсем не было в том, что национальное лицо и отдельная выдающаяся личность должны быть стерты вместе со всем, что из глубины этой метафизики лично возникло. Спор – и очень ожесточенный – завязался вокруг того, каким орудием стирать национальное лицо с его культурой и упразднять субъективные публичные права отдельной личности. Здесь-то и выясняется, что народники типа Михайловского оперировали гл<авными> «категориями» «возможного» и «желательного» и исходили из крестьянской общины и из аграрных погромов, и недопущении русской буржуазии образовываться, а марксисты типа Плеханова исходили из категории необходимого, игнорировали категорию желательного и опирались на пролетариат и на процессы пролетаризации и пауперизации городских масс – для чего необходимо было дать буржуазии развиваться до конца, а крестьянам уйти на фабрики. Этот делало пользу аграрных погромов сомнительной, не говоря уже о том, что более высокому культурному уровню марксистов, вроде того же Плеханова, иногда такой «метод», что называется, претил – за его отвратительностью и безобразием.

Так или иначе, конфликт народнической «возможности» с марксистской «необходимостью» ставил ребром вопрос и об «истине» – в частности, об истине научной, которую марксисты отождествляли с необходимостью и ни в какой мере не обуславливали ее, как это делали народники, «желательностью». А понятие или, если угодно, «категория» того, что народники именуют «желательным», – явно субъективно-психологического происхождения. Это вполне сознавалось Михайловским, почему и свой

«метод» он назвал субъективным. Заметим, кстати, что у Михайловского нет и признака учения о личности, которую он не понимал, права которой глубоко презирал и которой безоговорочно жертвовал в пользу революционно-социалистического коллектива. У него в его «субъективном методе» речь идет под видом «личности» лишь о психических эмоциональных пристрастиях и о натуралистическом биопсихологизме, разгромленном в XIX в. Джоберти как философски несостоятельная позиция, идущая гл<авным> обр<азом> от английской психологии и философии. В XX в. психологизм окончательно добит Эдмундом Гуссерлем. Но по прирожденной слабости своего интеллекта и по низкому уровню философского развития Михайловский ничего не мог знать о Джоберти, а если бы жил в XX в. – решительно не смог бы ничего понять в Гуссерле.

Так или иначе, но в связи со спором народников и марксистов (двух важнейших разновидностей крайнего позитивизма и просветительства в России) возник вопрос и об истине. Тут надо заметить, что оба противника находились приблизительно в одинаково беспомощном положении не только за отсутствием у них подлинной гносеологии и за невозможностью ее построить, но еще и за полным непониманием существа проблемы познания и ее апорий, а также и за простым незнанием истории философии. Поэтому, следя за спорами народников с марксистами вокруг «истины», все время надо иметь в виду, что и тогда, как и теперь, мы находимся в до предела сниженном плане умственной и философской культуры и с до предела редуцированными своеобразной партийной дрессурой умственными способностями.

За полной невозможностью понять существо гносеологической проблемы Михайловский вынужден прибегнуть к методу, так сказать, «экзотическому» и исходить из народно-национального смысла, вложенного русским гением в созданное им и действительно замечательное слово «*правда*». Этот термин-понятие, отсутствующий, как мы уже видели, в других языках, означает целокупное онтологическое единство наличной фактической истины и требований морально-религиозного и религиозно-правового долга. Сюда привходит также и своеобразный эстетический мотив, облекающий в духовную красоту этот единый комплекс, где нет деления на теорию и практику, на право и мораль, на религию и нравственность, на полезное и прекрасное. Вместо постановки гносеологической проблемы и попытки гносеологического оправдания субъективного метода Михайловский занимается восхвалением единения «правды-истины» (т. е., по-видимому, гносеологической истины) и «правды-справедливости» (требований морального долга, который у него исчерпывается постулатом революционного социализма). К этим похвалам, нимало не разъясняющим сущности дела с логико-гносеологической точки зрения и только вконец дискредитирующим

«субъективный метод», Михайловский присоединяет горячие, хотя и чисто газетные, публицистические увещания молодому поколению не принимать участия в «драке» «правды-истины» и «правды-справедливости», каковую драку Михайловский считает «позорной». Так как автор этих патетических тирад все же не показывает читателю, в чем, с философской точки зрения, существо единства «правды-истины» и «правды-справедливости», а пафос его за отсутствием приметного литературного дарования идет впустую, то впечатление, даже с точки зрения публицистики, получается несерьезно<е>, чтобы не сказать и вовсе смешное. Не помогла Михайловскому и полемика с ненавидимой им русской пословицей «за двумя зайцами погонишься, ни одного не поймаешь», которую он предлагает заменить другой: «за одним зайцем погонишься, и того не поймаешь». Не впрок пошла Михайловскому и одна (единственная) цитата из настоящего ученого сочинения – именно из «Истории материализма» Ланге. Во-первых, одна цитата еще не Бог весть какая эрудиция, а во-вторых, как это выяснил уже давно проф<ессор> Б. А. Кистяковский, бедному «философу» русского революционного народничества Ланге оказался не по зубам: приведенная им единственная цитата оказалась непонятой и неуместно приведенной, а о самом существовании неокантианства, одним из представителей которого является Ланге, источник все той же бедной единственной цитаты, – оказывается, Михайловский никогда даже и не слышал.

Не надо особенно напрягать ум, чтобы догадаться, зачем понадобилась Михайловскому, а за ним и всем русским революционерам (включая и большевиков) эта единая и очень опасная по своему народно-религиозному генезису «правда» – с объединением в ней «правды-истины» (т. е. фактической логико-гносеологической правды) и «правды-справедливости» (т. е. требований исполнения морального императива). Все сводится к тому, чтобы на деле *подчинить высказывания о фактической истине политическим требованиям партийной программы и, следовательно, дать видимость высокого квазифилософского оправдания партийной лжи и партийному фальсифицированию наличной действительности в угоду «возможному» и в особенности же «желательному»*. Достаточно просмотреть соответствующие места из сочинений Михайловского, где идет речь о «правде», и расшифровать более чем легко расшифровываемые эвфемизмы, чтобы убедиться, что это действительно так (Михайловский. Сочинения. Т. III. С. 9; III. С. 397; III. С. 403; III. С. 404; III. С. 405; III. С. 406; IV. С. 385; IV. С. 387, 421, 431; IV. С. 421, 385; IV. С. 430; IV. С. 388).

Мы уже говорили, что существенной принадлежностью мировоззрения социологии русских позитивистов с самым характерным из них – Михайловским – является дисквалификация народных идеологов, об-

разующих национальную физиономию или, лучше, национальный лик. Заодно с ними дисквалифицируются высшие аксиологические и духовные идеалы отдельных личностей, которыми эти личности в качестве таковых возрастают и в духе которых творят в порядке неповторимом и единственном – чем и обуславливается их ценность и независимость, т. е. противопоставленность всему дюжинному, серому, шаблонному, легко и на каждом шагу заменимому, «социализируемому». Ибо шаблонное, дюжинное, лишенное лица, легко и без препятствия заменимое и подставляемое – это и есть социализированное. Поэтому социализм Михайловского отличается от буржуазности лишь дальнейшим ухудшением ее отрицательных сторон, т. е. ее близорукости и отсутствием духовного дерзания и потребности в высшей творческой свободе, в высших идеалах. Социализм Михайловского и есть принудительное мещанство, принудительная мелкая обывательщина. Для того чтобы она могла осуществиться, для этого должны быть дискредитированы и обесценены, и даже обесцещены, высшие идеалы. Для этого существует очень простой способ – именно профанация, сопровождаемая стремлением навязать обязательный священный трепет действительно профанному. Это настолько характерно для Михайловского и его окружения, что он кличку «профана» делает как бы вызовом, свое главное произведение называет «Записками профана» и, действительно, не скромничает, являясь глубочайшим профаном во всех материях, в которые он входит с развязностью газетчика. Конечно, если преодолеть тягости, которые сопряжены с чтением произведений малоталантливого любителя, и разобраться в тенденциях «Идолов и идеалов» Михайловского, то выясняется, что основная, несознаваемая, быть может, до конца тенденция автора есть стремление к лишению ценных и священных вещей, предметов и понятий их онтологического ядра. Это есть не только их «профанация» и «секуляризация», но и опошление действительности, все, что пишет Михайловский о религии, об искусстве и особенно о метафизике – совершенно исключительно мелко, пошло, неинтересно и, вдобавок к тому, еще и несамостоятельно, будучи перепевами (в стиле Белинского) из вторых и третьих рук мотивов фейербаховского позитивистического антропологизма. Это большей частью влияние подражателей Белинского и Чернышевского. У Белинского, как известно, не знавшего совершенно иностранных языков, знакомство с Фейербахом было тоже из вторых рук – гл<авным> обр<азом> при помощи инструктивных бесед со знавшими дело людьми. Своеобразная и волнующая острота и оригинальность Фейербаха для этих лиц, и тем более для Михайловского, совершенно пропадала, и оставалась одна лишь серая пошлость профанирующего и скучно-бездарного подражания. Внесение сюда мелкого психологизма все на ту же вечную тему о «желательном» мало помогало делу. Именно, он пишет: «боги суть продукты идеали-

зации тех или других явлений природы вообще и человеческой жизни в особенности, но они вовсе не суть идеалы, не маяки на жизненном пути. Они идолы, предметы поклонения, ужаса, обожания, причем твердо сознается *невозможность* сравняться с ними, достигнув их величия и силы. Идеал, напротив, есть нечто для человека практически обязательное: человек *желает и чувствует возможность* достигнуть того или другого состояния» (Михайловский. Сочинения. IV. С. 51).

Отрицая связь между идолом и идеалом, между человеческим и божественным, особенно совершенно не понимая и не зная, и не желая знать христианской антропологической и персоналистической метафизики, Михайловский, естественно, не понимает пропасти, разделяющей «индивидуальность» и «личность», а также и того, что, будучи «борцом за индивидуальность» и за «субъективный метод», можно одновременно ничего не понимать в персоналистической философии и быть социалистическим врагом личности и ее прав на свободное самовыявление, практически и фактически защищаемое правовым государством от террора проводимых на практике «теорий» лиц, подобных Михайловскому.

Индивидуальность, «борцом» за которую принято обыкновенно считать Михайловского, понимается им чисто натуралистически как «организация» и как нечто такое, что не может и не должно быть превзойдено. Этим отрицается начисто внутреннее и внешнее стремление человека к совершенству, к дерзновенному выходу человека за собственные границы. Нижеприводимая цитата из Михайловского может в этом смысле считаться даже своеобразным манифестом биологически самодовольного человека как животной особи. Это, т<ак> ск<азать>, декларация растительного индивидуума, выдвинутого Михайловским, «борцом за индивидуальность», против человеческой личности как вечно самоперерастающего себя духовного существа, наделенного в качестве образа Божия неограниченными возможностями.

«Единственный общий знаменатель, к которому могут быть правильно приведены все процессы, есть человек, т. е. существо, ограниченное известными пределами, обладающее определенной суммой сил и способностей, оценивающее вещи под тяжестью условий своей организации. Нормальное выполнение этих границ, т. е. равномерное развитие всех сил и способностей, дарованных природой человеку, – таков наш единственно возможный конечный идеал» (Михайловский. Сочинения. IV. С. 64 и множество других мест, все в том же духе).

Такая точка зрения есть одновременно и антропологический релятивизм в духе, скажем, не то чтобы Протагора, но скорее пародии на него и в то же время признания, т<ак> ск<азать>, «абсолюта снизу» или, если угодно, «абсолюта навыворот». Этот «абсолют» есть признание полной и абсолютной невозможности для человека перешагнуть через поставлен-

ные ему природой рамки. Т. е. такая возможность предусматривается, но только, опять-таки, «снизу», когда естественные влечения и устремления человека, напр<имер> сила половой любви или родство, национальное чувство, преодолеваются во имя все того же коллективного, во имя социализма, выразительно именуемого здесь «товариществом» (Михайловский. Соч<инения>. I. С. 646). Во времена Михайловского существовала и другая, противоположная точка зрения, согласно которой власть стихии, напр<имер> эротической, считалась свободой по отношению к скованности коллективом множества особей, чрезвычайно похожих друг на друга и связанных «единомыслием», «просветительской» и социалистической доктриной. Высшая метафизическая свобода сознавалась единицами, а со стороны таких лиц, как Михайловский с его бесчисленным стадом, подвергалась не критике, на это они не были способны, но дисквалифицирующему гонению и издевательствам, наряду с метафизикой вообще и свободным независимым искусством, и по сей день подвергающимся преследованиям, как и во времена Михайловского. Разница та, что «Михайловские» у власти уже не только преследуют метафизику в порядке словесных издевательствах, но и в порядке полицейского запрета, наложенного на нее. Мало знакомый с наукой и еще менее того с философией, Михайловский не устает повторять, что «наука покончила с абсолютами», что единственные истины, доступные человеку, суть истины условные, но зато «правда, добываемая человеком, человеческая правда, пожалуй, безусловна для человека, потому что выше ее подняться нельзя» (Михайловский. Соч<инения>. IV. С. 461). Религиозные абсолюты, разжалованные Михайловским, как мы уже видели, в категорию «идолов», находятся в хорошем обществе: наряду с ними в категорию «идолов», подозрительных по связи с «абсолютными», с которыми наука (какая?) будто бы «покончила», попали все без исключения высшие ценности культуры. Вот как третирует их этот публицист:

«Искусство для искусства – не единственный в своем роде идол современного человечества. Их существует целая коллекция: наука для науки, справедливость для справедливости, богатство для богатства» (Михайловский. Соч<инения>. V. С. 536). Здесь, в этом списке особенно интересен своим явно демагогическим характером и уличной психологией последний – «богатство для богатства», поставленное рядом с наукой как самоцелью и искусством как самоцелью. Вот образчики «философии» Михайловского и демонстрация его умственного багажа и мыслительской техники, равно как и степени развития при расправе с неугодными ему «идолами»:

«Вполне презирая практику и даже не умея к ней приступить, метафизика жаждет познания для познания, ищет истины ради истины» (Мих<айловский>. Соч<инения>. III. С. 340). Такое искание Михайлов-

ский начисто отвергает и даже считает самую проблематику как бы несуществующей, познание и истину клеймит как «идолы». Равном образом, по его мнению, «искусство для искусства руководящим принципом быть не может» (Сочинения. V. С. 536). Наподобие познания и истины чистое искусство, по мнению Михайловского, есть мираж, одна из тех многочисленных вещей, которыми человек сам себя обманывает (*Михайловский*. Сочинения. I. С. 121). Нам теперь ясен один из важнейших источников знаменитого учения о духовных ценностях как об «опиуме». Конечно, ни Михайловский, ни Ленин, которому обычно приписывается это учение, не являются его авторами. Оно вышло из немецких позитивистически-материалистических кругов. И один из первых, небезызвестный позитивист Алоис Риль⁷⁰¹ (Alois Riehl), назвал метафизику, религию и прочие высшие духовные деятельности «опиятами». Корни этого учения об «обмане» и «самообмане», таящихся в высших функциях человеческого духа, которыми он возвышается над своей биологической животной-растительной природой, несомненно, коренятся в «просветительской» идеологии, отчасти и у Канта, на три четверти философа просветительской установки. Любопытно, что, всеми силами своими борясь с наукой и метафизикой как символами чистого незаинтересованного познания, Михайловский прибегает к грубо натуралистическим картинам – не только за полным отсутствием у него мыслительной техники и философского вкуса, но по неизменному натуралистическому складу своей души, рожденной ползать и пресмыкаться в прахе и в подонках человечества.

Михайловский до конца характеризует себя, издеваясь, правда, без малейших признаков остроумия, над страданиями метафизиков. Он находит, что последние «создают себе невозможную задачу, презирая задачи возможные, вылезают из границы человека, лезут, можно сказать, из кожи и действительно должны страшно страдать» (*Михайловский*. Сочинения. I. С. 958). Уже в русской философской литературе, например у професора Б. А. Кистяковского, указывалось на теснейшую связь пресловутого и столь похвального, например, Н. А. Бердяевым учения Михайловского о единстве «правды-истины» и «правды-справедливости» с его борьбой против высших типов духовной деятельности, признаваемых «идолами», за «идеалы». Эти идеалы легко достижимы: всеобщее социалистическое снижение культуры и эйфория среднего человека с его общиной – «муравейником» – все тот же идеал «Великого Инквизитора», проблему которого поставил Достоевский, о чем речь впереди. Надо только твердо усвоить, что «борьба за индивидуальность», которую нередко ставят Михайловскому в актив (это делает и его ученик – Н. А. Бердяев), есть по существу утверждение диктатуры «среднего человека», господства «дюжинной природы», социализм бесчисленных Чичиковых и, по злему выражению В. В. Розанова,

«стены Петрушек, согнувшихся над алгеброй»*. Но таков вообще идеал позитивизма не только на Руси, но и на Западе. Отсюда и безоговорочное «западничество» русских позитивистов, которое у них, как мы уже видели, соединяется с глубоким презрением к самому ценному, что есть на Западе в его прошлом – в его духовных достижениях – и в его настоящем – в его свободных учреждениях и в его правовом строе.

В указанном смысле все прочие русские позитивисты, можно сказать, на одно лицо – и как ни сер Михайловский, все же он – самая яркая и выдающаяся среди них фигура. Но, повторяем, все они удручающе однообразны, не менее однообразны, чем социальные утопии, периодически возникающие в истории.

Назовем еще П. Л. Лаврова (Миртова), автора феноменально скучных и усыпительных «Исторических писем» (издание журнала «Русское Богатство», СПб., 1905). Это попытка создать позитивистическую историософию с применением категории «возможного» и «желательного» по Михайловскому – и, так же как у Михайловского, с полным отсутствием их критического анализа и исследования пределов их применения. Лавров – такая же догматическая и некритическая натура, из тех, которые под критикой разумеют публицистическую борьбу с неудобным или несимпатичным «критикующему» социально-политическим строем, а под скепсисом разумеют вульгарное безбожие и вульгарный политический материализм. По поводу последнего надо заметить, что «оригинальность» Лаврова состоит в стремлении сочетать народнический позитивизм с марксизмом. Это очень знаменательный опыт, ибо обе русские революции – неудавшаяся 1905 г. при недостаточной помощи японцев и удавшаяся при достаточной помощи немцев – представляют сочетание эсерско-народнической практики с марксистской теорией и идеологией. Научного интереса, а тем более философского, писания Лаврова не представляют и до такой степени скучны и безобразны, что заставляют вспомнить о Чернышевском, по сравнению с писаниями которого жалкие сочинения Михайловского кажутся исполненными блеска...

Равным образом ничего интересного и нового сравнительно с Михайловским не дают ни Н. И. Кареев (историк-социолог со стремлением к созданию позитивистической историософии), ни Овсяннико-Куликовский (санскритолог и историк литературы, также публицист), ни даже такие ученые, как П. Н. Милоков (историк культуры со стремлением к позитивистической историософии) или М. М. Ковалевский (самый замечательный из всех русских историков-социологов, специалист по истории западных демократий).

* К их числу надо отнести, несомненно, и самого Н. Бердяева – откуда его успех у англосаксов. От последних Н. Бердяев отличается только тем, что «над алгеброй» он никогда не «сгибался». (Примечание В. Н. Ильина.)

Громадной эрудиции историк и знаток социологии Французской революции проф<ессор> С<анкт>П<етер>б<ургского> университета Николай Иванович Кареев должен быть рассматриваем как последователь и усовершенствователь точек зрения Михайловского в их историческом применении. Его главный труд в этом смысле вышел под заглавием «Основные вопросы философии истории» (СПб., <1883–1890>). Кареев – настоящий и очень плодовитый ученый, привыкший к дисциплинированному мышлению и труду, хотя его мышление, особенно же философское, ничем от обычных позитивистических трафаретов и не отличается. Все же он внес порядок и систему в любительские писания Михайловского, никогда, по-видимому, и не подозревавшего о том, что такое настоящий и систематический умственный труд ученого. Можно даже сказать, что школу Михайловского создал не сам Михайловский, а именно проф<ессор> Н. И. Кареев. Но о критическом анализе основ идеологии Михайловского у Кареева нет и речи. Научному стилю Кареева претило выражение «субъективный метод», и вместо него он ввел понятие о «субъективных элементах» познания. Сверх этого он употребляет еще интересные термины: «субъективная точка зрения», «субъективная оценка» и, короче, «субъективизм».

Кареев, так же как и Михайловский, обосновывает субъективизм на категориях «возможности» и «невозможности». Именно опираясь на эти категории, Кареев стремится показать невозможность устранения из социологии и социологически обосновываемой истории субъективных элементов. В этом пункте он делает кое-какие намеки на исследование пределов объективизма и субъективизма и делает любопытное замечание совершенно не в стиле Михайловского и уже интересное в философско-методологическом смысле: «Устранять субъективные элементы из науки необходимо не только, однако, в какой степени это возможно, но и в какой мере это нужно, дабы не требовать для вящей “научности” такого полного обезличения познающего субъекта, которое вредно для самой науки и в сущности невозможно, ибо само безличие есть не что иное, как очень крупная односторонность, ограниченность, т. е., опять-таки, некоторое, хотя и отрицательное, определение субъекта» (Кареев. Основные вопросы философии истории. С. 167). Кареев приходит к не лишнему интереса отрицательному определению субъекта в его объективации, но недостаток философской и логической культуры и техники, столь свойственный позитивистам, мешает сделать ему соответствующие выводы – пусть даже в выбранном им направлении. «Если идти до конца в этом обнажении субъекта от всяких его определений, – говорит Кареев, – то получится нечто в действительности невозможное, т. е. личность ничем не определяемая» (Кареев, цит. соч., с. 166). Далее чрезвычайно характерное прямо-таки предписание не идти за пределы

позитивно понимаемого субъекта, наложение запрета, veto на стремления метафизической потребности человека: «Обнажение познающего субъекта от случайных определений имеет поэтому целью только возвышение его со степени члена известной группы на степень члена всего человечества, со степени существа, выполняющую ту или другую функцию в социальной жизни, на степень разносторонне развитой личности. Дальше этого идти невозможно, да и не следует» (Кареев, цит. соч, с. 167–168). Почему не следует? На это Кареев не дает ответа – по всей вероятности, по той причине, что с его точки зрения (которая есть точка зрения Михайловского) это ясно само собою: по той причине не следует идти далее, что за этим начинается запретная область метафизики и, что еще хуже, другого более опасного «идола» – религии. Кто сделал эти области запретными? – Позитивистическая интеллектуальная цензура или, если угодно, интеллектуальная полиция, готовая в любой благоприятный момент, когда, по выражению Михайловского, говорящего языками Ткачева и Нечаева, «некоторые элементы... сильные либо властью, либо своею многочисленностью, возьмут на себя почин» – превратиться в настоящую цензуру и настоящую полицию. Это и случилось. Только полиция переименовалась в «милицию», а так как все печатающееся печатается в государственно-полицейском порядке, то в особой цензуре не оказалось надобности. Таков закон революции, юридическая природа которой состоит в отказе от субъективных публичных прав и в их насильственном упразднении именно на основе этого «субъективного» отказа, представляющего «почин». За Михайловским и его окружением, «школой» – если угодно, именно почин в деле такой странной антиномии, вернее, апории или юридического абсурда, как упразднение субъективного публичного права во имя торжества «субъективного принципа» и «разносторонне развитой личности», но без всякой метафизики и без всякой религии – т. е. без конкретной свободы, навсегда упраздненной в данном случае. Решение этой апории или этого метафизического и юридического (метафизико-юридического) абсурда может быть дано только в том смысле, что упразднение юридических гарантий является последствием онтологически-метафизического упразднения личности. Т. е. это значит, что защита субъективного начала Михайловским и его «школой» – Кареевым в XIX в. и Н. А. Бердяевым в XX в. (в книге «Я и мир объектов») – есть видимость, грандиозный маскарад, за которым скрывается своеобразная апология авторитарной деспотии на почве новой революционной идололатрии, идеала по видимости, идола, и притом самого грандиозного и бесчеловечного из когда-либо бывших, – по существу. Русский позитивизм, так же как и позитивизм европейский, принял колоссальное участие в создании и квазифилософской маскировке этого идола под «светлый идеал». Самым интересным здесь яв-

ляется не только упразднение фактического права – как естественного, так и действующего – в виде упразднения судебных и проч<их> установлений – самых гуманных в мире – имп<ератора> Александра II, но и в упразднении самой проблемы философии права: эта проблема – одна из важнейших, трактовавшихся в царских университетах – просто не существует – ни для Михайловского, ни для Бердяева. И в книге последнего «Русская идея» (Париж, 1947) даже не упомянута роскошно и быстро расцветшая русская философия права, выросшая на самом гуманном в мире правосознании, представляющем одну из самых ярких манифестаций русской идеи. Правда, книга Н. А. Бердяева в действительности трактует не столько о русской идее, сколько об идее самого Бердяева – по принципу своеобразно понятого «субъективного метода». Но то, что этот ученик и питомец Михайловского в своей идее даже нигде и не упоминает о самом праве, представляется весьма характерным и в высшей степени показательным. Объективная справедливость требует, однако, внимательного отношения к русской философии права.

Центральная линия русского академического позитивизма представляет, разумеется, крайнее западническое крыло в его трех разновидностях: английской, французской и немецкой. Английскую разновидность, представленную профессорами М. М. Троицким и П. Н. Милюковым, мы уже рассмотрели, так же как рассмотрели частью и французскую разновидность в виде Н. И. Кареева и Н. К. Михайловского. К французской же линии принадлежат еще Григорий Николаевич Вырубов (1843–<1913>) и Евгений Валентинович де Роберти де Кастро де ла Серда (1843–<1915>). К немецкой линии придется отнести Владимира Викторовича Лесевича (1837–<1905>). Последнего можно даже отнести к крайним представителям этого направления, характеризующимся воинственным отталкиванием от метафизики и агрессивным атеизмом.

Григорий Николаевич Вырубов принадлежит к числу тех западников, тело которых родилось в России, но душа принадлежит короне французской. Это, пожалуй, самое крайнее проявление западничества после Чадаева и Печорина. Семья Вырובה жила большей частью за границей и в полном отрыве от русской почвы, к которой эти люди испытывали лишь глубокое презрение. Интересовались Россией лишь с точки зрения доходов. Такое же абсолютно не русское воспитание получил Вырубов в Императорском Александровском лицее. Очень характерно двойное влияние французской литературы и философии Огюста Конта, которое осуществилось через преподавателя лицея Помье на его же и без того совершенно офранцузенных и лишь русских по фамилии слушателей. К этому влиянию Огюста Конта и французской литературы присоединились еще сильнее личные лекции известного анатома и материалиста Грубера в Медико-хирургической академии. По получении в Мо-

сковском университете степени кандидата естественных наук в 1864 г. в разгар нигилистического, т. е. крайнего западнического, движения, Г. Н. Вырубов, напоподобие Печорина, уехал навсегда на свою духовную родину, на Запад, приезжая в Россию в качестве, так ск<азать>, «знатного иностранца» («иностранец Василий Федорович», по Гоголю) – и только на короткое время. <...>⁷⁰²

За границей Вырубов, человек совершенно не творческий, но огромных рецептивных способностей и необъятной, чисто русской памяти, работал по медицинским наукам в Германии и в Париже. Жажда позитивных внешних занятий при полном отсутствии внутренней жизни побуждала его к большим путешествиям по Европе и по Востоку. Россией он, однако, не интересовался даже и с внешней стороны, хотя бы с точки зрения возможных колоний для его западных соотечественников. Россия была для него либо пустым местом, либо объектом для либерально-прогрессивных надругательств.

В Париже Вырубов ближе всего сошелся с вдовой Огюста Конта, с важнейшими позитивистами и особенно с известным академиком Литтре⁷⁰³. Это было общество отнюдь не нейтральное в религиозном отношении, но напоподобие «Союза монистов»⁷⁰⁴ в Германии, пылающее священной ненавистью к церковному христианству, ко всякой положительной религии и горевшее огнем прозелитизма. Это были, в сущности, члены основанной Огюстом Контом в период его «субъективного синтеза» особой позитивистической антихристианской лжецеркви, соблизнившей в России многих, в том числе и Владимира Соловьева. Это был типичный продукт либерально-эгалитарного прогресса и по своей безвкусице и дурному стилю – живое подтверждение тезисов Константина Леонтьева. Однако *прозелитический жар*, которым пылала эта контовская лжецерковь, густо замешанная к тому же на масонских дрожжах, придавала ей, так же как и всему «Великому Востоку», ярко революционный характер воинствующего безбожия. Основание Вырубовым и Литтре прозелитического журнала воинствующего масонского позитивизма суть дата в истории европейского безбожного эгалитарно-прогрессивного процесса «упростительного смешения» ускоренного революционного темпа. Журнал «<La philosophie> positive» начал выходить с 1 января 1867 г. – в разгар русского нигилизма и западного позитивизма. Редакторами журнала были Вырубов и Литтре. Мощная масонская поддержка, мода на позитивизм, колоссальная ученость обоих редакторов и главнейших сотрудников – все это обеспечило журналу, несмотря на суховатый академический тон и чопорно-подтянутый вид, огромный круг читателей. Журнал просуществовал до 1884 г. и получил почетный диплом на Венской выставке в 1873 г. Г. Н. Вырубов стал французским поданным в 1889 г., и это тоже дата в истории русского западничества.

Вместе с Г. Н. Вырубовым окончил Императорский Академический лицей и остался верным спутником мирозозерцания Вырубова и редактор его произведений Евгений Валентинович де Роберти де Кастро де ла Серда (1843–<1915>). Он очень много учился в Гессене, Йене, Гейдельберге и Париже. Вошел в ближайшее окружение Литтре и Вырубова и стал их многолетним сподвижником. По возвращении в Россию, так же как и Вырубов, сотрудничал у В. Ф. Корша в «С<анкт>-П<етер>б<ургских> ведомостях», но также и в «Знании», и в «Слове». К этому периоду жизни относится и известная его полемика с Н. К. Михайловским. Последний вообще отрицал метафизическую проблематику как несуществующую. Де Роберти считал, что она разрешима позитивными способами. Это был спор позитивиста-обскуранта и нигилиста-«троглодита» с позитивистом-сциентистом и культурником. Вообще среди русских позитивистов де Роберти и в известном смысле Вырубов – самые культурные явления, каких было именно на этой почве очень немного. Все сводилось в огромном большинстве случаев к самой поверхностной и плоской цивилизации в стиле эгалитарного прогресса, в соединении с догматически-некритическим отрицанием метафизической проблематики в стиле Пешехонова⁷⁰⁵ и Михайловского. Сотрудничал де Роберти также в «Revue de philosophie positive», в «Новостях».

Труды де Роберти отличаются серьезностью тематики, и среди правых позитивистов он вызвал недоумение и негодование. Они относились к нему почти так же, как Лесевич к Спенсеру и позже как Ленин («Владимир Ильин») к эмпириокритицистам, т. е. как к «реакционеру» – а что может быть почетнее такого прозвища, еще из *таких* уст?... Среди произведений де Роберти следует назвать: «Наука и метафизика» (Знание. 1875. № 5); «Мировоззрение крайнего Востока перед судом социологии» (Знание. 1874. № 4); «Социология» (СПб., 1880. Переведено по-французски Коршем в 1881); «Прошедшее философии» (Москва, 1886); по-французски: «L' Ancienne et la Nouvelle Philosophie»⁷⁰⁶ (1887); «L' inconnaissable, sa métaphysique, sa psychologie»⁷⁰⁷ (1889); «Agnosticisme»⁷⁰⁸ (1892); «La recherche de l' unité»⁷⁰⁹ (1893); по-русски «Пессимистическая теории познания» (Вопросы философии и психологии. 1891>. Кн. 8); «Монизм Герберта Спенсера» (Одесса, 1892) и др.<угие>.

Работы де Роберти связаны в значительной степени с тем скандалом, который произошел среди позитивистов с появлением первого тома «Синтетической философии» Герберта Спенсера. Том этот, озаглавленный «Основные начала» (First principles), без сомнения, представляет уступку, и очень большую, со стороны эволюционного позитивиста в пользу метафизики, но даже, если угодно, саму метафизику или ее начало в отрицательной форме агностицизма. На русской почве

эти особенности, где диктаторствовали шестидесятники или же позитивисты-троглодиты вроде Пешехонова и Михайловского, такая «измена» Спенсера вызвала бурю негодования. Де Роберти выступил в этом вопросе в качестве правоверного, но широкого позитивиста-арбитра. Прежде всего, он совершил переворот в позитивизме, именно от позитивизма догматического перешел к *позитивизму критическому*. Этим он вызвал к мысли всех полагавших, что им можно не думать, потому что, как это утверждал Чернышевский, все вопросы уже решены и, стало быть, думать нечего: глотай то идеологическое, что «начальство» положит в рот, и не рассуждай. Де Роберти оказался в бунтовщиках, что, как известно, менее всего поощряется в том лагере, где он находился. Отсюда и негодование Михайловского, который тоже полагал, что с вопросами и с метафизикой покончено раз и навсегда.

Соответственно духу эпохи де Роберти социологизирует всю философскую проблематику и тематику: это было уже преддверие коллективизма. Однако нужно было разработать методологию социальных наук в философском плане – пусть позитивистическом. С точки зрения де Роберти, социология есть естественная наука об обществе. Метод ее психофизиологический, в конечном счете биологический. Кроме того, этот метод в качестве биологического должен быть сравнительным и аналитическим. Философские построения надо, согласно де Роберти, изучать тоже с социологической точки зрения. Между философией и наукой данной эпохи существует строгое соответствие чисто социального характера. В отличие от Огюста Конта, де Роберти учит о постоянной повторяемости философских гипотез. Их имеется *три* типа: I) материализм – гипотеза о неорганичности мира и вообще неорганическом мире; II) сенсуализм – гипотеза о мире органическом; III) идеализм – гипотеза о мире надорганическом. Все три гипотезы, по мнению де Роберти, совершают одну и ту же ошибку – именно превращают свои частные гипотезы во всеобщие положения и односторонне объясняют ими всю совокупность явлений. Религии и метафизические системы связаны в своем возникновении, существовании и упадке с состоянием знания в ту или иную эпоху. Пробелы в знании приводят к той или иной односторонности в философских гипотезах.

Сущность религии и метафизики, с точки зрения де Роберти, есть *область непознаваемого*. В первый раз, если не считать Спенсера, не только в русском XIX в., но вообще этот термин был назван всерьез – правда, с совершенно позитивистическими и упрощительно-примитивными целями. В XX в. и в изгнании проф<ессор> С. Л. Франк⁷¹⁰ сделает из него совершенно иное, максимально антипозитивистическое употребление... Так или иначе, но на почве русского материализма и догматического позитивизма эти слова были произнесены всерьез. И это сделал позитивист

де Роберти. Правда, для него *непознаваемое* есть еще не познанное и стоящее темным препятствием на путях полного познания, которое де Роберти, как позитивист, считает принципиально достижимым. В своем пафосе *принципиального позитивного всезнания де Роберти* становится даже более позитивистским, чем сами позитивисты, и упрекает <их> в том, что они отдали слишком значительную роль этой области. По всей вероятности, де Роберти здесь имеет в виду Спенсера. *Уничтожение непознаваемого как последнего оплота метафизики возможно, согласно де Роберти, только на почве психологии и социологии.* Полный воинствующего позитивистического пафоса осознания, де Роберти иронизирует над скепсисом позитивистов, проповедующих «теорию воздержания» (он, очевидно, имеет в виду древнюю скептическую <...>⁷¹¹). Такую установку он осторожно именуется *пессимизмом в области теории знания.* Этот термин тоже заслуживает всяческого внимания. На самом деле де Роберти – *гносеологический оптимист на почве критического позитивизма.* По его мнению, научная, т. е. позитивная, философия может дать ответы на все вопросы – не исключая и тех, что ставятся метафизикой. Необходимо только, чтобы в конкретной психологии было отведено особое место продуктам априористического мышления, и преимущественно тем, которые играли роль предметных понятий.

<...>⁷¹²

Итак, позитивизм или научная философия не может быть смешиваема с выводами из частных наук. Задача позитивной философии – привести к полному знанию от нынешнего полужнания. Это произойдет в результате дальнейшей разработки выводов из частных наук и их, так сказать, частных философий, когда будет выяснена общая связь всех явлений.

Стройная системность, научно-критический дух, строгая корректность – все это пришло не по вкусу русским позитивистам и материалистам. Не только таким врагам культуры, как Ткачев и Михайловский, но сравнительно умеренным позитивистам, как Оболенский⁷¹³, или же занимавшим центральную позицию, как Лесевич. Нет никакого сомнения – для всех них позитивизм был отнюдь не средством формирования научного мировоззрения, но средством политической революционно-подрывной и антирелигиозной борьбы. Тут нужны были некритически заучиваемые догматы, похожие на уличные лозунги для подонков, а критическое познание здесь, в сущности, было так же неуместно, как и метафизическое. Словом, как было уже сказано, предвосхитилась история с нападением Ленина на вполне безбожный и материалистический эмпириокритицизм – только за то, что он критичен, а не догматичен, за то, что он будит мысль. В то время как сущность революционно-социалистической интеллигенции как раз и заключалась в том, чтобы убивать мысль вместе с прочими проявлениями культуры. Поэтому акритический материализм безусловно

предпочитался критическому и некритический позитивизм безусловно предпочитался критическому. На Западе де Роберти имел, в общем, очень хорошую прессу, особенно в академических кругах.

Как мы уже сказали, центральную позицию в русском позитивизме занимал В. В. Лесевич. Несмотря на его вполне ортодоксальное интеллигентское и революционное мировоззрение, и ему пришлось испытать немилость «слева»: ему не прощали самого факта попытки создать научный позитивизм, в то время как требовалось совсем другое. Поэтому от дальнейших гонений слева его спасла административная высылка со стороны правительства. Дальнейшая травля в левых органах была признана тактически неудобной.

Владимир Викторович Лесевич (1837<–1905>) – типичный южанин-малоросс. Как и большинство умственных работников, родившихся в первой половине XIX в., он военно-помещичьего происхождения и начал отличную военную карьеру, как и М. А. Бакунин. Его военно-инженерное образование и полное отсутствие у него следов гуманитарного образования очень способствовали формированию из него характерного позитивиста, с ясным отсутствием того, что можно было бы назвать мирозерцательной тревогой, чувством загадочности мира, удивления, того самого удивления, о котором говорит Аристотель⁷¹⁴. Вместо него был негатив, и этот негатив унаследован был им непосредственно от «шестидесятников». Негатив этот, который был столь характерен и для Михайловского, заключался в непреодолимой вражде к философско-мирозерцательной проблематике, той самой вражде, которую лучше всего и полнее всего выразил Д. И. Писарев и которую уже в дни «Октября» лаконически формулировал марксист Минин в трех легко запоминаемых словах: «философию за борт». Для Лесевича позитивизм, так же как и для марксистов марксизм, был не просто предпочитаемой философской школой или одним из лучших философских направлений, которое надо отстаивать диалектически или полемически, но совершенно особым техническим *средством истребления философии и философско-мирозерцательной и метафизической проблематики и средством морального (за отсутствием физического) истребления лиц, наделенных философско-метафизическим даром*. Это все то же «ухудшение гения» или его признаков, о чем говорит Достоевский в «Бесах» и с чем старое правительство наивно боролось легкими административными криками, как будто меры административного воздействия самого тяжелого (а не только ничтожного, как в данном случае) могут быть действительны в царстве *таких* духов.

Надо заметить, что в Германии появилось направление, вполне соответствующее этому роду позитивизма и так же непосредственно вышедшее из германского шестидесятнического материализма Фохта, Молешотта, Бюхнера, как и русский позитивизм типа Михайловского

и Лесевича непосредственно вышел из материалистического шестидесятиничества Писарева, Чернышевского и Добролюбова. Позитивизм, о котором идет речь, представлен главным образом такими учеными, как Лаас (Laas) и особенно Риль. К ним надо присоединить воинствующего безбожника, известного мониста и натуралиста Геккеля, с которыми его объединяет, помимо боевого дарвинизма, именно воинствование в указанном направлении. Это все важные составные части и стороны знаменитого *культуркампфа*, тесно связанного с возникновением новой Германской империи в 1870–1871 гг. Это так называемый *Второй Рейх*, по духу и по мирозерцанию непосредственный предшественник *Третьего Рейха*, подобно тому как Бисмарк и Бетман-Гольвер⁷¹⁵ с гр<афом> Ревентловом⁷¹⁶ – непосредственные предшественники Гитлера, Розенберга и Геббельса. Кажется, только одному Н. Гилярову-Платонову удалось выявить и с резкой математически точной чеканкой формулировать связь германского идеализма с тем, что он наименовал «*инстинктуализмом*», т. е. с расизмом и с революционным нигилизмом, в нем таящимся. В наше время это сделано, впрочем, Раушнингом⁷¹⁷. До сих пор еще не было предпринято должного *морфологического* исследования, которое бы в достаточной мере показало связь нарождающегося и растущего нигилистического расизма и революционного нацизма с *позитивистическим культуркампфом*. Равным образом еще не была научно и историсофски показана связь этого явления с *русским позитивизмом* как подготовлявшим через упразднение высших мирозерцательных ценностей русской метафизики, таившейся в славянофильстве с родственными ему течениями, русское *пораженчество* в широком смысле, всегда наличествовавшее в русском западничестве и в его крайней форме – в русском шестидесятиничестве, представляющем в плане историсофском *германскую твердыню, форпост германизма* в самом сердце врага, подлежащего завоеванию и истреблению *при помощи начала культуркампфа и культууртрегерства*. Здесь позитиву германской агрессии соответствовал негатив русского пораженчества. И позитиву германского самоутверждения соответствовал негатив русского самоотрицания, самоубийства – в которое выродилась русская жертвенность. Это, по всей вероятности, можно показать и методами психоанализа. Подготовленное кротовой работой русского позитивизма в духе Михайловского и Лесевича, русское пораженчество, где политика и антиславянофильская идеология тесно слиты, наконец прорвалось в Россию на плечах германского воинствующего культуркампфа (и в его лице всеевропейского всезападного культуркампфа), *то сочетание всезападной агрессии и русского самоубийственного самоотрицания, которое именуется Октябрьской марксистско-ленинской революцией*. Ее подготовительная «февральская стадия» вполне соответствует и по духу, и по

философскому типу позитивистической подготовке марксизма. Изгнание марксистами позитивистов, символизированное и предсказанное в идеологическом плане в книге Ленина «Материализм и эмпириокритицизм», вполне понятно: *пришла полнота, и то, что отчасти, естественно, должно было уступить место тому, что вполне*. Любопытно, что немецкий позитивист Риль и его ученик Лесевич уже совсем недалеко по духу от книги Ленина и вообще от духа Октября, – до такой степени там проведена «чистка» от всего, что только может намекнуть на метафизику и на все то, что с ней связано. Это, пожалуй, в известном смысле «левее Октября», поскольку материализм – все же метафизика, хотя и очень плохая, а позитивизм Рилья и Лесевича не хочет и материалистической метафизику, сохраняя, впрочем, все нигилистические авантажи⁷¹⁸, с ней связанные, и будучи в этом отношении вполне шестидесятниками и «культуркемпферами»... Мы в главе, посвященной «советской философии»⁷¹⁹, увидим, каким простым средством советчики избегали и избегают, так сказ<ать>, «метафизических опасностей», связанных с уклонением от чистого позитивистического нигилизма типа Рилья и Лесевича в рискованный «диалектический материализм», превратившийся в искусных руках спецов в утилитарный позитивистический релятивизм и нигилизм, обслуживающий данное направление «генеральной линии».

Сначала несколько слов о германском вдохновителе Лесевича. Алоиз Риль (1844–1924), профессор последовательно в<о> Фрейбурге, Киле, Галле и Берлине, где он и издох. Главный труд его «Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft»⁷²⁰ (Лейпциг, 1876–1887). Часть этого труда переведена Е. Ф. Коршем и появилась в 1888 г. в Москве под заглавием «Теория науки и метафизика с точки зрения философского критицизма». В состав этого перевода вошла и боевая антиметафизическая брошюра Рилья «Über wissenschaftliche und unwissenschaftliche Philosophie»⁷²¹ (Фрейбург, 1883). Кто знает Рилья по его произведениям или слушал его лично, как автор этих строк, – тому незачем читать Лесевича: это все то же, но хуже и со включением таких «радикальных» и «прогрессивных» перлов, как полемика с Владимиром Соловьевым, Спенсером и проч<ими> в этом роде духовно-полицейскими операциями.

Риль – яростный ненавистник метафизику и в этой ненависти последователен. Для этой цели он мобилизует гл<авным> образом все известные аргументы Канта против метафизику и развивает их дальше. Поэтому его следует причислять к неокантианцам-позитивистам. Но этого-то как раз и нет у Лесевича, который, подобно огромному большинству русских позитивистов – не говоря уже о материалистах, – просто не мо<жет> *ничего* понять в существовании проблем, поставленных Кантом, и не идет дальше переживания его «мелкобуржуазности»... Большие опу-

стошения в основном русле кантианства произвела позитивистическая стилизация и у Рилья, хотя он и верно угадал таящиеся в учении Канта возможности крайнего позитивизма, однобоко развив их, превратив потенцию в реальность.

Риль полагает, что понятие философии совпадает с полнотой научного знания, создающего цельное и позитивное миропонимание. К его образованию наблюдается медленное, но неуклонное движение. Риль, таким образом, – характерный прогрессист и оптимист. Философия же Рилья, будучи *критикой познания*, в качестве таковой образует науку, ничем не отличающуюся ни по методу, ни по предмету от прочих позитивных наук. Это точка зрения, ярко противоположная точке зрения де Роберти. Согласно Рилью, основной задачей критики познания является «опровержение метафизических измышлений», которые явно излагаются в системах, но в скрытом виде проникают в частные науки, откуда их надлежит изгонять. Помимо этой основной задачи философии и в связи с ней к важнейшим задачам философии надо отнести исследование источников познания, приведение в известность его условий и определение его границ. Наряду с теоретической философией Риль признает также очищенную от метафизики критическую философию, которая у него совершенно *разрывается с Кантом*. У Рилья «критическая философия» превращается в учение о выработке человеческих идеалов на основе науки и человеческого благоразумия. Знаменитые в своем роде слова об «опиуме» – в отношении к религии и метафизике – содержатся и у Рилья – задолго до того, как их написали советские безбожники на стенах Иверской часовни, вскоре и вовсе уничтоженной. Это не мешает заявлять Рилью и вслед за ним Лесевичу, что задачей практической философии является возбуждение веры в то, что должно быть осуществлено, – в данном случае веры в то, что «опияты» (религия и метафизика) будут нам заменены «научной философией», куда ведь входит не только учение о том, что есть, но и о том, что «должно быть». Но, конечно, «должно быть» с точки зрения философа-позитивиста, отвергающего «опияты», как Риль с Лесевичем, или же стремящегося к немедленному социализму в соединении с презрением к субъективному публичному праву – как Михайловский.

Владимир Викторович Лесевич был очень склонен к воздействию в своем духе на народные массы. Он основал у себя на родине, в селе Денисовке Полтавской губ<ернии>, школу для крестьян с программой в духе Огарева (с его деревенской «*École polytechnique populaire*», о которой уже было сказано). Это привело его к разным конфликтам с администрацией. Его трибуна – характерное направление журнала «Русского богатства»⁷²², т. е. радикально-прогрессивное и социалистически-народническое. В первый период своей деятельности Лесевич придерживался некритического позитивизма в духе Огюста Конта, Литтре и Вырубова.

Второй период Лесевича есть период критического позитивизма в духе немецкого критицизма, гл<авным> обр<азом> Рилья и эмпириокритицизма Рихарда Авенариуса. Среди сочинений первого периода следует отметить «Очерк развития идеи прогресса» (в «Современном Обозрении» за 1868 г., кн. 4 и 5). Это статья, вполне соответствующая статье Михайловского на ту же тему под заглавием «Что такое прогресс». Кроме того, к этому же периоду относятся сочинения: «Философия истории на научной почве» («Отечественные Записки» за 1869 г., № 1), «Позитивизм после Канта» (там же, № 4) – множество других статей по философии и естествознанию (геологии). К числу этих статей относится и статья против Вл. Соловьева под заглавием «Как иногда пишутся диссертации» («Отеч<ественные> Записки» за 1875 г., № 1). Из этой рецензии, вызвавшей убийственную отповедь Вл. Соловьева, выяснилось, что Лесевич или плохо прочитал блестящую магистерскую диссертацию Соловьева «Кризис западной философии», или вовсе ее не понял.

Второй период Лесевича начинается «Опыт критического исследования основ начал позитивной философии» (СПб., 1877). Здесь Лесевич стремится развивать далее философию Огюста Конта, последователей которого Лесевич упрекает в том, что они остановили движение позитивизма, и притом в направлении его высшей критической стадии, которую он видит в неокантианстве Рилья и К. Геринга и в эмпириокритицизме в духе Авенариуса. Проработанный критически позитивизм, по мнению Лесевича, достигнет зрелости и перейдет в критический реализм, т. е. в научную философию. Такая философия может одновременно осуществить и гуманистические стремления. К этому периоду относятся два самых характерных произведения Лесевича: «Письма о научной философии» (СПб., 1878) и «Что такое научная философия» (СПб., 1891). Эти сочинения уже полны воинствующего безбожного и антиметафизического пафоса. Они проповедуют всестороннюю революцию, которая, прежде всего, должна устранить метафизику и религию. Позитивизм этого рода должен возбудить, по мнению Лесевича, вкус к изучению только тех вопросов, которые прямо ведут к человеческому благу. Эти вопросы заслонены, как думает Лесевич, «пустым многознанием». Здесь Лесевич, под влиянием агрессивной философии Рилья, говорит уже языком шестидесятников, Чернышевского и Михайловского. Самое типичное в этом всем – показательная вражда сциентиста к синтетическому и органически обработанному кругу знания, к органической энциклопедии точных наук. К этому же периоду относятся его инвективы по адресу Спенсера, которого он обвиняет в метафизике и в мистике. Вражда его к христианству так велика, что он в этот период распространения воинствующей антихристианской теософии в духе Блаватской явно берет сторону буддизма и пишет сочувственное ему

сочинение «Буддийский нравственный тип» (Северный Вестник. 1886. № 5) и другое – «Новейшие движения в буддизме» (Русская мысль. 1887. № 8). За свою революционную агрессивность он был подвергавшимся неоднократно высылкам. Лесевич, как слишком умеренный и культурный позитивист, вызвал к себе крайне отрицательное отношение известного литературного чекиста Ткачев, весьма близкого к направлению Нечаева. Революционность и безбожие Лесевича не спасали его: Ткачев не мог простить ему приличного тона и научного критицизма. Это был, по мнению Ткачева, «подхалюзнический дух», а сам Лесевич – «экземпляр самозванного ученого», который проповедует будто бы «метафизический вздор» и даже «бесмысленную галиматью». Словом, хорошо известная по жаргону Ленина, Ярославского, Демьяна Бедного, Жданова и прочих прогрессивная «словесность»...

Очевидно, подобно тому как сам Лесевич не прочитал или не понял Вл. Соловьева, так и Ткачев и ему подобные или не прочитали, или не поняли Лесевича, иначе не могли же бы они в самом деле «отвергнуть» воинствующего противника метафизики, который все же в силу некоторых (в сравнении с Ткачевым – бесконечных) знаний мог нанести гораздо больше вреда метафизике, чем нечленораздельная брань дикого нечаевца Ткачева...

Таковы были семидесятнические результаты шестидесятничества. Они привели к той бесплодной для науки и философии склоке, которая очень хорошо охарактеризована словами Алексея Толстого:

Их толпы все грызутся,
Лишь свой откроют форум,
И порознь все клянутся
In verba вожакорум.⁷²³

На этом фоне как голос из другого мира звучит культурная и твердая, академически очаровательная речь К. Д. Кавелина (1818–1885), многоученого философа-неопозитивиста, стоящего уже на грани позитивизма и чистого объективного научничества. Этим объективны<м> научным синтетизмом, как бы подводющим итоги мирозерцательной работы второй, позитивистической половины XIX в., и отдается должное всем научно-философским направлениям в установке очень характерного *эkleктизма* высшей европейской марки со всеми чертами, самыми лучшими, русской академической и салонной культуры. В Кавелине с честью завершается старое русское либеральное барско-помещичье западничество, сорванное русофобским остро-радикальным, католицизирующим пессимизмом Чаадаева и потонувшее в бесплодии позитивизма, погубленное якобинством, чекизмом и нечленораздельным зверством шестидесятников и семидесятников в стиле Чернышевского, Нечаева, Ткачева...

<Глава XIII>

Кавелин и судьбы русского культурного либерализма

Освободительная реформа 1861 г. была связана не только в своих истоках, но и в результатах с особым типом культурным либерализмом, соединившим эту реформу в одно целое с правовым преобразованием России в духе судебных установлений императора Александра II, царя Освободителя (<1818–1881>). Нет ничего ошибочнее, как приписывать и освободительную реформу, и либерально-правовое законодательство радикальному либерализму типа Лесевича и тем более революционной интеллигенции типа Добролюбова, Чернышевского, Нечаева, Михайловского, из них вышедших преступников, совершивших злодеяние 1 марта 1881 года, и других в этом роде. Эти лица, как уже было достаточно показано, – ни метафизической, ни юридической свободы не понимали, ее не хотели, инстинктивно ее ненавидели и под свободой понимали очень простую вещь: отсутствие препятствий в отношении к политическим убийствам и к революционно-социалистической (коммунистической) пропаганде. Их глубокая ненависть ко всем проявлениям культуры была достаточно нами показана и нашла себе заострение и форму достигнутого идеала в таком памятнике, не нуждающемся ни в каких комментариях, как «Катехизис революционера»⁷²⁴ Нечаева – Бакунина, как писания Ткачева. Принципиально между ними и радикальными позитивистами, типа Лесевича или Михайловского, или примыкающими к ним либералами, типа Вырубова, разницы почти никакой нет. Все различия между ними и нигилистами остроумно сформулировал Катков: нигилисты, обращаясь к своим политическим врагам, говорят: «Мы будем в вас стрелять!» – либералы упомянутого типа, обращаясь к своим противникам, говорят: «Они (т. е. нигилисты. – В. И.) будут в вас стрелять!».

Это все вместе взятое представляет силу, разрушающую культуру и упраздняющую с культурой связанную правовую свободу. Русская свобода эпохи реформ не только, т<ак> ск<азать>, «открыла сосуд Пандоры», освободив (невольно) все силы разрушения, но она также породила духовно-культурный либерализм очень высокой марки и большого морального веса. Сюда и относятся такие явления, как Б. Н. Чичерин и К. Д. Кавелин.

Б. Н. Чичерин был решительный западник-гегельянец. К. Д. Кавелин, при несомнительных чертах западничества, эклектически совмещал это западничество с чертами умеренного славянофильства. Обоих отличает громадная, разнообразная и хорошо систематизированная ученость. Оба

были очень плодовиты – в который раз опровергая клеветническую сказку европейской пишущей черни о «славянофильской непродуктивности»...

Духовно-академический путь Константина Дмитриевича Кавелина (1818–1885) характерен для человека петербургской России и вообще для культурного петербуржца учено-философской и академической складки, для которой характерны такие увесистые тузы, как напр<имер> композитор А. К. Глазунов и др<ругие>. Учено-миросозерцательный диапазон Кавелина был громаден: он – русский историк и одновременно историософ русской истории, юрист, философ, психолог-индивидуалист, первоклассный публицист и общественный деятель. Типичный представитель старинного дворянского рода, восходящего до XVII в., и барин до кончиков ногтей. В молодости развивался под двойным влиянием филолога-санскритолога К. А. Коссовича⁷²⁵ и критика В. Г. Белинского, ставшего как бы неизбежным злом в духовном мире русской учащейся молодежи, от которого даровитые натуры впоследствии освобождались... В Московском университете, хотя он официально числился на историко-филологическом факультете, он очень много занимался юридическими науками, слушая известного историка философии права, гегельянца П. Г. Редкина⁷²⁶ (автора 7-томной «Истории философии права»), и блестящего историка римского права, тоже гегельянца, Н. И. Крылова⁷²⁷. Это было время вообще поголовного господства Гегеля, и Кавелин вполне отдал дань этому направлению, от которого впоследствии освободился под влиянием психологических трудов антигегельянца, известного Бенеке⁷²⁸ (Beneke). Это был один из лучших периодов Московского университета – период попечительства гр<афа> С. Г. Строганова. Это же время было «медовым месяцем» литературно-философских кружков, время наметившегося разделения русской общественно-философской мысли на «западников» и «славянофилов», споры которых начинались уже в салонах. Среди последних особое значение получил салон А. П. Елагиной (по первому браку Киреевская), матери П. В. и И. В. Киреевских, сыгравших столь важную роль в судьбах славянофильства. Кавелин сблизился с ними, этими братьями, потом и с другими славянофилами – с такими как Хомяков, К. Аксаков, Ю. Самарин. Имея в себе западническое основание, Кавелин очень облагородил и утончил его общением со славянофилами. Его миросозерцание в эту раннюю эпоху можно считать интересным синтезом того и другого.

Кончил Кавелин курс как юрист и получил золотую медаль у Крылова за ученое сочинение на тему «О римском владении». В 1840 г. он – магистр гражданского права. Наряду с этим он еще усерднее посещает салоны крайнего западника П. Я. Чаадаева и крайнего славянофила А. С. Хомякова, сближается с Т. Н. Грановским. Будучи на службе

в Министерстве юстиции, он сближается с левым, так называемым «передовым», крылом общественников-публицистов, примыкающих к журналу «Отечественные записки», издаваемому под редакцией А. Краевского. Сюда относились: критик Белинский, Панаев, поэт Некрасов, знаменитый писатель И. С. Тургенев, В. П. Боткин и другие. К этой эпохе относится и его магистерская диссертация на тему «Основные начала русского судоустройства и гражданского судопроизводства», которую он защищает в 1844 г. в Москве и получает место адъюнкта при кафедре истории русского законодательства, занимавшейся проф^{ессором} Морошкиным⁷²⁹. Читает лекции с 1844 по 1848 г. и очень сближается с Герценом, достигая апогея своего либерального западничества, становясь на грань социализма и увлекаясь, подобно многим его круга, идеями Сен-Симона. Это начало его популярности как лектора и как ученого писателя: он печатает в «Отечественных записках» и в «Современнике» (совсем крайний левый журнал Чернышевского и Добролюбова) статьи по русской истории и истории русского права. Как лектор и как писатель он выступает против славянофилов и создает новую теорию русской гражданственности. Эта теория направлена против общины – основного тезиса славянофилов, который потом станет и базисом революционного западнически-позитивистического народничества, но в ином смысле. Полемизировал Кавелин той эпохи и с другим китом славянофильской историософии России, выведившим русский государственный быт из кровно-родового патриархата. Утверждал он – тоже против славянофилов – безоговорочное, положительное значение реформы Петра Великого. Эта теория, основателем которой был Кавелин, называется *школой историко-юридической* или же, чаще, *теорией родового быта*. Она приобрела особое значение в монументальных трудах историка С. М. Соловьева, отца знаменитого философа. Он оказался учителем в этом отношении таких величин, как Ф. М. Дмитриев и особенно Б. Н. Чичерин. Параллельно с этим шла усердная проповедь необходимости освобождения крестьян от крепостной зависимости.

После скандала 1847 г., типично русской внутренней склоки и «семейной истории», многие либеральные профессора, в том числе Редкин и Кавелин, ушли из Московского университета. С 1848 по 1857 г. Кавелин вновь на службе и своей деятельностью в пользу освободительной реформы становится известен при дворе, в частности, великой княгини Елены Павловны, ибо придворные круги больше всего были захвачены освободительным движением. Сюда надо отнести таких лиц, как баронесса Э. Ф. Раден, братья Д. А. и Н. А. Милютины, К. К. Грот, А. П. Заблочкий-Десятовский, В. А. Арцимович, Ю. Ф. Самарин и другие. Культурный «европейский» либерализм и главный стимул *великой ре-*

формы исходил почти исключительно из придворных кругов и более всего от самого царя Освободителя, в то время как левые готовили новое бесконечно более жестокое рабство, рабство коммунистическое, соединенное с системой массовых убийств освобожденного царем народа, убийств, начало которым положило убийство самого царя Освободителя. Это обстоятельство, каиновой печатью горевшее на деяниях «левых», надо было замечать, маскировать, ибо убийцам удобнее быть в масках. Придумана была насквозь лживая теория о том, что будто бы фактически никакого освобождения не было, ибо крестьяне оказались экономически закрепощенными, не получив всей помещичьей земли, и проч<ее> в этом роде. При этом отстранялась ненавистная левым главная сторона, именно тот факт, что *крестьянин стал лично свободен*, в то время как левым и вообще очень многим русским общественникам хотелось *прикрепления его к общине*. Этого хотели и славянофилы, тоже очень равнодушные к правовой свободе. И вот почти единственным маяком подлинной фактической свободы в ту пору был *царский двор* и собранные в нем деятели фактической подлинной свободы, в то время как почти вся Россия погрязала в прикрытом той или иной формой общественного радикализма рабстве. Поэтому так одиноко и так необычно прозвучали заключительные слова Освободительного Манифеста 19 февраля 1861 г., слова необычно пророческие и зовущие и в наше время:

«Осени себя крестным знаменем, православный русский народ, и призови Божие благословение на твой свободный труд, залог твоего домашнего благополучия и блага общественного».

Кавелин был за подлинную свободу, за «легкую» свободу имп<ератора> Александра II и его сподвижников, не за «тяжелую» свободу Нечаева, Ткачева, убийц имп<ератора> Александра II, сталинских «раскулачивателей»... Это и проводило непроходимую черту между либерализмом Кавелина и режимом, о котором мечтали Лесевич, Михайловский и им подобные и который они вводили по мере возможности еще до большевиков в каторжные нравы своего литературного чекизма, своей журналистики, своих террористических притонов с царством нитроглицерина и гремучего студня...

Кавелин все более уходит в культурную работу, его прежние приятели по «Современнику» – в террор и погром культуры. Подходя к эпохе великих реформ, мы видим Кавелина уже человеком Императорского Русского географического общества и непременным членом Императорского Вольного экономического общества. <Он> занимается статистикой разных отраслей народоведения, этнографией, улучшением быта собственных крестьян и все более интенсивной подготовкой реформы 19 февраля 1861 г. После апогея его, так сказать, благожелательной левизны

он, наконец, разглядел подлинные физиономии сотрудников «Современника», дышать с которыми одним воздухом ему уже оказалось не под силу. В 1861 г., когда отношение «Современника» к реформе выявилось с особой неприглядностью, Кавелин приступает к изданию собственной газеты «Век»⁷³⁰ – в сотрудничестве с В. П. Безобразовым⁷³¹ и А. В. Дружининым⁷³² – и порывает с «Современником». Далее его взгляды все более и более эволюционируют в сторону славянофильства – очевидно, он разобрался в ненависти и презрении к России революционеров и левых. В 1868 г. Кавелин принимает участие в выработке нового университетского устава. Однако в смысле стремления к утверждению правопорядка он стал еще дальше от славянофилов, чем раньше – ибо <по> этому несчастному пункту славянофилы формально приближались к крайним левым. В этот же период Кавелин усиленно опять взялся за философию, и в частности за психологию и этику. В 1872 г. выходят его «Задачи психологии», в 1885 г. – «Задачи этики». К этому же периоду относятся статьи «Злобы дня» («Рус<ская> мысль» за 1880 г., кн. 3 и 4). Разойдясь с «Современником», Кавелин до конца жизни – в журнале «Вестник Европы», изд<аваемом> проф<ессором> М. М. Стасюлевичем. Сотрудничает он и в ряде других умеренных и культурных органов. Из философских вопросов он больше всего работает над психологией, из общественных – над вопросом крестьянским. Все более и более утверждаясь в началах твердого правопорядка, Кавелин, оставив службу по Мин<истерству> финансов, принимает приглашение занять кафедру во вновь преобразованной Военно-юридической академии, где, начав читать лекции с осеннего семестра 1878 г., оставался на этом посту до смерти, сделавшись лучшим украшением этого блестящего расадника высшей военно-юридической науки в России, которому не было равного в Европе как по научным силам, так и по гуманной и просвещенной общей установке, вносящей в военную среду начало просвещенного либерализма и человеколюбивого уважения к правопорядку. Кавелин стал кумиром военной учащейся молодежи и передового офицерства. Это было в то время, когда в университетах занятия были почти невозможны из-за наводнивших их революционных хулиганов и бездельников-невежд. Имя Кавелина как публициста и ученого гремело по всей России. Киевский и Казанский университеты и три юридических общества – Московское, Петербургское и Одесское – избрали Кавелина своим почетным членом. В 1882 г. Кавелин был избран президентом Императорского Вольного экономического общества.

Общую историю Кавелин тесно <связывает> историей и философией права и с общей историософией – здесь сказываются прочно утвердившиеся традиции гегельянства. Как уже было сказано, Кавелин основал новую историческую и историософскую школу – так наз<ываемую>

теорию родового быта, в свою очередь покоившуюся на эволюционном методе, – в связи с общим научным стилем эпохи. В исследовании «Взгляд на юридический быт древней России» и в других писаниях Кавелин стремится показать, как постепенно образовался у русских славян быт гражданский и государственный – из быта первоначального патриархального и родственно-семейственного путем постепенно<й> эволюции личности – причем сама личность является у Кавелина продуктом эволюции. Здесь Кавелин является последовательным западником. Однако христианству Кавелин отводит львиную долю среди факторов прогресса. Однако он предполагает, что такая личность возникла сначала на романо-германском Западе и есть знамение, плод и цель прогресса. Точка зрения эта по отношению к Западу вполне оптимистическая. Иначе смотрит на этот процесс и оценивает <его> Кавелин по отношению к России. Так как, по его мнению, у славяно-русов первоначально и долго господствовал семейно-родовой быт, то самостоятельно это лично-прогрессивное начало не могло возникнуть на русской почве. По мнению Кавелина, личность, выработавшаяся на Руси, была очень грубая, неразвитая, даже лишенная содержания. Содержание свое личность русская должна была получить оттуда, где она более всего развилась, т. е. от романо-германского Запада. Это принесение или внесение нового содержания для русской личности и было произведено реформой Петра Великого. По мнению Кавелина, Иоанн Грозный и Петр Великий являются воплощением двух фазисов в развитии личности: Иоанн Грозный представляет фазис древнерусский и формальный; Петр Великий представляет фазис новоевропейский, внутренний, широкий. Что же касается стадий русского общественного быта, то, согласно Кавелину, они проходились в следующем порядке. I) Первоначальная стадия родового быта, с потерей постепенной сознания родства, с переходом к быту общинному, племенному, вечевому и городскому с избранными старейшинами – все это в сопровождении усобиц и раздоров. <II>) Дальнейшая потеря сознания родства с «восстанием рода на род». Приглашение варяжских князей для умиротворения. Славянизация варягов – св<ятой> Владимир, Ярослав Мудрый – уже вполне славяне. Основывается быт государственный и юридический (X–XI в.). III) Распадение княжеского рода на семьи, усобицы и выдвигание *личного* начала в княжеской среде. IV) Это ведет к началу государственно-политическому, которое, начиная с Иоанна III, т. е. с XV в., вступает в борьбу с началами вотчинно-родовыми.

Этот историософский план содержит и очень веские методологические предпосылки, ибо помогает разобраться в в высшей степени сложных процессах русской истории, специфицируя и различая их. С точки зрения чисто философской и социологической эта теория *выдвигает*

на первый план личное начало и делает его целью развития, и вообще осмысливает им исторический процесс. Этим Кавелин, при всем значении, которое он придает моменту общественно-народному, стоящему в центре славянофильской и народнической истории, – прямо противопоставляет им личное и государственное начало. Это словно ответ на записку Константина Аксакова императору Александру II, где он говорит, что русский народ «государствовать не хочет».

Потрясенное противогосударственностью нигилистов-западников и безгосударственников-славянофилов, русское национально-государственное сознание могло бы найти в историософии Кавелина понимание русского исторического процесса как осмысленного, имеющего тему и в известном смысле включенного в общеевропейский исторический план. Это было важно уже потому, что как западники, так <и> славянофилы глубоко чтили европейские ценности. Кавелин считал, что характерная особенность Востока – отсутствие прогресса и топтание на месте, отсутствие развития, постоянное повторение одного и того же. Так как русская история есть развитие и имеет такую же тему этого развития, как западная история – *прогресс личного начала*, то отсюда вывод: *русский есть народ европейский, способный к совершенствованию и прогрессу*. Своеобразия русской культуры Кавелин не отрицает, полагая, однако, что усвоение плодов западной цивилизации для нее все же обязательно. Он также считает и обязательным самое детальное и непредвзятое изучение родной истории. К этому должно быть присоединено изучение крестьянского быта как заключающего в себе остатки древнейшего и стариннейшего быта русских предков. По мнению Кавелина, это даже важнее, чем свидетельства русских летописей. Такая методологическая предпосылка сделала из Кавелина усердного этнографа, и притом такого, у которого исторические исследования примыкают к этнографическим. В этом Кавелин на тридцать с лишком лет предвосхитил и опередил таких «тузов», как Леббок⁷³³, Тейлор⁷³⁴ и др.<угие>.

В противоположность другим западникам и несомненно под влиянием славянофилов Кавелин чрезвычайно высоко ценит Русскую Греко-Византийскую Церковь, прежде всего как фактор колонизационно-государственный, но и как фактор, следовательно, цивилизации. Особенно интересны и ценны в этом отношении «Мысли и заметки по русской истории» Кавелина.

Из всего процесса формирования и состава миросозерцания Кавелина видно, что корректив, внесенный в его изначала крайнюю западническую идеологию, превратил последнюю в своеобразную и очень редко встречающуюся национальную русскую философию западного типа. В этом отношении западничество Кавелина, так же как и западничество

Чичерина, представляет прямой вызов как Чаадаеву, так и либералам-радикалам и позитивистам, не говоря уже о нигилистах. По этой причине передовая интеллигенция никогда не считала Кавелина «своим» – так же как и Чичерина.

Следует еще отметить большое значение Кавелина в истории русской психологии, которой он в качестве научно-философской дисциплины является основоположником – если не считать наивностей Сеченова, которые могут быть названы в лучшем случае материалами к психофизиологии. Книга Кавелина «Задачи психологии» (Москва, 1872) была также плодотворна и в том отношении, что вызвала общеполитическое оживление и споры, из которых следует отметить в качестве особенно важного философского события полемику Кавелина с Самариным, продолжавшуюся три года (1872–1875). Здесь в книге Кавелина с особенной яркостью проступает тот высший и культурный тип позитивизма, который в России, да и всюду, был столь редок, ибо связан был с *персоналистической философией*. Деградация личности, в чем Кавелин видит основную язву своего времени, обязана гл<авным> обр<азом>, с его точки зрения, зловердному действию *псевдонаучных доктрин*, под которыми он явно имеет в виду разные формы материализма и грубого позитивизма. Отрицание свободы, проводимое материалистами, тоже совершенно подрывает всякую почву под личностью и отнимает у нее все стимулы к нравственному и умственному совершенствованию. Вместе с этим подрывается и основной устой нравственности, ибо лишается всякого смысла борьба мотивов – основной нерв нравственной свободы и вообще нравственности. Кавелин полагает, что свобода и нравственность имеют два источника: *религия и наука*. Однако Кавелин считает, что религия не может говорить от имени объективной истины, ибо она есть сфера субъективных убеждений, желаний и личного сознания. Кавелин полагает, что психология может и должна стать объективной наукой и, следовательно, объективной основой общеобязательного учения о нравственности. Отсюда огромное значение научной психологии для нравственного возрождения человека. Она может и должна объективно доказать и свободу воли, и существование объективных нравственных норм. Последняя для своего обоснования не нуждается в религиозном обосновании, в религиозных предпосылках. Надлежит уделить религии сферу, недоступную положительной науке.

Таким образом, Кавелин, в сущности, является сторонником очень распространенного на Западе фактически и теоретически *дуализма религии и науки*. Это и вызвало острые возражения и оживленную плодотворную полемику с Самариным.

<Глава XIV>

Противники позитивизма и философский Ренессанс в России. Общие соображения. П. Д. Юркевич

Русский позитивизм и материализм имеют два противоположных смысла. Здесь тоже сказалось основное свойство русского духа, тяготеющего к поляризации. Позитивизм и материализм означают: во-первых, реалистические «земные» наклонности русской души, ее положительно-объективную практическую сметку, деловитость и наклонность к точному знанию, посястороннюю скептическую трезвость – независимо от того, являются ли объектом этого трезвого скептического знания естественные науки или науки историко-филологические, гуманитарные, науки о культуре. Во-вторых, материализм и позитивизм на русской почве означают упрямое идеологическое визионерство, доктринальный фанатизм, объекты которого чисто негативны и состоят гл<авным> обр<азом>, согласно собств<енным> словам М. И. Бакунина, в «холодной страсти» революционного разрушения, причем даже само вторично возникающее «революционное строительство» здесь играет роль тарана, разрушающего ценности культуры, а сами ценности эти за невозможностью отыскать у них одну «общую шею», которую можно было бы, как в замысле Калигулы⁷³⁵, разрубить одним общим ударом, восстанавливают друг на друга, согласно революционному принципу автофагии – и притом таким образом, чтобы меньше<ая из> ценностей разрушала и сводила на нет ценность больш<ую>, и таким образом для философско-революционного режима *антионтологии и автофагии*, для идеологии обращенной своей вершиной вниз аксиологии оказывалась «прибыль», чтобы задачи этого философского режима, поставившего целью извращение и уничтожение подлинных ценностей культуры, все же были большей частью выполнены. Так, напр<имер>, в 60-х годах «пара сапог» провозглашалась «выше Шекспира» и был объявлен генеральный поход на Пушкина и вообще на все высшие, гл<авным> обр<азом> художественные, ценности, но притом так, чтобы русские ценности этого рода «убирались» раньше западных и большие «убирались» раньше меньших. По этой, напр<имер>, причине Писарев, смешавший Пушкина с грязью, благоволил к Генриху Гейне. В XX в. техника автофагии ценностей очень усовершенствовалась: Пушкина и Шекспира уже не просто уничтожают, но *заменяют ими* религию, а в религии в первую очередь стараются «убрать» христианство, а в христианстве первым долгом стараются убрать православие, а в православии первым долгом

стараятся убрать принципиальных и независимых церковников, лжемитрополиту Введенскому⁷³⁶ благоволят, а митр<ополита> Вениамина⁷³⁷ расстреливают, и т. д. В плане историко-культурного интересы политики предпочитают интересам социологии, интересы социологии предпочитают интересам естественных наук, интересы естественных наук предпочитают интересам математических наук, в математике Чебышев предпочитается Бугаеву, и т. д. В философии марксизм предпочитается механическому материализму, механический материализм предпочитается позитивизму, позитивизм предпочитается кантианству, кантианство предпочитается платонизму, и т. д. Но с особенной ревностью соблюдаются иерархические различия в области «отцов» безбожия материализма и революции, вообще соблюдается «святыня» безбожно-нигилистической патрологии. Так что, напр<имер>, в XX в., хотя Пушкин принят в хозяйство революции на предмет вытеснения того, что выше Пушкина, но зато Писарев, Чернышевский и Добролюбов, лютейшие враги Пушкина и вообще творчески художественного гения, издаются, почитаются и предпочитают, несомненно, впереди Пушкина. В Гоголе его искусство восстанавливается против его мировоззрения, но у Л. Н. Толстого его мировоззрение восстанавливается против его искусства, а в искусстве выбирается то, что можно рассматривать как «обличение» и «оплевание» России, и оно выдвигается впереди положительных явлений: Некрасов идет впереди Фета и Тютчева. И так всюду с изумительной, не знающей исключения последовательностью. Все это делается к тому же оч<ень> ловко, гладко, скоро и удобно.

Положение противников позитивизма и материализма и представителей философского «Ренессанса» в России бесконечно труднее, невыгоднее во всех смыслах, оно попросту безнадежно сравнительно с представителями революционно-материалистического и позитивистического направлений. Начать с того, что со времени французских «энциклопедистов» и вообще философов-«просветителей» XVIII в. и Французской революции – ремесло революционера, безбожника (или, во всяком случае, антицерковника) стало и остается по сей день самым выгодным и прибыльным во всех отношениях. Быть «левым», т. е. безбожником, позитивистом и материалистом, а особенно марксистом – это значит быть богатым, быть в чести, быть именитым, иметь кафедру, распоряжаться жизнью и имуществом всех, к этому направлению не принадлежащих, – словом, за исключением чести и порядочности иметь все, ибо «окроме честности есть множество отрад»⁷³⁸. Впрочем, такого привилегированного «левого», даже если он до последней степени равнодушен ко всякому знанию, в том числе и марксизму, если он совершенно, выражаясь словами английского юмориста, «беспомощен в обращении с чужими деньгами» и «ликвидирует» чужие жизни по соображениям, ничего об-

щего с «принципом» (пусть левым) не имеющим, все равно уже в силу того, что он только исповедует, напр<имер> безбожие, материализм, позитивизм, он будет объявлен честным, а его противники на попр<ище> полемики самой академической, люди нищие и безобидные – будут объявлены слугами капитализма, чуть не уголовными преступниками, ответственными по всем статьям уложения о наказаниях. Впрочем, это вещь хорошо известная всем решительно, не менее известная, чем элементы биологии, связанные с размножением рода человеческого, хотя ни о том, ни о другом не принято громко говорить в обществе... О том же, каким образом революционеры и безбожники-материалисты наживают дома и капиталы согласно принципу: «сердце – налево, бумажник – направо» (*le cœur à gauche, le portefeuille à droite*), об этом не принято говорить и в печати... В противном случае за печальные последствия для не умеющего держать язык за зубами – не ручаются.

Не менее (если не более) трудно положение противников позитивизма и в научно-философском отношении, на чисто академической почве. Безбожник и материалист совершенно не связаны требованиями объективной истины, но лишь требованиями «служения принципу». По этой причине он может себе позволять в полемике решительно все что угодно. Он не только может, но и должен не находить у своих противников – до Платона и бл<ажанного> Августина включительно – никаких достоинств и ничего полезного, и ничего интересного для себя и для своего принципа. Совсем другое дело противники позитивизма и материализма, и особенно противники марксизма. Они внутренне, перед своей совестью обязаны вести беспристрастно-добросовестную и корректную по тону и по содержанию полемику. Они могут и внутренне обязаны находить у своего противника достоинства и сильные места, ибо диалектику они понимают по-настоящему, т. е. как противопоставление и синтез противоположных точек зрения, но не ликвидацию (преимущественно физическую) их носителей или элементарное затыкание им рта, как это, напр<имер>, случилось с профессором П. Д. Юркевичем, неосторожно вступившим в 60-е гг. прошлого столетия в полемику с материализмом, каковая полемика была объявлена всесильной, диктаторствующей нигилистической молодежью «цинизмом» и прекращена угрозами физического воздействия.

Надо выразиться определенно: миросозерцание, именуемое «прогрессивным» и пошедшее с XVIII в., связанное с «просветительской» философией и революцией во Франции и в России, – в своей установке и по своей социальной проекции есть основа нового *рабовладельчества* не только со всеми чертами рабовладельчества старого, но и со многими чертами, которые в высшей, даже в бесконечной степени усиливают эти черты рабовладельчества старого, превращая его в inferнальную

систему абсолютной несвободы, абсолютного рабства. Далее мы увидим, к каким метафизическим и житейским последствиям это приводит. Сочинения Белинского, Писарева, Чернышевского и др<угих> дают нам все основания и все тексты в буквальном смысле для подтверждения этого положения.

Сущность раба состоит в том, что, принадлежа по природе к категории личности, он в формальном и правовом отношении отнесен к категории вещной. Но для материализма и позитивизма иных категорий, кроме вещных, принцип<иально> быть не может. Идя далее, можно сказать, что отрицание личности у раба как раз и состоит в том, что он исчерпывается категорией вещиности или категорией объекта, но никогда не субъекта. Но так как человек все же остается фактически человеком и вещью в таком, напр<имер>, смысле, как кусок дерева или обломок камня, быть не может, то единственное средство превратить человека в вещь или в объект до конца есть полное его растворение в категориях социальных, политических и экономических. Это сделала революция – сначала в неполном, в недоделанном виде революция французская, а потом довел до конца марксизм, т. е. революция русская. Поэтому можно и должно сказать, что революции нового типа, начиная с Французской, и особенно революция русско-марксистская, подготовлены неорабами и приводят <к> новому рабскому состоянию, обоснованному философски и принципиально, а потом<у> бесконечно более полному, если угодно, абсолютному, чем старое рабство, представлявшее категорию эмпирически-вещную и эмпирически-социальную, но не принципиально-философскую, основанную на той идее, что человек до конца исчерпывается своей социально-политической и экономической эмпирией, и что за этой эмпирией не следует и не должно искать ничего, и что само это искание и тем более нахождение есть поступок, караемый законами нового рабовладельческого государства.

Прибавим к этому, что национал-социализм, это типичное революционно-прогрессивное миросозерцание, ничего нового по отношению к революциям французской и русской не принес и лишь несущественно переместил кое-какие категории в плане аксиологическом, заменив, напр<имер>, расизм социальный расизмом национальным. Видеть разницу по существу между обоими типами революции можно только в порядке грубой политической прагматики или же по философскому кретинизму.

Так или иначе, но факт налицо, и мы присутствуем при грандиозном и в огромном большинстве случаев пассивном или же, прямо-таки, добровольном превращении гигантских населенных пространств в новые философско-рабовладельческие латифундии как аграрного, так и фабрично-заводского типа. Для антропологии это факт безмерно большого значения. Во Франции, в России и в Германии эти превращения совершились пси-

хологически почти до конца при так называемых старых режимах и под маской частновладельческого хозяйства, даже при прямом покровительстве их законодательств, ограждавших с достаточной степенью полноты формальную свободу человека как субъекта в категориях субъективного публичного права, полное устранение которого есть дело марксизма и национал-социализма. Марксизм и национал-социализм знают только объективное, т. е. социальное и вещное, право. Единственным субъектом права является государство-коллектив и его органы, и поскольку они являются его органами, т. е. поскольку они лишены личности. Так как этот переворот совершен массами и их вождями, то естественно, что они (т. е. массы и их вожди) не мыслят себе иного состояния в качестве «нормального», как именно рабское, которое они и называют на своем жаргоне «свободой». К такому состоянию духа (если здесь можно говорить о духе) масс и вождей в высшей степени подходит безбожно-материалистическое мирозерцание, прежде всего и после всего отрицавшее личность и ее свободу (ибо нет личности без свободы и нет свободы без личности).

Естественно, что всякое иное мирозерцание, хотя прямо не отрицающее прав безбожного материализма, но признающее за ним права наряду с другими, не может не считаться представителями, например, марксизма как бунт и «потрясение основ» единственно и навсегда установленного порядка. Естественно, что только такие подлинно свободные и подлинно и единственно творческие души должны со всей страдальческой безысходностью переживать ужасы своего и чужого рабства, в том числе и рабства тех, кто не сознает своего рабства. Так как то творческое сокровище, которое создано или создается ими и им подобными свободными душами, не знающими иного ограничения, кроме свободного самоограничения, сокровище творческого и свободного общения с себе подобными, таинство любви и смерти от них отнимается их «законными» господами на предмет либо уничтожения, или использования, и сама смерть отнимается от них как таинство личности, стоящей перед вечностью, и превращается в «меру социальной самозащиты», то естественно, что все известные в мировой литературе трагедии свободных душ, реально свободных, но находящихся в «легально» рабском состоянии, – все они применимы в условной степени к свободному русскому творчеству XIX и XX в. и к его субъектам. В. В. Розанов назвал этих несчастных внутренне и творчески свободных рабов «литературными изгоями»⁷³⁹, и можно смело сказать, что нет ни одной мало-мальски значительной творческой личности, которая не была бы истязуема или даже вовсе истребляема рабовладельцами, носителями позитивистически-безбожного радикально-революционного мирозерцания за то, что она в том или ином смысле бежала на свободу. Уже давно, до эмиграции внешней, в России, где с шестидесятих годов безраздельно и неограни-

ченно господствуют новые красные рабовладельцы, существует эмиграция внутренняя, «литературные изгои». Положение этой «внутренней эмиграции» немногим было лучше, чем положение этих же лиц или этого типа лиц после «Октября». Правда, в России номинально существовала правовая царская власть, которая, особенно со времени императора Александра II, сделала Россию обладательницей самых гуманных и свободных законов мира, но не следует забывать, что положение царской власти по отношению к «элите снизу», к новому красному охлократическому рабовладельчеству, после того как помещичье, аристократическое, старое было отменено, очень напоминало положение последних Меровингов по отношению к своим майордомам – Каролингам, и фактически управляли именно красные «майордомы» и их «литераторы», так же как и их «философия». Их «право» было единственно полноправным. Все прочее существовало постольку, поскольку «Меровинги» существовали при своих «майордомах», и в пределах, «майордомами» допускавшихся. Наступил момент – и «майордомы» взяли официально ту самую власть, которая неофициально давно им уже принадлежала.

Впрочем, нечто подобное произошло во Франции при Людовике XVI и в Германии при Гинденбурге... Смешной и целиком выдуманный лжемиф о революционерах, которые «жертвою пали в борьбе роковой и любви беззаветной к народу», приходится начисто оставить: в нем столько же правды, сколько поэтических достоинств в революционных гимнах и сколько литературного таланта в «Что делать?» Чернышевского... История революции со времен 1789 г. есть ничто иное, как история ввода во владение новых рабовладельцев по отношению к поступающим к ним в полную и неограниченную собственность масс...

Положение новых рабов, особенно из тех, кто в том или ином отношении задумали и осуществили идеологический побег этих подлинных «сильных духов» (esprits forts), было, однако, бесконечно более тяжелым и мучительным, чем рабов прежних, в сущности, редко бывших настоящими рабами, но зато становившихся нередко рабовладельцами по отношению к своим прежним «господам». Впрочем, в большинстве случаев произошла лишь смена господ, и без заметной разницы в состоянии умственном и нравственном. Однако по отношению к тем, кто рабство свое чувствовал и переживал, произошло такое безмерное умножение страданий, для которого нет и слов. И нет во всем мире заступников – ни литературных, ни философско-идеологических, ни даже религиозных: уста Церкви во всем мире запечатаны, а в тех, кто «лобзая предаеше», тоже нет недостатка...

Остается только одно: взять какое-нибудь классическое произведение, оплакивающее участь рабов прежней формации, и применить его к неорабам. Поэтому и можно смело говорить о «Хижине дяди Тома»

в применении ко всей сокровищнице русской культуры XIX и XX вв., но в особенности к противникам позитивизма и материализма и вообще к представителям русского философского Ренессанса, т. е. к представителям религиозно-метафизической мысли...

«Старый бедняк имел невыразимое влечение к свободе», – так характеризует Бичер Стоу⁷⁴⁰ (<Beecher Stowe>) своего печального героя именно в тот момент его трагической и ныне ставшей символической биографии, когда он должен был окончательно распрощаться с мечтой о свободе и о том, чтобы увиде<ть> «своих»: он переходил в руки мастера Легри, своего палача и убийцы, как некоего символа революционно-социалистического и безбожно-материалистического тоталитаризма...

Быть может, самое символическое для нашей темы и в известном смысле самое грустное, невыразимо давящее место в «Хижине Дяди Тома» – это распродажа Легри содержимого сундучка дяди Тома со всеми дорогими его сердцу реликвиями и переодевание приготовленного к Голгофе в лохмотья. Это и значит, что России надлежало после Хомякова, Соловьева, Константина Леонтьева, о. Павла Флоренского – пойти на выучку к Марксу, Белинскому, Чернышевскому, Писареву, Добролюбову. Впрочем, и на Западе мы видим нечто подобное: это Паскаль, подвергнутый «критике» Вольтера...

Конечно, ни один считающийся с элементами истины и чести человек не станет отрицать того, что сцены невольничьих базаров и работы негров на плантациях у Легри не только ничем не отличаются от сцен «раскулачивания» и «Соловков», «амбошежей», «Дахау», «Аушвица» и т. п., но гораздо мягче последних. Это, конечно, объясняется тем, что там нет никакой «прогрессивно-революционной» идеологии и к рабству деловому не присоединилось рабство философски-идеологическое... Но «подданство идей», как известное, самое жестокое и беспощадное подданство, отнимающее у человека все и не оставляющее ему ничего. Но дальнейшая сцена из бессмертного произведения Бичер Стоу, ныне как никогда приобретшего характер живейшей актуальности, изображает всю судьбу русских «белых негров», равно как и судьбу их религиозно-метафизического творчества и даже судьбу их подвигов и пролитой ими крови, как в бесчисленных казнях «чеки», так и на полях битв этой и предыдущей войн против тевтонской неволи, против их расово-идеологического гнета, самым страшным и несносным проявлением которых является марксизм. Все, что проделал Легри с «дядей Томом», – проделали с русскими и их несчастной родиной тевтоны и посаженные ими марксисты.

«Когда пароход отчалил от берега, Легри принялся осматривать своих невольников. Став перед Томом, нарядившимся ради аукциона в лучшее суконное платье, крепко накрахмаленное белье и блестящие сапоги, он отрывисто сказал ему:

– Встань!

Том встал.

– Сними галстук!

Цепи мешали тому быстро исполнить это приказание. Легри грубо сдернул галстук с шеи Тома, спрятав его в свой карман. Потом он принялся за сундук Тома, обшаренный им еще прежде, вынул оттуда пару старых панталон и изорванную куртку, в которой Том исправлял свои работы на конюшне, снял цепи с его рук и, указав ему угол между сундуков, сказал:

– Поди туда и надень это.

Том повиновался и через минуту возвратился.

– Сними сапоги. – приказал Легри.

Том снял сапоги.

Надень это, – сказал Легри, бросив ему пару толстых огромных башмаков, какие обыкновенно носят невольники.

Том, торопливо передеваясь, переложил Библию в карман теперешнего своего платья. Хорошо, что он успел сделать это, потому что мистер Легри, надев опять цепи на руки Тома, сейчас же приступил к тщательному обшариванию всех карманов снятого им платья. Найдя шелковый платок, он спрятал его в собственный карман. Несколько безделушек, которыми Том дорожил, потому что они забавляли Еву, он презрительно бросил через его плечо в руку. Той же участи подвергся молитвенник, забытый Томом в поспешности.

– Ого! Мы люди набожные. Вот как... Ты, как тебя зовут... Ты тоже принадлежишь к церкви, а?...

– Да, мастер, – твердо ответил Том.

– Так я выколочу из него набожность твою! Я не очень-то люблю, чтобы негры у меня распевали псалмы и молились... Пойми это! Теперь слушай, – сказал он, топнув ногой и свирепо глядя своими серыми глазами на Тома: – *Я тебе церковь!...* Понимаешь ты?... Я сделаю из тебя все, что хочу...

В безмолвном черном человеке что-то говорило: «нет». И чудилось Тому, что какой-то таинственный голос повторил ему слова древней пророческой песни, которую часто читала Ева: «Не бойся, я искупил тебя. Я назвал тебя моим именем. Ты мой».

Симон Легри с минуту посмотрел на печального Тома и отошел прочь. Он взял сундук его, наполненный хорошим, даже щегольским платьем, на переднюю часть парохода. В одну минуту матросы и пассажиры раскупили все вещи Тома, издеваясь над неграми, приучающими себя к роскоши. Наконец продали с аукциона и пустой сундук». В наше время эта коллизия утончена Koestler'ом в его «*Le Zéro et l'Infini*»⁷⁴¹ – что еще сильнее.

Надо сказать, что всякий, кому известны «дни мирных восстаний» <так> называемого «изъятия церковных ценностей», продажа «Синайского кодекса»⁷⁴², распродажа картин Эрмитажа, взрывы бесчисленных русских (только православных) храмов, в которых марксисты соревновались с тевтонами, истребления бесчисленных усадебных сокровищ и частных библиотек, например библиотеки Ульяницкого, единственной в своем роде библиотеки и рукописного сокровища, профессора О. О. Розенберга⁷⁴³ (ничего общего не имеющего с гитлеровцем А. Розенбергом), одно время истребление целыми тоннами классиков, отправлявшихся на бумажные мельницы, истребление особенно ненавидимого марксистами Достоевского, истребление тоннами Библий, Евангелий и церковных книг и физическое «раздевание раскулачиваемых» с казнями и без казней – и это до последнего времени, – и, наконец, то обстоятельство, что Легри-марксизм (одно время сменившийся национал-социализмом без заметной разницы) стоит по сей день перед Россией, у которой по сей день отнято имя, как отнято оно у лучших русских городов, и, глядя в глаза русскому Тому, говорит:

– Я тебе церковь!... Понимаешь ты?... И сделаю из тебя все, что захочу.

Если когда-нибудь эти строки, написанные человеком, вырвавшимся из марксистского, а потом из национал-социалистического рабства, попадутся человеку негритянского происхождения, пусть он знает, что не кто иной, как Писарев считал, что лучший исход для цветного человека – это рабство у кавказской расы, что тот же Писарев покрыл грязью и помоями величайшее явление русской культуры А. С. Пушкина, а нацистская газета «Das Schwarze Korps»⁷⁴⁴ писала, что «русские так бездарны, что их единственный никуда не годный поэт Пушкин, и тот негр»... После этого понятно, почему Писарев третирует Пушкина, как Легри – дядю Тома.

Автор этих строк поэтому и хочет сопоставить содержимое сундучка русского дяди Тома, попавшегося в руки тевтоно-марксизму и поплывшему скованным по рукам и ногам вверх по Красной реке (какое символическое название), т. е. унесенного революцией к плантациям, колхозам и фабрикам Легри, откуда он уже никогда больше не вернется, ибо Европа и вообще Запад привили ему марксизм, чтобы иметь легальное право истребить его в качестве марксиста, так же как и до революции его собирались убить все миром за «реакцию». Да и теперь толком не знают, в какой цвет его красить, этого несчастного русского дядю Тома – в черный или в красный? В последней редакции решили для большей верности выкрасить в оба цвета, обвинив замученного марксизмом дядю Тома в марксизме и заявив, что марксисты являются наследниками политики «царизма». И даже не далее как в 1944 г. Мориак для вящего

подтверждения «русской опасности» выгадал из архивов истории пресловутое т<ак> наз<ываемое> «Завещание Петра Великого»⁷⁴⁵, хотя ему не могло быть неизвестно, что этот шитый белыми нитками фальсификат подделан чекистом печальной памяти Наполеона Фуше на предмет оправдания колониальной экспансии Наполеона на Россию в 1812 г. и что тот же документ Фуше был использован Гитлером в 1941 г. как оправдательный документ для объяснения его колониальной экспансии на Россию. Гитлер при этом забыл, что там уже сидят насаженные его компатриотами колонизаторы и культуртрегеры-просветители, коммунистические «esprits forts». Он забыл, что эти культуртрегеры-колонизаторы и просветители давно уже «вымели железной метлой марксизма», т. е. стопроцентного европеизма, всю «восточную дикость» и «средневековую мистику» и что население все, от несовершеннолетних мальчиков из колхозов и младенцев из гос<ударственных> яслей до маститых академиков, посажено за букварь «диалектического материализма», представляющего, как известно, последнее слово европейского прогресса и не имеющего ни малейшего отношения к «царизму»...

Но перед тем как содержимое сундука русского дяди Тома будет окончательно разбазарено и пойдет по чужим рукам и появится с чужими подписями (это и называется «работать на негра»), окинем еще раз прощальным взором эту духовную сокровищницу проданного на муку и смерть свободного раба.

Горечь этого прощального обзора духовного сокровища проданного раба усугубляется еще тем, что об этом сокровище строжайше запрещено не только говорить, но и думать его автору – русскому дяде Тому и что это прощание произойдет вне его бедного стойла, где он, как рабочий скот, стоит скованный по рукам и ногам и слышит ежедневно окрики марксизма-Легри:

– Я тебе церковь!... Понимаешь ты?... Я сделаю из тебя все, что хочу!

В силу всего сказанного придется признать, что история позитивистической и нематериалистической мысли в России во второй половине XIX и в начале XX вв. есть *история освобождения не только русской, но и человеческой мысли от самого позорного и невыносимого из рабств, когда-либо бывших... Зажегся свечок подлинной свободы, дар которой был принесен из двух родственных источников: из духа законодательства героя русской свободы – императора, мученика свободы, царя Александра II – и из духа древнего православия, после того как было окончательно изжито темное наследие московской Руси, дух Малюты Скуратова, задушающего св<ятого> Филиппа, и когда вернулись к подлинным традициям подлинного православия, православия киево-новгородского, в возвращении к которому и состоит метафизический смысл петербургского периода, самыми яркими и великолепными*

плодами которого надо признать преподобного Серафима Саровского, Пушкина и Достоевского. Все трое означают полный разрыв с духом Московской Руси и возвращение к традициям Руси Киево-Новгородской. Эти традиции означают одновременно традиции русского православия, традиции русской свободы и традиции русского творчества.

В этом смысле град Петров есть символ русского достоинства, наряду с Киевом и Новгородом, русской славы, русского гения во всех сферах. Отсюда и прямо-таки мистический восторг исполненного духом свободы Пушкина перед делом Петра Великого, которого не только нельзя сопоставлять с Иоанном Грозным, но которого надо считать тараном, выставленным историческим промыслом для спасения России от бездны окончательно сгнившей и на «малюто-скуратовской» бездне основанной Московской Руси. Этого не поняли славянофилы. Упорство в этой слепоте по отношению к Петербургу, к духу его свободы, выросшей из традиции Киево-Новгородской Руси, надо считать основным недостатком славянофилов и корнем их «тронутости революционной гнилью». Заметим кстати, что «Октябрь» с его безбожием и марксистским погромом русской и всякой культуры, хотя и начался географически в Петербурге, но в Петербурге, переименованном в «славянофильский» Ленинград-Петроград поначалу. Но по-настоящему марксистское рабовладельческое государство началось в Московском Кремле, где оно имеет и все исторические корни. У кремлевской же стены находится превосходно приготовленный анатомический препарат человека, побившего все рекорды философской тупости, и одновременно основателя самой жестокой и единственной в мире философократии, каким и является московское рабовладельческое «государство Октября». Ульянову-Ленину, осквернившему Петербург своим поносным, поистине «копронимейшим» именем раскрестителя России (он, в сущности» не Владимир, но «антивладимир»), город русского гения и русской свободы – конечно, надлежало вернуться в по праву принадлежащую ему «Московию», кстати сказать, задолго до Октября ставшей носителем «красного», т. е. рабовладельческого, материалистического начала. Исторически началом московского безбожия и рабовладельчества надо считать роковую дату 1169 г., когда войсками первого деспота и рабовладельца Севера вел<икого> кн<язя> Андрея Боголюбского был взят, разграблен и кощунственно осквернен Киев – Русский Иерусалим и Русский Афон...

Петербургское освобождение России и начало ее подлинного и нового творчества связано с именем А. С. Пушкина, от которого и вокруг которого завязался русский XIX в. и возрождение XX в. В первый раз смело и по-настоящему поставил эту тему проф<ессор> С. Л. Франк⁷⁴⁶, известный русский философ, которым мы займемся ниже. От Пушкина

пошел, как уже было сказано, и самый большой гений русской мирозерцательной мысли – Достоевский.

Но освобождение второй половины XIX и начала XX в. уже лишено первой радости молодой русской свободы Киево-Новгородской Руси. Глубокое, умудренное страдальческим опытом жизни и мысли, благородное разочарование, пессимизм филокалии, пафос беглеца, ищущего подлинной свободы, дышит в интимных глубинах пушкинского творчества, и притом еще на заре его гения – особенно в его обращении к носителю ложной свободы Алеко:

Ты для себя лишь хочешь воли!⁷⁴⁷

Но нижеследующий текст, представляющий будто бы подражание, а в действительности оригинал, содержит всю ту программу подлинной свободы и критику свободы ложной. В этом изумительном стихотворении содержится уже весь Константин Леонтьев и вся критика «цивических добродетелей», с че<го>, собственно, только может и должна неминуемо начаться независимая философия в наши дни.

При слове равенство, и братство, и свобода
Как опьянев, беснуются народы.
Не дорого ценю я громкие права,
От коих не одна кружится голова.
Я не ропщу о том, что отказали боги
Мне в сладкой участи оспаривать налоги
Или мешать царям друг с другом воевать;
И мало горя мне, свободно ли печать
Морочит олухов, иль чуткая цензура
В журнальных замыслах стесняет балагура.
Все это, видите ль, *слова, слова, слова*.
Иные, лучшие, мне дороги права;
Иная, лучшая потребна мне свобода:
Зависеть от царя, зависеть от народа –
Не все ли нам равно? Бог с ними. Никому
Отчета не давать, себе лишь самому
Служить и угождать; для власти, для ливреи
Не гнуть ни совести, ни помыслов, ни шеи;
По прихоти своей скитаться тут и там,
Дивясь божественной природы красотам,
И пред созданными искусствам и вдохновенья
Безмолвно утопать в восторгах умиленья.
Вот счастье! вот права...⁷⁴⁸

Можно сказать, что вся независимая от рабства и цивических добродетелей русская философия второй половины XIX и начала XX вв. есть

«философия свободы», ибо просветительство, позитивизм и материализм, от которых эта философия независима, не только не знают подлинной свободы, но никогда не пытались даже поставить эту проблему в подлинно философском, т. е. в метафизическом плане. Таким образом, нематериалистическая и непозитивистическая философия в России есть не только свободная философия, но всегда в том или ином смысле «философия свободы»...

В этой свободной философии и философии свободы надо различать течения, родственные западным течениям, течения христианской метафизики или же смешанные синтетические течения.

Среди течений этого типа, занимающих по отношению к позитивизму полемическое положение, <есть течение, которое> строит независимую христианскую метафизику, синтезированную с онтологическими течениями западной философии, и особенно <с> традици<ей> неоплатонизма. В центре этого течения стоит Владимир Соловьев.

Владимир Соловьев, несомненно, центральная фигура русского противопозитивистического движения на грани двух столетий, принадлежит столько же богословию, сколько и философии, – не говоря уже о его очень большом влиянии как поэта на зарождающийся русский символизм с его философским знаменателем. Однако Вл. Соловьев так тесно связан во всех смыслах с Московским психологическим обществом, одним из деятельнейших членов и лучшим украшением которого он был, что совершенно невозможно говорить об этом замечательном философе, не говоря о важнейших членах этого общества, да и о самом обществе как о метафизическом братстве, всем своим существом представлявшем родившуюся русскую философскую культуру нового петербургского периода в его последней стадии. Эта культура, представленная гл<авным> обр<азом> вышеназванным обществом, и его орган, превосходный журнал «Вопросы философии и психологии» под ред<акцией> проф<ессора> Н. Я. Грота, – уже одним фактом своего существования, несмотря на почти полное отсутствие полемического пафоса, представляли сокрушительный контраст по отношению к позитивистически-материалистическому направлению, которое не имело и не могло иметь чисто научно-философского органа и сосредоточивалось либо вокруг леворадикальных журналов вроде «Отечественных записок», «Русского богатства» и др<угих>, либо высказывалось попутно в популярных сочинениях по естественным наукам (гл<авным> обр<азом> по биологии, политической экономии, социологии и проч<им>), либо, наконец, в виде подпольной литературы, лишенной и признака какого-либо достоинства, но имевшей очень большое влияние на массы «учащейся» (вернее – не учащейся) молодежи, полуинтеллигентной по своему культурному уровню, а потому и не склонной, да и не могшей критически относиться к мутному, безвкусно-

490

му и ядовитому поилу, подкрашенному – выражаясь фигурально – фуксином политического радикализма, которое к тому же любила как выделение собственного организма – выражаясь в терминах любимого им <и> Фохта⁷⁴⁹. Большинство членов Московского психологического общества были профессорами университетов – вроде, напр<имер>, Н. Я. Грота, Л. М. Лопатина, князей С. Н. Трубецкого и Е. Н. Трубецкого и др<угих>. Но были и т<ак> н<азываемые> свободные философы.

Родственными этому направлению были профессора философии четырех духовных академий империи, где подвизались сплошь и рядом громадные научные силы такого калибра, как <П. П.> Кудрявцев⁷⁵⁰, М. И. Каринский⁷⁵¹, <П. И.> Линицкий⁷⁵², <И. П.> Четвериков⁷⁵³, <А. И.> Бриллиантов⁷⁵⁴, о. Павел Флоренский и др<угие>.

Направление это было чрезвычайно нюансировано и в сущности представляло целый комплекс (весьма при этом сложный) направлений, оказывавшийся «единственным» только перед лицом безбожного позитивистически-материалистического направления, которое в свою очередь, будучи тоже достаточно нюансировано (хотя не столько философски, сколько по тактике политической борьбы), немедленно оказывалось, что называется, «на одно лицо» перед своим спиритуалистическим противником. К этому надо еще прибавить, что в силу целого ряда причин, но главным образом в силу религиозно-метафизического «утверждения» – «да будет» по отношению к России, «спиритуалистическое направление», особенно во второй половине XIX и в начале XX в., ярко противопоставит атеистически-позитивистическому «да не будет» тоже по отношению к России. Все это объясняется очень просто тем, что историческая, т. е. «православная», Россия оценивалась положительно или отрицательно в зависимости от направлений и рассматривалась как подлежащий сохранению или разрушению оплот конкретного спиритуализма и бытового исповедничества. Политики здесь или вовсе не было, или она была всецело на службе у идеологии, т. е., в конце концов, у философии. Это и значит, что по мере приближения к концу столетия поляризация особенно давала себя знать, и хотя по мере повышения культурного уровня молодежи ряды материалистов таяли с каждым днем, однако фанатики материализма в лице, гл<авным> обр<азом>, левых народников и еще более социал-демократов-марксистов, в которых вызревало крайнее левое непримиримое ненавистническое крыло «большевизма», готовились в ожидании подходящей внешней конъюнктуры дать спиритуализму или, как они выражались суммарно и безграмотно, «идеализму», – «последний решительный бой». И речь здесь шла отнюдь не о благе т<ак> н<азываемых> масс, но об их использовании в предстоящей мирозерцательной войне, т. е. в войне за мирозерцательные ценности. Г. В. Плеханов, называемый отцом

русской социал-демократии и русского марксизма, в пылу полемики с левыми течениями говорил, что у последних шла речь не о том, нужна ли революция рабочим, но обратно – нужны ли рабочие революции... Поэтому лжеаргумент по поводу того, <что> «идеалисты» якобы являются «врагами рабочих масс», следует решительно отвести.

Конечно, в произведениях и в миросозерцании «спиритуалистов» и «идеалистов», противостоящих ipso facto⁷⁵⁵ своего существования материализму и позитивизму, имеются отдельные «позитивистические» или «материалистические» черты, или же, еще чаще, черты «реализма». Это и дает повод проф<ессору> Б. Яковенко в своем монументальном труде относить одних и тех же авторов к разным миросозерцательно-философским группировкам, в чем он в значительной степени прав, хотя это и усложняет безмерно его и без того уже очень сложный и многопланый труд. В таком построении истории философии, где философия истории сознательно избегается, и уже во всяком случае намеренно избегается какая бы то ни было связь ее с историей философии, подобный метод неизбежен и сообщает труду драгоцен<ные> черты основательного и полезного «мануэля» («Handbuch»⁷⁵⁶). Но зато этим же прагматически-причинное построение истории философии делается почти невозможным. Мы же избрали последний путь – в данном объекте неблагодарный и в высшей степени опасный во многих отношениях, но зато дающий возможность ставить многие важные вопросы истории философии в плане историософском, т. е. причинно-прагматическом – конечно, если отрешиться от ходячего предрассудка, что только материальные причины суть подлинные причины.

Владимир Сергеевич Соловьев, центр противопозитивистической оппозиции второй половины XIX века, должен быть отнесен, прежде всего, к рационалистически-мистическому спиритуализму, т. е. к направлению, которого придерживалось большинство членов Московского психологического общества и вообще примыкавших к нему философов. Выделение то рационализма, то мистицизма (т. е. онтологического реализма), то спиритуализма в различных комбинациях и составляет всю гамму нюансов этого направления. К этому следует прибавить черты «идеалистической», т. е. сократо-платоновой, диалектики, образующей разительный во всех смыслах контраст с т<ак> наз<ываемым> «диалектическим материализмом».

Но у Владимира Соловьева был учитель, которого он очень почитал и которому многим обязан. Этот учитель, первый и бесстрашный борец с материалистическим атеизмом, не знавший никогда компромиссов и никогда не заигрывавший с враждебным станом, никогда ему не льстивший, неподкупный ни в грубом, ни в утонченном смысле слова, профессор Московского университета Памфил Данилович Юркевич (1827–492

1874). Одно время залитый грязью из грязевых сопок революционного нигилизма, вроде Чернышевского с компанией, засыпанный мусором радикальной журналистики, он был, казалось, совершенно забыт – ибо и имя его принадлежало к тем, которые нельзя было упоминать под страхом революционного террора шестидесятых и следующих годов – еще задолго до официального чекизма, основанного Дзержинским. Но о нем написал два некролога его знаменитый ученик Вл. Соловьев. Наиболее яркий и художественный из них помещен в VIII т. «Полного собрания сочинений» Вл. Соловьева. Эти некрологи знаменитого философа все же спасли П. Д. Юркевича от полного забвения. Действенным он стал в эпоху русского Ренессанса, гл<авным> обр<азом> в трудах таких гигантов, как о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков. Когда деятельность представителей Ренессанса под давлением марксистского обскурантизма и террора перенеслась в изгнание, с ними разделил посмертное изгнание П. Д. Юркевич, о нем упоминалось в философских исследованиях, напр<имер>, проф<ессора> Б. П. Вышеславцева, имя его попадалось в докладах и лекциях. Но все же за исключением Вл. Соловьева никто должного ему не воздал, и русская философия ждет еще монографии о нем, и о его времени, и выдержанной им героической и неравной борьбе, которая не осталась бесплодной.

Основатель *философии сердца* Памфил Данилович Юркевич родился в Полтавской губернии и, стало быть, является земляком Гоголя. В лице Юркевича уже в который раз благословенный Юг-Малороссия-Украина, «откуда есть пошла русская земля» и откуда же возник на этой земле родник христианской культуры, давал своих сыновей для подкрепления и обновления ею же возженного пламенника этой культуры. Здесь очень характерна взаимная поддержка, которую друг другу оказывают север и юг России – каждый по-своему – в отстаивании православной христианской культуры – от разрушительных приражений как латино-полонизма, так и нигилизма. На этот раз юг послал северу своего духовного воина для отражения самого свирепого и самого страшного врага. Среднее образование Юркевич получил в Полтавской семинарии, а высшее – в Киевской духовной академии. В 1852 г. Юркевич – магистр философии Московского университета, в 1861 г. он – ординарный профессор по той же кафедре. Так как Юркевич был превосходным знатоком такой ветви философских наук, как педагогика, то ему поручили преподавание педагогики в учительской семинарии военного ведомства. В 1869–1873 гг. Юркевич – декан историко-филологического факультета Московского университета.

Количественно проф<ессор> П. Д. Юркевич не был плодovit, но небольшое по размерам оставленное им литературно-философское наследие представляет один из ценнейших вкладов в русскую философскую литературу – гл<авным> обр<азом> потому, что оно представляет

характерное явление русской религиозно-философской мысли Нового времени и ее блестящее начало. Собственно, его и надо считать первой ласточкой русского философского Ренессанса. Помещал Юркевич свои статьи гл<авным> обр<азом> в «Трудах Киевской духовной академии» и в «Журнале Министерства народного просвещения» – оба органа с установившейся высокой ученой репутацией.

К важнейшим работам П. Д. Юркевича надо отнести статьи: «Идея» («Журнал Мин<истерства> нар<одного> просвещ<ения>» за 1859 <г.>); «Материализм и задачи философии» (Ж<урнал> М<инистерства> н<ародного> пр<освещения>» за 1860 <г.>); направленная против работы Чернышевского «Антропологический принцип в философии» статья «Из науки о человеческом духе» («Труды Киевской духовной академии» за 1860 <г.>); главное, обессмертившее Юркевича, исследование «Сердце и его исследование в духовной жизни человека»⁷⁵⁷ («Труды Киевской духовной академии» за 1860 <г.>); «Доказательство бытия Божия» (там же за 1861 <г.>); «Язык физиологов и психологов» – против психофизиологического материализма эпохи («Русский вестник» за 1862 <г.>); наконец, наряду с метафизикой любви, развитой в учении о «сердце», Юркевич дал один из самых блестящих, несмотря на краткость, философско-исторических и метафизических трудов эпохи «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта» (речь на акте в Московском университете за 1866 <г.>). Кроме того, по педагогике им оставлены: «Чтения о воспитании» (Москва, 1865) и «Курс общей педагогики с приложениями» (Москва, 1869). Любопытно, что более крупные по размерам труды П. Д. Юркевича относятся к педагогике. Это объясняется, во-первых, его любовью к молодежи, а во-вторых, стремлением более детально и, так сказать, практически приложить свои взгляды библейско-христианского гуманизма к делу воспитания и сделать свою философию действенной.

Педагогические труды П. Д. Юркевича можно считать не только самыми лучшими для своей эпохи в России, но вообще в Европе – именно по своей христианской гуманности и по блюдению личности ребенка и его интересов. Юркевич был последовательным врагом всякого насилия над личностью ребенка и решительным пламенным врагом телесных наказаний в какой бы то ни было форме – это как раз в ту эпоху, когда телесное наказание и превращение ребенка *только* в объект педагогического воздействия были педагогическими догматами в Европе и пощечина, и воздействие линейкой, розгами и палками было непререкаемой аксиомой, не вызывающей даже сомнения в педагогике – как и виселица, и гильотина – не вызывали ни малейшего сомнения в уголовном процессе – в той же Европе, в то время как «варварская» Россия уже давно отменила у себя смертную казнь в уголовном процессе, применяя ее лишь изредка по отношению к массовым убийцам и к государственным преступни-

кам специфического типа, какими были революционеры. Это не мешало тем же революционерам-западникам из «Современника» Добролюбова и Чернышевского по соображениям политической борьбы приписывать в педагогике Юркевичу то, что он радикально отрицал, – т. е. признание системы телесных наказаний: оголтелая и откровенно сознательная ложь была одним из главных орудий против России, ее культуры как со стороны Запада, так и западников: господин и слуга (лакеи и холопы Запада, по выражению Тютчева и Достоевского), столь во многом различные, – здесь ничем друг от друга не отличаются. Чтобы составить себе представление, до каких размеров доходила эта западно-западническая клевета и ложь по отношению к Юркевичу – именно по уже упомянутому вопросу о телесных наказаниях, радикально им отрицавшихся, – приведем факты. Мы уже видели, что предпринятые в 1860 г. Юркевичем лекции по опровержению материализма он, несмотря на бешеную травлю красных террористов и угрозы физической расправы, мужественно довел до конца. Тогда-то и прибегли к клевете о телесных наказаниях для того, чтобы уничтожить морально автора «философии сердца». Именно Юркевич устно и письменно утверждал в связи со своей «философией сердца», что интеллектуализм не есть достаточный и единственный двигатель воспитания: «жизнь нуждается, – говорил он, – в основах и мотивах более энергических, нежели отвлеченные понятия науки, каковы, напр<имер>, достоинство человека, человеческое образование». Из всего контекста видно, что под «более энергическими» мотивами Юркевич имел в виду *религиозную веру и чувство* – опять-таки в связи со своей «Философией сердца». Редакция «Современника» (Чернышевский, Добролюбов, Некрасов) с их «сатирическими» подголосками объявили ни более ни менее, как то, что указанный текст Юркевича имеет в виду *телесные наказания*, и Минаев пишет по этому поводу «стихи»:

Розог не бойтесь, дети.
Знайте – ученым игривым
Прутья ужасные эти
Названы жизни мотивом.

Это абсолютно такого же качества и с той же целью утверждаемая и из той же морали вытекающая сознательная ложь, что утверждение, напр<имер>, в наше время Франсуа Мориака о том, что сфабрикованный целиком Фуше документ «Завещание Петра Великого» действительно принадлежит последнему и означает будто бы злодейские замыслы России против Европы, что коммунизм в СССР служит «панславизму» и что Сталин и царь одинаково служат русскому империализму и т. д. и т. д. Совершенно в духе революционно-западнического тона та же радикальная пресса сравнивает Юркевича с *экскрементами Диогена* (См.

Чижевский. Гегель в России. С. 253). Почему Диогена? – догадаться не трудно: образованный западнический критик, как и подобает представителю передовой западной прессы, знает в философии всего только одно: Диогена в бочке. Это вроде того, как и теперь из русской литературы и культуры приличный и передовой европеец знает кнут, самовар, тройку и водку; а из музыки – «Очи черные» и «Стеньку Разина»...

Террора П. Д. Юркевич не испугался. Но им овладело глубокое отращение и разочарование: уж слишком далеко пошла в «европейском прогрессе» русская «образованная» публика. Писать было не для кого, и говорить было некому. Юркевич смог прочесть в крайне западническом ультраевропейском «Деле» парижанина Ткачева за 1869 г. (настоящего парижанина-якобинца и коммунара Ткачева, скончавшегося в убежище Сент-Анн) следующий перл прогрессивной журналистики, в которой его философско-метафизическое творчество характеризуется как «гнусная попытка под личиной идеалистической фразеологии и туманной мистики (типично западное выражение) оправдать все дикое и безобразное, что только освещает предание и поддерживает рутину» (цит. у Чижевского, там же, с. 253). Надо заметить, что в связи с основным, уже тогда выяснившимся руслом русской национальной философии Юркевич был таким же противником идеализма, как и материализма, уже по той причине, что библейское мирозерцание, лежащее в основе метафизики Юркевича, менее всего можно было назвать идеализмом. Но где же было в этом разобраться людям, не пошедшим далее «Диогена в бочке», и «мысли, выделяемой мозгом наподобие мочи, выделяемой почками», и прочих самоновейших достижений европейского прогресса... Перед такой аудиторией читать «Критику материализма» или «Философию сердца» – это все равно что любителям Оффенбаха играть Баха. Юркевич, с 1859 по 1862 г. напечатавший восемь философских работ, – с 1862 по 1874 г. напечатал всего одну. Ему, библеисту, больше чем кому иному известен был евангельский текст: «Не давайте святыни псам, и не бросайте жемчуга вашего перед свиньями, чтобы они не попрали его ногами своими и, обратившись, не растерзали вас» (Мф. 7, 6). С «псами» и «свиньями», да еще к тому же такими, в которых вошел легион бесов, разговор мог быть только на языке Апокалипсиса Достоевского, который как раз к этому времени и задумывает, и осуществляет свой роман, вернее, «русскую трагедию» (по выражению о. Сергия Булгакова), знаменитые «Бесы». Подобного рода предприятие было, однако, под силу только такому гению, как Достоевский, которому даны были силы говорить там, где другие были вынуждены умолкнуть.

Придерживаясь конкретной реалистической и библейской метафизики, П. Д. Юркевич совершенно последовательно должен был быть направлен против Канта и Гегеля, как впоследствии против них же были

направлены самые значительные представители и завершители русского идеал-реализма – <Л. М.> Лопатин и <Н. О.> Лосский. С точки зрения Юркевича, Гегель с его «манией величия», связанной с претензией на «абсолютное знание», был представителем упадка германской философии, последними и самыми значительными представителями которой надо считать, с его точки зрения, Якова Беме, Лейбница, Сведенборга. С П. Д. Юркевича начинается национальное русское антикантианство Нового времени. Это антикантианство, пришедшее уже после того, как в России прошло увлечение Шеллингом и Гегелем, а в самой Германии раздался клич Либмана «Назад к Канту!» («Zurück zu Kant!»), сообщает центральному руслу русской философии ярко противопросветительский характер с установкой на конкретную положительную онтологию. Юркевич стоит, таким образом, в линии русского лейбницианства, ведущей от Радищева, Козлова, Тейхмюллера к Лопатину, С. Л. Франку и Лосскому, отчасти и к <А. Ф.> Лосеву. Это естественно, ибо, как ни многогранен и ни многообразен Кант, каким разнообразным интерпретациям он ни поддается, – все же его основная суть есть просветительство, борьба с метафизикой, онтологией и положительной церковно-библейской религией Бога Живого и Личного и, тем самым, борьба с антропологическим персонализмом, с его субстанциональной пневматологией и психологией. Сюда, конечно, относится и резкая противопоставленность Канта и кантианства этике любви. Неокантианство лишь безмерно утончило и схоластически разработало этот специфический просветительский позитивизм. Отсюда оппозиция явная и решительная против Канта – как в теории познания, так и в онтологии. Канту и послекантову идеализму Фихте и Гегеля национальная метафизика противопоставляла платонизм, неоплатонизм и родственную с этими течениями монадологию Лейбница, и вообще всю традицию, идущую от Мейстера Экхарта, Николая Кузанского, Якова Беме и Джордано Бруно к Шеллингу, сочетание неоплатонизма с монадологией. Все это до неузнаваемости почти преобразилось в горниле православия, которое ведь тоже тесно связано в философском плане с неоплатонизмом. Речь Юркевича о Канте и Платоне, где он разрывает с Кантом, чтобы примкнуть к Платону, есть повторение великого события в истории новой философии, каким является ссора и разрыв Гегеля с Шеллингом, связанная с агрессивно-просветительским и сциентически-позитивистическим предисловием Гегеля к первому изданию «Феноменологии духа» («Phänomenologie des Geistes»⁷⁵⁸). Критика Канта и на Канте основанное гегельянство, все это, в конце концов, сциентический позитивизм, пафос «абсолютного знания», прямо противостоящий «знанию об Абсолюте» – именно то, на чем настаивает Юркевич, порывая с Гегелем и Кантом, которые и сами ведь есть не что иное, как (с присоединением поправки на гений

и утонченность) – высша<я> форма просветительства. Это было высказано впоследствии со всей определенностью Лопатиным. Но начало этому движению против Канта и Гегеля ради конкретной онтологии в духе Паскаля и против духа Декарта – положил библеизм Юркевича, за что <он> и был поруган и гоним «просветителями».

Родственность Паскалю философии сердца Юркевича с его законами, направленными против сциентизма Декартова духа, – бросается в глаза. Как мы уже видели, «абсолютное знание», столь характерное для просветительства, начисто отвергается Юркевичем. Зато к «знанию об Абсолюте», которое, согласно Юркевичу, возможно, ведут три пути: 1) сердечное религиозное чувство; 2) добросовестное философское размышление и 3) мистическое созерцание.

В связи со стремлением проникнуть в потустороннюю тайну у Юркевича был весьма напряженный интерес к метапсихическим явлениям, тем более что эпоха, в которую он жил, соединяла парадоксальным образом мощный прогресс наук, материализм и позитивизм с таким же напряженным интересом к спиритуализму, вообще к метапсихике – иногда в одном лице, напр<имер> гениального химика академика А. М. Бутлерова. Во времена проф<ессора> Юркевича жил и действовал один из величайших спиритов и ученых знатоков метапсихики А. Аксаков⁷⁵⁹ – он и написал статью о Юркевиче как спирите под заглавием: «Медиумизм и философия. Воспоминания о профессоре Московского университета Юркевиче» («Русский Вестник», 1875).

Конечно, в своей борьбе против рационализма и просветительства за Паскалеву «логику сердца» и за Паскалев «библеизм» Юркевич стилизовал, быть может, несколько односторонне Канта и особенно Гегеля. Последний многопланен, и если, с одной стороны, он вырос на дрожжах революционного просветительства с пафосом всепрозрачности и вседоступности мира и его феноменов для разума – то, с другой стороны, он же вполне понял недостаточность обыкновенной рассудочности элементарной логики и необходимое ее преодоление высшим логизмом. Но зато требования «Философии сердца» и особенно понимания того, почему религия и все из нее вытекающее всегда будут иметь преимущество в силе и захвате – над чистым сциентизмом – как в точных специальных науках, так и в философских отраслях науки и в панлогическом мирозерцании, – этого Гегель не мог ни понять по-настоящему, ни даже высказать этого. То же самое в еще большей степени придется сказать о Канте и Фихте, которые уже просто поклонялись революции как Богу по-«шлоссеровски»⁷⁶⁰. Логика сердца им была совершенно незнакома даже в проблеме, ибо сентиментализм Руссо и выросшие из него Робеспьер и Сен-Жюст – это совсем не логика сердца Паскаля. После Паскаля в первый раз лишь в XIX в. раздалось компетентное слово со

властью о правах автономной логики сердца в образовании мирозерцания. Это начало Паскалевых мотивов в новой русской философии связано с деятельностью проф<ессора> П. Д. Юркевича.

Конечно, в логике немецкой философии можно указать на аналогичное Юркевичу явление в лице решительного противника просвещения и философа веры Якоби⁷⁶¹. Однако примкнуть к традиции и к духу Паскаля его можно лишь косвенно, по аналогии. Это уже скорее пореволюционная творческая реакция и романтизм в философии, куда должно отнести и такие величины, как Гаман (<Hamann>), гениальный антикантианец Гердер (<Herder>), не считая Шеллинга. Но Паскалев дух, которому причастен был П. Д. Юркевич и через которого, гл<авным> обр<азом>, этот дух распространился в русском XIX в., – это совсем не романтизм и не реакция. Он стоит, подобно своему истоку – Библии, – вне каких бы то ни было сопоставлений и противопоставлений, если не считать его противления «Декартову» духу – который тоже ведь есть вечный дух «древа познания добра и зла» и в смысле своего происхождения от драмы предпочтения этого познания «древу жизни» «тоже» должен быть признан «библейским», но в совершенно особом смысле, именно в том, в каком само «древо познания добра и зла» и влекущий к нему «змей» суть понятия библейские...

Углубленное сопоставление проф<ессора> П. Д. Юркевича и его гениального ученика Владимира Соловьева, в каком-то смысле центра русской философии, показывает нам, что его лучшие и «вечные» идеи, благодаря которым он не только стал для русской философии, и особенно для ее «заграничного» понимания, философом с большой буквы и родоначальником или одним из важнейших родоначальников русского Ренессанса в области философии и религиозной метафизики – <так как> *обязаны все без исключения озарению, полученному ими от библеизма Юркевича, от его Паскалевой логики сердца и, наконец, от его критики Канта и послекантова идеализма.* Мало того, даже <если взять> напряженный интерес к явлениям метапсихического порядка и начала серьезного к ним отношения как особой отрасли философских наук, особенно через такого серьезного их представителя, как *Сведенборг*, пошло и бездарно осмеянно<го с> просветительской слепотой <у> Канта, – и здесь мы видим все то же влияние *Юркевича*. Отсюда и это преклонение перед ним у Вл. Соловьева, отсюда и это стремление писать о нем. Действительно, через Вл. Соловьева Юркевич совершенно по особому и по <ему> свойственному руслу направил как борьбу с просвещением в России, так <и> создание оригинальной религиозной метафизики, столь характерной для русского Ренессанса. Ему поэтому и принадлежит титул освободителя и раскрепостителя русской мысли и, через свое влияние у Вл. Соловьева и деятелей русского Ренессанса, мысли мировой.

<Глава XV>

Николай Яковлевич Грот и Московское психологическое общество. Начало русского философского Ренессанса

Николай Яковлевич Грот (1852–1899) принадлежит к поколению творцов русской философской культуры второй половины XIX в., среди которого совершился благотворный поворот, «мутация», от антикультурного, бестиально-дегенеративного шестидесятничества, от «элиты снизу», внутреннего варварства, homo stupidus с его вандализмом по отношению, в особенности, к философии – к homo sapiens с его культом философии. Эта антропологическая мутация с переменной человеческого типа, когда появилась «элита сверху», отмеченная не только духовно, но даже физически, ког<да> одержимый «ликантропией» «Навуходоносор» «поднял свои глаза к небу» и «разум возвратился к нему», а с ним и «сановитость» (Дан. 4, 83). Повторяем, это переворот не столько мирозерцательный, сколько антропологический: человек вновь «принял вертикальное положение», выражаясь фигурально, с четырех лап Марка Волохова (Из «Обрыва» Гончарова) стал на две ноги. И передние конечности, «хватавшие, что только можно было взять» из облюбованного «низким лбом», вновь превратились в человеческие руки, которыми, прежде всего, свойственно положение молящегося, положение *Оранты*. Словом, повторяем, это было исцеление Марка «Волохова» («волка» – на этом созвучий-символе настаивает Гончаров), <из> которого превратился русский «интеллигент» вновь в царя, – и началось поистине и царское творчество – и именно в философии, столь характеризующей homo sapiens, началось и общее возрождение высшей духовной культуры, что пошло от вновь увиденного и понятого Пушкина, перед которым горько покаялись бывшие «писаревы», «чернышевские» и «добрлюбовы». Впрочем, покаялось весьма мало в количественном отношении. Зато качественно покаявшиеся стали из Савлов как бы Павлами. Конечно, повторяем, огромное большинство так и осталось «несмысленным стадом», погонщики которого – «элита снизу» – только ждала внешнего врага, который бы катастрофой затянувшейся войны и внешним разгромом утвердил бы ее бестиальное владычество. Ждать ей, этой «элите снизу», интеллигенции tout court⁷⁶² пришлось долго, но она все же дождалась. Но за это время произошла мистерия *русского предсмертного Ренессанса*, основополагающим философским героем которого и был Николай Яковлевич Грот, фактический основатель Московского психологического общества и журнала «Вопросы философии

и психологии» – органа и трибуны этого общества, украшенного такими именами, как Владимир Соловьев, кн<язья> С. Н. и Е. Н. Трубецкие, Н. В. Бугаев, В. П. Преображенский, Д. С. Мережковский, А. А. Фет, В. Ф. Эрн, Л. М. Лопатин, В. В. Розанов и др<угие> – кажется, все значительное в духовном отношении за вторую половину XIX и начало XX в.!

То, что сделал Н. Я. Грот с собой, тот подвиг несения знамени корифейства можно передать в торжественно-медлительных, священнодейственных словах стихотворения Фета:

Хоругвь священную подъяв своей десной,
Иду, и тронулась за мной толпа живая,
И потянулись все по просеке лесной,
И я блажен и горд, святыню воспевая.
Пою – и помыслам неведом детский страх:
Пускай на пеньке мне *ответят воем звери*, –
С святыней над челом и песнью на устах,
С трудом, но я дойду до вожденной двери!⁷⁶³

Правда, у Н. Я. Грота произошло не столько исцеление от писаревско-чернышевского нечленораздельного воя, сколько от недалекого, даже тупого, но все же человеческого так называемого «научного» позитивизма, которым в ту пору была заражена поголовно вся Европа и против чего молодой Вл. Соловьев героически писал свою знаменитую диссертацию «Кризис западной философии» с многозначительным подзаголовком – «против позитивистов» (1874⁷⁶⁴). Это уже поколение Вл. Соловьева, поколение поздних славянофилов с Н. Я. Данилевским, Н. Н. Страховым, Н. Гиляровым-Платоновым и др<угими>, с Константином Леонтьевым и Розановым, – словом, поколение *начавшегося Ренессанса*. Отчетливее и яснее всего обрисовал дело Н. Я. Грота знаменитый его коллега – Л. М. Лопатин: «Н. Я. Грот обладал редким, удивительным даром: он умел заражать своим интересом к самым отвлеченным проблемам знания всех, с кем он сталкивался. И мы присутствовали при поучительном зрелище: вопросы о свободе воли, о духе и материи, о времени и сохранении энергии и т. д. приковывали общественное внимание, становились предметом живого обсуждения среди студентов, дам, военных, сельских учителей и священников» (Лопатин. Философские характеристики и речи. Москва, 1915. С. 246).

Другими словами, благодаря Н. Я. Гроту и основанному главным образом им журналу «Вопросы философии и психологии» в России быстро создавалась подлинная, внеакадемическая и демократическая философская культура, выросло то, что можно было бы назвать «философским поколением», словом, свершалось то, что приводило «элиту снизу», революционеров, в невообразимое бешенство и что им потом пришлось выкорчевывать массовыми казнями, и ссылками, и высылками.

Николай Яковлевич Грот родился в 1852 г. в семье блестящего филолога Якова Карловича Грота, известного всей России академика и реформатора русского правописания, историка русской словесности и автора монументального исследования о Державине. Дом родителей Н. Я. Грота был одним из самых изысканных научно-интеллектуальных центров в Петербурге. Там молодой Николай Яковлевич, очень рано обнаруживший научно-теоретические и миросозерцательные интересы, встретился со знаменитым К. Д. Кавелиным, и между ними завязалась дружба, несмотря на разницу в возрасте. В это время Кавелин вел свою знаменитую, составившую эпоху в истории русской научной психологии и психофизиологии (а также и общей философии) полемику с материалистом-физиологом, пресловутым М. Сеченовым, типичным «шестидесятником». Все сочувствие молодого Грота было на стороне Сеченова, и он не скрывал этого, вступая с Кавелиным в горячие споры, отстаивая материализм. Окончив блестяще курс С<анкт->П<етер>б<ургского> университета в 1875 г. по историко-филологическому факультету, он тогда же остановился на истории философии, преимущественно древней, как на избранном предмете, а затем и на психологии, где он впоследствии и составил себе крупное ученое имя. Начал свою деятельность в качестве преподавателя философии Н. Я. Грот в знаменитом Историко-филологическом институте князя Безбородко в Нежине, на юге России. Этот институт был рассадником высшей историко-филологической культуры и знания древних языков на всю дореволюционную, царскую Россию. Бешено ненавидимый революционно-социалистической интеллигенцией, нежинский институт был тотчас же закрыт после Октябрьской революции, а его профессора частью перебиты, частью погибли от нужды. Но во время Грота этот высший культурно-педагогический центр царской России, прославленный тем, что в нем вырос и воспитался Гоголь, – процветал. В Нежине Грот прослужил до 1883 г., после чего перевелся в Новороссийский (Одесский) университет, где прослужил три года, а в 1886 г. сделался профессором Московского университета, на каковом посту и умер в 1899 г. в расцвете творческих сил, далеко не свершив того, к чему влекли его и огромный дар, и необычные знания, и усидчивое трудолюбие. Переворот от позитивизма к идеализму, совершившийся в миросозерцании Грота и имевший столь большое значение в судьбах русской философии вообще, надо отнести к концу 1879 г., хотя он происходил не сразу, а постепенно – перестраивалась структура души бывшего нигилиста и позитивиста.

Рано умерший Н. Я. Грот был очень плодovit, оставив после себя большое литературное наследие. В развитии его миросозерцания, никогда не застывавшего, но всегда совершенствовавшегося благодаря святому недовольству собой, особое значение имели «Психология чувствований

в ее истории и главных основах» (1879–1880) – его магистерская диссертация и наиболее известное, так сказать, инструктивное из его сочинений. Психология, так же как и у Лопатина, становится в центре философского понимания Грота. И именно на почве метафизики души – так, как и у Лопатина – и разыгрывается у Грота драма перестройки миро-созерцания, ярко аксиологического и для которого душа человека и есть последняя ценность. Сюда же относятся такие сочинения, как: «О душе в связи с современным учением о силе» (1886); «Значение чувств в познании и деятельности человека» (1889) – работа, задолго до Генриха Майера предвосхищавшая и разрабатывающая идею «эмоционального мышления» (*Das emotionale Denken*); «Жизненные задачи психологии» (1890); «К вопросу о значении идей параллелизма в психологии» (1899); «Понятие о душе и психической энергии» (1897). Именно по психологическим работам Грота мы можем проследить метафизическое углубление и совершенствование философской его мысли. И вокруг метафизической психологии, как вокруг центрального солнца, вращаются и прочие философские темы Грота. Сюда относятся, прежде всего, логико-гносеологические проблемы: «К вопросу о реформе логики, опыт новой теории умственных процессов»; «К вопросу о классификации наук» (1882–1883) – докторская диссертация на тему о классификации наук, кроме того, напечатана работа в 1884 г.; сюда же, т. е. к психологическим и гносеологическим проблемам, относится и сочинение «Что такое метафизика?» (1890). Затем, к психометафизическим проблемам относится и своеобразная постановка у Грота проблемы причинности и свободы воли: «Критика понятия свободы воли в связи с понятием причинности» (1889); «*La causalité et la conservation de l'énergie dans le domaine de l'activité psychique*» (1890); к этой проблеме примыкают и многочисленные сочинения по этике: «Основы нравственного долга» (1892); «Нравственные идеалы нашего времени – Фридрих Ницше и Лев Толстой» (1883); «Условия нравственной жизни и деятельности» (1895); «Критика понятия прогресса» (1898) и др<угие>. По чистой метафизике следует отметить: «О времени» (1894); «Джордано Бруно и пантеизм» (1885) и «О значении философии Шопенгауэра» (1889) и др<угие>. Очень интересна и оригинальна работа «Отношение философии к науке и искусству» (1882).

Несмотря на академичность стиля философствования, унаследованную от знаменитого отца, – Н. Я. Грот принадлежит к тому многочисленному в России и почти отсутствующему в Зап<адной> Европе семейству ученых, для которых действие личным примером, любовью, задушевностью входит интегральной частью в состав преподавания и научного творчества. Это все то самое «сократическое начало», к которому нам приходится постоянно возвращаться на протяжении всего обзора русской философии. По единогласному свидетельству всех знавших Н. Я. Грота и

особенно на основании данных Лопатина «Философские характеристики и речи» (М., 1915) и В. И. Шенрока («Русские ведомости», № 114), перед нами встает исключительной чистоты и духовной гармонии человек – вообще обладатель тех душевных свойств, которых так недоставало, на<пример>, Владимиру Соловьеву. Женственная мягкость и впечатлительность соединялась в Гроте с железной волей и талантом организатора. Согласно Шенроку, Грот обладал, кроме того, еще «загадочным искусством заставить тех, с кем сошелся он, подружиться между собой» (Шенрок, «Русские ведомости», № 112). По отзыву Лопатина, Грот «ни от кого не скрывался, интересовался всяким мнением и каждого готов был выслушать, что он думает» (*Лопатин*, цит. соч., с. 249). Словом, это была широкая русская синтетическая натура дореволюционного склада, какие совершенно уничтожены революцией – и физически, и духовно: нетерпимость и неблагодарность, неумение и нежелание выслушать и понять другого – характерная черта не только революции, но и пореволюционной эпохи, дьявольски сухой и скотски свирепой, не говоря уже о критичной глупости, меднолобии, бездарности. По всей вероятности, понять и оценить такую натуру, как Грот, скоро будет решительно некому, и пишущий эти строки заранее готов признать невозможность растолковать людям эпохи Маркса и Бердяева, что такое профессор, к которому «можно было идти... со всякой практической нуждой» и который «готов был сделать все и хлопотать без конца» (там же). Словом, это был человек, своей гуманностью и подлинным христианством напоминавший композитора-химика А. П. Бородину: последний тоже считал, что главное дело – помогать людям, а все прочее – как хватит времени. Но как ни скупо они мерили время для своего творчества, все же они сделали то, к чему были призваны – и это сверх главного – быть хорошим человеком, христианской любящей душой. Зато их духовный облик и их дело стали как суд и укор современности, где все – начиная с богословов и метафизиков – стараются наперебой оправдать девиз – *homo homini lupus est*⁷⁶⁵.

Лопатин, отлично знавший Грота и бывший с ним в дружбе, считает, что из этих свойств Н. Я. Грота как человека и из всего склада его ума вытекают его особенности как мыслителя. Его философская мысль отличается «чрезвычайной синтетической восприимчивостью и широким примирительным направлением» (*Лопатин*, там же, с. 250). Это и делает то, что даже в свой позитивистический и антиметафизический период Грот проявил яркую талантливость и взял тон культурный, академический и серьезный. В этот период Н. Я. Грот склонен видеть в мире сторону позитивную и сторону воображаемую – т. е. мир положительный, реальный и мир грез, фантастических мечтаний. Как это видно, принцип деления здесь строго психологический. Пневматологии и, тем более, спиритуальной онтологии Грот в этот свой первый период не

знает. Собственно, позитивистический период Грота представляет очень тонченную сравнительно, напр<имер>, с Михайловским форму сочетания натуралистического антропологизма с психологизмом. Природа есть предмет объективного восприятия, она постигается разумом и наукой. Природа как основа реальности дана внешним и внутренним опытом. Признание внутреннего опыта, отрицавшегося позитивистами и материалистами – даже в этот период Грота, – показывает большую глубину этого философа и есть пророчество о наступлении всего его творчества второго периода. Царство воображаемого, царство грез находится вне природы, вне опыта. Будучи субъективно воображаемым, оно является объектом метафизики и психологии. Заметим тут, что позже, именно в XX веке в лице проф<ессора> И. И. Лапшина⁷⁶⁶, был сделан опыт «психологического изучения метафизических иллюзий». Появившийся значительно раньше позитивизм Грота не отбрасывал начисто эти «психологические иллюзии», но относит их к именно области психологического и субъективного. Здесь основную роль в качестве инструмента исследования играет *психология чувств*. Этому первому периоду утонченного позитивизма Н. Я. Грота и принадлежит одно из лучших его произведений «Психология чувств». Но и здесь он ищет примирительных позиций, и его вдохновителем является наименее воинствующий и наиболее обобщающий и синтезирующий из позитивистических умов Герберт Спенсер. Этот автор был в большом «подозрении» у Михайловского, Лесевича и вообще у настоящих и неисцелимых интеллигентов.

Даже и в этот период Грот не отрицал метафизики начисто, как мы видели, но считал ее продуктом мечтаний и чувств философов. И саму философию Грот в этот период считал не наукой, под которой он разумел позитивно-экспериментальное знание, но нечто стоящее в одном ряду с искусством, которое Грот и не думает отвергать по примеру шестидесятников, но которое он резко отмежевывает от науки, искусство, в частности поэзию, считая, что она не имеет никакого отношения к реальности. Этим своим взглядом на искусство Грот выгодно отличался от серого стада своих тогдашних единомышленников, проповедовавших натурализм и отрицавших творческую фантазию. Одним словом, в этот период Грот полагал, что философия *не* есть познание мира, что она *не* видит истины и что она есть лишь субъективное выражение явлений жизни и есть лишь способ удовлетворения субъективных потребностей. Эти мысли он и провел в научном порядке в «Психологии чувствований» и в работе «К вопросу о реформе логики». Медленно и неуклонно совершившийся переворот и поворот в противоположную сторону можно считать завершившимся к 1885 г. К этому времени Грот отошел от наивного реализма, от рабского подчинения законам природы и вообще от сциентизма, признал свободу воли, которую раньше отрицал, полагая, что проблема

свободы ограничивается чисто практической свободой освобождения личности от окружающей среды; признает оценочный подход к явлениям мира, тогда как раньше отвергал и пессимизм и оптимизм; перестает строить этику исключительно на основании социальных и утилитарных критериев и критически пересматривает теорию прогресса. Главное же, что Грот перестает смотреть на историю философских учений как на ряд индивидуально-психологических измышлений не имеющих объективно научного знания, перестает видеть в метафизике «ряд печальных заблуждений», сила которых основана на власти прошлого и на «инертности мысли». Он вообще отходит от своей *теории психического оборота*.

Все началось у Грота вокруг вопроса, на котором споткнулись и Кант, и по<зи>тивисты, – вокруг вопроса *об объективной значимости внутреннего опыта*, который, как правило, есть *опыт метафизический*. *Логику он перестает мыслить только психологически*, словом, отходит от того, что можно было бы назвать на языке Гуссерля общим термином *психологизма* и даже *универсального психологизма*, с которым у Грота связана его *теория психического оборота*. Грот отходит от своего проекта о «реформе логики», которая представляла бы в ее реализации полную противоположность реформе Гуссерля, столь ненавидимого марксистами, которые, впрочем, мало что смыслят в нем, – попросту говоря, ничего не смыслят, лишь глухо чувствуя в нем остро отточенную сталь, направленную против их дурных эмоций и дурных психологизмов, идущих от времен шестидесятников и временно приразившихся также к Гроту: на всякого мудреца довольно простоты.

Второй, метафизический период философской деятельности Грота связан с общим духовным подъемом, характеризующим *русский Ренессанс* в его начале, Ренессанс, который захватил все слои и все сферы духовной деятельности. В философии он характеризуется тем, что принято именовать слишком широким, а потому мало говорящим термином «идеализм» и что в действительности есть поворот к онтологической метафизике и разрыв с материалистически-позитивистическим варварством, освобождение от рабства у революционно-социалистического утилитаризма. В частности, для всего этого движения характерно укрепление философии и признание за нею самостоятельного места в ряду духовных проявлений человеческого творчества. Признается также и самостоятельность философских задач – в связи с чем очень характерно и главное произведение одного из талантливейших членов Московского психологического общества Л. М. Лопатина «Положительные задачи философии». Этим автором мы ниже займемся специально. Оставаясь при своей главной специальности, в которой Грот составил себе прочное имя, оставаясь при психологии чувствований, он уже безмерно углубляет свою прежнюю тему и сообщает ей метафизический аллюр.

Именно, он считает, что чувства дают возможность непосредственного проникновения в сущность вещей. Новое отношение к философии, которое характерно не только для Грота, но и для всего Московского психологического общества, и для всего *Ренессанса* в философии, – это то, что «философия не искусство, но и не наука, – она должна представлять всеобъемлющий синтез всех данных сознания: она есть *чувство всемирной жизни*» (Лопатин. Фил<ософские> характеристики и речи. С. 251). Это чувство всемирной жизни выражено в понятиях об истинно сущем и идеальных формах истинно сущего. В этот период Грот считает метафизику основной философской наукой, умозрительно определяющей «абсолютно достоверные качественные отношения явлений как внутреннего, так и внешнего опыта».

В этот период Грота, очень характерный для позитивизма и материализма, монизм заменяется у него своеобразной формой дуализма, который он назвал *монодуализмом*. Это новое мирозерцание Грота в его онтологической части монистично по той причине, что в основе всех явлений он видит *единую душу мира*. Эта единая душа мира являет себя в двойственности начал – сил: *духа и материи*. Первая сила – активная и есть начало всякой активности в мире внутри себя и для себя, она есть нечто духовное. Вторая сила, противоположная ей, есть сила пассивная, сила сопротивления и косности, обычно называемая в своем внешнем проявлении как материя. Схема Грота – типичная и вечная монодуалистическая схема в истории философии, схема, идеально законченным образом которой является система Спинозы. Последний в силу этого как бы тезоименит философии, как это показано Якоби. В сущности, Грот от нефилософской точки зрения (или малофилософской) перешел к подлинно философской. Но в этом и смысл Ренессанса – в отходе от нефилософского и антифилософского шестидесятничества и в принятии философии.

Смысл мирового процесса, по Гроту, заключается в постепенной победе духа над материей в порядке характерной *прогрессивной эволюции*, далеко выходящей у него за пределы социально-антропологические и приобретающей *космический характер*. В сущности, Грот остается позитивистом, но только в этот его новый период позитивизм из грубого, материалистического, элементарно обскурантского, детерминистического, несвободного превращается в позитивизм тонкий, с приматом спиритуального начала; он становится сложным и свободным, недетерминированным. У этой эволюции мировой души есть цель – духовное самосознание. Здесь Грот вполне примыкает к немецкому послекантову идеализму типа шеллинго-шопенгауэровского, также и типа Эд<уарда> Гартмана. Грот учит, что в порядке эволюционном первичные бессознательные формы энергии неизбежно из низших превращаются в высшие и мировая душа достигает духовного самосознания.

Антропология Грота в этот период тоже монодуалистична. Грот учит, что в человеке есть два начала: 1) индивидуальный и относительный субъект, который он именует «животной личностью»; и 2) сверх того в человеке присутствует общий мировой субъект. Этот мировой субъект есть преимущественно носитель объективного нравственного сознания, и через него, через раскрывающиеся в нем истину и добро непосредственно реализуется Божественность всемирного Духа. Человек свободен по той причине, что *внутреннее «Я»* всегда может или отдаться побуждениям животной личности, уступить им, или подчиниться внутренней высшей духовной силе, живущей в том же «Я». Собственно, благодаря этому дуализму единственно и оказалось возможным для Грота обосновать свободу воли в человеке и защитить ее. Высшая цель морали – свободное торжество высших морально-умственных принципов над инстинктивно-животными и новое высшее единство, так сказать, высший нравственный монизм. В этом заключается также и высшее счастье человека – чисто духовное, и притом также и чисто моральное. Здесь нетрудно уловить влияние этической доктрины гр<афа> Льва Толстого, под влияние мирозерцания которого Грот сильно подпал – и не исключена возможность, что происшедший в Гроте переворот «от позитивизма к идеализму» произошел не без значительного влияния учения гр<афа> Льва Толстого.

С Грота начинается идущая через всю философию русского Ренессанса, до проф<ессора> В. В. Зеньковского (ныне протоиерея) включительно, критики эмпирической и ассоциационной позитивистической психологии английского типа и даже настоящая война с нею. Аргументы против так называемой научной или ассоцианистской психологии с ее методом самонаблюдения связаны с общей критикой позитивистического сциентизма. Они сводятся к следующему. Самонаблюдение дает лишь небольшую группу явлений вне общей связи с целым. Их выбор вполне произволен. Терминология неточна и туманна. Проблема личности даже и не поставлена – в то время как она есть самое важное. И Грот остро замечает, что не к «научной» психологии надо обращаться за постановкой или разрешением проблемы личности, но к поэтам, романистам, историкам. Теория ассоциации ничего не дает – ни в смысле объяснения происхождения психических влияний, ни в смысле их состава. Сверх того, так называемая научно-экспериментальная психология, оперирующая преимущественно в области пограничных психофизиологических явлений страдает феноменализмом, т. е. регистрирует элементарные явления вместо их подлинного объяснения и осмысливания. Об изучении высших и сложных психических явлений, собственно говоря, единственно интересных, не может быть и речи. Позже Грот предложил свой метод и свои рабочие гипотезы в научной психологии. Этих гипотез две: I) су-

508

ществует особая психическая энергия, совершенно, так сказать, равноправная прочим видам энергии – тепловой, электромагнитной, лучистой и проч<ей>; II) существует переход физической энергии в психическую. И сюда Грот вносит свой фундаментальный дуализм, полагая, что эта энергия с самого начала двойственна, психофизична и вообще относится к манифестациям одной и той же универсальной мировой энергии, являющей себя то как физическую, то как психическую, с применением действия закона сохранения энергии.

Методология научной работы в такой постановке сводится к следующим *четырем* пунктам:

1) Психическая энергия может так же количественно измеряться, как и физическая.

2) В человеческом организме происходит непрерывный переход физической энергии в психическую и обратно.

3) Психическая энергия, подобно физической, переходит из состояния потенциальной в кинетическую и обратно.

4) Нет никакого препятствия к тому, чтобы закон сохранения энергии применялся к психическим процессам.

Из этого видно, что в каком-то смысле позитивистом Грот никогда и не переставал быть. Он только безмерно расширил свою базу, и здесь количество перешло в качество. Это особенно заметно по поводу проблемы души. Эта проблема, в сущности, основная в психологии. Последняя и превращается <у> Грота в *позитивную метафизическую психологию души*. При всем том строго естественно-научный и широкий натурфилософский элемент играет в этой *новой психологии* чрезвычайно важную роль. Грот предпринимает огромную работу с целями переделки психологии, которая у него превращается в расширение позитивистически-материалистической психофизиологии, унаследованной от Сеченова и прошедшей через усовершенствования, внесенные в нее Гельмгольцем и Вундтом с их учениками. Это грандиозный пересмотр и усовершенствование собственного научного, и главным образом естественно-научного, багажа. Уже во вторую половину жизни, будучи знаменитым профессором, основателем школы и ее главой – он, как студент, как зеленый школьник, принимается за подробнейшее изучение анатомии, физиологии (с примыкающими науками), психиатрии – и притом не только теоретической, но и клинической, сам берется за наблюдения и опыты, надевши, так сказать, белый халат клинициста и экспериментатора – словом, всецело осуществляет знаменитый девиз императора Петра Великого: «аз <бо> есмь в чину учимых и учащих мя требую». И таким образом физика у Грота стала в ее широком смысле опорной и отправной базой метафизики.

Таким образом, Грот в своей новой стадии не только не потерял преимуществ предыдущей стадии, но по свойственному русской духов-

ной природе дару широкого синтеза взял все, что можно только было взять от психофизиологии школы Сеченова (впоследствии Павлова), увенчав ее и, главное, осмыслив метафизикой как некоей философской интеллекцией, без которой лабораторная психофизиология, оскопленная и оглуленная догматическим, некритическим и ненаучным материализмом, становится слепой, глухой, потерявшей начала и концы доктриной, фатально превращающейся в добычу нигилистических дикарей, стада антропологических дегенератов, homo stupidus, вроде Нечаева, Ткачева, Чернышевского, Курочкина, Писарева и проч<их>.

Научный синтез, которому со всем пылом юноши и с железной настойчивостью мужа, организатора школы, предался Грот, состоял, прежде всего, в стремлении отстоять, с одной стороны, *самостоятельность и специфичность психической энергии*, с другой стороны, связать ее с общим контекстом методологии наук о природе через подчинение ее *закону сохранения энергии*, который в условиях специфичности души превращается в ее метафизическую устойчивость и неразрушимость, а также и в своеобразную субстанциональность, в causa sui.

Появившаяся в 1897 г. знаменитая работа Грота «Понятие о душе и психической энергии» представляет в этом отношении поворотный пункт в истории психологии как науки, как особой ветви точного философского знания. Это исследование появилось на немецком языке под заглавием «Die Begriffe der Seele und der psychischen Energie in der Psychologie» в известном издании «Archiv für systematische Philosophie» за 1898 г. и нашло широкий отклик в немецких и французских научных кругах. Разбор исследования Грота появился на французском языке в «Revue philosophique» за январь 1899 г., в год преждевременной смерти Грота.

Для Грота психическая энергия означает и качественно, и количественно такое расширение и углубление понятия энергии, что оно этим совершенно обновляется. Сюда входят понятия таланта, гения, духовности и прочих квалификаций, какие до сих пор экспериментальная и так называемая научная психология совершенно игнорировала.

Что же касается до приложения общего закона сохранения энергии к энергии психической, да в таких еще высококвалифицированных формах, то трудности метода исследований здесь безмерно возрастают. Грот, тем не менее, пытается их преодолеть.

Для этой цели Грот берет в качестве исходной базы идею равновесия. Нарушение психического равновесия в смысле расхода или преобладания психической энергии в одном месте или по одной ее разновидности ведет к тенденции компенсировать ее в другом месте или по другой разновидности психической энергии. Напр<имер>, расход по линии интеллектуальной энергии компенсируется скупостью по линии эмоциональной, и т. д. Позже этот принцип выступил, как известно, в форме

так называемого» «закона Фрейденберга»⁷⁶⁷. Согласно Гроту, равновесие между различными типами психической энергии, действующими в данной личности, и составляет то, что именуется *характером личности*. Это касается энергии психокINETической. Но то же самое наблюдается и в случае потенциальности психической энергии – напр<имер>, в феноменах памяти, сна и проч<ее>. Но это же касается и взаимоотношений психической и физической энергий. Таким образом, Грот через понятие равновесия, вытекающее из закона (вернее, принципа) сохранения энергии, создает очень важный метод психического исследования, своеобразное, так ск<азать>, «психическое уравнение», которому, конечно, далеко по точности до уравнений физико-математических, но которое принципиально и методологически принадлежит к тому же гносеологическому типу. Грот считает, что его принцип вносит в «идеализм» количественный точный метод исследования. Как мы уже говорили, опираясь на научный принцип специфичности психической энергии и на закон ее сохранения в соединении с принципами равновесия и количественной компенсации, Грот вводит научное уточнение в понятие души, определяя последнюю как *субстрат психической энергии*. Анализ более подробный этого понятия души у Грота, выдвинутый в рамки исторической перспективы, дал известный психолог и философ, неутомимый и искусный борец с материализмом, проф<ессор> сначала Киевского, потом Московского университетов Георгий Иванович Челпанов в известном сочинении «Очерк современных учений о душе» («Вопросы философии и психологии» за 1900 г., <кн. 52>). К этому сочинению и его автору мы еще вернемся.

Любопытно предположение Грота, что психическая энергия может принимать и принимает форму тока, распространение которого подобно распространению электрического тока или тепловой энергии, переходя из тела в тело и даже распространяясь во времени и в пространстве наподобие лучистой энергии. Впрочем, распространение психической энергии во времени и в пространстве имеет свои особенности, разработать которые Гроту не пришлось. Однако после его смерти преемников у него не оказалось, и психология продолжала оставаться в пределах низшей психофизики. Обогащение произошло только в области метасихики, хотя и здесь разработка этой частной области почти не оказала влияния на общую картину психической жизни человека. Зато у самого Грота его замысел психической энергии послужил в значительной степени к разработке философии культуры в виде критического пересмотра теории прогресса в связи с общей проблематикой ценности и морали. Грот окончательно порывает с англосаксонским пониманием прогресса и морали на основе эвдемонизма и утилитаризма. Он связывает как прогресс, так и мораль с общим повышением типа духовной жизни в смысле дифференцированности и утонченности, и главным об-

разом в связи с ростом сознания. Для Грота в понятие прогресса входят четыре признака, служащие ему критерием и, стало быть, имеющие в своем роде априорный, хотя и не трансцендентальный в духе Канта, характер. Признаки прогресса как возрастания ценности жизни и культуры следующие: 1) общее возрастание моральной ценности жизни; 2) возрастание сознательности; 3) превращение низших форм психической энергии в высшие; 4) накопление и сохранение жизненной энергии в виде энергии психической и интеллектуальной.

В этом аспекте то понимание, которое мы видим у Спенсера и которое заключается в экономии природных энергий и, следовательно, в росте удовольствия, приобретает в свете постулатов Грота неожиданный и грандиозный духовный характер. Формально оно очень просто и может быть формулировано в трех словах: *неограниченный рост досуга*. Этот рост связан в высшем техническом порядке с победой человека над целым рядом ограничений, связанных с существованием человека во временно-пространственном и причинно-зависимом мире. Достигнутый таким образом досуг может и должен быть использован для работы возрастания в духе, для созерцания и для духовной активности. Здесь Грот невольно переходит в план если и не апокалиптический, то во всяком случае утопический, ибо подобного рода достижения и подобного рода состояние означают полное преобразование человека и с ним окружающего мира, – ибо достигший подобного состояния человек становится как бы сам душой мира и его сознанием и жизнью в духе высшей свободы.

Конечно, такое преобразование мира через человека с преобразенной совестью можно мыслить и в порядке, так сказать, естественном, мысля Божество как имманентный миру и человеку его внутренний порядок и внутреннее устройство. Концепция эта – своеобразное сочетание теизма с пантеизмом, характерное для Льва Толстого, под влиянием которого Грот находился во вторую половину своей жизни и своего творчества. Также вместе с Львом Толстым Грот полагает, что высшее и верховное счастье человека состоит <v> незаинтересованном служении человечеству. В этом незаинтересованном служении состоит также и выполнение человеком своего долга. Из двух крайностей морали эвдемонизма и морали долга (морали Канта) Грот и Лев Толстой все же гораздо ближе к последней, чем к первой.

Синтетический и примирительный характер философского творчества Грота мешал ему заострить свои противопросветительские и свои противопозитивистические позиции. Это несколько лишило его остроты и определенности, хотя его огромный талант и заслуги как в русской философии вообще, так и в частности в психологии невозможно отрицать. Позиции, занятые Гротом во второй период его жизни и творчества и послужившие <v> чрезвычайной степени делу русского философского

Ренессанса, были заострены его окружением и его последователями. Так, заострил метафизические позиции Грота в области метафизической психологии и исходящего из нее мирозозерцания проф<ессор> Лев Михайлович Лопатин, товарищ председателя Московского психологического общества. Переустановку в этом же направлении в области истории философии довел до конца кн<язь> Сергей Николаевич Трубецкой вместе со своим братом Евгением Николаевичем (первый – профессор, потом ректор Московского университета; второй – профессор того же Московского университета). Наконец, синтетически-эkleктический субъективизм и часто свободный артистический импрессионизм в философии выявил философ музыки и шопенгауэрианец В. П. Преображенский, библиотекарь и ученый редактор «Трудов» общества.

Василий Петрович Преображенский (1864–1900), превосходный филолог, но в то же время очень хорошо осведомленный в физико-математических науках, но прежде всего музыкант, отлично знавший это искусство как теоретически, так практически, – испытывал всю свою короткую жизнь инстинктивное отвращение к какому бы то ни было официальному положению. Он был свободной «ничьей птицей», – хотя и исполнял он свои трудные обязанности ученого редактора «Трудов» общества искусно и добросовестно. Одаренный превосходной памятью, раз навсегда запоминая все когда-либо прочитанное, В. П. Преображенский знал превосходно и до мельчайших деталей всю историю философии, и в этом отношении у него не было соперников, если не считать отчасти, быть может, кн<язь> С. Н. Трубецкого. Подобно Гегелю, В. П. Преображенский считал историю философии, так ск<азать>, «Пантеоном», ему одинаково были дороги и интересны все авторы и системы – ради них самих, ради того, что можно было бы назвать по-пушкински «подвигом благородным» чистой мысли, словом, ради нее самой. Однако он только не прощал кому бы то ни было из пишущих – и не только на философские темы – вульгарного, обыкновенного, плоского. От мыслителя В. П. Преображенский требовал прежде всего остроты, оригинальности, парадоксов. Он замечает, что нет такого «классического» произведения в какой бы то ни было области, которое не блистало бы и не пугало бы филистеров при своем появлении парадоксами (см. кн<язь> С. Н. Трубецкой, «Памяти Преображенского», «Вопросы философии и психологии» за 1900 г., <кн. 52>). Поэтому Преображенский с одинаковым упоением наслаждался сверкающими бриллиантами Лейбницева философия миниатюр, монументальностью построений Спинозы, огнем и лавой Ницше... Он и перевел блестящим стилем избранные сочинения Лейбница, «Этику» Спинозы и др<угие> – открыв эти сокровища всей русской читающей и интересующейся философией публике, быстро умножавшейся в числе. Самостоятельные тру-

ды его, собственно, тоже историко-философского и монографического характера. Среди них надо отметить «Теорию познания Шопенгауэра», «Реализм Спенсера», «Ницше и альтруистическая мораль» и много другого. Из Преображенского пытались в свое время сделать не то русского Бэля⁷⁶⁸ (<Bayle>), не то Ренана⁷⁶⁹ – совсем в духе «скептической» изверившейся филологии XVIII и XIX вв. Но такая стилизация, пусть в ней и содержится зернышко истины (где только оно не содержится), все же идет мимо главного у Преображенского, именно мимо его историко-философского энтузиазма. Его короткие философские увлечения были всегда искренними, он, подобно Дону Жуану Алексея Толстого, целиком отдавался своим коротким философским любовям и – в противоположность Дон Жуану, – потом уже никогда их не забывал, «слагая их в сердце своем»... Какой же это скептицизм?

С В. П. Преображенским в русскую философию входит совершенно новое явление, уже целиком *ренессансное* – и в этом своеобразное и очень большое значение этого философа. Вместе с тем знаменательно то, что Преображенский – так ск<азать>, всецело создание духовной атмосферы и среды, образовавшейся вокруг Московского психологического общества, – которое, с другой стороны, в очень значительной степени обязано Преображенскому своим духовным типом. Вообще, мистерия соборного деяния, тайна «Общего дела», где взаимно среда творит характеры и характеры творят среду, где царит дух подлинной творческой свободы и где личность и среда, «я» и «мы» взаимно обуславливают друг друга при сохранении полной самостоятельности, – все это превратило Московское психологическое общество в единственное, неповторимое явление, в своего рода «Творимую легенду»⁷⁷⁰, в полную противоположность как убийственному, оскоряющему характеру политической партии, тепличной, разлагающей атмосфере кружка-секты или же простому обществу, преследующему частные цели. В Московском психологическом обществе совершилось и постоянно совершалось некоторое духовное чудо – чуть ли не каждое заседание его было как бы конкретным явлением духа *подлинной свободы*. В этом отношении его можно назвать «энтелехией эпохи великих реформ», «энтелехией царствования царя-освободителя». Само собой так получилось, что общество стало антитезой «шестидесятничества» и подвергалось непрерывной травле «левых» и «левой печати», которые в этой травле, т<ак> ск>азать>, саморазоблачились и ясно показали, что они разумеют под «свободой»! И в своей ненависти, и в своей травле *шестидесятники-«левые»* и их «эпигоны» не ошибались уже самим фактом воплощения, конкретизирования духовной творческой свободы. Общество осуществляло противостояние «внутреннему варварству», было плотиной против него, в нем жил тот дух, который проявил и заострил себя в эпоху

появления сборника «*Вехи*» (1908), все авторы которого были вместе и членами общества, решившими обнародовать «*манифест духовно-творческой свободы*». Лай, рев, вой, визг и истерика – и ни одного возражения по существу были ответом как на деятельность общества, так и, в еще большей степени, на «*Вехи*». Впрочем, был и ответ по существу: закрытие общества большевиками и убийство, высылки и ссылки не только всех его чрезвычайно многочисленных членов, но и всего духовного коллектива, вокруг него образовавшегося. Так как все эти мероприятия составляли одно целое с Брест-Литовским миром, с истреблением многих миллионов русского крестьянства, этой базы русской культуры, обозванной самим Сталиным «*тараканами*», с взрывами, осквернениями и истреблениями многочисленных храмов и исторических памятников, с изданием «Индекса», изымавшего все самое ценное из русских библиотек в качестве «контрреволюционного», с разбазариванием и распродажей ценнейшего, что было в Эрмитаже, Публичной библиотеке, включая сюда и «*Codex Sinaiticus*»⁷⁷¹, Рафаэлей и Рембрандтов, как заслуживших немилость Писарева и шестидесятников, с вывозом тоннами классиков на бумажные мельницы, – то ясно, что Московское психологическое общество имело честь представлять не только русскую духовную культуру, которую ныне большевики стремятся отождествить ни более ни менее, как с «шестидесятничеством», т. е. с ее палачами и со своими предшественниками, но вообще угашаемый революцией дух русского народа, в его отчаянной борьбе с «элитой снизу», с революционерами – погромщиками всей русской культуры и ликвидаторами России и русского народа, ликвидаторами, имевшими за своей спиной все армии и генеральные штабы Европы и вообще Запада – во главе с германской, созданной Бисмарком, армией и английской империей Виктории и Дизраэли Биконсфильда. Но общество с первого же дня своего основания начало свою славную, хотя и безнадежную борьбу, по слову гениального поэта-пессимиста, великого врага революции и западничества, великого славянофила Тютчева:

Мужайтесь, о други, боритесь прилежно,
Хоть бой безнадежен, борьба бесполезна.
Над нами безмолвные звездные круги,
Под нами глухие, немые гробы.⁷⁷²

Нужно было иное восстание, восстание против смерти, последнего врага – и знамя этого восстания поднял самый гениальный русский мыслитель, венец русского Ренессанса – Николай Федорович Федоров. Им мы и закончим исследование о русской философии⁷⁷³. Теперь же проследим вкратце историю Московского психологического общества, увенчанного знаменитой «четверкой» – Гротом, Преображенским, Лоп-

тиным и Владимиром Соловьевым. Теперь же несколько подробностей насчет основания и прошлого Московского психологического общества.

Начало Московского психологического общества парадоксально: оно основано проф<ессором> Московского университета Матвеем Михайловичем Троицким, уже нам известным сторонником и знатоком английского эмпиризма. Это произошло в 1885 г. Проф<ессор> М. М. Троицкий был первым председателем общества в течение четырех лет (1885–1889). Троицкий никак не предполагал, что общество, основанное им для специальных целей борьбы с метафизикой и для пропаганды эмпиризма и позитивизма, обратится против своего основателя. Грота знал Троицкий по первому периоду его творчества как яркого эмпириста и антиметафизика и с восторгом принял его в свое общество. Но как раз основание общества совпало с 1885 г., т. е. с годом кризиса Грота против направления, которого придерживался Троицкий. Кроме того, Троицкий как мог тормозил ученую карьеру другого туза философского возрождения в России – Л. М. Лопатина. Но и это не удалось. Лопатин все же сделался профессором философии Московского университета, а потом и товарищем председателя того же самого общества, которое вышло из-под эгиды Троицкого и председательство в котором он должен был покинуть, уступив его в 1889 г. Гроту. С этого момента и начался небывалый расцвет и общества, и русской философской культуры – и это несмотря на непрекращающуюся яростную травлю всемогущей «левой» печати и не менее всемогущих левых кругов и несмотря на подчеркнутый холод и даже неблаговоление «правых» кругов и властей, державшихся по отношению к обществу лишь ледяной корректности, худо прикрывавшей неблаговоление.

21 февраля 1893 г. состоялось торжественное *сотое* заседание общества, в котором его председатель Н. Я. Грот произнес чрезвычайно знаменательную и в полном смысле слова историческую речь. Некоторые выдержки из нее, особенно знаменательные и важные с точки зрения историка русской философии, мы и проводим как в изложении, так и в подлиннике («Вопросы философии и психологии» за март 1893 г., <кн. 17,> с. 117 и след.).

Н. Я. Грот утверждает, что сотое заседание общества приобретает особую знаменательность, если вспомнить, какой области знания посвящены заседания общества и если вспомнить судьбы философии и психологии в России. «Какое-то роковое недоразумение всегда тяготело в нашем отечестве над судьбою этих наук в университетах» (цит. по: «Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>», там же, с. 117). Грот подчеркивает, что лишь три года тому назад (т. е. в 1890 г.) восстановлено преподавание логики, психологии и истории философии в университетах в качестве обязательных предметов – и что, с другой стороны,

необходимо подчеркнуть «гонение со стороны некоторой влиятельной части печати, которое пережило Психологическое общество»... (там же, с. 118). При таких тяжелых обстоятельствах *сотое* заседание Моск<овского> псих<ологического> общ<ества>» есть, по мнению Грота, «некоторая победа мысли и духа над рутинной, невежеством и отрицанием здравого смысла. Сто заседаний выдержало общество, которое по самой идее своей не преследует никаких практических целей, не может служить ни злбам дня, ни интересам минуты, а имеет задачей лишь бескорыстное и свободное служение идеалу и истине» (там же). Грот указывает на появившуюся возможность такого служения, на то, что имеется духовная жажда, философская потребность, удовлетворение которой связано с деятельностью Общества.

«...Оказывается, что такое свободное служение истине, хотя и не без некоторых трудностей и задержек, уже возможно в России, что за философией признано право гражданства, что возможно даже издание (4-й год) философского же журнала. Все это в некоторой степени связано с прошлой деятельностью *Психологического общества*, которое шло своей дорогой открыто и неуклонно, не заботясь о последствиях, не угождая партиям, случайным течениям и веяниям и принципиально исключая всякую тенденциозность в своих работах. И, может быть, только этим беспристрастием и чистосердечием мы заслужили того, что дожили до 100-го заседания и могли рассеивать козни противников свободного философского мышления в нашем отечестве» (там же, с. 118).

Деятельность общества выражалась в 1) чтении и обсуждении философских рефератов; 2) в присуждении премий за философские сочинения; 3) в издании трудов и 4) в участии в 1889 г. в основании и в развитии журнала «Вопросы философии и психологии». Рефераты читались на следующие темы: 1) психология; 2) история философии; 3) метафизика; 4) этика; 5) теория познания; 6) эстетика; 7) психопатология; 8) философия истории, логика и другие философские науки. Интерес и количество рефер<атов> показаны здесь в нисходящем порядке. Любопытно, что по мере роста интереса к журналу и развития его деятельности количество рефератов несколько уменьшилось, что отнюдь не означает уменьшения интереса к философии, наоборот – читаемость журнала все возрастает, и в такой степени, что приходится некоторые тетрадки (книжки) журнала выпускать вторым изданием.

Журнал «Вопросы философии и психологии», который в общем можно рассматривать как орган общества, был основан в 1889 г., благодаря пожертвованию в 1000 руб., сделанному Д. А. Стольпиным⁷⁷⁴, и принятию члена общества А. А. Абрикосова⁷⁷⁵ на себя расходов по изданию. Основателем общества и его первым представителем на трехлетие был, как мы уже сказали, проф<ессор> Московского университе-

та М. М. Троицкий, вице-председателем был В. А. Легонин, секретарем Н. А. Зверев, товарищем секретаря был Д. Н. Анучин, казначеем Н. А. Абрикосов. Во второе трехлетие 1889–1892 гг., вследствие отказа проф<ессора> М. М. Троицкого от председательства над созданным его же стараниями обществом, принявшим совершенно нежелательное для него общее направление, председателем выбран Н. Я. Грот, товарищем председателя проф<ессор> Н. А. Зверев, секретарем В. П. Преображенский, товарищем председателя проф<ессор> А. К. Вульферт, кандидатом в казначеи проф<ессор> С. С. Корсаков и библиотекарем проф<ессор> Л. М. Лопатин. При таком президиуме и при такой администрации общество получило свой характерный облик, для которого характерны одновременно широчайшая терпимость, допускающая включение в свой состав таких воинствующих материалистов-безбожников и антиметафизиков, как профессора Сеченов или Тимирязев, и в то же время ярко выраженная общая метафизичность интересов, сообщающая ему типичный «ренессансный» оттенок. Конечно, речь идет о «ренессансности» в специфически русском смысле – т. е. о высоком общем культурном уровне и свободе от диктатуры социально-экономической и гражданственно-революционной тематики. Поражает быстрый рост числа членов общества. К моменту основания общества их было всего 68. К юбилейному *сотому* заседанию, следовательно, через восемь лет их было 191 – с тенденцией к непрерывному росту, непрерывному поднятию интереса и поддержки среди широких кругов.

К этому надо прибавить, что хотя Московское психологическое общество было совершенно вольной организацией, но оно мыслило себя состоящим «при Московском университете», т. е. действующим в духе и в строго научных традициях старейшего и славнейшего из русских университетов, для которого дороги связи с учеными корпорациями всего мира и с мировыми учено-культурными традициями. Общенаучный и общекультурный высокий уровень Московского психологического общества виден из состава его почетных членов, членов-учредителей и действительных членов. К числу упомянутых членов относятся буквально все крупнейшие представители науки, искусства, литературы и общественной жизни, и притом не только русских, но и иностранных. Московское психологическое общество было своего рода широким демократическим парламентом философии и культуры с явной тенденцией к международной. И это, может быть, особенно и вызывало в особенной степени ту травлю левой печати, о чем со скорбью упоминает Грот в своей юбилейной речи на торжественном *сотом* заседании 21 февраля 1893 г. Ибо и тогда было ясно на основании французского опыта якобинской революции, на основании Парижской коммуны 1871 г., а теперь стало окончательно ясно после утвердившейся на долгие годы, быть может,

на века, диктатуры нечаевщины, ткачевщины и марксизма во всем мире, что господство «левых» – это отнюдь и не демократия, и не свобода, но самая жестокая и нетерпимо варварская, кровавая из деспотий, из когда-либо бывших в мире, с безраздельным господством отнюдь не рабочих и крестьянских масс, а элиты снизу, одного партийного течения, огнем и мечом истребляющего все прочее, не только с ним несогласное и расходящееся во мнениях, но вообще все то, что не оно. Правда и широкая терпимость установки Московского психологического общества видна уже из того, что оно приемлет тех, кто отвергает его принципы. Мало того, по своему общему составу общество скорее было леволиберальное – откуда и происходило ледяное отношение к нему официальных кругов. Но и этого было мало травившим общество бандитам печати: им, поносившим последними словами Льва Толстого за то, что у него героями иногда являются люди титулованные и знатные, нужен был не либерализм, хотя бы самый широкий, но кровавый застенок, массовые казни («3 миллиона голов») и груды пепла из сожженных сокровищ мировой культуры. *Такого* удовлетворения Московское психологическое общество не могло дать предшественникам Дзержинского, Ленина и Сталина и предпочло, подобно Сократу, «само претерпеть несправедливость, чем причинить ее кому-нибудь другому». Оно и претерпело ее, когда травившие его в печати стали, наконец, у власти.

Чтобы показать широту культурного диапазона Московского психологического общества, рассмотрим состав его членов к моменту юбилейного сорокового заседания, т. е. к началу 1893 г.

Почетные члены

Троцкий Матвей М^{ихайло}вич, заслуженный профессор Мос^{ковского} унив^{ерситета} – известный позитивист и эмпирист английского типа, резкий противник метафизики.

Легонин Виктор Сергеевич, заслуж^{енный} проф^{ессор} Мос^{ковского} унив^{ерситета}.

Соловьев Владимир Сергеевич, знаменитый философ, религиозный метафизик, поэт и левый либерал-западник.

Чичерин Борис Николаевич, знаменитый философ и историк права, гегельянец и либерал умеренно-социалистического толка.

Сеченов Иван Михайлович, профессор Московского университета, физиолог, известный материалист, чрезвычайно популярный <у> шестидесятников и ныне почитаемый большевиками в качестве своего предшественника именно за материализм и безбожие.

Козлов Алексей Александрович, профессор философии Киевского университета, лейбнищианец творческого типа, борец против шестидесятничества, оплеванный «Больш^{ой} энциклопедией», органом еврейско-русской радикальной интеллигенции, умудрявшейся в царское время быть чем-то вроде «Советской

энциклопедии», изданной в 1938 г. и ничем от нее не отличавшейся – включая и господство в ней еврейского элемента.

Бэн Александр (Англия), известный психолог-эмпирист, позитивист и один из вдохновителей проф<ессора> Троицкого.

Вундт Вильгельм (Германия), мировая знаменитость, глава научной психофизиологии второй половины XIX в., умеренный позитивист с склонностью к метафизическому сицинизму.

Гельмгольц Вильгельм (Германия), мировая знаменитость, величайший физик второй половины XIX в., психофизиолог, музыковед, мыслитель в духе утонченного сциентического позитивизма, явление, родственное более позднему Анри Пуанкаре.

Дюбуа-Реймон (Германия), величайший физиолог середины XIX в., противник германского материализма и философского варварства, возникшего в Германии на этой почве, и противник претензий на сциентически-позитивистическое всезнание, автор знаменитой формулы – <«Ignoramus et ignorabimus»>⁷⁷⁶.

Рибо Тома (Франция), мировая знаменитость, один из величайших психологов второй половины XIX и начала XX в., специалист по психологии чувств, умеренный позитивист, имевший очень большое влияние в России.

Рише Шарль (Франция), мировая знаменитость, психофизиолог, метапсихик, тоже имевший очень большое влияние в России, где, впрочем, позитивисты старались всячески заглушать крайне неприятное и даже скандальное для них занятие Рише метапсихикой, в которой великий ученый и составил себе мировое имя.

Сэдзвик Генри (Англия), знаменитый геолог с мировым именем и с склонностью к позитивистической натурфилософии, один из основателей современной геологии.

Действующие члены Московского психологического общества к моменту его сотого заседания (февраль 1893)

Абрикосов Алексей Алексеевич.

Абрикосов Николай Алексеевич.

Адольф Андрей Викентьевич, преп<одаватель> гимн<азии>.

Астафьев Андрей Викентьевич, философ по специальности, прив<ат>-доц<ент> Моск<овского> унив<ерситета>.

Архимандрит Антоний, ректор Моск<овской> дух<овной> академии.

Баженов Николай Николаевич, доктор-психиатр.

Бартенев Юрий Петрович.

Басистов Алексей Павлович.

Безобразова Мария Владимировна.

Безобразов Павел Владимирович, прив<ат>-доц<ент> Моск<овского> унив<ерситета>.

Бобров Евгений Александрович.

Боголепов Николай Павлович, проф<ессор> и ректор Моск<овского> унив<ерситета>.

Боборыкин Петр Дмитриевич, писатель.

Белкин Алексей Сергеевич, прив<ат>-доц<ент> Моск<овского> унив<ерситета>, по спец<иальности> философ.

Брун Михаил Исакиевич, прис<яжный> пов<еренный>.
Буцке Виктор Романович, доктор-психиатр.
Быковский Константин Михайлович, архитектор.
Введенский Александр Иванович, проф<ессор> С<анкт>-П<етер>б<ургско-го> университета, философ по специальности.
Введенский Алексей Иванович, проф<ессор> Московск<ой> дух<овной> академии, философ по специальности.
Вентцель Константин Николаевич.
Веселовский Алексей Николаевич, проф<ессор> Московск<ого> уни<ерситета>.
Викторский Сергей Иванович, прис<яжный> поверенный.
Виноградов Павел Гаврилович, проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>.
Вырубов Григорий Николаевич, писатель, специалист-философ, известный позитивист, сотрудник Литтре, впоследствии французский подданный.
Вульферт Антон Карлович, проф<ессор> Демидовского лицея.
Гамбаров Юрий Степанович, проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>.
Герасимов Осип Петрович, преп<одаватель> гимназии.
Герье Владимир Иванович, проф<ессор> Моск<овского> университета.
Гиацинтов Владимир Егорович, преп<одаватель> гимназии.
Гольцев Виктор Александрович, писатель.
Горбов Николай Михайлович.
Грот Николай Яковлевич, профессор философии Московского уни<ерситета>.
Де Роберти Евгений Валентинович, писатель, известный позитивист, специалист-философ.
Дерюжинский Владимир Федорович, проф<ессор> Дерптского университета.
Дриль Дмитрий Андреевич, писатель.
Дурдуфи Григорий Николаевич, доктор медицины.
Елеонский Николай Александрович, священник, профессор Московск<ого> уни<ерситета>.
Жуковский Николай Егорович, проф<ессор> Московск<ого> уни<ерситета>, мировая величина.
Зеленогорский Федор Александрович, проф<ессор> Харьковского уни<ерситета>, философ по специальности.
Зернов Дмитрий Николаевич, проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>, знаменитый анатом.
Зограф Николай Юрьевич, проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>.
Зверев Николай Андреевич, проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>, философ по специальности.
Ивановский Владимир Николаевич, впоследствии проф<ессор> Моск<овского> уни<ерситета>, философ по спец<иальности>.
Иванцов Николай Александрович, прив<ат>-доц<ент> Московского уни<ерситета>.
Иванюков Иван Иванович, профессор.
Казанский Александр Иванович, прив<ат>-доц<ент> Новорос<сийского> уни<ерситета>, спец<иалист>-философ.

Кареев Николай Иванович, проф<ессор> С<анкт->П<етер>б<ургского> унив<ерситета>, знаменитый историк, философ позитивист.

Каринский Михаил Иванович, проф<ессор> С<анкт->П<етер>б<ургской> дух<овной> акад<емии>, знаменитый логик-философ.

Каленов Петр Александрович, преп<одаватель> гимн<азии>.

Граф Комаровский Леонид Алексеевич, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>.

Граф Капнист Павел Алексеевич, попечитель Моск<овского> учебн<ого> округа.

Ключевский Василий Осипович, проф<ессор> Московского унив<ерситета>, знаменитый историк, мировая величина.

Колубовский Яков Николаевич, историк философии, преп<одаватель> С<анкт->П<етер>б<ургских> высш<их> женс<ких> курс<ов>, а после профессор.

Конисси Даниил Павлович (японец), историк философии Дальнего Востока.

Корелин Михаил Сергеевич, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>, знаменитый историк итальянск<ого> Ренес<анса>.

Корнилов Александр Александрович, доктор-психиатр.

Корсаков Сергей Сергеевич, психиатр, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>, мировая величина.

Корш Федор Евгеньевич, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>, известный журналист и переводчик-философ.

Кузьмин Василий Иванович, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>.

Ланн Фердинанд (француз), писатель.

Ланге Николай Николаевич, прив<ат>-доц<ент>, впоследствии профессор Новороссийск<ого> унив<ерситета>.

Леонова Ольга Васильевна.

Лесевич Владимир Викторович, известный позитивист, писатель-философ и политический деятель леворадикального толка.

Лопатин Лев Михайлович, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>, знаменитый философ.

Лютославский Виктор Францевич, прив<ат>-доц<ент> философии Казанского унив<ерситета>, знаменитый платоновед.

Маклаков Алексей Николаевич, проф<ессор> Моск<овского> унив<ерситета>.

Граф Мамуна Иван Андреевич, врач.

Мензбир Михаил Александрович, проф<ессор> Моск<овского> универ<ситета>, знаменитый биолог.

Минцлов Рудольф Рудольфович.

Митрофанов Павел Ильич.

Михайловский Николай Константинович, известный писатель левонароднического толка, духовный автор преступления 1 марта 1881 г., позитивист, тенденциозный критик крайнего левого крыла.

Михайловский Виктор Михайлович, преп<одаватель> гимназии.

Млодзеевский Болеслав Корнелиевич, проф<ессор> Моск<овского> уни<верситета>.

Мокиевский Павел Васильевич, доктор медицины.

Мороховец Лев Захарович, проф<ессор> Моск<овского> уни<верситета>.

Некрасов Павел Алексеевич, профессор Моск<овского> уни<верситета>, известный математик.

Нерсесов Нерсес Иосифович, проф<ессор> Московского уни<верситета>.

Оболенский Леонид Егорович, писатель, философ по специальности, переводчик философских книг, умеренный позитивист.

Огнев Иван Флорович, проф<ессор> Моск<овского> уни<верситета>, философ школы Лопатина.

Охорович Юлиан (поляк), писатель.

Павлов Алексей Степанович, проф<ессор> Моск<овского> уни<верситета>, известный геолог.

Петровский Александр Григорьевич, врач.

Плевако Федор Никифорович, прис<яжный> поверенный, один из величайших ораторов-мыслителей России, давший непревзойденные образцы судебного красноречия.

Поливанов Лев Иванович, директор гимназии, один из величайших педагогов России.

Поспехов Дмитрий Васильевич.

Преображенский Василий Петрович, писатель, замечательный философ, также музыковед.

Преображенский Петр Васильевич, преп<одаватель> гимназии.

Радлов Эрнест Львович, библиотекарь Импер<аторской> публич<ой> библи<отеки> и преп<одаватель> в Правовед<еском училище>, замечательный ученый историк философии и вообще энциклопедический знаток философии.

Рачинский Григорий Алексеевич, известный педагог и религиозный мыслитель.

Рот Владимир Карлович, доктор-невропатолог.

Россолимо Григорий Иванович, доктор-невропатолог.

Рутковский Л. В.

Саввей-Могилевич Федор Андреевич, доктор-психиатр.

Сербский Владимир Петрович, доктор-психиатр, впоследствии проф<ессор> Моск<овского> ун<иверситета>, очень известный ученый, преемник проф<ессора> С. С. Корсакова.

Серджи, проф<ессор> психологии (итальянец).

Сикорский И. А., профессор Киевского университета, известный психолог и психиатр.

Смирнов Аполлон Иванович, проф<ессор> Казанского уни<верситета>, философ.

Соболевский Василий Михайлович, редактор газеты.

Столетов Александр Григорьевич, проф<ессор> Моск<овского> уни<верситета>, известный физик.

Страхов Николай Николаевич, философ-гегельянец, литературный критик и писатель энциклопедического охвата.

Струве Генрих Егорович, проф<ессор> Варш<авского> унив<ерситета>.

Танеев Владимир Иванович, прис<яжный> пов<еренный>, музыкант и брат знаменитого композитора и теоретика музыки – мыслителя.

Тимирязев Климентий Аркадьевич.

Целлер Эдуард (Германия), известный историк древней философии с мировым именем, неокантианец позитивистического толка, прилежный исследователь, малоталантливый, но полезный.

Члены-учредители

(все известные профессора Московск<ого> унив<ерситета>)

Анучин Дмитрий Николаевич.

Богданов Анатолий Петрович.

Бугаев Николай Васильевич.

Ковалевский Максим Максимович.

Кожевников Алексей Яковлевич.

Зверев Николай Андреевич.

Колоколов Георгий Евграфович.

Миллер Всеволод Федорович.

Муромцев Сергей Андреевич.

Стороженко Николай Ильич.

Фортуатов Филипп Федорович.

Чупров Александр Иванович.

Что касается действительных членов Московского психологического общества, то их состав в еще большей степени подчеркивает универсальный общекультурный характер этого общества. И именно характерно для русского *Ренессанса*, что общий подъем культуры стал под эгиду и под символ подъема культуры философской и научно-философской. Это особенно надо иметь в виду по той причине, что не только за границей, но и в самой России, среди русских – даже по сей день, в эмиграции в особенности, часто приходится сталкиваться с мнением, которое надо признать господствующим, что Россия, будучи страной музыки, балета и литературы, есть страна отсталая в области науки и философии. В общем это мнение надо признать, безусловно, неверным – и притом по всем отраслям научно-философских знаний, и особенно по всем отраслям точных наук, как физико-математических, так и гуманитарных, историко-филологических – в обеих отраслях Россия часто занимает передовые, ведущие и ключевые позиции.

<Глава XVI>

Русское лейбницианство и полемика против нигилизма

<1. А. А. Козлов>

К числу важнейших и самых талантливых «противленцев» господствующему духу нигилистического материализма и следовавшему за ним позитивизму надо отнести проф<ессора> Киевского университета Алексея Александровича Козлова. Его можно даже вместе с проф<ессором> Юркевичем поставить во главе этого движения русского Ренессанса по отношению <к> течению интернациональному и всемогущему, каким был материалистический нигилизм, обнаруживший на русской почве особенную активность именно вследствие своей интернациональной природы. Однако и «резистанс»⁷⁷⁷ А. А. Козлова, так же как и Юркевича, далеко выходил за пределы местного значения, ибо сам Козлов, ученик такого большого русско-немецкого философа, как Тейхмюллер, был одним из крупнейших в Европе идеалистов-синтетиков, а Юркевич, развивая свою «философию сердца», клал фундамент такого общемирового философского здания, как библейская и святоотеческая философия (именно философия, а не только богословие).

Строгое и дисциплинированно выдержанное домашнее воспитание в Москве, где <Козлов> родился, раннее чтение и многообразие духовных интересов при обостренном национально-патриотическом чувстве – характеризует его ранние годы. Блестяще окончив московскую I гимназию, он получил высшее образование на <историко-филологическом> факультете Московского университета (1850–1854). Начиналось самое глухое время для философии: она была стеснена до полной невозможности дышать с двух противоположных сторон – со стороны правительственной и со стороны радикально-общественной, со стороны т<ак> н<азываемой> революционной общественности, правительством в свое время насажденной. Обе стороны, исповедуя каждая по-своему «просветительство», опасались увлекательного действия свободного полета философской мысли, перед которой серые будни бездарного «просветительства» никак не могли устоять. С 1850 г. все философские кафедры в России были упразднены, и одновременно начался поход революционной интеллигенции против решительно всех сторон культуры *без исключения*. Так как один из русских университетов, именно университет Дерптский (Юрьевский), остался нетронутым этой философской реформой, а с другой – все же все прочие русские университеты продолжали свою культурно-просветительскую деятельность, то в конце концов нельзя даже сравнивать вред правительственной опеки с тем, что делали «нигилисты» («авангард ми-

рового прогресса» на жаргоне современной «передовой» прессы): правительство позволяло себе некоторое самодурство отца и родителя в им же созданном деле, – в то время как «нигилисты» громили и уничтожали начисто всю русскую культуру во всех ее проявлениях: наука, искусство, литература, поэзия, право, внешнее благоустройство, так как все было приговорено к смерти и уничтожению вместе с Россией – главным объектом разрушительной активности и вполне сознательной ненависти...

В это время преподавание логики и психологии, того, что впоследствии называли философской пропедевтикой, было поручено священникам-законоучителям. Любопытно, что «просветительски» настроенное правительство запретило умозрительную психологию и дозволило лишь преподавание психологии эмпирической, – чем невольно, но несомненно способствовало распространению позитивизма... В Московском университете, однако, логику и психологию преподавал очень знающий толковый протоиерей Терновский⁷⁷⁸. А. А. Козлов был захвачен общим позитивистически-материалистическим течением, увлекался экономическими науками, преподававшимися тогда на историко-филологическом факультете, по окончании которого А. А. Козлов усиленно работал и печатно выступал именно в этой области. Наоборот, чтение «Критики чистого разума» Канта (во французском переводе Тиссо) не дало ощутительных результатов и как будто не произвело на юношу, очень одаренного именно в философском отношении, заметного эффекта: так велика была сила нигилистически-материалистического «духа времени»... Козлов совместно со своим другом, известным статистиком В. И. Покровским перевел первый том Рошера⁷⁷⁹ «Основы народного хозяйства» (<<Grundlagen der Nationalökonomie>>), вышедший из печати в 1860 г., т. е. в разгар господства материализма. В таких современных изданиях, как «Московские известия», «Московский вестник», «День», «Финансовый вестник» и др.<угие>, помещались статьи А. А. Козлова на тему о «Кредите в банках», «О финансовом положении России», «О хозяйственном управлении города Москвы» и проч.<ее> в этом роде. Наряду с этими трезво-хозяйственными и ультрареалистическими работами по политической экономии Козлов, подобно всей русской молодежи, увлекался французскими социалистически-утопическими писателями, среди них – в особенной степени Шарлем Фурье⁷⁸⁰, кумиром кружка Петрашевского и молодого Достоевского. К этому надо присоединить материализм, гл<авным> обр<азом> Бюхнера, и материалистический антропологизм Людвиг Фейербаха, соответственно «исправленный» Чернышевским с его группой (Писарев и др.<угие>), причем это исправление заключалось в изъятии всего интересного, тонкого и будящего мысль у Фейербаха и в оставлении всего грубого, некритического и удушающего дух. В этот же комплекс крайнего западничества входил ан-

526

глейский позитивизм и эволюционизм, но тоже в упрощенной, плоской журналистической препарировке, с изгнанием всей интересной научной работы, критики фактов и с преподнесением всех самых сомнительных гипотез и даже случайно высказанных предположений в виде навсегда установленных непререкаемых истин, долженствующих заменить истины церковной догматики. Остановиться на этом было невозможно мало-мальски пытливого и жаждущему знания уму, пусть и увлеченному временно всеильным потоком моды, проблему которой в области научно-философских течений еще не поставили. А между тем нигде эта постановка так не нужна, как именно в истории русского нигилизма и материализма. Мода на материализм и нигилизм недолго увлекала А. А. Козлова, и недолго увлекала его тесно связанная с этой модой экономическая наука, задача которой в области философии была явно в снижении и уродующем деформирующем подходе ко всем проблемам истории и культуры. Впоследствии в своей интересной книге о Льве Толстом («Религия графа Л. Н. Толстого, его учение о жизни и любви», 2-е изд., с. 71) А. А. Козлов приводит интересное свидетельство автобиографического характера, из которого видно, как сильно было оттолкновение у него от модных кумиров после временного ими увлечения. «Материализм вошел к нам вместе с Бюхнером, Фохтом, Мошоттом и т. п., а главное с распространением естественных наук, относительно которых, благодаря жалкому состоянию у нас философского мышления, еще и теперь господствует предрассудок, будто их выводы представляют безусловную истину, между тем как они условны... Антропологизм, то явно и сознательно, то тихомолком и бессознательно делающий человека средоточием всего существующего, вошел к нам с разных сторон и в разных формах. Из Англии он пришел к нам в виде тамошнего сенсуализма и ассоцианизма и в доктрине относительности всякого знания (Льюис, Милль, Бэн, Спенсер и прочие); из Франции по преимуществу в виде различных философско-социальных и политических учений (сенсимонизма, фурьеризма Пьера Леру, Луи Блана, Огюста Конта и т. п.); из Германии в виде философии Фейербаха, поставившего человека на место, прежде занимаемое Богом или природой. Социализм пришел к нам со всех сторон: из Франции в виде вышеупомянутых и других неназванных нами доктрин, из Англии в виде учения Р. Оуэна, из Германии в виде учений Маркса, Лассалья и т. п. Кроме общей подкладки антропологизма, по которой всяческое развитие и прогресс не могут иметь никакой другой цели, кроме счастья человека вообще, социалистические теории проповедовали исключительную заботу преимущественно о счастье низших классов народа, для осуществления которого не следует останавливаться ни перед какими жертвами (перед погибелью цивилизации, культуры, просвещения и т. п.). Во Франции из социализма возник-

ло даже нечто вроде культа пролетария и черни, в подражание которому и у нас появилось идолопоклонство перед *мужиком*; на него надеялись как на нового мессию, который, выступивши на историческую сцену, принесет откровение, имеющее разрешить к общему удовольствию и счастью все нравственные, правовые, общественные и экономические затруднения, с которыми не может до сих пор справиться ни религия, ни наука, ни общество. Эволюционизм пришел к нам с системой Спенсера и потом с дарвинизмом, и наконец, позитивизм, отрицающий метафизику и возможность познания сущности и причины мира, мировых законов, цели и т. п., возник из нескольких источников. Из Англии он явился в общем духе английского эмпиризма, сенсуализма и скептицизма; из Франции он перенесен к нам в виде позитивизма Конта, поскольку он выражен только в его “Курсе положительной философии”. Из Германии он пришел к нам в виде отголосков “Критики чистого разума” Канта. Таковы были царившие тогда на Руси доктрины, почти не встретившие серьезного отпора. Сомневаться в истинности их считалось глупым, даже бесчестным и навлекало подозрение в шпионстве» (цит. у проф<ессора> Евгения Боброва, «Философия в России», выпуск I, Казань, 1899, с. 3–4).

Очень характерная черта для русской философской культуры, что глубинные философские созерцания и размышления стали посещать А. А. Козлова после того, как он стал заправским помещиком – т. е. после того, как он окончательно переселился в деревню <и> стал хозяйничать. Лишь в имении он осознал свое призвание и отдался ему. Здесь невольно напрашивается аналогия с Львом Толстым, с Фетом, с Бутлеровым и другими героями русской науки и русского искусства.

Для философии необходим досуг. Исполдволь, долгими зимними вечерами изучает А. А. Козлов философских авторов, среди которых на него в это время особенное впечатление произвел Шопенгауэр в изложении Фрауэнштедта⁷⁸¹ (<Frauenstedt>). Так же как впоследствии Владимира Соловьева, Фета, Льва Толстого, Шопенгауэр покорит и А. А. Козлова тем своим специфическим и ему одному свойственным очарованием, связанным не только с философской основной темой, но и с совершенно исключительным литературным даром автора «Мира как воли и представления». Шопенгауэр был атеист, и цензура не допустила опубликования перевода его основного сочинения, что хотел сделать Козлов. Однако он частью перевел, частью изложил основное сочинение шопенгауэрианца Эдуарда Гартмана. Оно появилось в печати в Москве в 2-х томах в 1873–1875 гг. под заглавием «Сущность мирового процесса, или Философия бессознательного». К этому времени цензура по отношению к ученым произведениям почти свелась на нет, и философия вновь появилась в стенах русских университетов. Однако цензура революционно-радикальной общественности все усиливалась,

позитивистически-материалистический нажим на сознание и даже на волю русского образованного общества тяготел все сильнее – и сочинение Эд<уарда> Гартмана, переведенное, пересказанное и истолкованное А. А. Козловым, было первой ласточкой начинавшегося философского освобождения от истребительного ига, удушающего мирозерцательное творчество и его начало. Владимир Соловьев отнесся к сочинению Эд<уарда> Гартмана именно как к начинающему освобождению европейской мысли от тисков внутренней цензуры позитивизма, когда писал «Кризис западной философии (против позитивистов)». Но еще ранее Вл. Соловьева этот кризис обозначился в России тем огромным успехом, который имел перевод-переложение «Сущности мирового процесса» с предисловием и комментарием, делавшим это философское предприятие наполовину творчеством самого А. А. Козлова.

В лице Козлова метафизика Шопенгауэра – Гартмана освободила или, во всяком случае, начала освобождение русской мысли от позитивизма и положила первый краеугольный камень философского возрождения, и этот факт есть не только факт личной биографии А. А. Козлова, но и дата в истории русской философской культуры. Любопытно, что это будущее действие на русскую душу мировоззрение Шопенгауэра – Гартмана сохранило по сей день. Это доказывает между прочим, что пессимизм в значительной степени принадлежит к составу русского национального мировоззрения. К этому надо прибавить, что по причине значительной роли, которую играют у Эд<уарда> Гартмана элементы шеллингизма и гегелианизма (правда, в своеобразной транскрипции), а также благодаря такой же транскрипции учения Канта у Шопенгауэра русское общество в лице этих двух корифеев германской пессимистической метафизики получило не только оружие против материализма и позитивизма, но это было введено вновь в пантеон истории философии с его сокровищами, отнятыми у него материалистически-позитивистической оккупацией «внутреннего варвара»...

А. А. Козлов представляет, таким образом, вполне историческую фигуру в судьбах русской мирозерцательной мысли. Особенно характерна его полемическая позиция по отношению к Миртову (псевдоним П. Л. Лаврова), очень характерного позитивиста, совмещавшего народничество с марксизмом и стоявшего, можно сказать, одно время во главе варваризации русской интеллектуальной культуры или просто ее революционного разрушения. А. А. Козлов имел мужество выступить с критикой этого всемогущего диктатора и опубликовал в журнале «Знание» свою «Критику исторических писем» Миртова с их самодетельным историческим материализмом. Одновременно в том же «Знании» А. А. Козлов выступает и против Вл. Соловьева по поводу его диссертации «Кризис западной философии». В этой книге знаменитого,

начинавшего свой характерный путь русского мыслителя и религиозно-метафизика А. А. Козлов усмотрел – и не без сомнений – смешение религии, философии и богословия. Из этого видно, что А. А. Козлов был в качестве «резистанта» и противника по отношению к позитивизму и материализму не религиозным метафизиком столь характерного для русской национальной мысли типа, но *представителем очень умеренно представленной в России чистой философской культуры*. Эта позиция еще более увеличивает исторический вес А. А. Козлова, ибо философии в России всегда грозила опасность с двух противоположных сторон – со стороны позитивистически-материалистической и со стороны религиозно-метафизической. Опасность эта состояла в потере собственного предмета и метода философии. В первом случае она растворялась в натурализме, естествознании, и в политической экономике, и в самой вульгарной эфемерной журнально-газетной политике, терпя одну судьбу с литературной критикой. Во втором случае, несмотря на совершенно противоположный первому возвышенный и грандиозный строй, несмотря на мощный полет вдохновения, она нередко утрачивала и свой предмет, и свой метод: богословие есть порою отправная точка философии, порою есть ее верхний предел, но все же философия не есть богословие и вера, и пребывание в чистоте предания не есть философский метод.

А. А. Козлов очень хорошо отдавал себе во всем этом отчет и опубликовал в Киеве в 1876 г. I том своих «Философских этюдов». Здесь автор стоит именно, прежде всего, на почве самостоятельности философии как по предмету, так и по методу. Помимо предмета и метода философии Козлов здесь исследует ее отношение к прочим частным наукам, ее значение и ценность для человека. Подход к философской проблематике у него исторический, т. е. единственно возможный для человека подлинной культуры: история для него не собрание мертвых «препаратов», не музей, назначение которого с точки зрения позитивистов и материалистов – благовидная и наукоподобная форма убийства живых и переживших века духовно-культурных ценностей. История для людей высокой культуры, как Козлов, – это живое предание и пример, это «наука на веки» (по Фукидиду⁷⁸²). И *именно* философия для Козлова в значительной степени совпадает с историей философии. Для Козлова, так же как и для Гегеля, существует самостоятельное и живое философское предание. В первом отделе первой части своих «Философских этюдов» Козлов, исследуя содержание философских учений и определений философии, как они показали себя в истории, приходит к выводу, что *философия есть понятие мира как целого, как системы вещей*. Вторая часть «Философских этюдов» посвящена проблеме метода и направлений в философии, причем, как человек вполне утонченной философской и общей культуры, А. А. Козлов мерилom философского

достоинства и его типологией считает древнегреческую философию с ее направлениями от Фалеса до Сократа. Тезисы А. А. Козлова, выраженные им в этом сочинении, проф<ессор> Е. Бобров сводит к следующим:

1) Философия с самого начала и всегда имела свой особенный предмет, который не может и не должен быть смешиваем с предметами других наук.

2) Если философия за время своей истории обладала собственным предметом, то, разумеется, был у нее и собственный метод.

3) Философия имеет большое практическое значение и всегда будет иметь его, потому что она удовлетворяет той потребности человека, которая не может быть и в приблизительной степени удовлетворена какой-либо другой наукой.

4) Философия есть наука, потому что она имеет все характеристические признаки науки вообще, а по своему предмету она – самая трудная и наивысшая наука. Она всегда шла наряду с другими науками, зависела от их успехов и страдала от их несовершенств. Эта связь между философией и другими науками неизбежна и необходима; она приносит свои плоды для обеих сторон (Бобров. Философия в России. Вып. I. С. 6–7).

Гонения на философию с двух противоположных сторон не ослабили ни активности, ни потребности в ней. Все сразу догадались, что имеют дело с замечательным и высококвалифицированным философом, специалистом с большой диалектической техникой. При содействии проф<ессора> Киевского университета Сильвестра Сильвестровича Гогоцкого⁷⁸³, известного гегельянца и автора 4-томного «Философского лексикона», Козлов защитил публично свои «Философские этюды», прочитал две пробных лекции (одна из них на тему о Шопенгауэре) и в 1876 г. ста<л> приват-доцентом Киевского университета, получив обязательные курсы логики <и> истории философии. Тогда ему было уже за сорок лет. Лишь впоследствии, уже в 48 лет отроду Козлов сдал магистерский экзамен Гогоцкому. Это было в 1880 г. Силу диалектически-полемиического дара А. А. Козлова испытали на себе оба его противника – доцент П. <И.> Аландский и известный Н. Я. Грот, написавший к тому времени два своих основных труда, правда, еще в позитивистическом духе.

П. Аландский, позитивист филолог в духе Литтре, считал, что философия может быть вполне заменена системой позитивных наук и потому не есть особая наука. Две книги Н. Я. Грота – «Психология чувствований» (магистерская диссертация) и «К <вопросу о> реформе логики» (докторская диссертация) относятся частью к его позитивистически-материалистическому периоду, частью к периоду переломному. Во всяком случае, в благодетельном кризисе Н. Я. Грота, сделавшем из него крупную фигуру русской философии и центр Московского психологического общества как основной фактор русского Ренессанса в филосо-

фии, А. А. Козлову принадлежит выдающаяся роль. И, несомненно, не будь его, пути русской философской мысли, ее самого важного периода, т. е. второй половины XIX в. и начала XX в. были бы в значительной степени другими. Струя чистой философской мысли, очень заметная в русском Ренессансе, хотя и не главенствующая в нем, обязана своим происхождением гл<авным> обр<азом> Козлову и Тейхмюллеру. В трудных, вследствие тисков радикально-общественной цензуры, условиях тогдашнего философского развития в России очень важную роль играли компетентные ученые рецензии А. А. Козлова на выдающиеся научно-философские явления эпохи. Эти рецензии, до сих пор представляющие живой интерес, напечатаны в «Киевских университетских известиях», в органе с очень большими научными заслугами, до самого дня их уничтожения Октябрьской большевистско-марксистской революцией, очень много способствовавшими развитию не только русской, но и европейской научной мысли. К этому же периоду деятельности Козлова следует отнести его книгу «Философия действительности», представляющую творческо-полемическую антитезу по отношению к ныне забытому, но в то время сыгравшему значительную роль позитивисту Е. Дюрингу. Этот философ, будучи позитивистом, тем не менее сильно способствовал крушению догматического материализма, чем и вызвал полемическую против себя деятельность Маркса и Энгельса. Нечто подобное повторится позже, в начале XX в., когда позитивизм эмпириокритицистов окажется тоже невольно направленным против догматического материализма и вызовет против себя полемику марксистов в лице на этот раз Ленина (псевд<оним> Владимир Ильин). Poleмика А. А. Козлова была, конечно, другого рода и тона. Она служила повышением, а не понижением уровня философской культуры, как то было следствием полемики Маркса и Ленина, ведшейся в тонах партийно-публицистических.

Прежде всего, основная заслуга «Философии действительности» А. А. Козлова заключается в точном и беспристрастном, скорее в тонах симпатизирующих, изложении учения своего противника. В те времена, когда мысли противников в русской (да часто и в европейской) прессе или вовсе не излагались, или излагались в намеренно карикатурном деформированном виде, такой прием был совершенной новостью и уроком элементарного, но необходимого ученого благообразия, преподанным культурным человеком забывшим элементарные приличия дикарям и преступникам, террористам, разбойникам пера. А. А. Козлов не только превосходно, порой лучше самого Дюринга, излагает учение последнего, но и посвящает этому изложению большую часть своей книги. Особенно интересно изложено учение Дюринга о человеке и его антропология. Сюда относятся: 1) элементы сознания; 2) нравственность, право и усовершенствование человечества; 3) общественный быт

и история; 4) повышение ценности жизни и 5) общая характеристика социализованной общественной жизни. За этим в качестве «Критических замечаний» следует острая критика позитивистического реализма и социалистического немарксистского антропологизма Дюринга. Сюда относятся: 1 – личная характеристика Дюринга в связи с типичным для него индивидуалистическим положением, согласно которому философия есть выражение нравственного настроения человека; 2 – критические замечания на гносеологию, метафизику и натурфилософию Дюринга; 3 – критические замечания по поводу этики, социологии, а также и вообще всего состава системы Дюринга. По мнению Козлова, систему Дюринга нельзя признать удовлетворительной, прежде всего, за отсутствием у нее единого принципа, вместо которого мы наблюдаем в ней лишь единство субъективного настроения самого ее автора. На современном языке этот недостаток, свойственный поголовно всем представителям русского радикального просвещения, от народников и до марксистов, – носит название *психологизма*, еще самого примитивного грубого свойства, ибо и настроение-то не отличается ни тонкостью, ни интересностью. Это психологизм одержимого радикальной идейкой публициста. Конечно, Дюринг стоит многими головами выше и русских народников, и марксистов. Но все же недостаток у них – общий, и он-то и мешает, как это показывает А. А. Козлов, созданию Дюрингом настоящей философской системы: как и у всех явных или скрытых публицистов и дилетантов, у Дюринга нет ни внешней, ни внутренней гармонии частей и целого, причем части явно перевешивают целое. Характерный философский недостаток, подмеченный у Дюринга Козловым, – это его склонность жертвовать теорией познания, метафизикой (онтологией) и даже этикой ради социологии. Этот недостаток, столь вяжущийся с психологизмом и столь характерный для русских радикально-общественнических квазифилософских попыток, можно было бы назвать «социологизмом» – и Козлову, как русскому, легче всего было подметить этот недостаток, являющийся настоящим проклятием всей новой русской культуры и ее каиновым клеймом, столь много давшей Достоевскому для вскрытия вообще главной беды человечества. Козлов хорошо понял, что, подобно русским радикальным общественникам, сущность мирозерцания Дюринга состоит в сообщении социализму характера всеобъемлющей концепции, определяющей и связывающей собой все, и со стремлением представить эту концепцию как результат всех достижений положительного знания, а с другой – как последнее слово философского прогресса, который Дюринг, конечно, видит в позитивизме и в безбожии – подобно своим русским единомышленникам. Эта попытка построить философскую систему в виде всеобъемлющего социализма, по мнению Козлова, не удалась вследствие того, что, как думает Козлов, Дюринг пытался

безуспешно сочетать несочетаемое – материализм с рационалистическим идеализмом. Все же как значительное и характерное явление своей эпохи, философское явление, опыт Дюринга не лишен интереса и небесполезен.

Вслед за книгой о Дюринге Козлов выпустил второй том своих «Философских этюдов». И во 2-м томе «Философских этюдов», так же как и в 1-м, центральную часть занимает античная философия, на этот раз представленная проблемами платонизма, именно его методологией. План этой и для нашего времени весьма ценной работы очень прост и прозрачен. Он делится на два отдела, из которых первый посвящен собственно методу Платоновой философии в ее имманентной структуре. А второй отдел посвящен философской характеристике Платоновой философии с точки зрения ее направления и духа. Козлов приходит к тому, что метод Платона был множественным. В него входят, во-первых, вся совокупность логических формальных методов (индукция, аналогия и др<угие>) и приемов (определение, классификация, гипотеза и др<угие>). Но основа всей методологии Платона, по Козлову, все же может быть сведена к единому принципу. Этот принцип – логический закон противоречия. Он же есть и «последняя инстанция», и «пробный оселок». Но иерархически над всем господствует, являясь и главой методологии и гносеологии, – *Эрос*. Оставив в стороне всякое мечтательство и всякую романтику, как для Платона дело чуждое, Козлов подчеркивает именно *логико-гносеологическое и методологическое знание эроса у Платона*. Что касается характеристики Платоновой философии с точки зрения ее направления, то Козлов приходит тоже к плюралистическому выводу и дает ей, так же как и Платонову методу, множественную характеристику. Именно, он считает, что философия Платона может быть охарактеризована как: 1) наивный реализм – по причине признания соответствия мысли и бытия; 2) рационализм – по причине признания разума как главного фактора познания; 3) априоризм – по причине субъективности познания; 4) плюрализм – по причине множества сущностей; 5) спиритуализм – по причине нематериальности и непространственности сущностей; 6) эстетический эвдемонизм – так как последняя цель человека состоит в обладании высшей степенью красоты, истины и гармонии.

За исключением слишком упрощенного и частью бьющего мимо существа дела, – все прочие пункты поражают строгостью научно-философского подхода и точностью выводов. За эту работу Козлов получил степень магистра философии. После отставки С. С. Гогоцкого он был замещен А. А. Козловым, ставшим одним из украшений Киевского университета. Будучи неукоснительным борцом с позитивизмом как с фактором понижающим и вовсе уничтожающим философскую культуру, особенно на русской почве, А. А. Козлов разгромил труд проф<ессора> Московского университета небезызвестного М. М. Троицкого – «Наука

о духе». Конечно, это было дело, формально говоря, нетрудное по причине бросающихся всякому культурному философу в глаза недостатков мировоззрения проф<ессора> М. М. Троицкого и невероятной узости его кругозора, где все начиналось и оканчивалось английским эмпиризмом, словно представляя намеренную карикатуру на западнический позитивизм. Однако не следует забывать, что этого рода предприятия были, по специфическим причинам, о которых шла уже речь, в России не только трудны, но и просто опасны. Козлов презрел эту опасность и уничтожил влюбленного в английский эмпиризм и английскую индуктивную логику позитивиста. Около этого же времени вышел под редакцией Козлова перевод «Истории философии» Вебера⁷⁸⁴. Вслед за этим в 1884 г. увидела свет докторская диссертация Козлова «Генезис теории пространства и времени у Канта». После блестящей защиты этой диссертации в С<анкт>-П<етер>б<ургском> университете у известного историка философии и логики Михаила Ивановича Владиславлева (ректора университета), Козлов наконец стал экстраординарным, а потом и ординарным профессором философии Киевского университета. Медленно и с опозданием продвигалась служебная карьера Козлова, медленно, но упорно и стойко выкристаллизо<вы>валось научно-философское миросозерцание основателя и корифея прочного антипозитивистического курса в русле чистой философии, наконец возникшей в России.

А. А. Козлов основывает первый в России чисто философский специальный журнал под заглавием «Философский трехмесячник». Насколько труден был подвиг А. А. Козлова и насколько мало было в России в тогдaшнее позитивистическое безвременье активных и притом чисто философских умов, видно из того, что этот журнал наполнялся трудами одного только его издателя, и притом по всем отделам, до хроники и обозрения журналов включительно. Там были помещены, между прочим, такие шедевры, как исследование «Религия графа Л. Н. Толстого», «Философия мистики», «Гипнотизм и его значение для психологии и метафизики», «О множественности состояний сознания» и многое др<угое>. Книга о гр<афе> Л. Н. Толстом вышла отдельно, а второе ее издание снабжено было прибавлениями. Усилия А. А. Козлова не прошли втуне, и вокруг него стала сплываться элита интересующихся чистой философией читателей. Издание журнала и преподавательская деятельность Козлова были оборваны параличом, разбившим ученого в 1886 г. Прикованный к одру болезни, А. А. Козлов претерпел новый и окончательный кризис, до конца определивший его миросозерцание. Уже и ранее склонный к панпсихизму, Козлов в этот период своей жизни окончательно делается неолейбницианцем. Особенно повлияли на него сочинения Германа Лотце (<Lotze>) и русско-немецкого философа Густава Теихмюллера, профессора Дерптского университета (<Teich-

müller>). Козлову же принадлежит и превосходная статья о Тейхмюллере («Вопросы философии и психологии», <18>94, <кн.> 25). Новое направление Козлова, конечно, нельзя считать новым: оно созрело постепенно. Но по отношению к пессимистической шопенгауэро-гартмановской точке зрения эта установка Козлова последнего периода может быть названа в известной степени противоположной – ибо ее *персонализм*, на который указывает проф<ессор> Е. Бобров, никак не может быть согласован с иллюзионистическим аперсонализмом Шопенгауэра и Гартмана, не говоря уже о непримиримом конфликте и незаполнимой, зиявшей бездне, существующей между Лейбницем, Лотце и Тейхмюллером – главными вдохновителями философии Козлова последнего периода – и Шопенгауэром и Гартманом – существенными истоками его мыслительской работы первого периода. Впрочем, кризис Козлова был, несомненно, самостоятельного и постепенного характера. Это был вообще человек эволюции, и притом медленно вызревающей, а не революции. В этом, как и во многих других особенностях, Козлов был противоположностью другого большого борца против позитивизма, своего блестящего младшего современника Владимира Соловьева. В своей медленной, внутренне самостоятельной и свободной эволюции Козлов скорее встретился с Лотце и Тейхмюллером, это был скорее параллелизм мирозерцательных путей, чем влияние в прямом смысле слова. Впрочем, у больших натур, к числу которых относится и Козлов, иным «влияние» и не бывает. Однако методологически Козлов, несомненно, воспринял от Тейхмюллера его прием «*истории понятий*». Далее отнесенное сходство наблюдается между Козловым и Тейхмюллером в учении о времени и пространстве, о сознании, о движении, о материи и, наконец, что самое важное – о «Я», о субъекте. Лотце воздействовал на Козлова, опять-таки, скорее методологически, именно – детальной проработкой понятий. Так или иначе, но Козлов, Лотце и Тейхмюллер занимают важное место в истории философии XIX в. именно тем, что, будучи антитезой гегелианизму, они возродили лейбнищевский паниндивидуализм, панпсихизм, философский персонализм, возродили диалектику античного стиля и духа и, кроме того, стоя во главе методологического историко-философского движения по *истории понятий* и их обработке, они поворачивали в новом направлении руль истории философии, новой науки, по-настоящему основанной гением Гегеля.

Уже после паралича, несколько не ослабившего его работоспособности, но скорее ее усилившего, Козлов, не могший писать, а вынужденный диктовать, выпустил в свет четвертый и последний том «Философского трехмесячника» и вместо него после двухлетнего перерыва стал издавать с удвоенной энергией непериодический философский сборник «Свое слово» и выпустил *пять* томов этого сборника. В этом издании

Козлов дает максимум в той форме философского творчества, которая у него связана с культом античной древности – в философском диалоге, где Козлов пытается возродить и единственную возможную форму подлинной диалектики в виде свободного столкновения свободных мнений. Диалоги эти называются «Беседы с петербургским Сократом». Свои собственные мнения Козлов излагает, влагая их в уста «Платона Калужского». Это не только литературная форма и не только кабинетное предприятие: сократическое и диалектическое начало, несомненно, заложено в духовную природу русского философского дара, который может доводить эту природу до полного явления, до полной манифестации эллинского начала, заложенного в русскую душу и вместе с исконно ей присущим и подлинным, стихийным дионисизмом. Однако и аполлоническое начало далеко не чуждо русской природе – многочисленные явления «искусств творческих, высоких и прекрасных» показывают это. В философии действуют оба начала, но в данном случае, т. е. в случае Козлова, несомненно, победило аполлоническое и сократическое начало. Это начало как нельзя лучше гармонирует с духом Лейбница, господствующим в «Своем слове». Козлов кладет основание мощному течению русского лейбницианства как чисто философского течения, где покажут свои силы такие типично русские мыслители и представители чистой философии, как <Л. М.> Лопатин, Н. О. Лосский, <А. Ф.> Лосев и друг<ие>. «Свое слово» не могло не вызвать полемики, на которую Козлов отвечал контрpoleмикой, всегда остро и основательно, всегда не только обнажавшей слабость, банкротство материализма и позитивизма – старых врагов Козлова, но еще сопровождавшейся творческим наращиванием в результате диалектической схватки.

Все пять книжек «Своего слова» внутренне соединены единством и последовательностью замысла. Так, напр<имер>, 1-я книжка представляет не только введение в систему самого Козлова, но и еще введение в философию вообще. Все начинается с раскрытия основных, как для системы Козлова, так и для философии вообще, понятий *субстанции* и *акциденции*. Козлов отвергает две крайности: утверждение, что материальные атомы суть субстанции, и утверждение, что субстанции вообще не существуют. Козлов становится на своеобразную точку зрения, согласно которой *материальные тела суть символы духовных субстанций* в их связи друг с другом, а также и с познающим их человеком. Сами по себе субстанции не находятся в пространстве и не воспринимаемы внешними чувствами. Подлинное бытие не материально, но духовно. Козлов придерживается, таким образом, точки зрения, которую можно назвать *гносеологическим символизмом*. 2-я книжка «Свободного слова» посвящена основной проблеме философии – *бытию*. Рассмотрены и подвергнуты научно-философской критике как ходячие, так и философ-

ские определения как бытия собственно, так и существования – того, что ныне именуют экзистенцией. На основе этой историко-философской критики выводится собственное учение о бытии. 3-я книжка «Свободного слова» посвящена *времени*. Козлов своеобразно связывает понятие времени с понятиями *религии и причинности*. На этой книжке «Своего слова» лежит благородный отпечаток творчески переработанных влияний блаженно[>] Августина, Канта и Шопенгауэра. Подлинная сущность мира, по мнению Козлова, – безвременна. Время не есть объективная реальность, но результат ограниченности человеческой природы и человеческого существования. С помощью времени познающий субъект располагает и упорядочивает акты как своей собственной субстанции, так и акты всех других субстанций, вступающих с нами в общение и с которыми познающий субъект связан. Очень важно, что Козлов стремится проследить генезис и историю времени, равно как и в связи с этим описать *стадии, через которые время проходит*. Особенно богата в научно-философском отношении 4-я книжка «Своего Слова», где речь идет о *пространстве*. Козлов отрицает как реальность пространства, так и его идеальность, равно как и отрицает он, разумеется, и сенсуалистический генезис идеи пространства. Пространство, как евклидово, т. е. трехмерное, так и метагеометрическое и пангеометрическое, – все это метафизические символы, упорядочивающие акты ощущающей деятельности, начинающейся в деятельности мускульно-осозательной и зрительной. Пространство для Козлова, так же как и время, есть точка зрения ограниченного человеческого познания, символ воспринимаемой органами чувств реальности, самой по себе внепространственной и вневременной. Близость к Канту этого учения не подлежит сомнению, хотя назвать Козлова просто кантианцем нельзя – Козлова в его гносеологии можно скорее назвать «кантианствующим лейбницианцем» – что дает очень оригинальную комбинацию, ибо в обычном порядке кантианство и лейбницианство суть учения несоединимые, и синтезировать их удалось только таким двум крупным философским личностям, как в России – Козлову, а во Франции – Шарлю Ренувье (<Renouvier>).

Помимо изложения системы самого Козлова в ее последовательном развитии, книжки «Своего слова» содержат полемические и объяснительные статьи, разборы, рецензии, обзоры и про[>]чее. Однако прикованный к креслу, физически уничтоженный и старый А. А. Козлов настолько обнаружил удивительную творческую плодовитость в своем собственном издании, где он был пионером чисто философского журнала в России. Когда, идя по его стопам, Московское психологическое общество стало издавать лучший в России второй философский журнал «Вопросы философии и психологии» со стремлением объединить силы русских философов, то Козлов сделался одним из самых ревностных и плодovitых его

538

сотрудников. Козлов обладал большим литературным талантом и должен быть назван среди мастеров русского научно-философского языка. Его диалоги не только живы, не только мастерски написаны, но выведенные в них лица живы, индивидуальны и полны глубокого национального содержания. Это не философы вообще, но именно русские философы, это рассуждают и спорят русские люди. Любопытно, что Козлов один из первых стал употреблять особый литературный прием, состоящий в продолжении диалогов, ведомых персонажами больших романистов, писателей – напр<имер> Достоевского. Так, у него говорят и спорят Красоткин и Алеша Карамазов (из «Братьев Карамазовых» Достоевского). Это особенно интересно, если принять во внимание, что Достоевский является величайшим русским национальным философом. Надо самому обладать очень большим даром, чтобы решиться на такое предприятие, как продолжение и дорисовывание типов и сюжетов Достоевского. А. А. Козлов обладал этими возможностями. И то, что такой человек оказался в тени, а в наше время оказался и вовсе забытым, и о существовании которого не подозревают те, кто пишет о «русской идее», – все это показывает, как тяжело заболело духовной слепотой и глухотой русское так наз<ываемое> «образованное общество», все несчастье которого в том, что в нем нет образования, которое искать приходится совсем в других местах. Во всяком случае, создатель такого литературно-философского образа, как «Сократ с Песков» с его окружением, заслуживает лучшей участи, чем стояние в тени при жизни и полное забвение после смерти...

«Сократу с Песков», как и древнеэллинскому Сократу, приходится развивать свое учение – гл<авным> обр<азом> учение о бытии, – вступая в спор с самого разного рода людьми. Этих людей три категории: совершенные простецы в науке и в философии, люди, презирующие философию во имя точной науки, и, наконец, люди, воображающие себя философами и в действительности в ней ничего не смыслящие – последний род людей наиболее опасный как для Сократа, так и для философии. Все это приводит к порою забавным и полным юмора коллизиям, порою к серьезнейшим и глубокомысленным диалогам, живым и общедоступным в смысле литературной яркости и полным критической остроты, глубоким по мысли и тому, что можно назвать «интеллектуальными эмоциями».

Невозможно отрицать необычайной значительности всего того, что писал Козлов в последний период своей жизни. Единственный упрек, который можно ему сделать, – это его необычайная близость к Тейхмюллеру, временами превращающаяся в параллелизм. Но зато Козлов никогда не снижает своей общей с Тейхмиллером тематики, и его «Сократ с Песков» всегда на высоте этой тематики, о значительности которой и до сих пор редко дают себе отчет. Однако у Козлова есть много того, чего нет у Тейхмюллера, – именно нет того проникновения в русскую

национальную патологию с ее тяготением к лжеучителям и ничтожествам, приходящим не во имя истины и ее разыскания, но во имя собственного до смехотворности претенциозно раздутого самолюбия – при обстоятельном условии – внутренней пустоте его писателя, которому именно при соблюдении этого условия успех обеспечен, и притом не только у духовно больных сородичей, но как будто «здоровых» европейцев, которым на почве «экзотики» и «ам слав»⁷⁸⁵ можно преподнести какую угодно любительщину. Но одна из главных заслуг Козлова как раз и есть обличение соотечественников, выступавших в роли самозванных философов, которым именно мысли их самозванства и лжепророчества обеспечили успех. А в какой степени могут мстить лжефилософы и лжеучителя из радикальных интеллигентов за их разоблачение, видно из пасквиля, написанного в так называемой «Большой энциклопедии» под видом словарной статьи⁷⁸⁶ (т. 11, с. 158). Там говорится ни более ни менее, как то, что Козлов «принадлежит к метафизической школе с примесью мистического догматизма» и что он «успехом ни в литературе, ни на кафедре не пользовался, обращая на себя внимание лишь полным несоответствием своих мыслей с состоянием философской мысли, ему современной». Seriously то, что автор этого микроскопического пасквиля не заметил того, что он дал высшую квалификацию творчеству Козлова, ибо чем же и отличается высший тип одаренности, как не «полным несоответствием своих мыслей с состоянием мысли, ему современной»... Из только что процитированной фразы из радикально-интеллигентского издательства видно еще лишний раз, что их удел – серая посредственность, состоящая также в строжайшем запрещении выходить за пределы этого состояния – особенно, если «выходящий» – русского происхождения...

<2. Г. А. Тейхмюллер>

Густав Август (или, как его звали его русские ученики, Густав Августович) Тейхмюллер (1832–1888) может быть назван в качестве родоначальника русско-немецкой философской школы неолейбницианцев, ярко враждебных направлению Гегеля. Знаменателем этого направления нужно считать собственно аристотелика Адольфа Тренделенбурга⁷⁸⁷ (<Trendelenburg>), известного автора «Логических исследований». С Тренделенбурга пошло в Германии и в России (через Тейхмюллера) особое антигегелевское направление, где, с одной стороны, диалектика понятий заменяется их анализом (почему и все направление можно назвать *анализом понятий*), а диалектика исторического процесса заменяется непрерывностью развития монад – или монадоподобных сущностей, к которым надо отнести как предметы и личности, так и их понятия. Во всяком случае, это не монизм сущностей и понятий, как у Гегеля (что

540

составляет его одновременно сильную и слабую стороны), но их дуализм. Изучение структуры и истории понятий совершенно естественно сближает это направление с Аристотелем, а диалектика, вытекающая из спора и столкновения понятий и приводящая к выработке понятий, так же естественно сближает это направление Тренделенбурга – Тейхмюллера – Козлова с Сократом и Платоном. Это именно диалектика Сократа и Платона, а не неоплатоническая диалектика Прокла, которая есть диалектика бытия и внутри бытия, столь характерная также и для Гегеля с ее трихотомизмом тезиса, антитезиса и синтеза (соотв<етственно> у Прокла <...>⁷⁸⁸). В то время как диалектики типа Сократа и Платона, Шопенгауэра, Тренделенбурга и Тейхмюллера весьма придерживались и ценили ее – диалектику бытия и истории они отрицали и даже собственно как бы игнорировали. Это столкновение двух диалектик произошло и на русской почве. Западники и впоследствии вышедшие из них «диалектические материалисты» (приравнявшие бытие материи) ярко противостояли в качестве сторонников и продолжателей Гегелевой (и Прокловой) традиции славянофилам и также неславянофилам (Тейхмюллеру, Козлову, Вл. Соловьеву) с традициями сократо-платоновой диалектики и тренделенбург-аристотелевой выработки понятий. К этому надо еще присоединить идущую от Тейхмюллера, как мы уже говорили, историю сущностей и понятий в их дуалистическом сосуществовании. Объективизму исторической диалектики школы Гегеля, фактически начисто отрицающей свободу и живого Бога, отрицающей личность и глубоко бесчеловечной, инквизиторской по самому существу своему, позитивистически-сциентифической, – противостоит здесь персонализм и субъективизм (в философском, онтологическом смысле) эвристической диалектики школы Сократа и Платона, прошедшей через горнило христианского гуманизма, напитанной духом свободы и идеей живого Бога, основанной на идее личности, антипозитивистической по существу и расположенной к критике понятий и к свободному, не рабскому отношению к науке. Таким образом, у Тренделенбурга – Тейхмюллера – Козлова персоналистическая и эвристическая диалектика сократоплатонизма противостоит аперсоналистической и историко-онтологической диалектике Прокла – Гегеля. Конфликт очень серьезный и страшный, где на карту поставлена судьба человеческой личности и ее свободы и судьба философии как прерогативы человека, который есть <...>, а потому и <...>.

С такими предпосылками приходится приступать к анализу учения немецко-русского философа Густава Тейхмюллера, истинные размеры и значение которого были искажены и подверглись затемнению со стороны торжествующей линии гегельянства, бесчеловечества и государствопоклонства в виде торжествующего германизма, к которому надо отнести и марксизм (ленинизм), не терпящи<й> фактически рядом с со-

бой никакого другого мирозерцания и идущий в этом отношении дальше Гегеля – через замену отрицания уничтожением, замену, надо отдать справедливость, вполне последовательную.

Густав Август («Августович») Тейхмюллер, уроженец Брауншвейга, обнаружил в самом раннем возрасте тяготение к философии и специально изучал ее в Берлине при кафедре уже упомянутого антигегельянца Тренделенбурга. Тщательно изучив под руководством Тренделенбурга Аристотеля и вообще древнюю философию, сделавшись на этой почве превосходным классиком-филологом, Тейхмюллер уравнивал свой научно-философский багаж тщательным же изучением естественных наук, переживавших в это время блистательный подъем, ознаменованный деятельностью такого гения и создателя научной эмбриологии, как русско-немецкий ученый Карл фон Бэр. С 1855 г. он переезжает в качестве педагога в Россию – в Петербург. В 1860 г. Тейхмюллер возвращается в Германию в качестве приват-доцента Геттингенского университета, где испытывает сильное и положительное влияние историка философии известного Риттера и знаменитого неолейбницианца Германа Лотце (<Lotze>). В 1867 г. Тейхмюллер – профессор в Базеле, а в 1870 г. переезжает в Россию, в Юрьев (Дерпт), где и остается до смерти, занимая кафедру философии. Много поработав в области истории философии, в частности по платоновскому вопросу, он вполне выработал свое мирозерцание, так же как и Козлов, лишь к концу жизни. Тейхмюллер относился отрицательно в равной степени к позитивизму, материализму, критицизму и идеализму. Наиболее тяготел он к Лейбницу и считал его основателем особенного направления, отрицающего материю и признающего духовность всего существующего. Плодовитость Тейхмюллера была очень велика: он оставил после себя двадцать томов – и много ненапечатанных произведений. В этот счет не входят также мелкие статьи в периодических изданиях, рецензии <и> проч<ее> в этом роде. Тейхмюллер – блестящий стилист, огромный эрудит, до глубочайших оснований изучавший предмет и литературу о нем и всегда считавшийся с этой литературой независимо от собственной точки зрения. Проф<ессор> Е. Бобров считает, что деятельность Тейхмюллера распадается на три периода, проф<ессор> Алексеев (Аскольдов)⁷⁸⁹ предлагает деление творчества Тейхмюллера на два периода. Эти деления легко примирить. Именно, в глаза бросается резкая демаркационная линия между геттингенско-базельским, заграничным периодом, и дерптско-русским периодом (так же как и у знаменитого биолога К. Э. Бэра). Но дерптский период можно вместе с профессором Е. Бобровым назвать периодом влияния Аристотеля и Тренделенбурга. Период русско-дерптский в свою очередь отмечен двумя отделами. Первый – характеризуется продолжением и расширением исследований по истории древней философии, куда включаются работы досократиков – Анаксиман-

дра, Ксенофана, Гераклита – и главным образом о Платоне. Платоновский вопрос, можно сказать, поставлен заново в школе Тейхмюллера, особенно у Лютославского⁷⁹⁰. В этот же самый период Тейхмюллером начата разработка *истории понятий*, которую, как правильно замечает С. Алексеев, надо отличать как от истории философии, так и от истории проблем (С. Алексеев // Энциклопедический словарь <Ф. А.> Брокгауза и <И. А.> Ефрона. <Т.> XXXII. С. 759–760). Труды Тейхмюллера, сюда относящиеся, – <<Studien zur Geschichte der Begriffe» (1874) и «Neue Studien zur Geschichte der Begriffe» (1876, 1878 и 1879)>⁷⁹¹.

Самостоятельные произведения философской музыки Тейхмюллера сначала представляют разьединенные по форме, хотя и внутренне единые, этюды на разные темы, куда относятся особенно замечательные по своему высокому качеству монографии: «Бессмертие души» (1871, 2-е изд. 1879; русский перевод под редакцией проф. ессора Е. Боброва); «Сущность любви» (1882) и ряд трудов, выросших из публичных популярных лекций на животрепещущие темы – например, на модные темы об эмансипации женщин, о дарвинизме и прочее. Особенно интересна монография «Дарвинизм и философия», в своем первоначальном виде представляющая актовую речь, основания идей которой выросли из живых диалогов с гениальным естествоиспытателем Карлом фон Бэр, тогда уже вышедшим в отставку русским академиком, проживавшем в Юрьеве. Последние годы дерптского периода посвящены выработке системы философии, краеугольным камнем которой является замечательный труд по онтологии «Действительность и кажущийся мир» (1889) – и другой ему подобный, посвященный гносеологической проблеме и психологии, «Новые основоположения психологии и логики». Этот труд должен был быть частью обширного задуманного им сочинения под названием «Теологика». Другой его важной частью должна была быть «Философия истории». «Теологике» предшествовала «Философия религии». Все эти произведения, так же как и историко-философские произведения Тейхмюллера, проникнуты единым *антиэволюционным духом*, делающим самого Тейхмюллера с его учителем Тренделенбургом и с его русской школой от Козлова до В. Зеньковского существенным бастионом против всевозможного рода теорий развития с гегельянством в центре и с дарвинизмом в качестве «последнего слова научного прогресса», хотя этому «последнему слову прогресса» уже свыше ста лет и пора ему уже *перестать поклоняться*.

В силу сказанного надо считать, что монографию Филиппо Маши под заглавием «Метафизик-антиэволюционист» (Неаполь, 1887) надо признать попавшей прямо в цель и ухватившей саму суть дела. Очень верно ставит рядом проф. ессор Е. Бобров «гегелевщину» (хотя он выражается и «универсализм») как понятие в главном эквивалентное,

котор<ому> противостоял Тейхмюллер всей силой своего громадного дара как прежде всего *персоналист*. Универсализм же в условиях индустриализованной цивилизации второй половины XIX в. и начала XX в. автоматически означал неминуемо *тоталитарный социализм*, тот самый государственно-коммунистический «муравейник» или царство «*Великого Инквизитора*». Это ярко и со всей отчетливостью нарисовалось в материализме и социализме шестидесятых годов и в революционном народничестве и в марксизме конца XIX в., оно нашло себе решительную антитезу на почве конкретной церковности у Достоевского и славянофилов и метафизическую же антитезу в чисто философском плане в школе Тейхмюллера – Козлова. Между ними занимал крайне двусмысленную позицию Владимир Соловьев с пошедшей от него религиозно-философской школой, неоднократно и по очень важным пунктам делавшей значительные уступки врагу, временами даже совершенно идя к нему в Каноссу, как это произошло с Н. Бердяевым. В конечном счете все же перед концом Вл. Соловьев окончательно отшатнулся от «*Великого Инквизитора*» и мужественно обличил, твердо стоящий до конца, слабые места «новых христиан» и «славянофилов», <как это сделал> вместе с самим Достоевским гений Константина Леонтьева. Впрочем, это же сделал и сам Достоевский, обличив слабость славянофила Шатова (в своих «Бесах»). Главное достоинство школы Тейхмюллера – Козлова в том, что они не только никогда не выходили из рамок строгой философии со своим предметом и методом, но именно исходя из этого предмета и метода обличили «врага» и противопоставили ему конфессионально метафизические ценности – тоже не выходя за пределы предмета и метода научной философии и только безмерно расширяя как сам предмет, так и метод. В центре его оказалась философски обоснованная на принципах лейбнизианства *личность* – ничего общего не имеющая с безбожным всепоглощающим «Я» Фихте, великолепно гармонизировавшим с *тоталитарным социализмом* и с идолопоклонством по отношению к революции многоголового безликого зверя-толпы, претендующего заменить собой Бога и Церковь, для начала повелев писать Бога с малой буквы, – в чем и заключается скрытая метафизическая суть богомерзкой «новой орфографии»... Писание Бога с малой буквы и есть орфографический символ антиперсонализма. Поэтому отстаивание личности у персоналистической философии изнутри независимой от чего бы то ни было самостоятельной метафизики и независимый приход к основной ценности христианства, все к той же личности, создание и воссоздание не только персоналистической философии, но и персоналистической науки, строгой и стройной по методу, и есть неопределимая заслуга школы Тейхмюллера – Козлова. Именно изнутри научно-философского метода пришел Тейхмюллер к основному антропологическому

выводу, что «человек отличается от прочих животных преимущественно тем, что имеет религию; у животных нет религии. Человек же немислим без религии, или он есть просто животное, скотина» (цит. у *Е. Боброва*. Материалы. Т. I. С. 35; и в лекции Тейхмюллера по новой философии).

По типу своего философствования и по исходному его моменту Тейхмюллер должен быть назван конкретным *эссенциалистом*, и его имя должно быть выставлено против современного безмерно сниженного некоторыми псевдофилософскими порнографическими писателями так называемого «экзистенциализма». Ибо основное понятие, из которого исходит Тейхмюллер, есть *конкретное бытие* – ничего общего с пустым бытием, равным небытию, у Гегеля не имеющим. Источник этого понятия бытия, по Тейхмюллеру, есть интеллектуальная интуиция. И в этом пункте, сближающем его с Шеллингом, его тоже отделяет пропасть от Гегеля. Интеллектуальная интуиция как источник понятия бытия, по Тейхмюллеру, есть такой познавательный акт, в котором соотносятся в единстве элементарные пункты сознания, принадлежащие к трем категориям: 1) содержания; 2) деятельности; и 3) сознания «Я». Всякое состояние сознания может рассматриваться со стороны содержания и деятельности. Анализ сознания и познания (которые не следует смешивать) дает разнообразный состав элементов (элементарных пунктов). Все они при всем их разнообразии объединены единством нашего «Я», которое сознает как свои деятельности, так и их содержание. В связи с этим Тейхмюллер учит о трихотомии бытия. Бытие, по Тейхмюллеру, делится на 1) *идейное бытие*, под которым надо мыслить содержание; 2) *реальное бытие*, которое есть функция или деятельность; 3) *субстанциональное бытие*, которое дано в сознании «Я» или в личности – это персональное бытие. Только по отношению к идейному бытию, как к гносеологической категории, могут прилагаться предикаты истинности или ложности – причем это бытие вневременное, т. е. такое, к которому предикаты времени неприменимы. Реальность бытия определяется его *действительностью*, т. е. тем, что по-немецки именуется <<Wirklichkeit>>. Этот термин означает не что иное, как состояние в действии, в активности. В отрицательном порядке эта категория будет *недействительностью* (<...>⁷⁹²). В положительной или отрицательной своей форме эта категория подлжит временному порядку. *Субстанциональное*, или *личное, бытие, бытие «я»* есть основание или объединяющий центр двух предыдущих форм бытия, т. е. бытия идейного и реального. Опыт личного, персонального бытия дает основание для заключения по аналогии о бытии внешнего мира, который состоит из множества *подобных «я» духовных существ или субстанциональных единств*. Одной из самых характерных особенностей персоналистической философии Тейхмюллера является очень тонкое различие между бытием «Я» и личным или персональным бытием. Просто

бытие «Я» не есть еще личное или персоналистическое бытие. Чтобы стать таковым оно должно прийти путем самосознания к познанию своих деятельностей и общих форм самопроявления. Таким образом, вполне развитая личность, чтобы договорить мысль Тейхмюллера до конца, есть личность, имеющая *персоналистическую философию* и, следовательно, *путем философии человеческое «я» становится личностью*. Только исходя из этого можно понять тот высокий пафос философствования, эту чисто сократическую одержимость философствованием, которая столь характерна для Тейхмюллера и Козлова, для которых философия есть духовный хлеб насущный, так сказать, духовный предмет первой необходимости. Так как «Я» есть, по Тейхмюллеру, *основание всякого бытия*, то система Тейхмюллера есть *персонализм в самом широком смысле слова*. Философия, по Тейхмюллеру, есть, таким образом, путь становления субстанции, проходящей духовный путь от данного «Я» к заданной личности или персоне. Это очень напоминает <свято>отеческое христианское учение об отношении образа Божия в человеке как данном ему к подобию Божию как к заданному, – причем образу надлежит возрастать в подобие. Отсюда чрезвычайно важное место, которое занимает в философии Тейхмюллера понятие религии и анализ взаимоотношения философии и религии. Острота этой темы повышается тем, что для Тейхмюллера философия есть наука <...>⁷⁹³ и в совершенно особом смысле. Таким образом, проблема взаимоотношения философии и религии у Тейхмюллера приводит к теме взаимоотношения науки и религии в совершенно новой и по сей день свежей, совершенно неисчерпанной постановке, мало кому известной как в России, так и за границей. Вот суть дела.

Человек есть существо познающее и тем самым порождающее науки. Философия есть наука по преимуществу, именно лишь она одна занимается методологией всех наук и их основных и исходных понятий. Честные науки занимаются теоремами, они берут понятия «из общей сокровищницы языка» и не подвергают их критической обработке. Этим занимается философия, ее тема в этом отношении – не теоремы частных наук, но их *леммы*, т. е. вводные и основные теоремы. Наука, именуемая философией, учит сознательно и критически употреблять общие понятия как в науках частных, равно как и в жизни. Этим Тейхмюллер как бы намекает на то, что в частных науках много еще житейского, точным разумом не переваренного и не исследованного материала, что в частных науках далеко не все научно, что доканчивает их научную работу, которую они по самому своему свойству сделать не в состоянии, именно философия. Философия как общая наука помогает как бы отфильтровывать все случайное, переменное, все, являющееся уступкой духу времени и моде. Человеку в его воспитании и духовном формировании нужны знания четырех типов: 1) религиозные; 2) этические; 3) эстетические и

4) научно-философские. И именно последние имеют своим назначением отвеивать все модное и рабствующее духу времени. Отсюда чрезвычайно важное значение философии в воспитании. Но религия и философия заменить, ни, тем более, вытеснить друг друга не могут и не должны. С ядовитой иронией замечает Тейхмюллер, что «религия без богословия и богоучения не встречается (разве лишь у квакеров)» (Бобров, цит. соч., вып. I, с. 36). «Богословие же есть совокупность двух элементов: религии и философского исследования» (там же, с. 36). «Обыкновенно: нет религии, нет и богословия, – нет богословия, нет и религии, эти элементы неразрывны»... «Самая богословская догматика есть продукт философии» (там же). По мнению Тейхмюллера, «философия и религия не могут конкурировать еще и потому, что источники их познания совершенно различны» (там же, с. 37). Что касается философии, то последняя «имеет источником один только лишь чистый разум» (там же, с. 37). Тейхмюллер не договорился или не додумался со всей отчетливостью до идеи, что если нет догматики без философии, то нет и философии без догматики и, тем менее, нет философии без религии. До этой идеи со всей отчетливостью ее высказывания дойдет уже в конце XIX в. проф<essor> кн<язь> С. Н. Трубецкой. Впрочем, это легко выводится из идей Тейхмюллера, если их договорить до конца. Мы уже видели, что для Тейхмюллера философское познание как бы изначально присуще человеческой душе и отсюда, именно из идеи, которую автор этих строк именует как именование человека как <...>⁷⁹⁴, вытекает у Тейхмюллера своеобразная, так сказать, «антропологическая панфилософия». По Тейхмюллеру, каждый человек характеризуется своей философией, это же можно сказать и о периоде всех исторических эпох. Отсюда важность изучения истории философии. «...Бессознательно и с детских лет мы воспринимаем и какую-либо известную философию через другие науки, через язык и т. д.» (там же, с. 38). «Везде, в том числе и во всех науках, мы находим какие-либо философские партии. Чтобы судить правильно об одной партии, надобно знать все партии, а такое знание доставляет нам история философии» (там же, с. 38). Такое, по-видимому, бесспорное положение, которое Тейхмюллер внушил и Козлову, среди широких кругов русской радикальной общественности и среди национал-шовинистического большевизма буржуазной Европы менее всего могло рассчитывать на признание. В обоих случаях, т. е. по мотивам совершенно противоположным, но приходили к совершенно противоположным результатам, и в России разрешалась к изучению только радикальная позитивистически-материалистическая философия с полным презрением к отечественной философии и отечественной истории и с изучением только западной истории по мотивам пораженческим, а на Западе под видом истории философии по мотивам позитивистическим и расистским изучалась только своя

философия, а иностранная препарировалась «под свою»; что же касается иностранной истории и даже географии, то последние «изучались» только в отношении прошлых побед своей собственной и неизменно победоносной армии и на предмет будущей экспансии за счет соседей и не соседей – гл<авным> обр<азом> России, которую, во-первых, надо было одним обращать в католичество, другим – в протестантизм и штундобаптизм, третьим – в атеизм и позитивистически-масонское либрпансерство – но зато всем трем вместе надо было превратить в рабовладельческую колонию при помощи русской либерально-религиозной и западной интеллигенции. Последняя во всем была с Западом, за одним исключением – за исключением его подлинных религиозно-философских и художественных сокровищ, особенно если они были из времени «мрачного средневековья». Тут историческое изучение молча или откровенно, во всеулышание, резко отвергалось. Но особенным пафосом отвергалось изучение «презренной» (как выразился Чаадаев) Византии. При таких настроениях следование заветам Тейхмюллера и Козлова как со стороны Запада в отношении России и Византии, так и со стороны «державшей ключи разума» западной русской интеллигенции в отношении к Западу – было делом трудным, если не вовсе невозможным. Однако принцип изучения истории философии ради дела свободного выбора остается. По мнению Тейхмюллера, «всякое образование имеет философскую подпочву» и «всякая книга есть отпечаток так называемого духа времени»: а этот «дух времени» и есть «философия соответствующей эпохи»... «Кто желает определить дух какого-либо времени, тот должен характеризовать философию этого периода» (цит. соч., там же, с. 38). «...Причисляя книгу к известному философскому направлению, мы предрешаем ее оценку» (цит. там же, с. 39). Таким образом, определение философского направления связано с аксиологией, философия есть аксиологическая инстанция, по Тейхмюллеру. «...Изложение истории философии будет *аристократично*, т. е. мы будем заниматься изучением систем одних только крупных философов, опуская мелких», – так определяет Тейхмюллер свой собственный стиль изложения истории философии. При этом он упускает из виду, что некоторые эпохи характеризуются нередко разной литературной и философской мелюзгой, иногда даже форменными ничтожествами и бездарностями – тоже характеризующими данную эпоху – правда, с весьма неблагоприятной стороны, но все же характеризующими ее объективно. И историку философии, и тем более историку культуры приходится, напр<имер>, изучать произведения Гольбаха, Ламетри, стихи Курочкина, писания Чернышевского, Добролюбова, Варфоломея Зайцева, Протопопова, Белинского и проч<их> совершенно так же, как врач-патолог изучает злокачественные сыпи или кишечные выделения больных. Мало того, историку культуры

приходится изучать в качестве духовно-патологических процессов те страшные aberrации масс русских и европейских интеллигентов, в силу которых по сей, напр<имер>, день этой духовной сыпи и этим духовным эксcrementам, и притом глубоко злокачественным, придается положительная расценка, а явления колоссального размаха, вроде, напр<имер>, Баратынского, <...>⁷⁹⁵ даже не упоминаются пишущими о «русской идее». Конечно, Тейхмюллер прав, избирая *аристократический* метод изложения в плане аксиологическом. Но историк культуры и философии должен быть не только аксиологом, но и патологом – на образец Константина Леонтьева. По мнению Тейхмюллера, «в исторической науке есть вообще два направления: одно (Бокль и др<угие>) предполагают, что исторические события суть результаты совокупности бесконечно малых единичных деятельностей; в историческом движении главную роль играют-де массы. Другое – аристократическое (Ранке, Карлейль) – учит, что в историческом процессе главная роль принадлежит гениям» (цит. там же, с. 39). С точки зрения Тейхмюллера, «первое мнение неудовлетворительно, ибо дает просторы случайности, – простому механическому воздействию, не направляемому разумом. По второму – в мире господствует реализм, личная воля, субъективный почин» (цит. там же, с. 39). Тейхмюллером предпочитается <второе> направление по той причине, что «источник всех творческих сил заключается в ниспосланной от Бога природе или психической организации человека. Гений пролагает новые пути» (там же). Все это вполне гармонично с персоналистическим мирозерцанием Тейхмюллера, имеющим несомненные корни в его религиозном мирочувствии. Тейхмюллер иронизирует над решением мирозерцательно-философских вопросов по большинству голосов – путем, напр<имер>, плебисцита. Отвергнув ряд критериев в историко-философском изучении, Тейхмюллер останавливается на единственно возможном, по его мнению, и воспринятом им от Тренделенбурга *имманентно* критическом методе. Этот метод состоит в том, что «изыскивают, какую задачу ставил себе сам философ в своих исследованиях, а затем определяют, насколько каждый философ выполнил эту свою задачу. Такой критерий кажется нам наиболее пригодным и справедливым» (цит. у Боброва, там же, с. 41). Тренделенбург, отрицая Гегелеву эволюционно-историческую диалектику и всецело признавая сократо-платоническую эвристическую диалектику, естественно, должен был придавать очень большое значение полемике противников. Тренделенбург говорит по этому поводу следующее: «Всякое замечательное произведение вызывает полемику. А полемизировать начинают лишь тогда, когда замечают у противника ошибку, или недочет, или внутреннее противоречие. Этими полемическими указаниями задача историка в некоторых случаях упрощается и облегчается» (цит. там же, с. 41). Для времени после двух миро-

вых войн XX в. и после водворения абсолютного этатизма (вернее, абсолютизированного этатизма), когда началась настоящая война со свободой и субъективным публичным правом, когда в философии стали бесконтрольно хозяйничать разные мирозерцательные извращения и делавшие собственную карьеру дельцы, бесчестно монополизировавшие не только слово устное, но и печатное, вплоть до владения самой бумагой, такое, являющееся для Тейхмюллера аксиомой, право полемики, основанной, прежде всего, на ограждаемом формальным законодательством субъективном причинном праве, – просто не существует. Эти дельцы-карьеристы в философии, отрицающие основанное на неотъемлемом естественном праве каждого человека субъективное публичное право честными средствами защищать свои убеждения под предлогом, что это право есть будто бы «легкая свобода», конечно, ныне сочтут философскую диатрибу Тейхмюллера в пользу философской полемики, выясняющей истину на почве сократо-платонической диалектики, <в> лучшем случае смешным «донкихотством», а в общем, скорее всего, обвинят сторонника сократо-платонической диалектики в буржуазном капитализме и на этом успокоятся. Это объясняется тем, что, признавая лишь «тяжелую свободу» (т. е. Гегелеву эволюционно-историческую диалектику, которая есть абсолютное отрицание подлинной свободы естественного права), они на этом и успокоятся, ибо быть сторонником «тяжелой свободы» значит неминуемо, тем самым, быть сторонником «легкой совести» или даже полного освобождения от совести с явным стремлением и последнюю отнести к «пережиткам капитализма», воздавая тем самым капитализму не принадлежащую ему честь. Впрочем, и к временам Тейхмюллера, т. е. в эпоху 60-х годов и позже, к той эпохе, которую ее современники выразительно наименовали «воздушной революцией», т. е. революцией, пока что совершившейся в духовно-психическом плане, проблема свободной сократической полемики для выяснения истины и установления правильных философских понятий столкнулась с проблемой свободного отравления или убиения Сократа с целями торжества одной из политических доктрин, совершенно отрицавших «легкую свободу» и монополизирующих исключительно для себя «тяжелую свободу», т. е. право отравлять Сократа и распинать Иисуса Христа, для какой цели фарисеи «свободного духа» и саддукеи «исторического» и «диалектического» материализма вновь составят союз сторонников «тяжелой свободы». Эту свободу, как бремя неудобноносимое, они возложат на плечи страждущему Иову-Человечеству и с ним Сыну Человеческому, а сами пальцем не двинут, чтобы облегчить это бремя «тяжелой свободы», т. е. отсутствие всякой свободы.

Во всяком случае, свободная диалектическая полемика, мотив которой звучит с такой Моцартовой легкостью у Тейхмюллера и кажется

не подлежащей оспариванию аксиомой, на деле уже во времена Тейхмюллера и Козлова представляет тяжелую теорию именно вследствие неимоверно расплодившихся тьмочисленных сторонников «тяжелой свободы», этого более чем общедоступного «парадокса», чрезвычайно любезного душе Великого инквизитора, принимавшего все меры, чтобы «тяжелую свободу» отягчить как можно более и по возможности просто упразднить, чего он достиг в наше время «максимально тяжелой свободы», т. е. ее полного отсутствия...

Второй метод истории философии, предлагаемый Тейхмюллером и ныне, как и в его время, представлявший принципиальную проблему свободного выражения мнений, есть *сравнительно-критический* метод. По поводу этого метода Тейхмюллер говорит: «Мы сравниваем философа, во-первых, с мыслителями ему современными и таким образом устанавливаем его относительную величину, т. е. насколько он превосходит своих современников. Затем, чтобы определить, так сказать, абсолютное значение какого-либо нового философа, мы сравниваем его учение с учением греческих философов; тогда мы видим, далеко ли он ушел от них. Ведь у греков имелись уже все ныне существующие учения, хотя некоторые из них в зачаточном состоянии. Вся новая философия испытала, напр<имер>, величайшее влияние со стороны Аристотеля: без него не было бы догматики, патристики, схоластики» (цит. у Боброва, там же, с. 41–42). Здесь чувствуется вполне западный человек, у которого к тому же духовная генеалогия, кем бы он ни был в новейшее время, всегда восходит к католичеству. «Таким образом, для всякой доктрины мы получаем генетическое объяснение. Мы можем проследить возникновение и развитие всякого понятия, мы можем изобразить “историю понятия”. Посредством сравнения же мы можем подметить односторонность в деле философии, проявляющуюся иногда у некоторых народов...» (цит. там же). В качестве *четвертого* критерия Тейхмюллер признает наше собственное мнение и субъективное влечение к какой-либо доктрине, субъективный вкус к ней. «При всяком обсуждении мы в значительной степени руководствуемся собственным вкусом, т. е. тем, нравится ли нам известное положение. Эта субъективная точка зрения не всегда верна, но неизбежна. Ею объясняется тот странный, по-видимому, факт, что иногда докажешь, а не убедишь» (там же, с. 42). В другом месте своих «Материалов» Е. Бобров приводит иллюстрацию к этому положению, показывая террор, которому подвергся, напр<имер>, П. Д. Юркевич, доказавший философскую несостоятельность материализма логическими средствами, возбудившими особую ненависть материалистов, посылающих лектору бранные и угрожающие записки именно с указанием ненужности логики. Вышедший из духа этого наставления популярный публицист Бердяев, можно сказать, на-

питан субъективными страстями и пристрастиями. Террор субъективных пристрастий – может, в сущности, его единственный метод, он весь, как и всякая радикальная толпа, состоит из эмоциональных субъективных психологизмов и свои собственные личные пристрастия данного момента, так сказать, готов считать становившимися непоколебимыми истинами, а калейдоскоп меняющихся как тени на стене мирозерцательных настроений вместе со сведением личных счетов готов с некоторой даже наивностью считать не только «русской идеей», но даже изъяснением христианской догматики, напр<имер> такого важного догмата, как трюичный. Это как бы чрезмерно подчеркнутая иллюстрация к положению Тейхмюллера: «Относиться к философии без всякого чувства, с одним разумом – граничило бы с полным безразличием: т. е. мы бы тогда *не интересовались* философией. Чувство придает изучению философии особый личный, индивидуальный интерес» (цит. у Боброва, там же, с. 42). Но конечно, философия перестает вовсе существовать под террором так наз<ываемого> «субъективного» псевдометода, Михайловский и Бердяев – характерные иллюстрации к этому неоспоримому положению. Поэтому субъективный момент, хотя неизбежный, все же должен считаться чрезмерно опасным и, во всяком случае, именно благодаря своей неизбежности совсем подлежащим не культу, но всяческому искоренению как проявление грубейшей формы психологизма. Опасность последнего первый осознал Джоберти в середине XIX в., первый же поставивший диагноз главной болезни, которой больна была уже давно европейская мысль, и предложил и главное радикальное лекарство от этой болезни – Св<ященное> Писание и святоотеческую письменность. Бердяев назвал эту письменность «трупным ядом» – и эту квалификацию, прежде всего, в наше время надлежит повернуть на него самого, на его собственные субъективистические измышления и бумагомарание его предшественника по культу субъективистического террора и произвола в мысли, на вымазанного человеческой кровью с ног до головы Н. К. Михайловского. Уже в наше время выступил с уничтожающей критикой психологизма и, тем самым, субъективизма столь неприятный радикальным интеллигентам Эдмунд Гуссерль. Однако от него было скрыто то, что было открыто Джоберти и И. В. Киреевскому, а в XX в. русскому философу Владимиру Францевичу Эрну – именно то, что самым радикальным средством от субъективизма и психологизма является Священное Писание, святоотеческая письменность, которые, как громадные груды золота и драгоценных камней, лежат на виду у всех неиспользованными, в то время как рядом люди, именующие себя философами, занимаются «гробами повапленными, полными костей мертвых и всякой нечистоты». Значение Св<ященного> Писания очень хорошо понимал Тейхмюллер и читал в этом смысле превосходные курсы по

«*философии христианства*» в связи с философией истории и в связи с разбором и критикой евангельских текстов.

Учение Тейхмюллера о материальном мире есть типичный идеал-реализм, очень родственный идеал-реализму Лейбница. Весь так называемый материальный мир есть бессознательная проекция чувственных образов, возникающих в нашем сознании как результат взаимодействия с другими существами. Наше тело, представляющее с этой «проективной» точки зрения организованный корпус клеточных элементов, есть в действительности система низших духовных существ или монад, координированных в единство с высшей монадой, которая есть наше «Я». Тейхмюллер в отношении временно-пространственного порядка и временно-пространственных форм придерживается идеалистического взгляда и отрицает их действительное существование. Время и пространство представляют, по Тейхмюллеру, лишь *перспективные* формы, в которых располагаются наши деятельности и их содержания. Однако и здесь Тейхмюллером вводится известная доля реализма, ибо он считает, что необходимость, с которой возникают в сознании временно-пространственные связи, все же имеет для себя внешнее основание. Этим основанием является общий замысел о мире – так называемая «техническая система мира». Эта система состоит из отдельных субстанций, находящихся в постоянном движении и во взаимодействии. В связи с этим у Тейхмюллера понятие *движение* играет очень существенную роль и берется им как в прямом, так и в метафизическом смысле. В метафизическом смысле понятие движения у Тейхмюллера есть генерализация того, что принято обозначать терминами: изменение, деятельность, функция и другие в этом роде. Все остальные субстанции находятся между собой в некоторой подвижной координации, состоящей в том, что акты одной обуславливают собой изменения в актах другой. Это не препятствует каждой субстанциональной форме развиваться по внутренним нормативным законам. <...>⁷⁹⁶

О Тейхмюллере написано мало – особенно по линии философской систематики. Гораздо больше о нем писали и говорили как об историке философии, проложившем, благодаря своей филологической учености и филологическому таланту, новые пути в истории философии, особенно древней, в частности в платоновском вопросе. Здесь имя Тейхмюллера означает эпоху. Помимо Боброва и Козлова, биографией Тейхмюллера занимался профессор Казанского университета В. Ф. Лютославский, специалист по платоновскому вопросу, принадлежащий к школе Тейхмюллера. Биография эта помещена в <<Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft>>⁷⁹⁷ (Berlin, 1890)>⁷⁹⁸. Далеко не все, написанное Тейхмюллером, издано. Список изданных сочинений и статей Тейхмюллера дан у проф<ессора> Евгения Боброва в его «Филосо-

фии в России (Материалы, исследования и заметки)» (Т. I. Казань, 1899. С. 45–48). Посмертное сочинение Тейхмюллера <«Neue Grundlegung der Psychologie und Logik»⁷⁹⁹> издано Я. Ф. Озе в Бреслау в 1889 <г>. Сочинение Тейхмюллера «Трактат о Боге и мире» напечатано в приложениях к исследованию Озе «Персонализм и проективизм в метафизике Лотце» (1896, магистерская диссертация). Кроме того, биографический очерк, касающийся знаменитого дерптского философа Тейхмюллера, помещен проф<ессором> Е. Бобровым в газ<ете> «Русские ведомости» за 1888 г., № 137 от 20 мая (некролог), в книге того же проф<ессора> Е. Боброва «О понятии искусства» (с. 16–23), в качестве послесловия, прибавления к редактированному проф<ессором> Е. Бобровым переводу соч<инения> Тейхмюллера «Бессмертие души» (с. 198–200).

<3.> Л. М. Лопатин, динамический спиритуализм и завершение русского лейбницианства

Мощная струя русской спиритуалистической философии связана в значительной степени с лейбницианством, которым в лице Радищева и Козлова собственно и начинается русская религиозно-метафизическая философия. Мы уже видели, что лейбницианство проходит через всю историю русской философии и заканчивается такими двумя первостепенными великанами и «классиками», как создатель *динамического спиритуализма* Лев Михайлович Лопатин (1855–1920) и творец *интуитивистической идеал-реалистической гносеологии* Николай Онуфриевич Лосский (1870–<1965>).

Если отношение Зап<адной> Европы к русской науке и философии отмечено великой несправедливостью, сказывающейся либо в чрезвычайной их недооценке, либо в прямом игнорировании, то отношение русских к собственным талантам и творцам культурных ценностей отмечено еще большей несправедливостью. Ее пришлось в полной мере испытать и проф<ессору> Л. М. Лопатину, который, несмотря на свой громадный дар, значительно превосходивший, напр<имер>, дар Вл. Соловьева, несмотря на очень большие научно-философские заслуги, несмотря на то, что он был долгое время украшением Московского университета, не оказался даже избранным в академии.

Как и все почти деятели русской культуры, Лев Михайлович Лопатин происходил из старинного дворянско-помещичьего рода. Великоросс Орловской губ<ернии>, отец философа Михаил Николаевич Лопатин блистал как юрист, а мать Екатерина Львовна, <у>рожд<енная> Чебышева, была сестрой гениального всемирно известного русского математика, академика Пафнутия Львовича Чебышева⁸⁰⁰ – тоже старинного дворянско-помещичьего рода. Печать утонченнейшего элитного интеллектуализма и органической сердечной доброты лежала на всей семье

философа, отметив и его в особенной степени каким-то ему одному свойственным шармом, благодаря которому философ был по линии человеческих отношений всеобщим любимцем, кажется даже, он совсем не имел врагов. Лопатин был вундеркиндом и читать и понимать философов, напр<имер> Беркли, начал в раннем детстве.

Самая изысканная учено-интеллектуальная элита окружала и воспитывала будущего философа – славянофил И. С. Аксаков⁸⁰¹, историки С. М. Соловьев⁸⁰² (отец философа Вл. Соловьева), И. <Е.> Забелин⁸⁰³ – профессора Московского университета, писатель-беллетрист, очень известный А. Ф. Писемский⁸⁰⁴ и др. С Влад<имиром> Соловьевым, другом детства, Л. М. Лопатин навсегда остался в самой интимной сердечно-идеологической близости. Брат философа Вл. М. Лопатин⁸⁰⁵ был знаменитым артистом Московского художественного театра, а сестра Е. М. Лопатина (Ельцова⁸⁰⁶) была писательницей. Гимназические годы философа прошли под эгидой знаменитого на всю Россию педагога Льва Ивановича Поливанова⁸⁰⁷, о котором впоследствии его благодарный ученик написал одну из своих лучших статей. Этот педагог особенное воспитывающее значение придавал театру, и обладавший большими артистическими дарованиями будущий философ отличался как артист в гимназических спектаклях – на шекспировских и пушкинских ролях. По окончании Московского университета и уже определившись в своих философских взглядах, Л. М. Лопатин подвергся гонению своего профессора, известного позитивиста, фанатического последователя английского эмпиризма М. М. Троицкого, не был оставлен при кафедре философии, и лишь благодаря авторитету известного историка проф<ессора> Влад<имира> И. Герье, основателя Высших женских курсов в Москве, Л. М. Лопатина все же, в конце концов, оставили при университете после того, как он вынужден был преподавать в среднем учебном заведении. Однако он полюбил от души зеленую молодежь средней школы и уже не расставался с ней почти до конца своих дней – хотя ему приходилось подчас многое терпеть от ее выходок, которые он по своей доброте сносил безропотно, никогда никого не наказывая. Шутя сдав труднейшие магистерские экзамены, Л. М. Лопатин стал читать лекции в Московском университете в качестве приват-доцента, а в 1892 г. сделался и профессором философии этого университета, связав с ним навсегда свою судьбу. Взгляды его в основном определились уже на студенческой скамье, а теперь он медленно и последовательно главу за главой обрабатывал и отшлифовывал основной труд своей жизни и одно из лучших произведений не только русской, но и европейской философии XIX в. – 2-томный труд «Положительные задачи философии». Две основные главы из этого труда появились под заглавием «Опытное знание и философия» (1882) и «Вера и знание» (1883) в виде отдельных статей в журнале «Русская мысль».

К этому времени относится и его совершенно новый философский замысел о свободе воли и причинности, замысел, легший в основу второго тома «Положительных задач философии», вышедшего в 1891 г., за который он и получил степень доктора философии. Этот период жизни Л. М. Лопатина связан с расцветом деятельности Московского психологического общества, председателем которого после смерти Н. Я. Грота он сделался, и началом лучшего русского философского журнала «Вопросы философии и психологии», находившегося в тесном союзе с этим обществом и главными членами этого общества. Первенствующую роль здесь играл проф<ессор> Николай Яковлевич Грот – председатель общества и редактор журнала. Можно даже сказать, что не только все новое движение русской религиозно-философской и метафизической мысли в России связано с этим обществом, с этим журналом, если не считать московского же «Богословского вестника», эманации Московской духовной академии, а также и органов других русских духовных академий. При всем том Московское психологическое общество и журнал «Вопросы философии и психологии» остаются в центре и могли бы сделать честь любой мировой культуре, среди которой они явились бы. Лопатин был из лучших и талантливейших сотрудников и общества, и журнала – до 1918 г., когда они были закрыты революционными культуртрегерами-марксистами, представителями самого «западнического» и самого «прогрессивного» крыла радикальной общественности и социалистической интеллигенции. Тесно связанная с проблемой свободы воли, причинности и вменения⁸⁰⁸ этическая проблема делается центральной для Л. М. Лопатина – и он читает публичный курс лекций по нравственной философии. Они, эти лекции, и сделались основным содержанием первых выпусков журнала «Вопросы философии и психологии». В это же время он читает в заседаниях общества два реферата о «свободе воли», которые и вошли в состав II тома «Положительных задач философии». Мирозерцание Лопатина, монументальное, классическое, не знающее раздвоения и кризисов, так сказать, скульптурное и словно изваянное из одной мраморной глыбы, с тех пор не менялось и лишь совершенствовалось в деталях, выражая себя в отдельных статьях и исследованиях тоже монументального, классического типа, ясных, прозрачных и величавых, написанных на великолепном, художественно литературном русском языке. Классически академический склад произведений Л. М. Лопатина не мешал им быть полным новых свежих и творческих мыслей и своеобразных пророческих прозрений. <Все> только дышало и дышит у него спокойствием вечной истины, ее олимпийской красотой. В этом отношении он представляет не только противоположность мятежному и порывисто-парадоксальному гению Розанова, но и зловещей двусмысленности его друга Владимира Соловьева. Лопатин

стоит в линии сократического стиля русской философской мысли, начатой Г. С. Сковородой. Артистическая природа Л. М. Лопатина находила себе удовлетворение в художественно-административной деятельности, в редакционном комитете московского Малого театра. В этой личности сказалась эллинская природа высшей русской элитной культуры. Одной из характерных особенностей ее была широкая общительность. Но на русской почве, как на почве подлинно христианской, эта общительность, «коммукативность» у таких людей, как Сковорода, Новиков, Радищев, Козлов, Вл. Соловьев, Леонтьев, Лопатин, превращалась в сочувственное благоволение ко всему окружающему. Биограф Л. М. Лопатина А. И. Огнев⁸⁰⁹ подчеркивает эту удивительную чисто сократическую способность у Лопатина сочетать широкую общительность и принятие участия в забавах, развлечениях окружающих со стремлением тут же одухотворять эти забавы высшим философским и поэтическим смыслом (А. И. Огнев. Лев Михайлович Лопатин. Петроград : Колос, 1922. С. 12 след.). Эллинское равновесие сказывалось у Лопатина, прежде всего, в гармоническом признании и сочетании прав веры и разума, в бесстрашной и мужественной ортодоксии, соединившейся с признанием единства людей и конфессий в Боге. Беспредельная гуманность и любовная терпимость, столь характерные для избранных представителей русской интеллектуальной элиты, не мешали ему смотреть прямо истине в глаза и бесстрашно осуждать нигилизм русской революционно-социалистической интеллигенции, и это уже после революции 1917 г., когда подобного рода осуждения были смертельно опасны. Но доброта Льва Михайловича Лопатина равнялась его бесстрашию – особенно ввиду разрушения всего для него дорогого, что он предвидел не только для своей родины, но и для Европы, которая была для него, как и для всякого подлинно культурного русского той эпохи, второй родиной. Так же как Вл. Соловьев и Н. О. Лосский, Лопатин в научно-философском творчестве осуществлял, «реализовал» свою внутреннюю биографию и не отделял жизнь от творчества. Он принадлежал к тому поколению новой русской элиты, представители которой, чем бы ни была их конкретная специальность, все же были, прежде всего, артистами. Несмотря на то, что «ладно родившийся», по выражению Розанова, Лопатин был всеобщим любимцем – все же был и у него свой крест: он начал преподавать философию в эпоху всеобщей варваризации и снижения философской культуры, когда последняя, не оправившись еще от удара, нанесенного ей нашествием шестидесятников, готовилась принять новый и окончательный «девятый вал», смявший и уничтоживший эту культуру вместе со страной, ее породившей. Эта варваризация, которой не помог и пышный расцвет Ренессанса, привела к тому, что Лопатину по свойству его человеколюбивой природы и особенно вследствие его сугубой любви к молодежи пришлось почти

все время отдавать тому, что можно назвать *педагогическим подвигом*. Он делал все возможное и невозможное, чтобы перелить в молодежь и в окружающих, с которыми пил, ел и веселился, пламя священной философской культуры и культуры вообще. Собственно, на этот подвиг педагогического общения и на преподавание, где он был несравненным мастером, и уходило почти все его драгоценное время, так что писал он мало и урывками. Но все им написанное, а равно и его литографированные университетские курсы, напр<имер> по истории философии, представляют неоценимое сокровище. Удивительное имя! Достаточно открыть что-либо им подписанное, чтобы знать наверняка, что получишь обильное, свежее и вкусное духовное питание от него, знавшего толк и в гастрономии и выпивке в буквальном смысле этого слова... Конечно, написал Л. М. Лопатин вполне достаточно и идеи свои высказал. Но это была лишь капля сравнительно с тем океаном, который представлял его философский дух. Хотя Лопатин и был несравнимым и очень опасным мастером философского спора, но полемики он не любил, сводя ее к необходимому минимуму, диалектический метод, которым владел блестяще, применял тоже редко и неохотно. Он более всего любил утверждать и излагать положительные духовно-миросозерцательные ценности. Лопатин жил не столько отвержением отрицательного, сколько утверждением положительного. Отсюда это удивительное господство в нем и вокруг него миролюбивого и гармонического духа, за который его любили решительно все без исключений – даже противники его миросозерцания. Кроме того, Лопатин по свойству своей всеобъемлющей и всему симпатизирующей природы очень любил разыскивать крупинцы истины, где бы они ни находились. И особенно был счастлив находить их у своих философских противников.

Философское наследие Л. М. Лопатина состоит из его основного 2-томного труда под заглавием «Положительные задачи философии» (<М., 1886–1891>). Этот труд представляет, как было сказано, классическое произведение русской философской мысли наравне с «Оправданием добра» Владимира Соловьева и «Обоснованием интуитивизма» Н. О. Лосского. Все прочее творчество Л. М. Лопатина представляет ряд статей, напечатанных большей частью в журнале «Вопросы философии и психологии», а также трех литографированных университетских курсов – двух по истории философии (древней и новой) и одного – по психологии. К статьям относятся работы биографически-монографического характера о философах и ученых – о Вл. Соловьеве, о кн<язе> С. Н. Трубецком, о Канте, Шопенгауэре, Декарте, философе-математике Цингере, о психиатре Корсакове, о натурфилософе Шишкине и др. К их числу принадлежит не имевшая себе равной статья о Лейбнице в «Энциклопедическом словаре» Брокгауза и Ефрона (в огромном монументальном предприятии); второй

558

тип статей – систематические исследования по разным отраслям философского знания, как то: «Подвижные ассоциации идей», «Новый психофизиологический закон г. Введенского», «Параллелистическая теория душевной жизни», «Явление и сущность в жизни сознания», «Понятие о душе по данным внутреннего опыта», «Спиритуализм как психологическая гипотеза», «Метод самонаблюдения в психологии», шесть статей под общим заглавием «Научное мировоззрение и философия»⁸¹⁰, «Настоящее и будущее философии», «Вопрос о реальном единстве сознания», «К вопросу о бессознательной душевной жизни», «Спиритуализм как монистическая система философии», «Неотложные задачи современной мысли» (эта статья напечатана также и в «Отчете Московского университета» за 1916 г.), «Странное завершение забытого спора». Помещены эти статьи в следующих №№ «Вопросов философии и психологии»: 19, 20, 30, 32, 38, 49, 50, 54, 62, 69, 70, 71, 73, 80, 83, 115, 136, 137–138. Кроме того, избранные из этих статей выпущены издательством «Путь» в виде сборника под заглавием «Философские характеристики и речи» (Москва, 1911).

Тридцатилетний юбилей научно-философской деятельности Л. М. Лопатина был отпразднован с подобающей торжественностью Московским психологическим обществом, где Л. М. Лопатин был долговременным председателем, 11 декабря 1911 г. В его честь был напечатан по европейскому обычаю сборник статей его учеников и поклонников. На акте Московского университета 12 января 1917 г. в традиционный день св<ятой> Татианы, покровительницы Московского университета, Л. М. Лопатин произнес пророческую речь⁸¹¹ о предстоящих европейской культуре смертельных опасностях. Этот «Татьянин день» был для Московского университета последним: с ним кончался и сам университет как культурно-историческое «лицо» – приходила революция, которой этот университет столь много и столь самоубийственно способствовал. Среди бесчисленных жертв революционного, искусственно организованного голода и холода «бескровно» пал и Л. М. Лопатин, умерший от гриппа, перешедшего в воспаление легких, 8/21 марта 1920 г. Расстреливать его большевикам не пришлось...

В молодости, в гимназические годы Л. М. Лопатин прошел через Гегеля. Времена поголовного увлечения гегельянством были давно позади – и гегельянцем Лопатин не сделался. Но Гегель чрезвычайно укрепил и закалил философскую и мыслительскую технику автора «Положительных задач философии», сообщив его метафизике несокрушимый закал, бронзовую массивность, скульптурность и фундаментальность.

Первый том «Положительных задач философии» уделяет довольно много места тому, что можно было бы назвать конструктивной и имманентной критикой материалистической метафизики, эмпиризма и на нем основанного позитивизма разных видов. Главным предметом

критического анализа был для Лопатина эмпиризм, ибо последний маскировал собою материалистический нигилизм, гл<авным> обр<азом> в виде прочно укоренившейся в Московском университете благодаря М. М. Троицкому позитивистической философии и английской ассоциационной психологии. С характерным для него изяществом логической техники Лопатин показывает, как механический ассоцианизм, чтобы быть последовательным, должен отвергнуть существование объективного материального мира и чужих сознаний, т. е. приходит неизбежно к солипстическому нигилизму, следовательно, вырывает почву из-под ног научного объективизма. Несколько другим путем, именно анализируя основные категории материального бытия, протяженность и непроницаемость, – Лопатин приводит к абсолютному нигилизму и материализму (Положит<ельные> задачи филос<офии>. Изд. 2-е. Т. I. С. 182). Только признав, что непроницаемость, так же как протяженность, есть следствие сил внутренних по отношению к материи и самих по себе непротяженных, т. е. духовных, можно избежать и здесь абсолютного нигилизма. Здесь не просто отвергается деструктивная точка зрения, но она вытесняется конструктивной, как бы шаг за шагом занимающей место отверженного и вытесненного учения.

Механический экстенсивный материализм вытесняется у Лопатина динамическим интенсивным спиритуализмом. По собственному признанию Лопатина, первым толчком к возникновению этой точки зрения было чтение, еще в детстве, Беркли. Идеи свободы и веры вытекают у Лопатина из этой внутренней динамической спонтанности неразложимого духовного существа, вполне родственного монаде Лейбница. Но поперек пути к образованию такого конкретного и только в своей конкретности имеющего теоретический смысл и практическую ценность спиритуализма стоит абстрактный идеализм, тоже растворяющий в ничто мир и человека, совершенно нигилистический – как и эмпиризм с материализмом. Пантеизм во всех его разновидностях он тоже считает заблуждением, приводящим все к тому же нигилизму, т. е. к отрыву от подлинного, конкретного бытия. Главным образом он имеет в виду законченные и самые совершенные системы философского пантеизма Спинозы и Гегеля, лишь логически различающие Бога и мир, но реально и субстанциально это различие отвергающие, а потому и сливающие в этом смысле Бога и мир. Показывает Лопатин и несостоятельность взглядов на Спинозу и особенно на Гегеля как на манифестацию – окончательную и высшую – разума, манифестацию, разрушающую основанное на вере убеждение в бытие Бога как силы живой, свободной и независимой от всякой конечной твари. Лопатин показывает, с какой последовательностью приводит *панлогизм*, провозглашающий онтологическое первенство чистых логических понятий над реальными вещами, к *пантеизму*. Но

и обратно – пантеизм оказывается вынужденным выводить бытие реальных вещей из чистых понятий, т. е. прийти к метафизическому идеализму. А. И. Огнев, уже упомянутый биограф, ученик и последователь Л. М. Лопатина, считает, что «установление тождества последовательно проведенного пантеизма с панлогизмом надо считать одним из самых важных философских *открытий* Л. М. Лопатина» (цит. соч., с. 28). Этот автор поместил в уже упомянутом сборнике философских статей, изданных Московским психологическим обществом к 30-летию юбилею Л. М. Лопатина, статью под заглавием «Пантеизм и панлогизм», где делает сжатую сводку аргументов своего учителя в пользу вышеназванного тезиса о тождестве пантеизма и панлогизма с соответствующими отсюда выводами (сборник, с. 164 след.). Вот эта сводка.

«Основным убеждением всякой идеалистической метафизики является уверенность в том, что конечные вещи как таковые не могут быть последней основой своей реальности, что они неспособны быть производящими началами своих общих свойств и законов, управляющих бытием. Телеологическое единство космического целого должно иметь свое основание в творческом замысле абсолютного, в системе идей, раскрывающихся в мышлении безусловного Начала всего сущего, всякая вещь в ее отличительных особенностях и в ее соотносительности со всеми остальными вещами рассматривается метафизиком-идеалистом как воплощение известной божественной идеи, в которой вещь имеет свой первообраз. В этом смысле можно сказать, что всякий объективный метафизический идеализм принимает первенство мысли над бытием, понимая здесь бытие конечное (по отношению к бытию абсолютному в тех системах, где оно признается как независимое от конечного существования, приходится утверждать лишь идеальное первенство мысли, поскольку направленная от вечности утвержденным волением абсолютного его мысль является вечной основой его вечных и неизменных свойств). Указанную особенность метафизического идеализма можно признать за общую всем его разновидностям, так как расхождение между ними начинается только при более конкретном проведении этой идеи. И вот по существу здесь приходится указать два основных типа, по которым складывается понимание рассматриваемой нами общей мысли всякого метафизического идеализма. Если видеть в абсолютном независимую от конечных вещей силу живого Бога, то творческие идеи, предшествующие миру вещей и в нем осуществляющиеся, являются мыслями Божественного ума, трансцендентными нашему человеческому уму и миру вещей как системе осуществленных прообразов. Если, наоборот, понимать Божество как имманентное в самом строгом смысле вещам и вне вещей не имеющее никакой действительности, то идеи приходится истолковать как систему мыслей без всякого мыслящего их носителя,

т. е. как систему чистых понятий, не имеющих никакой действительности вне вещей, в которых они должны осуществляться, но которые они, по основному убеждению идеализма, должны вместе с тем порождать, так как иначе от идеализма не останется и следа и он полностью перейдет в натуралистический реализм» (юбилейный сборник в честь Лопатина, там же). К этому в другом месте тот же А. И. Огнев, резюмируя и комментируя мысль своего учителя, говорит: «Легко убедиться, что при последнем понимании отношения между абсолютным и его идеями – первообразами вещей и вещами оно будет действительно таким, что сотрется всякое реальное различие между сферами бесконечной и конечной и абсолютный принцип сущего, сведенный к гипостазированным понятиям, получит значение простой суммы чистых отвлеченных возможностей, “суммы чистых сказуемых без подлежащего”», – здесь А. И. Огнев цитирует подлинное и в свете этого комментирующего изложения становящиеся вполне понятными слова Л. М. Лопатина. Это в сущности номиналистическое и механическое суммирование происходит «вопреки логике <идей,> предшествующих действительности, но все же уже в силу той же логики мыслимых не вне действительности, но в ней самой» (<А. И.> Огнев. Лев Михайлович Лопатин. С. 30).

Любящий всем явлениям философии находить историческое объяснение Лопатин показывает, что Гегелев панлогический пантеизм с необходимостью вытекает из Кантова идеализма, суть которого есть понимание всякого бытия как представления. По мысли Лопатина, Гегель, так сказать, договаривает Канта и «гипостазировывает неподвижные, чисто логические идеальные отношения между понятиями» – так же как и гипостазировывает «творческий процесс саморазвития понятий». Но переход от Гегелева панлогического «абсолюта», представляющего «сумму сказуемых без подлежащих», к конечным конкретным вещам *не существует и невозможен*. Сверх того, ядовито намекает Лопатин, сама реальность понятий есть реальность, существующая лишь в пределах мыслящего ее ума философа. А. И. Огнев указывает на то, что «своими истолкованиями философии Гегеля Л. М. Лопатин предвосхитил выводы величайшего авторитета в этом вопросе в Германии Эд<уарда> ф<он> Гартманна в своей “Geschichte der Metaphysik”» (Огнев, цит. соч., с. 31).

На основании всего сказанного получается, согласно Л. М. Лопатину, фатальный для метафизического идеализма и, следовательно, для «Бога философов и ученых» (Dieu des philosophes et des savants), говоря языком Паскаля, вывод: *сведение сущего к представлению терпит философское крушение*. Лопатин решительно занимает позицию против метафизического идеализма, стремящегося понимать всякое бытие как представление и ставящего это в зависимость от представления о нем. *Необходимо, по Лопатину, мыслить бытие предшествующим нашим представлениям о нем и от него не зависящим*.

Таким образом, первый том «Положительных задач философии», преследующий по преимуществу и по необходимости критические цели, так сказать, «расчистки почвы», приходит к необходимости отвергнуть материализм, эмпиризм и метафизический идеализм – последний во всех его разновидностях: докантовской, кантовской и послекантовской. Все эти формы учений о бытии и сознании, так или иначе, приводят неминуемо к нигилизму, к отрыву от подлинного бытия. Из этого следует, что в качестве основы сущего (бытия и познания) необходимо признать дух – но не стихийный безличный дух, приводящий к пантеизму, а следовательно, и к нигилизму, но дух живой и творческий, и вследствие этого *личный* дух. В нем мы черпаем представление на основании собственного внутреннего опыта, взятого с поправкой на нашу конечность и ограниченность.

Из всего этого следует, что согласно Лопатину единственно возможной и мыслимой философской концепцией является *теистический спиритуализм*.

Второй том «Положительных задач философии» начинается с положительной характеристики духовного бытия на основании данных внутреннего опыта. Сначала Лопатин анализирует познавательные манифестации духовного бытия, что приводит его к анализу психологии и логики познания. Вообще, центральность для Лопатина данных внутреннего опыта приводит его к необходимости разрабатывать основные проблемы научно-философской психологии, несравненным и великим мастером которой он несомненно должен быть признан.

Согласно Лопатину, номиналистическая теория познания, кругом несостоятельная, связана с позитивизмом и с основной базой позитивизма – с эмпирической психологией. Дело здесь не только в ложности теоретико-познавательных выводов из эмпирической психологии познания, но главным образом в полном искажении именно эмпирического материала <со> стороны психологии, претендующей на эмпиризм. Сюда, прежде всего, относится ложность и фиктивность всей так называемой теории ассоциации идей, с помощью которой атомизируется и механизуется целое душевного процесса или, вернее, дается попытка символизировать в образах, и притом механических, переживаемый нами непосредственно внутренний опыт, – и притом в его целостности.

Дело в том, что отвлеченным идеям о предметах и отвлеченным от них отдельным свойствам нет, согласно Лопатину, *никакого соответствия* в наглядных представлениях, доставляемых чувственным восприятием (Лопатин. Положительные задачи философии. Ч. 2. С. 35 – и далее прекрасный психологический пример с комментарием). Ассоциации, конечно, имеются, но они смутны, побочны и «мало выражают действительное содержание суждения», они легко могут быть заменяемы «без всякого ущерба для внутренней целостности умственного акта» (там же). Отсюда вывод, который и надо считать вторым большим

открытием Л. М. Лопатина: «В каждом суждении присутствуют элементы безусловно невообразимые (конкретно невоображаемые). Мало того: суждения даже через них только и получают характер суждений» (там же). Только актом суждения происходит выделение признаков, которые в таком выделенном виде представляются невообразимыми. «Дело, очевидно, заключается не в перестановке наших представлений, а в различном отношении к ним нашей мысли: в содержании наших образов она сосредоточивается на одних сторонах его, игнорируя другие и тем порождая идеи признаков! В этом сосредоточении освобождающей мыслительной силы и состоит способность отвлечения, которая является коренным двигателем всех наших суждений. Для возможности ее действия вовсе не требуется, чтобы признаки заранее были разделены в представлении и составляли его обособленные части, вообразимые каждая сама по себе. Отвлечение и расчленение сложных представлений на представления более простые суть совсем различные операции ума. Отвлечение в своем результате всегда приходит к признакам (абстрактные понятия) или совокупностям признаков (конкретные понятия). А признак, строго говоря, никогда не может быть воспринят как таковой (в своем логическом отношении к предмету)» (цит. там же).

Анализ образования более отвлеченных, более сложных и более широких по объему <понятий> показывает с еще большей силой непригодность объяснения познания «ассоциацией идей», и тем более путем прямого отождествления познания с ассоциацией идей, что делает эмпирическая психология. Лопатин вскрывает и другой ее порок, пожалуй, еще больший – игнорирование живой творческой активности познающего субъекта, которая присутствует на всех ступенях познавательной деятельности. Картина познания, даваемая ассоциационной психологией эмпиристов, есть существенно мертвая и пассивная картина, в то время как на основе подлинного, а не сочиненного с заранее поставленной себе позитивистической тенденцией внутреннего опыта Лопатин показывает творческую активность души, обнаруживаемую ею в процессах познания.

Мертвым связкам или пучкам отвлеченных в искусственные фикции ассоциаций соответствует и так называемый «индуктивный метод познания», столь характерный для эмпириков-ассоцианистов, напр<имер> для Дж. Ст. Милля. Не решаясь, очевидно, по педагогическим соображениям, атаковать, что называется, в лоб индуктивную теорию познания и науки и вообще индуктивный метод, Лопатин, с одной стороны, показывает, что этот метод далеко не единственный, а с другой – что в предпосылках индукции содержатся предположения, самой же индукцией не могущие быть проверенными и не имеющие никакого соответствия в данных чувственных восприятиях, т. е. опыте, как он понимается эмпиристами. Этим, собственно говоря, твердя эмпиризма – индук-

ция – оказывается гносеологически скомпрометированной до конца. Этой критикой, собственно, сокрушается материализм в гносеологии.

Однако, постулируя априорные предпосылки для опытно-индуктивного знания, тем самым разрушая гносеологический эмпиризм и с ним позитивизм и материализм в гносеологическом плане, Лопатин, так же как и в онтологической проблеме, не может принять и Кантова трансцендентального априоризма в гносеологии, т. е. Лопатин отвергает и трансцендентальный идеализм в познании. Мало того – Лопатин начисто отвергает и Кантову теорию синтетических суждений *a priori*, т. е. основной базис всей «Критики чистого разума».

По мнению Лопатина, идеальные определения вещей вовсе не приносятся, или, как он выражается, не «примыкаются», извне данному материалу чувственности – ощущений, но просто присущи, «имманентны» содержанию ощущений. Напр<имер>, признаки или категории качества и количества, хотя и не имеют себе коррелята в чувственности, но также и не вносятся или не привносятся априорно к материалу ощущений.

Что же касается синтетических суждений *a priori*, то Л. М. Лопатин убедительно показывает, что их одновременная всеобщность и необходимость основываются на логической очевидности отношения между субъектом и предикатом суждения. Вследствие этого их мнимая роль в качестве обогащающей знание инстанции, на чем, в сущности, держится вся «Критика чистого разума», оказывается подорванной. А вместе с трансцендентальным идеализмом и априоризмом Канта рушится и последний, самый мощный и самый усовершенствованный вид (скрытый и полускрытый) позитивизма и нигилизма. Впоследствии проф<ессор> Н. О. Лосский, другой завершитель русского лейбницянства и представитель школы интуитивизма, идя в том же направлении, окончательно добьет кантианскую гносеологию, которую, однако, с неожиданной стороны поддержит и вновь ревалоризирует⁸¹² о. Павел Флоренский в своеобразной интерпретации антиномий⁸¹³ и вообще всей трансцендентальной диалектики.

Вся своеобразная теория знания Л. М. Лопатина, в которой так своеобразно сочеталась метафизическая психология познания и его онтологическая логика, основана на идее о нечувственном интеллектуальном созерцании, связанном с раскрытием интуитивно постигаемого внутреннего опыта познающего субъекта. Совсем в другом смысле сравнительно с ассоцианизмом Лопатин устанавливает активную причинную зависимость между состояниями познающей и живой души. Этот закон внутренней причинной зависимости вполне последовательно на основании принципа динамического спиритуализма обобщается Лопатиным в универсальный метафизический закон причинной зависимости. Этот закон активно творческой причинной зависимости приводит к необходимости

признать живую субстанцию познающего и существующего духа. Эта живая, в непосредственном имманентном опыте данная субстанция признается Лопатиным подлинной, положительно данной *вещью в себе*, но в совершенно другом и противоположном сравнительно с Кантом смысле. Кант, как известно, сообщил своей «вещи в себе», взятой в порядке теоретико-гносеологическом, резко отрицательный, агностический характер, почти превращая ее в *asylum ignorantiae*⁸¹⁴. У Лопатина – как раз наоборот – *вещь в себе* есть непосредственно в <о> внутреннем опыте данное знание о субстанции познающего субъекта, драгоценнейший продукт самонаблюдения и метафизического универсализированного учения о причинности.

В связи с этим Лопатин касается важнейшей темы – истин идеальных и фактических, соединяя этот вопрос с труднейшей проблемой математического познания. И здесь он одинаково восстает как против эмпиризма в лице Джона Стюарта Милля, так и против трансцендентализма и гносеологического идеализма в лице Канта. Сама природа математического познания, его простой факт показывают *ad oculos*⁸¹⁵ всю силу и независимого от чувственности умознания, основанного на созерцании универсалий в вещах – *universalium in rebus*. Сокрушая Дж. Ст. Милля, Лопатин показывает, что эти универсалии суть всеобщие нормы бытия и мышления. В их лице математика имеет чисто идеальные концепции, совершенно оставляя в стороне вопрос о самом существовании соответствующих явлений и их фактической последовательности. Для математики существует только умопостигаемая связь между различными проявлениями сущего. Математика проходит мимо проблемы существования и последовательности явлений. *Не существование, но сущее с необходимою связью его признаков* – вот что, согласно Лопатину, является предметом математики. С другой стороны, против Канта Лопатин утверждает, что наглядное представление не есть основа математического познания. Согласно Лопатину, математическое познание получает значение наглядного представления лишь постольку, поскольку в <нем> прямо раскрывается <его> идеальный закон с логической очевидностью <и> непосредственностью. Следующий удар по теории наглядности в математике у Канта и вообще по его гносеологии математического познания нанесен Лопатиным указанием на то, что априорность форм созерцания, т. е. формы времени и пространства, *не* стоит ни в какой степени с всеобщностью математических суждений, которые по форме не синтетические, но аналитические.

В связи с общей философской позицией спиритуалистического динамизма или духовной активности стоит у Лопатина оригинальная постановка им *проблемы психической причинности*, в его духе додуманная и мастерски обработанная впоследствии проф<ессором> В. В. Зеньковским⁸¹⁶. В основе общей причинности у Лопатина лежит психическая

причинность, а не наоборот – в чем и состоит оригинальность и в то же время последовательность философии причинности у Лопатина. *Причинность и субстанциальность логически соотносительны, согласно общему замыслу Лопатина, являясь предметом непосредственного и нечувственного восприятия.* И вообще всякая причинность субстанциальна по учению Лопатина.

Наконец, ясно следует из тезиса непосредственной наличности познаваемого во внутреннем опыте объекта то, что и *воспринимаемые его качества действительно ему принадлежат.* Таковую точку зрения надо признать *интуитивизмом.* Она прямо противоположна трансцендентальному идеализму Канта и должна быть признана в том или ином ее виде *русской национальной гносеологией.* Самым блестящим ее представителем и завершителем надо признать Н. О. Лосского, о котором речь впереди.

Л. М. Лопатин совершенно отрицал те точки зрения, которые признавали в качестве подлинных определений души лишь ее пассивные признаки и отрицали активность <и> самостоятельность «я» в качестве признаков иллюзорных. Опровергал Лопатин этот взгляд на том основании, что, во-первых, активность и пассивность соотносительны, коррелятивны и, во-вторых, вывести активность из комбинации состояний, активности чуждых, логически невозможно (*Лопатин. Положит<ельные> зад<ачи> фил<ософии>.* Т. II. С. 156). В сущности, все сводится у Лопатина к первенству целого души над ее отдельными состояниями, на невозможность вывести целое из части и на невозможность мыслить акциденции или феномены без субстанции или без ноумена. Лопатин усматривает раздирающие внутренние противоречия, в которые впадают «феноменалисты» (к числу которых надо отнести и Канта). К числу таких внутренне противоречивых понятий надо отнести столь излюбленное английской психологией, сенсуалистами и позитивистами понятие «чистого явления», т. е. явления, ни с кем и ни с чем не совершающееся и никому не являющееся. Помимо того, что такое понятие прямо впадает в самопротиворечия (*contradictio in adjecto*) – нам непонятна и никак не может быть объяснена связь диспаратных, несхожих и кратковременных состояний сознания, его феноменов, не менее непонятны и явления памяти, основанные на этой необъяснимой связи. Наконец, если феноменалисты формально и признают наличность субстанции, то ее трансцендентность и постоянное пребывание вне сферы явлений и опыта превращают <субстанцию> в чисто отрицательную инстанцию агностического порядка, ее же явлениям чуждую и с ними не связанную. Подобного рода представления и теории Лопатин относит «к самым печальным абберациям человеческого ума». Понятие трансцендентной субстанции, по мнению Лопатина, непригодно также и в материальном мире, где, по его мнению, субстанция не может быть предметом непосредственного восприятия, так

как и сами явления ее даны через посредство чувств, а не непосредственно. Дело в том, что имеется ряд объективных, с внешними чувствами не связанных и основных свойств-понятий, как то – подвижность, непроницаемость, инерция и др., – и в то же самое время не мог<ущ>их быть отмысленны<ми> от материальной субстанции, с самим существом которой эти свойства-понятия связаны. Мало того, Лопатин склонен думать, что материальная «вторичная» субстанция этими объективными свойствами исчерпывается и то, что остается от этой субстанции за их исчерпанием, есть просто ничто, нуль. Значит, и подавно «первичная» субстанция, непосредственно в опыте данная, не может мыслиться вне своих манифестаций-явлений. В ряду этих манифестаций-фактов сознания есть такой самоочевидный факт, как *сознание времени*, конкретизирующее или реализующее себя в *явлениях памяти*. Вот подлинное слово Лопатина: «Сознание реальности времени есть самое очевидное, самое бесспорное доказательство вневременной, т. е. субстанциальной природы нашего сознающего я, – оно есть прямое доказательство его сверхвременности» (там же). Блестящие психологические анализы Лопатина показывают, что мгновенные явления изменяться не могут, они лишь сейчас же уничтожаются вслед за своим возникновением. С железной логической последовательностью Лопатин показывает, что *лишь надвременное может измениться, ибо, возвышаясь над ходом времени, надвременное связывает прошлое, настоящее и будущее*. В актах души изменяется и вообще находится в действии субстанциальная основа душевной жизни, в чем мы убеждаемся с непосредственной наглядностью. Хотя это утверждение в своей основе очевидно, но его развитие требует специальной аргументировки и его надлежит или доказывать в строго формальном смысле, или, во всяком случае, *показывать*. Но в логике, как и в математике – заметим мы здесь от себя, – доказать собственно и значит показать, т. е. свести к очевидности, к тому, что принимается или отвергается уже в порядке постулятивно-аксиологическом.

В своих анализах восприятия времени Лопатин ввел, если так можно выразиться, понятие «дифференциала пережитого конкретно времени». Основываясь на своих наблюдениях и на наблюдениях своих предшественников, что переживаемое *настоящее не есть так сказать точка или нуль времени и даже не может быть собственно названо бесконечно малой длительностью, но есть конкретная, хотя и очень малая пережитая длительность*, – Лопатин показывает, что феноменалистические или актуальные теории не могут объяснить этот факт конкретного, хотя бы имеющего очень малую длительность, переживания настоящего. Лопатин гениально применяет метод Зенона-элейца, приложенный им для доказательства невозможности движения – к психологическим процессам переживания настоящего и к его связи с общим потоком сознания и с феноменом памяти. Он показывает, что, подобно тому как у Зенона

нельзя вывести движения из стабилизации движущегося тела – в данный момент и в данном месте, – так и, конечно, длящийся процесс не может быть объяснен из суммирования бесконечно малых моментов настоящего, если предположить, что эти моменты действительно представляют «точки настоящего». Но именно к этому вынуждены прийти сторонники *актуализма в психологии*, среди которых как самую крупную величину следует назвать Вильгельма Вундта⁸¹⁷ (Wilhelm Wundt). Если состояния сознания переживаются не в качестве сплошного непрерывного потока или ряда, вернее, если сознание вообще не есть *длительность* (la durée, по Бергсону – прибавим мы от себя), но принуждено хоть на мгновение останавливаться (т. е. если оно, так ск<азать>, геометризирется. – В. И.) и рефлексировать на это остановившееся мгновение (punctans), то переживание произвольно (и бесконечно) малого промежутка времени не только становится невозможным в течение этого же самого произвольно короткого времени, но, наоборот, *потребуется бесконечно большого промежутка времени*. Таким образом, *Лопатин приводит актуалистическую, т. е. позитивистическую, психологию к кричащему внутреннему противоречию, именно к тому, что переживание бесконечно малого настоящего требует бесконечно большого промежутка времени*. Таким образом, Лопатин, собственно, приходит к тому, что можно назвать *трансфинитностью настоящего в психологии*, чем превращает психологию в пневматологию или, вернее, показывает неизбежность перенесения психологии в пневматологический план, укорененность психологии в пневматологии, т. е. этим Лопатин доказывает *субстанциальность души*. Действительно, непосредственный момент или мгновенный момент настоящего воспринимается нами не только непосредственно и, так ск<азать>, до рефлексии, но и до рефлексии этот непосредственно воспринятый момент настоящего прямо и непосредственно примыкает к таким же моментам ближайшего прошлого и образует с ними нерасторжимую связь. Но это и значит, что в основе сознания, переживающего время, есть то, что находится вне времени, так ск<азать>, над временем, и связывает его в одно целое, где *совмещены настоящее, прошедшее и будущее*. По Лопатину, *подлинным предметом восприятия и является это сверхвременное, а потому само бесконечно малое настоящее, восприятие которого мы не можем объяснить, есть в действительности беспредметная фикция, феноменалистическая иллюзия или абберрация*. Лопатин дает здесь превосходный образчик метафизического изучения психологических иллюзий и показывает себя первоклассным феноменологом душевной жизни, совмещая в себе дары Бергсона и Гуссерля, которого он странным образом не любил.

Резюмируем анализы Лопатина в только что исследованной области его собственными словами: *«Мы никогда не воспринимаем явлений как таковых; содержанием нашего непосредственного восприятия всегда*

оказывается наше собственное субстанциальное единство как сознающих» (Лопатин <Л. М>. Вопрос о реальном единстве сознания // Вопросы философии и психологии. <1899.> Кн. 49). Из этого следует, что на основании непосредственных данных внутреннего опыта дух человеческий открывается самому себе как единая со своими действиями и состояниями субстанция, как сверхвременная реальность, утверждающая свою волю, направляющая всю совокупность движений душевной жизни, а в своих пассивных состояниях, т. е. в ощущениях и чувствах, отражает на себе воздействие других, независимых единиц бытия. Далее, идея субстанциальной творческой причинности, опыт которой мы имеем также из внутренних состояний непосредственно наблюдаемого нашего духа, переносится нами с полной логической закономерностью на всю область реальности и на все независимые силы как основу изменений в этих реальностях. Против Юма и Канта Лопатин утверждает аналитический характер закона причинности и его аподиктическую достоверность и необходимость. Согласно Лопатину, закон причинности поэтому есть непосредственное выражение закона тождества и непосредственное обнаружение закона достаточного основания. Тот и другой законы выражают связь всех изменений, происходящих в мире с живыми субстанциальными центрами сил, эти изменения вызывающими.

Живой внутренний опыт, решительно и упорно отвергавшийся Кантом, есть для Лопатина, как и для блаженного Августина, первооснова философского опыта, но в ином ракурсе: наша душа является источником понятий о сущности и первооснове всего бытия: Бога, чужих душ (решение проблемы «чужого» «я») и метафизических сил. Реальности материального мира отражаются в нашем сознании только символически, и в этом их отличие от реальностей духовного мира. Однако при переносе категории творческой причинности на все реальное эта творческая причинность делается все отвлеченнее и беднее содержанием – по мере удаления сил, на которые переносится эта категория от нашего собственного существа (см. Лопатин <Л. М>. Спиритуализм как монистическая система философии // Вопросы философии и психологии. 1912>. Кн. 115). Аналогию эту Лопатин проводит очень далеко и здесь примыкает к Лейбницу, с которым у него и по другим пунктам мирозерцания наблюдаются родственные мотивы. Именно Лопатин полагает, что наша душа создает свои представления в таком же порядке, в каком Божественная Сущность создает конечные тварные единицы или монады, всегда духовные по своей субстанции, по своей сущности. Мы здесь узнаем теорию творения Божественной Монадой монад тварных через *излучение* (fulgurationes) у Лейбница. Высказывает Лопатин также в виде гипотезы идею о духовности сил, лежащих в основании видимой материальной природы. Однако и тут и там Лопатин

подчеркивает, что это только аналогии и философские гипотезы, где дан простор разным возможным комбинациям, конечно, подлежащим критике и скепсису. По мнению Лопатина, трудно и даже невозможно дать решительный ответ на вопрос о соответствии атомов и их составных элементов по отношению к метафизической сущности некоторых индивидуальных существ (напр<имер>, монадоподобного характера), или же их надо рассматривать как силы более высокого порядка.

На основании всей совокупности важнейших тезисов своего мирозерцания Лопатин решает один из кардинальных и вечных вопросов философии и метафизики – *проблему свободы воли*, соотносительную проблеме необходимости.

Лопатин полагает, что единственная разновидность, не допускающая исключения необходимости, есть необходимость логическая. Этот тезис он и доказывает в первом томе «Положительных задач философии». Эта необходимость есть необходимость в связи понятий. Но, согласно Лопатину, *реальность*, познаваемая в понятиях, может без противоречий мыслиться как *свободная реальность*. С блестящим остроумием, вводя антиномию, но совершенно иную сравнительно с Кантовой антиномией свободы (в «Трансцендентальной диалектике»), Лопатин показывает, что *свобода имеет свою логику и существует необходимость в сочетании понятий, в которых мыслится свободный акт*. Путем понятий доказывается или дедуцируется *возможность свободы*. Но *свобода как факт нашего внутреннего опыта вообще принадлежит к его важнейшим и центральным признакам, свобода есть одно из основных свойств человеческого «я», даваемых в непосредственном внутреннем опыте*. Конечно, привилегированной зоной свободы остается для Лопатина сфера морального сознания. Но оригинальность мирозерцания Лопатина состоит во внесении *свободы в сферу познания*. Пребывая в сфере духовно-нравственного и всякого иного творчества, мы тем самым пребываем в, так ска<азать>, субстанциальной сфере свободы, свободы онтологической, почему именно в этой сфере не может быть и речи о роке или предопределении последующих явлений явлениями предыдущими – если последующее есть плод свободного творчества предыдущего. «Всякая цель, которая нам предносится, – как бы конкретно и отчетливо мы ее ни представляли, – всегда выражает только общий смысл будущих событий, является нашему сознанию лишь в виде общей концепции: частные индивидуальные действия, которыми мы ее реализуем, могут находиться к ней в отношении логической сообразности; но, очевидно, нелепо даже спрашивать о какой-либо механической эквивалентности общей идеи и одиночных фактов» (Лопатин. Положит<ельные> задачи философии. Т. II. С. 360).

Из сказанного видно, что проблему свободы воли в ее соотношении к причинности Лопатин соединяет с телеологической причинностью,

которая есть причинность совершенно особого рода, допускающая свободу в выборе путей осуществления цели. Кроме того, Лопатин строго различает: 1) *свободу воли в широком смысле слова*: под этим он понимает чисто отрицательное понятие отсутствия однозначных определений волевых актов, которые действуют на волю причинно, – чем и характеризуется вся психическая жизнь; и 2) *свободу в специальном смысле нравственной свободы, предполагающей вменение*. Свободой в первом смысле, по Лопатину, в сущности, обладает все живое, одушевленное, могущее выбирать между элементарными влечениями и целями. Свободой во втором смысле, т. е. нравственной свободой, обладают лишь высшего типа существа, способные образовать высший и *всеобщий* нравственный идеал своего поведения.

Что касается целевой причинности, которая играет столь важную роль в метафизике и психологии свободы у Лопатина, то она по его учению состоит в постоянном сообразовании актов или действий с умопостигаемыми в своей всеобщности задачами и проходит через всю душевную жизнь человека. По мнению Лопатина, она наблюдается в явлениях бессознательной психической жизни. Сюда Лопатин относит (под влиянием Н. И. Шишкина) явления прерывной функции в психической жизни по закону Вебера-Фехнера⁸¹⁸. Эти прерывные функции связаны с реакцией сублиминальных духовных единиц, независимых от центрального «я» и составляющих с ними одно целое (*Лопатин. Положит<ельные> зад<ачи> фил<ософии>*. Т. II. С. 360). Эти духовные единицы возникают на непрерывном изменяющемся ряде механических раздражений чувственной восприимчивости (там же).

В противоположность ходячему мнению, считающему свободу исключением из естественного порядка вещей, Лопатин считает *свободу нормой*, а *механическую необходимость*, обнаруживающую себя в явлениях феноменального мира как его будто бы закон, – *загадкой*. Это у Лопатина следует логически из его критики материализма. Поэтому Лопатин призна<ет>, что *в основе необходимости как ее протофеномен находится свобода или что необходимость есть как бы разновидность свободы*. Поэтому, чтобы объяснить необходимость, Лопатин прибегает даже к своеобразному *deus ex machina* и допускает в качестве коррелята свободы действие в мире таких сил, которые определились свободно осуществлять свой постоянный единообразный характер в ноуменальном порядке. Исследования Лопатина о свободе воли появились несколько раньше родственных ему «Опытов о непосредственных данных сознания» («Essai sur les données immédiates de la conscience») Бергсона – на что указывает А. И. Огнев в вышеупомянутой монографии о Лопатине (с. 59). Огнев вообще совершенно справедливо указывает на то, что своими метафизическими и философскими изысканиями Лопатин опередил свою эпоху.

Толкуя наличное нравственное сознание, присутствующее в человеке, Лопатин резко отталкивает гедонизм и утилитаризм и считает невыводимым нравственное сознание из эгоистических побуждений. Для Лопатина неизбежным является понимание *нравственного закона как высшего идеального закона всего бытия и верховной нормы, по которой Бог промышляет в мире, ведя все им созданное*. Лопатин отвергает формальный характер нравственного закона, с каким он является у Канта, но признает его автономный характер. При всем сознании метафизической основы нравственного закона как находящейся в Божественной воле Лопатин считает, что этот закон глубоко сообразован со всем духовным существом человека, чем он главным образом и склоняет в свою пользу.

Мы рассмотрели руководящее русло философии Л. М. Лопатина главным образом в том его виде, в каком оно выразило себя в его основном и классическом труде – в обоих томах «Положительных задач философии». Теперь нам предстоит рассмотреть очень важные выводы и следствия из тезисов, поставленных <в> названном труде. Эти выводы и следствия, выразившиеся в тех статьях, избранный ряд которых включен в сборник «Философские характеристики и речи», сплошь и рядом не менее значительны и грандиозны по содержанию и по величию формы, чем упомянутый основной труд великого русского философа. Однако, прежде чем заняться этими избранными и специальными, хотя и первоклассной важности проблемами, как бы «Второзаконием» в творчестве Лопатина, т. е. повторением важнейших его тезисов в иных ракурсах и преломлениях и в иных философски-метафизических приложениях, – необходимо найти сжатую и окончательную формулу для того нового и оригинального, что принес с собою Лопатин, и определить в связи с этим важнейшие излучения этого нового в иные сферы духа и темы творчества.

Прежде всего, из «Положительных задач философии» выяснилось, что основная драма истории русской философии – именно борьба западничества и славянофильства – прекратилась за достижением как дна, так и потолка. Тема оказалась исчерпанной в главном – несмотря на многие, еще актуальные детали. С Лопатиным мы вступаем, пусть классически-академическим путем, в круг тем русского Ренессанса. Последний, хотя и обязан своим философским бытием (как и все значительное в русской мысли) славянофильской тематике и славянофильским установкам, но духовно живет вне их и тем самым свободен от власти гражданских мотивов, у которых рабствовали в одинаковой мере, хотя и по-разному, как славянофилы, так и их противники. Даже Владимир Соловьев в большей части своих писаний является рабом гражданских мотивов – прямо или косвенно. И косвенно – через посредство церковно-политической публицистики, удивительно быстро устаревшей и выявившей свое внутреннее убожество, несмотря на бойкость и «язык без

костей». Это свидетельство о бедности придется выдать и «Повести об антихристе» – и совсем не по той причине, что, как думает Бердяев, она неблагополучна по части реакционности. Талант Бердяева на три четверти сведен на нет все той же отличительной особенностью граждански-публицистических мотивов, как и <u> Сартра, путем сниженного, вульгаризированного «экзистенциализма» и, главным образом, того, что именуется «возвращением пса на свою блевотину». Константина Леонтьева и В. В. Розанова из гражданской тюрьмы вызвал их колоссальный литературный талант и совершенно особая, им одним свойственная способность сокрушать политику – Константина Леонтьева через ее уничтожение пессимистической реакционностью, тематикой кайроса и апокалиптикой, В. В. Розанов<a> – свойственной ему способностью разъедания всесокрушающей силой его стиля, а также апокалиптикой и кайросом – как у Константина Леонтьева. То же можно сказать о Достоевском, Льве Толстом и Федорове. Но есть и ряд философов русского Ренессанса, которые вышли из-под проклятия гражданских мотивов чисто философским путем – игнорированием этих мотивов как *res nullius*⁸¹⁹ и возвышением над ними, переходом или просто пребыванием в сфере чисто философских интересов – за невозможностью по свойству своего духовного аристократизма снижать и профанировать философскую тематику. Лопатин принадлежит к тому избранному роду благословенных духом, для которых в центре внимания и интересов находятся онтология и гносеология – эти две царицы философского познания, без благоволения которых нет власти никому войти в заповедную область метафизики. «Прелазяй инуде татие суть и разбойницы, но не послушаша их овцы»⁸²⁰.

Итак, для Лопатина, прежде всего, характерно пребывание в чистой сфере онтологической метафизики и ее обоснование гносеологическим путем. Оригинальность гносеологии Лопатина состоит в том, что она обоснована на родственной монадологии Лейбница персоналистической и пневматической психологии, совершенно очищенной от власти эмпирических, просветительски-рационалистических и идеалистических мотивов, а потому и совершенно свободной от той язвы французско-английского позитивизма, которая со времен анализов Джоберти и Гуссерля именуется «психологизмом» и которая, по меткому определению проф<ессора> В. В. Зеньковского (ныне протоиерея), есть «дитя дурной психологии». Дурная же психология – это, прежде всего, ассоциационная психология, которую Лопатин разрушил до конца. Основой онтологии Лопатина является опять-таки родственный Лейбницу динамический спиритуализм теистического типа, свободно входящий в систему, могущую быть согласованной с церковным христианским мирозерцанием.

Оригинальная красота обновленного лейбницианства или, если угодно, неoleyбницианства Лопатина особенно дает себя чувствовать

в полных творческой свежести переоценках и пересмотрах старых тем новой философии, выглядящих столь необыкновенно в свете мастерских анализов Лопатина, что они кажутся возникшими в первый раз. В этом огромное значение Лопатина для европейской научной истории философии, которое он мог бы иметь, если бы был изжит повсеместно распространённый предрассудок презрения к русскому языку – от которого первые же терпят его не желающие знать и этим нежеланием лишают себя великих сокровищ русской литературы, науки и философии.

Во главе историко-философских монографических анализов, оставленных Лопатиным, надо поставить статьи о Декарте, о Канте, о Шопенгауэре и особенно полный пророческого пафоса, столь, казалось бы, не свойственного Лопатину, очерк «Настоящее и будущее философии».

Статья «Декарт как основатель нового философского и научного мировоззрения» есть речь, произнесенная в публичном заседании Московского психологического общества от 12 октября 1896 г., посвященном памяти Декарта. Она напечатана в 34-й кн<иге> журнала «Вопросы философии и психологии» и перепечатана в сборнике «Философские характеристики и речи» (Москва, 1911).

Лопатин считает, что роль «Коперника», столь часто приписываемая Канту в новой философии (с собственных слов, впрочем, самого Канта), в гораздо большей степени принадлежит во всех смыслах Декарту, основателю не только новой философии, но и новой науки (последняя за Кантом не числится). В сущности, Кант, по мнению Лопатина, лишь охраняет то, что создано Декартом – и кто здесь выше, ясно само собой. Декарт глубоко уверовал в непогрешимость своего метода, и отсюда его вера в себя. Дуализм Декарта в онтологии связан с дуализмом в гносеологии, где соединены идеалистическая и реалистическая точки зрения – каковая связь характеризует огромное большинство и последующих систем в новой философии, от него пошедших и тоже отмеченных «резко выраженной двойственностью» (цит. в «Философских характеристиках и речах», Москва, 1911, с. 27). Отсюда «в новой философии мы постоянно наблюдаем тот факт, что самые решительные идеалисты всецело проникаются чисто механическими воззрениями, как скоро вопрос ставится не только о физической природе, но и о реальной причинности вообще» (там же, с. 27). В этом отношении особенно отмечен картезианскими чертами Лейбниц: «никто смелее его не провозглашал духовности всего реального: в его глазах жизнь и одушевление разлиты везде – до мельчайших элементов мертвой материи, – и, тем не менее, для этой всеобщей одушевленности он не допускает никаких реальных проявлений: по его учению, мир со всеми существами, его наполняющими, – только огромная автоматическая машина, все устройство которой направлено исключительно на то, чтобы сделать излишними какие бы то ни было

реальные воздействия на ход ее движения. И, подражая Лейбницу, позднейшие спиритуалисты тоже как будто прежде всего озабочены тем, чтобы их взгляды не нанесли ущерба механическому пониманию мира» (Лопатин, там же, с. 28). Переноса это в плоскость тяжбы Паскаля и Декарта, в чем, по нашему мнению, трагедия новой философии, можно сказать, что, покорствуя духу Декарта, представители новой философии приложили все усилия к тому, чтобы «дух утонченности» (*esprit de finesse*) был угашен и всецело заменен «геометрическим духом» (*esprit géométrique*). Таким образом, современный материализм, механизм террора Французской революции, гонение на культуру в России со стороны шестидесятников, пафос европейского революционного (т. е. абсолютно несвободного) порядка, дух Петра Великого, технократия, американско-советский машинизм, наконец сам марксизм – все это есть плод победы Декартова геометрически механического духа над Паскалевым «духом утонченности». Западничество в России – геометрический дух Декарта. Славянофильство – дух утонченности Паскаля.

«С другой стороны, – продолжает Лопатин, – механический реализм в новой философии заметно обнаруживает субъективно-идеологическую окраску. В этом случае мы встречаемся с принципом, странность которого равняется его распространенности. Его можно формулировать так: всякая причинная связь во всех вещах и явлениях сводится к механизму материальных отношений, но сама материя есть только наше представление. Мы не знаем, что такое материя сама в себе, не знаем, какие ее настоящие свойства и законы, все, что мы о ней утверждаем, есть субъективный продукт наших познавательных операций» (Лопатин, там же, с. 28). Иначе, конечно, и не может быть, если философия и мирозерцание, а следовательно, и наука (которой *всегда* предшествует мирозерцание) с легкой руки Декарта превратились в арену господства геометрического панметодизма. Феноменология Гуссерля – это, в сущности, картезианство, доведенное до конца и превратившееся в свою диалектическую противоположность, в платонизирующий средневековый реализм, возникший, как это показал Шпигельберг⁸²¹, из недр арабского аверроизма – средневекового предтечи Гуссерля.

Лопатин показывает, что вышеназванная «мысль возвращается у целого ряда мыслителей реалистического направления, начиная еще от Гоббса и Локка и кончая позитивистами и неокантIANцами текущего столетия» (там же). «У некоторых из современных неокантIANцев это воззрение получает особенно парадоксальный вид: они проповедуют, что наше сознание со своеобразным строем своих законов есть продукт эволюции материальной природы; но в то же самое время они настойчиво утверждают, что материальная природа со всеми ее законами и свойствами есть продукт внутренней эволюции нашего сознания с его

необходимыми и все же только субъективными формами. Казалось бы, если верно одно, никак не может быть верным другое; тем не менее, оба тезиса ставятся рядом как равноправные истины» (там же). По мнению Лопатина, сила картезианских традиций ни на чем, может быть, так не сказывается, как на бесплодности попыток освободиться от них. «Весьма поучительными в этом случае представляется неудача стараний немецких идеалистов конца прошлого и начала нынешнего столетия – вернуть в философию затерянную цельность античного мирозерцания» (там же). Особенно, по мнению Лопатина, показательны здесь неудачи натурфилософских попыток преодоления картезианства. «Они стремятся к полному одухотворению существующего, в природе и человеческом разуме они видят лишь последовательные ступени саморазвития единого абсолютного духа. На деле они с первых шагов оказались вынужденными признать совершенную бессознательность духа в природе: абсолютный разум окаменел в природе со своими формами и законами, потух в ней, отпал от самого себя; оттого в самой природе ничего нет, кроме физических сил и слепых физических законов. Немецкие идеалисты хотели одухотворить природу – в действительности они материализовали дух, то превращая его в темную стихийную основу природной жизни, как Шеллинг, то, как Гегель, усматривая в нем гипостазированную систему законов физики» (Лопатин, там же, с. 29).

Лопатин особенно подчеркивает непрерывную победоносность картезианства – и это, несмотря <на> несомненность фундаментальных недостатков его системы. Эти недостатки, по мнению Лопатина, «неисправимы, потому что они заключаются в самой постановке основных понятий, с которыми эта система обращается» (там же). Эти недостатки были видны и самим современникам Декарта. Главным образом они заключаются вот в чем: «дух и материя, как их понимал Декарт, не могут составить одного мира, что они тем менее могут соединиться в одно существо в человеке». И как это возможно, если «душа имеет бытие только внутреннее и у нее нет никакой внешней реальности, – тело, наоборот, имеет бытие только внешнее и в нем совершенно отсутствует какая-либо внутренняя жизнь – чем же и как они действуют друг на друга? Они представляют *полное взаимное отрицание* – почему же тело своими изменениями порождает в нас новые душевные состояния, и почему, с другой стороны, наш дух воплощает свои стремления в движениях тела?» (там же). Но мало этого – «не менее важные противоречия коренятся» у Декарта и в самом понимании вещества, в его теории материи. В самом деле, если материя ничем не отличается от пространства, которое она занимает, то «как же возможно движение?» (там же). Необъяснимо и качественное различие тел (Лопатин, там же, с. 30). Поэтому основной упрек, который можно сделать Декарту, есть «*мертвенность его мировоззрения*» (там же,

с. 32). «Совершенная инертность вещества – вот тот принцип, из которого Декарт объясняет все физические процессы; ничего не движется само, всякое движение вызывается извне» (там же). К этому можно было бы еще прибавить, что почти буквально этой же точки зрения на материю держится и предшественник Декарта в этом вопросе – св<ятой> Фома Аквинат, для которого и Бог есть механический перводвигатель мертвой инертной материи – в духе перипатетической философии, обосновавшей в ее позитивистической части схоластику, в свою очередь легшую в основу картезианства. Но если принять самодвижимость, то надо принять и энтелехийность, а если принять энтелехийность, то надо принять действие или движение по целям, телеологию. А с принятием телеологии рухнет до основания все здание картезианского механизма.

«Этот недостаток картезианского учения, – говорит Лопатин, – остается в современном мирозерцании, несмотря на происшедшие в нем перемены, и, по-видимому, должен остаться в нем и впредь: он неотделим от механического взгляда на вещи. А между тем он находится в глубоком противоречии с основной тенденцией реалистической философии видеть в природе самостоятельный источник ее собственной жизни...» (Лопатин, там же, с. 32). Лопатин указывает на то, что здесь в Декарте говорит схоластик. В борьбе с этим необходимо провозгласить, как думает Лопатин, тезис, что *«вещество полно жизни, что движение не навязывается ему извне, а неразрывно связано с самой его сущностью»* (там же). Однако картезианская привычка мыслить, картезианский, так сказать, стиль мышления до того овладел философией и наукой, что «едва дело доходит до определения ответа на вопрос: так что же такое вещество? – как начало инерции опять выдвигается на первый план, и мы опять оказываемся перед только что высказанной картезианской пассивностью материальной субстанции: движение никогда не порождается вновь, оно только получается» (Лопатин, там же, с. 32). Ввиду такого фундаментального недостатка картезианства, проникшего и в его позднейшие видоизменения, остается предположить, что «не в нем последнее слово истины» (там же). По мнению Лопатина, здесь, по отношению к картезианству *«должна идти речь не о частных поправках, но об известной перестановке всей точки зрения, – может быть, не менее решительной, чем та, которая создала само картезианство»* (там же).

Лопатин прямо говорит о *новом мировоззрении*, которое было бы свободно от выше констатированных противоречий. В этом новом мировоззрении должны найти себе место те самые принципы, которые неуклонно изгонялись и изгоняются картезианством и которые, несмотря ни на что, все же вводятся наиболее смелыми из последователей картезианства, и это по той причине, что *«будет ясно сознано, что без них нельзя обойтись»* (Лопатин, там же, с. 33).

Тип этой новой системы, долженствующей заменить недостаточное и внутренне противоречивое картезианство, будет во всяком случае более качественным и динамическим сравнительно с настоящим и «даст большее значение индивидуальному разнообразию существующего и его внутренней, идеальной связи, чем это допускают ныне господствующие взгляды» (там же, с. 33). Можно сказать, что пророчества Лопатина, и притом гл^{авным} обр^{азом} в русской философии и в системе самого Лопатина, вполне исполнилось. К этому надо прибавить, что новое мирозерцание, о котором пророчествует Лопатин, должно занять примирительную позицию между мирозерцанием древним и картезианским. К сказанному он добавляет замечание насчет адекватности духа самому себе у Декарта и его полной неадекватности по отношению к материи.

«У Декарта есть один важный пункт, который не оценили достаточно до сих пор: он учит, что субстанция духа сполна открыта нашему сознанию в ее настоящей сути, что относительно ее невозможны никакие иллюзии и что в ней точка отправления для познания всякой другой действительности. Когда это положение будет оценено по достоинству, то станет более понятным, какую огромную ошибку делает Декарт и повторяем за ним мы, когда он начинает изображать материальную природу во всех ее свойствах совершенным отрицанием духа. Мы живем в мире, составляем *одно с ним*», – говорит Лопатин, явно высказывая точку зрения интуитивистической имманентности мира как органического целого. И поэтому он задает вопрос картезианству: «...возможно ли, чтобы между тем, что мы непосредственно знаем о себе, и остальной реальностью не было никакой аналогии во внутренних двигателях и основных законах действия и развития?» (там же).

Отдать себе ясный отчет в том, что такая разобщенность невозможна, значит «признать внутреннюю духовную жизненность, разумность всего существующего за неизбежный постулат философии. Отдельные умы уже вступили на этот новый путь, – достаточно назвать Лейбница, – но никто еще не решался пройти его до конца. Когда этот путь станет для всех ясным, дело Декарта действительно обратится в достояние истории. Но зато тогда только окончательно оценят несравненную мощь этого умственного чародея, на долгие столетия покорившего все умы и вдохновлявшего философское и научное творчество в эпоху его никогда небывалого расцвета» (там же, с. 33). И именно вслед за Декартом собственно идет Кант, несмотря на всю его исключительную оригинальность, когда <он> стремится «установить абсолютный характер естествоведения в той его математически строгой форме, которая впервые была последовательно развита Декартом» (там же, с. 14). Собственно, задача Канта есть та же, что и Декарта, но только она, т. е. ее решение, направлена на иные объекты и в иной постановке. И тогда Декартова за-

дача в Кантовой транскрипции может быть сформулирована так: «спасти новое философско-научное (Декартово. – В. И.) мирозерцание от внутренних противоречий и оградить его от всяких посягательств, с одной стороны, отняв у него претензии на проникновение в метафизическую суть вещей, с другой – превратить его в основные начала а priori, данные законы разума, неотделимые от самой конструкции нашей мысли» (Лопатин. Положительные задачи философии. Ч. II. С. 136). В сущности, Лопатин хочет сказать, что Кант предпринял реформу картезианства, но такую, которая превращает его как бы в оригинальное учение, ставящее его автора вне сравнения и делающее его «ни на кого не похожим» (Лопатин. Речь, произнесенная на торжественном заседании Психологического общества, посвященном памяти Канта, от 28 дек<абря> 1904 г. Напечатано в 76-й кн. «Вопросов философии и психологии»⁸²². Перепечатано в сборнике «Философские характеристики и речи», Москва, 1911, с. 56–69). Лопатин, человек совершенно свободный от какого бы то ни было авторитетопоклонства, указывает на то, что создался особый культ Канта, идолопоклонническое отношение к нему. Но такое отношение делает невозможной его беспристрастную оценку. Кант, по мнению Лопатина, – типичный продукт своей эпохи, «когда, с одной стороны, глубоко верили во всемогущество разума и в философии, и в науке, и в жизни, и когда, с другой стороны, начали сильно сомневаться в таком всемогуществе» (там же, с. 57). Но, в конце концов, «Кант был глубоким убежденным рационалистом и остался им всю жизнь» – что, заметим кстати, делает из Канта типичную фигуру просветительства, и в гораздо большей степени относящуюся к французскому XVIII веку и революции, чем к немецкому XIX в. и к реакции – вообще же к явлениям в гораздо большей степени разрушения, чем созидания. Лопатин полагает, что для Канта, как и для Декарта, неудача рационализма связана с тем, что разум неверно понял свои задачи и свое назначение. Отсюда и типичная для Канта критическая точка зрения в гносеологии, состоящая в радикальном пересмотре всей природы разума и всех его функций. Лопатин блестяще резюмирует результат этого пересмотра: «наш разум вовсе не обладает беспредельною силой проникновения в суть вещей, в этом отношении он заключен в очень тесные границы, но зато в этих границах он является всемогущим законодателем всего познаваемого» (Лопатин, там же, с. 58). «Кант определенно очертил границы строго научного, в этом его громадная заслуга перед философскою и научною мыслью. Но его критика оказалась односторонне догматической, поскольку он провозгласил абсолютную непознаваемость всего, что выходит из этих границ». Поэтому Кант и не сказал последнего слова в философии, хотя «он выдвинул великую и далеко еще не решенную проблему о различных степенях познаваемости вещей» (Лопатин, там же, с. 69).

В эпоху диктатуры неокантианства с его производными – напр<имер>, эмпириокритицизма и вообще позитивистического понимания Канта, – когда этого типа кантианство оказалось единственным соперником материализма, а также гораздо более примитивного и некритического позитивизма англо-французского типа, сказать что-либо против Канта казалось невозможно, так или иначе, но знамя критики против критики, или критического пересмотра Канта во имя целостного онтологического понимания мира и интуитивистической гносеологии, воздвигнуто было в двух противоположных концах культурного мира – во Франции в лице Бергсона и в России в лице Лопатина, Лосского и Франка. И это несмотря на то, что кантианство имело в России таких сильных представителей, как Александр Введенский⁸²³ и И. И. Лапшин. Во всяком случае, оригинальная русская мысль идет руслом скорее антикантианства, чем кантианства. Если договорить до конца мысли, с уравновешенной мерностью высказанные Лопатиным по поводу Канта, то придется утверждать, что система Канта все же в конце концов представляет своего рода гносеологическую тюрьму или, если угодно, замкнутое гносеологически-философское «государство» (тюрьма и государство – это приблизительно одно и то же). Из этой тюрьмы ничто и никто не может выйти на свободу, но и из свободы ничто и никто не может проникнуть в тюрьму. Эту кантианскую тюрьму-государство, искусственно построенную по искусственному плану и из искусственных материалов (типичный немецкий «эрзац»), можно назвать еще революционно-просветительской утопией и опять-таки тюрьмой, даже каторжной тюрьмой, объектом которой или «арестантом» является весь первозданный мир в его онтологической «софийной» полноте и с человеком во главе. Тюремщиком (и палачом) в ней является чистый разум, неразрывно связанный со своей низшей, так ск<азать>, «демократической» базой – с рассудком. У Канта, типичного интеллигента-рассудочника, все насквозь искусственно, и он-то с его системой есть точное гносеологическое pendant⁸²⁴ к искусственной государственности, созданной Французской революцией с ее усовершенствованным машинно-механическим убийством и полнейшим отсутствием свободы. Недаром Кант был восторженным поклонником Французской революции, видя <в ней> воплощение своей искусственной свободы и своей искусственной нравственности. Даже Кантов «Бог» в точности соответствует Grand Être⁸²⁵ Робеспьера, и мораль последнего есть система civic virtues «добродетелей» – типичных добродетелей кантовского «долга», водворившихся на месте сознательно и принципиально изгнанной любви. В этом плане исторической морфологии и следует рассматривать Канта – а также Фихте и Гегеля, – восторженных поклонников Французской революции, определенно поставивших ее идеалы на место изгнанного конкретного христианства. Поэтому пересмотр и переоценка Канта должна произ-

водиться в общем морфологическом комплексе упомянутых явлений – чтобы добиться нужных и полных результатов. Однако исходной и чисто философской базой критики Канта остаются тезисы, провозглашенные Лопатиным и Бергсоном. Просвещенской, «дневной» природе философии Канта служит в качестве равноправного дополнения иррациональная природа, темный волюнтаризм Шопенгауэра. Несмотря на то, что последний провозгласил себя учеником Канта и действительно, в пределах философии представления, или «мира как представления», Шопенгауэр стремится быть правоверным рассудочником-кантианцем и даже вольте-рианцем, даже психо-физиологическим материалистом, в области философии воли, или «мира как воли», Шопенгауэр занимает позицию прямо противоположную рассудочничеству (и Канту). Особенно своеобразно и требует специального комментария моральное учение Шопенгауэра. Его и дает Лопатин с помощью наблюдения особенностей, никем до него не подмеченных у Шопенгауэра и вносящих совершенно особое дополнение в его лейбнизианство. Прежде всего, Лопатин устанавливает правильную историко-философскую перспективу – вопреки существующему шаблону, в котором повинен более всех сам Шопенгауэр. Лопатин показывает, что Шопенгауэр «в общих основаниях своей метафизической системы... в значительной степени сходится и с Фихте, и с Шеллингом, и даже с Гегелем, несмотря на неудержимую к нему ненависть» (Лопатин, там же, с. 71). Лопатин показывает, что в лице отрицающей себя воли у Шопенгауэра «немецкий идеализм пришел к самоотрицанию и к самоосуждению» (там же, с. 72). Далее Лопатин показывает преимущества безбожия Шопенгауэра перед кажущейся религиозностью Гегеля или даже Шлейермахера. «Шопенгауэр – закоренелый безбожник, но мне кажется, – говорит Лопатин, – что его открытое, нередко доходящее до кощунства безбожие – для искреннего верующего сердца должно быть *симпатичнее*, нежели то деликатное упразднение всего существенного веры – иногда под видом философского ее обоснования, – какое мы находим у Гегеля, у Шеллинга в его первой системе или даже у знаменитого учителя протестантских богословов – у Шлейермахера» (Лопатин, там же, с. 72). С Шопенгауэром начинается нечто совершенно новое в германском идеализме, именно в сфере *нравственности*, благодаря чему и существует только что изложенный парадокс. Гениальность Шопенгауэра особенно сказывается в этом *новом слове в области морали, и притом в соединении с эстетикой*, что делает Шопенгауэра – заметим мы здесь, продолжая и досказывая мысль Лопатина, – столь родственным филокалийной морали восточного христианства – откуда снисходительное и в общем скорее благожелательное отношение его к Шопенгауэру, безбожием которого просто пренебрегают, «как будто его вовсе и не было». В счет идет преклонение перед личностью Иисуса Христа и перед монашеской аскезой.

Естественно, что учение Шопенгауэра о нравственности должно было «глубоко отразиться на решении вопроса о нравственной задаче человеческой жизни и дать ему чрезвычайно оригинальное освещение и в то же время очень широкую постановку» (там же, с. 72). В этой области (так же как и в смежных), Шопенгауэр является решительным и открытым противником Канта. Он бесстрашно ополчается против отвлеченности морального закона Канта и против его безусловной обязательности. Подлинной основой морали, по Шопенгауэру, должно быть *сострадание*, для которого в душе человека существует своя «бескорыстная», «незаинтересованная», так сказать, противоположность – «бескорыстная» же и «незаинтересованная» *злоба и вражда*. Этот, так сказать, негатив сострадания проявляет себя под видом недоброжелательства, зависти, злорадства – всех тех чувств и страстей, которые вызывают в нас наибольшее негодование и презрение, и возвышается иногда до неукротимой и потрясающей жестокости. «Таковы противонравственные потенции нашего внутреннего существа, которые, как чудовища Дантова ада, внушают ужас, отравляют жизнь и обращают ее в зрелище великих мук и великих преступлений» (*Лопатин*, там же, с. 77). Здесь Лопатин, так же как и в дальнейшем, вполне и до конца входит в пафос Шопенгауэра, сливает себя с ним, и мы видим в нем в формах великого германского метафизика – манифестацию все того же национального русского пессимизма, вносящего корректив в новые традиции русского же лейбнизианства и сообщающего последнему в синтезе с как будто несоединимым с ним пессимизмом черты полной оригинальности. Это словно из двух веществ возникло новое химическое соединение, непохожее на составляющие части. Вместе с Шопенгауэром Лопатин полагает, что «встречаются на свете, хотя и не часто, истинно добрые и честные люди. Бесспорно бывают действия бескорыстного человеколюбия и совершенно добровольной справедливости» (*Лопатин*, там же, с. 77). Источник действий подобных лиц – глубоко мистические, таинственные процессы *сострадания*, о котором уже шла речь. В мистике сострадания «исчезает перегородка, которая отделяет существо от существа; в нем чуждое нам становится для нас своим, как бы превращается в наше я» (там же). Сострадание имеет две формы: 1) «сила, противодействующая эгоистическим и злым мотивам, удерживающая нас от причинения страдания и вреда нашим ближним. Тогда оно является *справедливостью*» (там же), 2) «...оно может достигнуть еще высшей степени, оно может действовать *положительно*, оно может побуждать нас к деятельной помощи всем, кто страдает. Тогда оно называется *человеколюбием*» (там же). В сущности, как думает Лопатин, все учение Шопенгауэра о нравственном добре можно свести к этим двум манифестациям сострадания – к *справедливости* <и *человеколюбию*>. Любопытно отметить здесь, что Вл. Соловьев

в этом же направлении стилизует мысль Шопенгауэра и в таком виде делает ее обоснованием своего оригинального, типично русского учения о праве и государстве. Явно сочувственно относится Лопатин к учению Шопенгауэра о неизменяемой метафизической прирожденности людских характеров, в силу чего душу нельзя обучить морали, ибо особенности характера составляют ее метафизическую сущность – нельзя научиться хотению (*velle non discitur*). Этому же мнению вполне держится и русская народная пессимистическая мудрость. Вполне соглашается Лопатин с тем, что «злому человеку его злоба так же прирождена, как змее ядовитые зубы» и что «сделать из дурного человека хорошего так же трудно, как превратить свинец в золото» (Лопатин, там же, с. 78). Принимает Лопатин и знаменитую антиномию сознания себя свободным при наличности указанной врожденности характера, – почему и для него основной апорией этики является сосуществование сознания свободы с фактом неизменности характера. Дело в том, что вина не в действии (*operari*), но в бытии (*esse*) и что, по Шопенгауэру, «мы считаем себя виновными в той природе, которая нам дана нашим рождением» (Лопатин, там же, с. 80). Однако из дальнейшего изложения не видно, чтобы Лопатин разделял до конца последнюю метафизически-онтологическую основу этой трагедии, именно что «мы считаем себя виновными в той природе, которая нам дана до рождения», и это в силу того, что согласно этой точке зрения мы сами свои метафизические творцы и избираем жребий до рождения. Во всяком случае, основная теистически-креационистская точка зрения Лопатина, приближающаяся к Лейбницу, не может быть согласована с *последними* тезисами онтологии и космологии Шопенгауэра – если только не признать того, что первородный грех так глубоко вкоренился в человека и во всю тварь, что стал как бы второй природой. Сам Шопенгауэр, с симпатией относящийся к христианскому учению о первородном грехе, ничего не имеет против такого толкования. Тон изложения у Лопатина всей метафизики Шопенгауэра, особенно в приложении к морали, во всяком случае, вполне сочувственный. И это сочувствие явно основано на принятии этики сострадания в соединении с пессимизмом основной установки, что вполне сходится и с *русской народной национальной этикой сострадания, и в то же время с пессимистической разочарованной установкой все той же народно-национальной мудрости*. Это этика рока, делающего человека несчастным. И эта этика рока, этика того, что «суждено» и что делает человека несчастным, может быть признана психологической подпочвой связи теистического лейбницианства Лопатина с пессимистическим волюнтаризмом Шопенгауэра. Заметим, что это сочувствие нигде или почти нигде прямо не высказывается, но присутствует во всем «климате», которым Лопатин окружает излагаемую доктрину Шопенгауэра и еще более – ее истолкование

и критику. Несомненно сочувствует Лопатин и установке Шопенгауэра, считающего, что «нравственные действия должны иметь мировое, на всю вселенную простирающееся значение» (*Лопатин*, там же, с. 80). Манера, в которой Лопатин излагает этот космический характер нравственно доброго поступка, показывает, что он видит в ней (в теории Шопенгауэра) установку, близкую к христианскому учению об искуплении. Нравственно добрый поступок «есть путь, которым слепая, стихийная, безумная сила, создавшая мир, освобождается от своего безумия» (*Лопатин*, там же, с. 81). И явно сочувствует Лопатин тому, что «только в нравственно-добром существовании мира получает истинную цель и верховное назначение» (*Лопатин*, там же). «В сострадании лежит уже великий залог освобождения от зол жизни, ибо мы через него возвышаемся над борьбой, раздирающей мир. В этом различии отношения к собственному я коренятся, между прочим, разница при встрече смертного часа у людей добрых и злых» (*Лопатин*, там же, с. 82). Антропологию Шопенгауэра Лопатин своеобразно стилизует, несколько, впрочем, ее искажая, но лишь приближая к антропологии русского религиозно-философского Ренессанса, которому очень важной стороной своего творчества принадлежит Лопатин, как, впрочем, и Вл. Соловьев.

«Стихийная воля жизни – движущая миром и в нем страдающая – только в человеке вступает в ясный свет самосознания и становится *разумною волею*» (*Лопатин*, там же, с. 82). Здесь следует обратить внимание на тонкую стилизацию и доведение основной мысли Шопенгауэра до конца. Только в человеке воля «может понять себя, со всею очевидностью постичь свое безграничное безумие, отказаться от ложного стремления к существованию и *затихнуть навеки*» (там же). Такое состояние есть «высшая святость» (там же). «Она неразрывно связана с аскетизмом» (там же). «Но не себя только должен спасти человек: от него ждет искупления вся природа. Единая воля движет всеми тварями, и в человеке она получает свою высшую реализацию; поэтому человек может и должен погасить ее пламя (адское. – *В. И.*) в себе, потушить ее и во всем существующем. Человек – и жрец, и жертва в том великом жертвоприношении, которое жаждет вселенная. К этому конечному акту безотчетно стремится весь мир во всех своих процессах и формах, как в своем общем ходе, так и в частной судьбе наполняющих его творений» (*Лопатин*, там же, с. 83). «В нравственной теории Шопенгауэра поражает ее глубокое своеобразие, ее художественная цельность, – а главное, возвышенная строгость и широта ее замысла» (*Лопатин*, там же, с. 84). «Чарующее действие этики Шопенгауэра заключается именно в ее *серьезности*, в нравственной энергии, которая в ней воплотилась» (там же). Из этих слов видно, что Лопатин из всех систем этики предпочитает этику Шопенгауэра – можно даже легко догадаться почему – потому, что эта этика

ближе всего подходит к христианской этике и даже иногда как бы совпадает с нею. Лопатин очень тонко замечает, что, хотя этика Шопенгауэра и находится в полной гармонии с общими основами его метафизики, но тот язык, какой нужно употребить, чтобы возможно полнее охарактеризовать эту этику, выходит за пределы метафизики Шопенгауэра и говорит уже несвойственным ему образом. Другими словами, этика Шопенгауэра может быть рассматриваема также и в контексте иной метафизики, утверждающей мировой смысл, но не бессмыслицу злой и безумной воли. Т. е. это значит, что метафизика Шопенгауэра, согласно Лопатину, не есть последнее обоснование его этики, пусть она и согласована с нею.

«Бытие мира имеет законченно нравственный смысл – следуя доброду началу в нас, мы приближаемся к последней цели всякого существования – вот общая основа этики Шопенгауэра» (Лопатин, там же, с. 85). И сила нравственной философии Шопенгауэра именно в том, что, выражаясь на несвойственном ей языке, она приходит к признанию царящего в мире *нравственного закона как «внутреннего закона всего мира»* (там же, с. 85).

Таким образом, особо важное значение этики Шопенгауэра для всего контекста философии Лопатина можно определить в двух положениях: 1) полное сокрушение позитивистической этики эгоизма и интереса, утилитаризма в этике; 2) выход за пределы злой и слепой воли, метафизический прорыв к мировому смыслу, выявляющемуся в актах этики сострадания. К этому Лопатин присоединяет аксиологический принцип мировой любви, которая именно в силу своей верховной ценности оказывается и верховным бытием. И получается, что в качестве *самой последней основы мира, и даже если исходить из Шопенгауэрова безбожного волюнтаризма, лежит принцип любви, взрывающий и сжигающий изнутри бессмыслицу злой воли*. И «недостаточно показать, что в нашей душе присутствует сила любви; надо еще сделать понятным, почему эта сила, как бы ни был ограничен ее запас, *бесконечно ценнее и дороже* самых могучих напряжений нашего себялюбия» (Лопатин, там же, с. 85). «В этом коренной вопрос этики, и на него совсем нет ответа, пока этика будет строить свои выводы исключительно на почве эмпирически данных фактов, не прибегая ни к какому высшему принципу» (там же). «Истинная этика немыслима, если она в своей последней основе не опирается на ясное метафизическое или религиозное понимание действительности в ее целом и в ее глубочайших началах. Философия Шопенгауэра представляет тому блистательное подтверждение: именно в своем этическом отделе она приобретает явно религиозный и мистический колорит» (там же). Для Лопатина выясняется, таким образом, огромное значение Шопенгауэровой философии именно в ее этическом аспекте, в ее этическом ракурсе: для Лопатина франкфуртский мудрец

586

есть знамя *нового религиозно-философского движения*, захватившего многих в эпоху, когда писались эти строки, т. е. в 1888 г. Другими словами, для Лопатина Шопенгауэрова этика есть *знамя философско-метафизического Ренессанса*, и притом в *особенной степени Ренессанса русского*, одним из величайших представителей которого надо считать самого Лопатина. В лице Шопенгауэра выявился один из главных врагов шестидесятнического «бестиализма» (как в Германии, так и в России). Не волчьи зубы борьбы за существование, не старинный, излюбленный англосаксами и лежащий в основании дарвинизма принцип *homo homini lupus est*, но сострадающая и жертвенная любовь оказалась во главе угла философского Ренессанса – и Лопатин не устает подчеркивать это. Далее мы увидим, что в самое позднее время этого Ренессанса морали сострадания, вышедшей из Шопенгауэра, противостанет эстетическое разрушение морали врагом Шопенгауэра, гениальным Ницше.

Таким образом, русский философский Ренессанс оказывается в тесной органической связи с богословской метафизикой. Русская философия вновь становится на страже великих канунов и знаменем «*кайроса*» – так же как и русская литература. Неудивительно после этого, что такой чуткий и тонкий человек, каким был Лопатин, увенчивает свое философско-метафизическое творчество пророческой статьей «Настоящее и будущее философии», прочитанной на торжественном заседании Московского психологического общества 21 марта 1910 г. и напечатанной в 103-й кн<иге> «Вопросов философии и психологии» (перепеч<атано> в «Философских характеристиках и речах», Москва, 1911, с. 87–118).

По мнению Лопатина, со времени диссертации Вл. Соловьева «Кризис западной философии» (<1874>), возвестившей начало смутной эпохи в истории философии, смута эта все углубляется – вплоть до состояния распада. Вместе с тем, Лопатин не согласен с тем, что пути исхода из кризиса и образования новых миросозерцательных типов уже наметились. Наоборот, кризис все углубляется, и распад идет все далее. Философская трагедия, вернее, трагедия философии затянулась, и исхода пока не предвидится. Пессимизм Лопатина в области новейшей истории философии словно предвидит уже приход новой волны варваров-марксистов, ничем по существу <не отличающихся> от шестидесятников и последующих за ними семидесятников, нечаевцев, ткачевцев и воинствующих марксистов, устами некоего Минина⁸²⁶ провозглашающих «Философию за борт!». Правда это не столько как будто бы внутренний кризис, сколько убиение философии «внешними», нечто вполне соответствующее физическому расстрелу ученых и мыслителей или же их изгнанию. Однако такая точка зрения будет упрощением трагедии. На деле это лишь перенесение трагедии и смуты из внутреннего плана во внешний, ибо сама возможность появления «философского чекизма», каким явля-

ется властвующий марксизм, связана с глубоким всеевропейским мирозерцательным неблагополучием. Его вполне чувствовал и сознавал Лопатин еще в 1910 г., когда писал «Настоящее и будущее философии», еще яснее он себе его представил после революции 1917 г. Но до конца постиг его метафизический смысл только Достоевский (гл<авным> обр<азом>, в «Бесах»), и отчасти Лесков в «Соборянах», в «Овцебыке», в «Некуда», в «На ножах», и, тоже отчасти, Гончаров в «Обрыве» и некоторых мелочах. Из этого всего видно, что речь идет об общем кризисе или, во всяком случае, об отравлении или, вернее, самоотравлении культуры (в частности, литературы и философии) продуктами внутреннего распада, о чем говорили В. В. Розанов и о. Павел Флоренский (Розанов в «Апокалипсисе нашего времени», а о. Павел Флоренский в «Столпе и утверждении Истины»). Это «отравление продуктами собственного распада» связано гл<авным> обр<азом> с разложением позитивизма, последняя и самая ядовитая стадия гниения которого и есть марксизм. Это, несомненно, связано с кризисом наук, гл<авным> обр<азом>, конечно, общественных и экономических, но в них и через них, вследствие появления homo economicus⁸²⁷ и удушения всей науки, всей культуры, попирания homo sapiens⁸²⁸, зародился homo stupidus⁸²⁹.

Лопатин и показывает, что кризис философии есть по существу одно целое с кризисом «положительных наук» (Лопатин, там же, с. 88). Прежние устои науки поколебались – «перед нею раскрылись новые бесконечные горизонты, но ради этого ей приходится критически пересматривать свои основные понятия» (там же). Но этого как раз и испугалась революционная (гл<авным> обр<азом>, марксистская) «элита снизу» (напр<имер>, Ленин с окружением). Далее мы увидим, как она реагировала на опасность возможности подлинного творчества и выхода бунтующей науки и философии из позитивистической тюрьмы, безмерно усовершенствованной марксистами и вообще революционерами, не только ничего общего не имеющими с «апокалипсисом» и «кайросом», но весь смысл своего действия в мире полагающих в устранении того и другого, укреплении стен позитивистической тюрьмы и в безмерном расширении прав красных рабовладельцев и распространении их на тела и души, по возможности на все человечество. Таким образом, кризис, о котором говорил Лопатин и который есть творческий кризис, одновременно вызван позитивизмом, направлен против позитивизма и встретил в позитивизме своего жесточайшего противника. Приняв во внимание все это, можно, резюмируя, сказать, что названный кризис тройной: классической механики и естественных наук, кризис гиперкритики исторических наук и все нарастающая диктатура социальных и экономических наук, возросших на позитивистически-материалистических дрожжах и стремящихся внутренним и внешним насилием некритически устранить

588

все то, что несет с собой опасность «критики критики», критики позитивизма и вообще пересмотра критиков. Все это Лопатин окончательно рассмотрел, когда пришел «последний враг» – смерть в лице властвующей марксистской компартии, принесшей смерть и самому философу, правда, в «мирном виде» голода, холода и духоугашения. Но этого было достаточно, даже более чем достаточно. Кризис этого типа может быть, по мнению Лопатина, «очень благоприятным для роста положительных знаний в самых разнообразных направлениях, но он крайне неудобен для превращения научных начал и обобщений в прочный и общеобязательный фундамент каких бы то ни было философских выводов» (Лопатин, там же, с. 88). Если говорить о естественных и исторических науках, то Лопатин прав. Что же касается марксизма, то в нем вообще, как мы дальше увидим, не может быть кризиса за отсутствием в нем внутренней жизни, за мертвенностью его и его носителей и за устранением всяких попыток оживления внешним полицейским насилием, причем сам дух Маркса и Ленина бдит над тем, чтобы никакого философского оживления не состоялось и в окружении других наук – чтобы и последние были тоже окружены горами философских трупов. Вот почему уже во время Лопатина Ленин, Шулятиков⁸³⁰ и проч<ие> держали полицейский караул при науке и философии, а придя к власти, просто изнасиловали все науки без исключения, введя диктатуру так называемого «диалектического материализма», в котором, как известно, нет ни диалектики, ни материи, но лишь грубая политика текущего дня с намеренным и открытым попранием предметного знания. Но, как известно из Фрейда (ненавидимого и отрицаемого марксистами), изнасилование под видом обороны большей частью сопровождается (сознательно или бессознательно) движениями, идущими в пользу насилующего. Это особенно сказывается в «полемике» с марксизмом лиц вроде Бердяева и вообще либералов-радикалов. Тема эта тоже достаточно разработана Достоевским в «Бесах». «И все-таки, – говорит Лопатин, – философия хочет во что бы то ни стало найти именно в науке такой фундамент» (Лопатин, там же, с. 88). Но отсюда связанность и отсутствие собственного лица у философии: «...быть может, ни в один из предшествующих периодов своего существования философия не была в такой мере лишена самостоятельно установленных, ясно обоснованных и умозрительно проверенных принципов и точек отправления» (там же). Любопытно, что в то время, когда писались эти строки, т. е. в 1910 г., уже вполне вырисовались положительные возможности выхода из тупика этого затяжного кризиса: феноменология Гуссерля в Германии, интуитивизм Бергсона во Франции и интуитивизм Лосского в России – не говоря уже о религиозно-метафизической работе таких величин, как о. Павел Флоренский и о. Сергей Булгаков – правда, еще тогда не раз-

вернувшихся, но уже наметившихся. Намеренно или ненамеренно Лопатин об этом умалчивает. Но все равно. Эти движения при всей их значительности и талантливости, при всей их новизне и свежести не могли и в малой степени противостоять «теллурическому» национал-социализму в Германии в лице империи Бисмарка, начавшемуся еще задолго до Гитлера, интернациональному коммунизму в России и профитерской технократии в Америке – движениям, возникшим на почве «прогрессизма», «позитивизма», «дарвинизма», «материализма», т. е., в конце концов, техно-механического *картезианства*, которому одному принадлежит первенство в открытии этого «ящика Пандоры»... Так или иначе, но, согласно Лопатину, прежде всего бросается в глаза «едва ли нормальное отношение философии к науке. В прежнее время философия, несмотря на несомненную фантастичность своих отдельных предположений, сплошь и рядом вдохновляла науку, предвосхищая ее теории и открытия. Достаточно напомнить о той роли, которую сыграла немецкая натурфилософия начала XIX в. в развитии учения о биологической эволюции, или еще более важном влиянии воззрений Декарта и Лейбница на возникновение научных понятий сохранения вещества и энергии» (Лопатин, там же, с. 88). В общем же философия «шла впереди науки и нередко освещала ее путь» (там же). «Совсем иначе обстоит дело теперь: философия более всего боится что-нибудь изменить и прибавить к тому, что признала наука» (там же). «Из этого возникает последовательный отказ от всякого самостоятельного предмета философского знания и от всякого самостоятельного метода философского постижения действительности» (там же). «Это, по крайней мере, наблюдается на огромном большинстве современных философских течений» (там же). К сказанному Лопатиным можно было бы прибавить, что тогда, как и позже, да и теперь, исключением могла бы быть *феноменология*, тогда уже себя вполне проявившая. Но Лопатин по какой-то до сих пор не выясненной и труднообъяснимой причине отворачивался от этого грандиозного создания Брентано и Гуссерля. Впрочем, может быть, Лопатин предчувствовал тот странный конец этого движения философской мысли, ту его «точку», которую поставил сам его создатель Гуссерль, когда в своих лекциях (по-немецки) в Сорбонне в 1929 г.⁸³¹ он провозгласил *возвращение к Декарту* – т. е. отказ от творчества в новейшей философии и столь блестяще начатого им и Бергсоном интуитивизма. Этот лозунг «назад к Декарту», обоснованный тем, что у Декарта Гуссерль нашел действительно там имеющиеся элементы феноменологии, в общем все же, как и памятный лозунг неокантианцев «назад к Канту» («zurück zu Kant»), есть манифестация слабости и отказ от творчества в философии. Лопатин оговаривается: «Правда, отказываясь от особого предмета знания в материальном смысле, философы тем энергичнее присваивают

себе гносеологическую задачу, т. е. вопрос о природе и границах знания». Сверх того, к этому присоединяется мир *ценностей*. С бесподобной иронией по поводу того, что можно было бы назвать «*бытиеобязнию*» (отвращением от онтологии, что столь характерно также и для Бердяева), Лопатин говорит: «Ценности противоплагаются бытию, как нечто несуществующее и, тем не менее, обладающее высшей значимостью. В представлении о них отразилось традиционное противоположение между действительностью и абсолютным идеалом, причем, однако, самое понятие об идеале претерпело важные изменения. Абсолютный идеал, как на него смотрели раньше, хотя и не получает полного осуществления в чувственной, конечной деятельности, однако сам в себе не только не лишен реальности, но обладает высшей действительностью как сущая норма умопостигаемого мира и **как движущая сила всякого истинного творчества в мире феноменальном** (жирный шрифт наш. – В. И.); эту его верховную реальностью и обосновывается его внутренняя обязательность для всякой деятельности. Напротив, в мысли о несуществующих и все-таки значимых ценностях довольно ясно сказывается *contradictio in adjecto*⁸³²» (Лопатин, там же, с. 89). Здесь мы прибавим от себя, что ее сокрушающим возражением против такого «аксиологического меонизма» уже в нашу эпоху был небольшой, но чрезвычайно насыщенный труд «*Ценность и бытие*» родственного Лопатину мыслителя и одного из величайших философов новой эпохи Н. О. Лосского, автора «Обоснования интуитивизма».

Рабское следование за наукой тем неблагодарнее для философии, что «наука сама вынуждена пересматривать свои принципы». В силу этого «станет понятным, насколько затруднительною и неблагодарною оказывается позиция философии: она влачится сзади науки, изнемогая в непосильных попытках возводить в достоинство абсолютных истин то самое, что для науки в ее собственной области все более обнаруживает свой условный, шаткий, нередко явно фиктивный характер» (Лопатин, там же, с. 89). Лопатин обвиняет этого рода философию в дурном схоластицизме и говорит: «в *догматизме* приходится указать второй наиболее существенный недостаток современного философского настроения. При внимательном анализе в учениях современной философии обнаруживается чрезвычайно много заранее принятых предпосылок, составляющих своего рода школьную традицию, которую не считают нужным проверять и обосновывать действительными доказательствами» (Лопатин, там же, с. 89). Нельзя и тут не заметить, что подобного рода упрек более всего касается марксизма. Все сводится к «спорам» по поводу «ортодоксии» и к протестам против «ревизионизма», под которым разумеется весьма простое и элементарно необходимое дело проверки марксистских догматов, что строжайше запрещено в полицейском порядке, ибо в марксизме

«наука» от полиции и доносов ничем не отличается – это именно считается верхом научности. Такая психология есть психология воинствующего сектантства – что очень характерно для того рода философии, о котором говорит Лопатин. В некритически принимаемых предпосылках, о которых говорит Лопатин, «видят обыкновенно великое культурное наследие прошлого, ряд таких приобретений философского и научного развития, которые стоят непоколебимо и которые зрелая культурная философская мысль не должна профанировать своими сомнениями» (там же, с. 89). Тут уже философу придется напомнить Декартов принцип критического сомнения и констатировать, что «великий завет Декарта... никогда не был забыт так основательно, как в наши дни» (там же, с. 90). Вот некритические догматические предпосылки, о которых говорит Лопатин: «...во-первых... что основные обобщения физических наук (напр<имер>, законы сохранения вещества и энергии, принцип непрерывности физического ряда причин и действий, принцип единообразия природы и т. п.) суть абсолютные нормы всякого бытия... применяются ко всем сферам и видам реальности; во-вторых, решительное осуждение и отрицание метафизики и настоятельная замена всех онтологических проблем гносеологическими; в-третьих, признание познаваемости только мира явлений и совершенной непознаваемости вещей в себе; в-четвертых, полное устранение вещей в себе в какой бы то ни было форме, т. е. отрицание всего *трансцендентного*, не только в старинном смысле отличного от мира и внешнего ему, но в гораздо более новом значении этого термина – всего отличного от нашего представления, от процессов нашего сознания и нашей мысли, – другими словами, уверенность, что все существует лишь настолько, насколько дано в нашем опыте, в нашем понимании, наших научных построениях; в-пятых, решительное осуждение дуалистических предположений, как в объяснении действительности мира вообще, так и в особенности при объяснении человеческой природы, и признании *монизма* за обязательную истину; в-шестых, признание всех психических процессов за производный продукт биологической эволюции в оригинальных формах физической природы» (Лопатин, там же, с. 90). Еще важнее то, что эти положения и им подобные точки зрения исключают друг друга. «Как, в самом деле, зараз думать, что все имманентно нашему сознанию и за его пределами ничего нет и что все психические факты (а стало быть, и наше сознание) предполагают предшествующую им и их вызывающую эволюцию материальной природы? Как с этим же признанием действительности только за тем, что переживается и испытывается в сознании, во всей мимолетности и объективной бессвязности таких переживаний, и с совершенным отрицанием каких бы то ни было вещей в себе мирится сплошная непрерывность физической причинности? Как, наконец, при совершенном устранении метафизики провозглашать абсо-

лютный монизм существующего за достоверную истину философии и т. д.? И все-таки остается изумительный факт, что все эти утверждения в философских учениях последнего времени совмещаются и составляют их неотделимые ингредиенты: они не всегда выдвигаются одинаково резко, но едва ли найдется много мыслителей, которые решились бы прямо отрицать какое-нибудь из них» (Лопатин, там же, с. 91). Другими словами, Лопатин обвиняет современных ему и их подготовивших мыслителей в том, что можно назвать «трусостью мысли», ее бессилием, отсутствием дерзания и пафоса к подлинному творчеству. Лопатин указывает на то, что сложившееся положение вещей имеет своим виновником – по указанию самих философов – доктрину Канта. Правда, эта доктрина изменена и исправлена сообразно с новыми требованиями и взглядами. «Это Кант без вещей в себе, без учения об относительности и ограниченности человеческого познания, без признания чисто человеческого (хотя и общечеловеческого) характера нашего опыта и нашей науки. Это Кант, в котором субъективное человеческое познание заменено внесубъективным сознанием вообще, в котором формы и категории нашего разума превращены в безличные законы всемирной логики, а воспринимаемая нами феноменальная природа переделана в единственную и самобытную реальность, вне которой ничего нет и которая не может не подчиняться универсальным логическим законам, причем эти законы в окончательном результате оказываются формулами, обобщениями и гипотезами современного естествознания» (Лопатин, там же, с. 91). Здесь в острой и сокрушительной форме обличены неокритицизм или неокантианство, преимущественно в форме так называемой «Марбургской школы» с Германом Когеном, Наторпом и Кассирером во главе.

Лопатин показывает связь этого течения с послекантианским идеалистическим панлогизмом, преимущественно гегелевского типа.

«Такое толкование Канта легко соединяется с предположением о тождестве бытия и мысли, переходящем иногда в грандиозную попытку объяснить всю действительность как порождение чистого мышления, которое, однако, при более близком знакомстве обыкновенно разрешается в невинные, хотя и темные вариации о происхождении науки о действительности из процессов разума» (там же, с. 91). Лопатин считает, что в результате всего этого «философия Канта путем кропотливых и ухищренных перетолкований обращается в свою полную противоположность: “критицизм” становится новым названием для тусклого и самодовольного догматизма, сохраняющего от Канта его тяжелую и вычурную терминологию, опустошенную от ее настоящего содержания» (Лопатин, там же, с. 91). Перифразируя Лопатина, можно сказать, что это толкование Канта есть его стилизация за отсутствием настоящего стиля, т. е. настоящего творчества.

«В последнем итоге, – с едкой иронией говорит Лопатин, – для критицизма ставится довольно странная задача: придумать условия, при которых современное естествознание как наличный факт культуры можно было бы возвести в достоинство абсолютного достоверного знания» (Лопатин, там же, с. 92). Лопатин с неумолимой, так сказать, контрлогикой показывает грандиозный круг, *circulus viciosus*, в который оказалась вовлеченной неокантианская гносеологическая философия: «трансцендентальные условия науки обосновывают ее достоверность, но в свою очередь сами принимаются из-за этой достоверности и ею оправдываются, так как в ней заранее убеждены» (Лопатин, там же, с. 92). В связи с этим «в настоящее время *метафизика и позитивизм в значительной степени поменялись ролями*» (там же).

Под «позитивизмом» Лопатин понимает в широком смысле такую философию, «которая *отрицает возможность независимой умозрительной онтологии* и область реального знания строго ограничивает пределами точных наук, оставляя предметом специально философских исследований только гносеологическую проблему, в каком бы духе эта последняя ни разрешалась – в духе нового кантианства или чистого эмпиризма» (Лопатин, там же, с. 92). Таким образом, неокантианство с его склонностью частью к неохегелианству, частью к неогегелианству Лопатин считает формой позитивизма. Разумеется, в еще большей степени к позитивистам надо отнести все разновидности неосенсуализма – махизм, эмпириокритицизм, эмпириомонизм и проч^{<ее>}. Во всех этих направлениях «изумительным образом наперекор всем традициям, которые они в других отношениях высоко чтут, они выступают защитниками *абсолютного знания*. Нет ничего, кроме того, что доказано в опыте; между тем наш действительный, систематический опыт совпадает с наукой, следовательно, для науки все открыто во всей своей реальной сути и нет ничего от нее скрытого, – этот тезис, напоминающий самые экстравагантные парадоксы Фихте и Гегеля, громко и настойчиво провозглашается с самых разнообразных сторон» (Лопатин, там же, с. 94). Вследствие этого «во взглядах трансцендентального идеализма по существу заключены гнетущие внутренние противоречия, – мало того, в них несомненно наблюдается неизбежность при последовательном развитии переходить в свое противоположное». Естественно, что «это невольно должно заставлять искать для них положительного обоснования и оправдания. Но так ли легко их найти?» (там же, с. 94). На примере школы «*имманентистов*» Лопатин показывает и справедливость своего утверждения, и силу, остроту своей диалектики, превращенной здесь во всепокрушающее орудие философско-научной полемики. Имеется в виду выросшая из Кантова трансцендентализма имманентная школа с Шуппе⁸³³ (Schuppe) во главе, автором знаменитой «Теоретико-познавательной логи-

594

ки» («Erkenntnistheoretische Logik»), и вариациями этого направления, напр<имер> у Шуберт-Зольдерна (Schubert-Soldern), Ремке (Rehmke), ставшего одно время философским диктатором в Болгарии, Леклера.

Речь идет об основном и очень характерном для гносеологического идеализма положении, восходящем к Канту и, в конце концов, к Декарту.

Лопатин показывает, что, несмотря на видимую бесспорность и даже тавтологичность, основной тезис имманентизма «поражает... диалектической односторонностью» (Лопатин, там же, с. 95).

«В самом деле, если объект дан сознанию как некоторое определяющее его содержание, которое раньше в нем не было, он тем самым логически предшествует возможности переживания сознанием этого содержания и составляет предварительное и вполне реальное условие этого переживания. А это значит, что существование объекта не может исчерпываться таким переживанием, раз оно им же вызвано, – он от него независим и от него отличается, как всякое реальное условие отличается от своего обусловленного. Раз что-нибудь дано... принудительно задано нашей мысли, оно тем самым от нее независимо. Чтобы объект мысли действительно без остатка сливался с нашей мыслью о нем, нужно, чтобы он не только сознавался, но и всецело создавался нашей мыслью. Иначе сказать, для оправдания абсолютной имманентности объектов мира нашему сознанию нужно показать, что сознание реально творит из себя воспринимаемый и понимаемый им мир во всем его составе и должно его творить именно таким, каким мы его видим. Раз этого не показано, аксиома имманентности обращается в произвольное утверждение, по отношению к которому даже не доказана его простая мыслимость» (Лопатин, с. 96, там же). «С другой стороны, если объект независим от субъекта, то в меньшей мере и субъект независим от объекта. Субъект как то, чему объективное содержание дано, есть такое же предваряющее условие возможности его переживать, как и само это содержание» (там же, с. 96).

Кроме того, «нет мысли, в которой не было бы ничего, кроме нее самой. Всякая мысль относится к чему-нибудь, к какому-нибудь содержанию, которое она опознает в его отличии от себя, как нечто от нее независимое» (Лопатин, с. 97). Здесь Лопатин ставит, отправляясь от критики имманентной философии, старую перипатетическую проблему «самой себя мыслящей мысли» (νοησις της νοησεως). Здесь тонкое замечание в духе характерной для Лопатина пневматической психологии познания по поводу «самомышления мысли»: «Так, по крайней мере, бывает в тех случаях, когда мысль сознала себя в своих особенностях как познавательного процесса. Однако и тогда, когда мысль не достигла такого самопознания или по каким-нибудь причинам не замечает себя, она тем более погружена в объективное содержание, как самодовлеющее и независимое данное, и тем менее у нее поводов отождествлять его со своей субъектив-

ной деятельностью, которой она не замечает или вовсе не знает» (Лопатин, там же, с. 97). И Лопатин храбро и решительно заключает: «В этом отношении наша мысль всегда обращается с *трансцендентным* ей, с тем, что лежит за пределами ее субъективной переживаемости» (там же, с. 97).

Характерно, что в связи с трансцендентностью содержания мысли, по отношению к ней самой, именно здесь Лопатин наконец вспоминает и о феноменологии Гуссерля: «В сознании принципиального различия между мыслью и ее содержанием заключается здоровое зерно истины в гносеологической теории Гуссерля» (там же). Однако Лопатин сейчас же восстает против идеализма Гуссерля: «Но его положительное понимание этого содержания как вечных идеальных возможностей объективных отношений, однако не обладающих реальным бытием, представляется довольно натянутым, хотя бы ввиду того простого соображения, что наша мысль очень часто грубо заблуждается и утверждает отношения явно невозможные» (там же, с. 97).

В противоположность априорным доктринам – Канту, кантианству и с ним той его позитивистической форме, которая именуется имманентизмом, – Лопатин утверждает на основании сказанного *апостериоризм* и очень удачно применяет для его наименования термин *ретроспективности*, утверждая, что наша мысль насквозь *ретроспективна*. «Но это значит, что в той самой мере, в какой прошлое трансцендентно настоящему (т. е. отличается от него и лежит *вне его*), наша мысль всегда обращается с трансцендентным ей содержанием» (Лопатин, там же, с. 98).

Таким образом, Лопатин в противоположность Канту и кантианству проблему восприятия времени обращает против априоризма и имманентизма и утверждает апостериорический ретроспективизм и трансцендентизм. И наносит два последних и решительных удара кантианству и имманентно-позитивистической его форме, показывая, что они неизбежно приводят к *иллюзионизму* в сфере проблемы восприятия внешнего мира и к *солипсизму* в сфере проблемы восприятия чужого “я”» (Лопатин, там же, с. 99).

Имманентисты не пытаются серьезно устранить «естественные результаты их общих предпосылок, выражающие абсолютный иллюзионизм в наиболее невместимой для человеческого ума форме» (Лопатин, с. 99, там же).

Лопатин не думает, чтобы более счастливый выход из всех рассмотренных апорий представлял неосенсуализм и неоэмпиризм в форме нашумевшего в свое время и в официальной «философии» СССР навсегда зафиксированного благодаря грубой и умственно дегенеративной «полемике» с ним Ленина – *эмпириокритицизма*. Последний появился сначала в виде учения Эрнста Маха (Ernst Mach), гл<авным> обр<азом> в его «Анализе ощущений» («Analyse der Empfindungen»), а потом в виде «Критики чистого опыта» («Kritik der reinen Erfahrung») Рихарда Аве-

нариуса (Richard Avenarius) и его школы, гл<авным> обр<азом> представленной Петцольдом (Petzold) и Карстаньеном (Carstanjen).

По мнению Лопатина, эмпириокритицизм наталкивается на те же логические противоречия, что и имманентизм, «только в более упрощенном, а потому и в более наглядном виде» (Лопатин, там же, с. 103). Лопатин указывает на то, что Эрнст Мах начинает с того, что «отнимает у вещей субстанциальность, причинность и все другие определения, дающие им видимость независимости от непосредственных переживаний нашего опыта», «единственную реальность он приписывает ощущениям» (Лопатин, там же, с. 103–104). Лопатин указывает на то, что Мах некритически и без дальнейших <объяснений> «спешит отождествить ощущения с элементами, из которых слагаются все явления природы, все формы, все тела независимо от того, воспринимаются ли они кем-нибудь или нет. Это позволяет ему перейти от чистого сенсуализма к грубому материализму и признать бессознательный вещественный мир, предшествующий возникновению ощущающих их тварей» (Лопатин, «Философские характеристики и речи», с. 104). Точно как хронометр определяет Лопатин точку зрения Рихарда Авенариуса – и полная беспомощность и безвыходность его философии от этого предстает в своей ужасающей обнаженности. Говоря языком Хомякова, можно сказать, что материализму в лице Ленина осталось лишь «унести труп и подмести арену» – или, как говорится в «Коммунистической азбуке»:

Ильич железною метлой
Сметает сволочь с мостовой.

«Рихард Авенариус выдвигает начало “принципиальной координации”, по которому в каждом нашем опыте нераздельно даны субъект и объект, Я и среда (причем забывается, что далеко не все элементы среды входят в содержание нашего непосредственного опыта). Это не мешает Авенариусу рассматривать и наше Я, и все субъективные переживания как производный и зависимый продукт нашей нервной системы, которая сама есть незаметная часть и продукт окружающего ее материального мира. При этом и нервная система, и породивший ее материальный мир оказываются данными чистого опыта, т. е. такого опыта, который совершенно свободен от всяких наших умственных дополнений» (Лопатин, там же, с. 104). С корректным, но тем более уничтожающим сарказмом говорит Лопатин об этом чудовищном клубке внутренних противоречий: «Нужно большое предубеждение против философского анализа, чтобы серьезно удовлетворяться подобными решениями» (Лопатин, там же, с. 104).

Подводя итоги, Лопатин утверждает, что главная беда современной философии, т. е. философии начала XX в., в особенности же разобранного неопозитивистического типа (неокантианство, имманентизм, эмпириокритицизм и даже феноменология), та, что она принципиально несовме-

стима в своем гносеологизме «с каким бы то ни было реализмом, а тем более с реализмом и абсолютной достоверностью положительной науки (там же). Однако, «как скоро мысль, отвергнув всё ей трансцендентное, замкнется в свое чистое содержание, она тем самым неизбежно порывает и с действительностью чужой душевной жизни, и с действительностью бесконечной природы в ее непоколебимых законах. Когда, она, напротив, сосредоточившись на действительности, ищет для нее обоснования и оправдания, она никак не может разрешить ее в чистое мышление или в чистый непосредственный опыт и наталкивается на целый ряд онтологических проблем, которых, однако ни за что не хочет решать за их метафизический характер» (Лопатин, там же, с. 104). Сугубо сектантский характер философских школ вытекает, согласно Лопатину, именно вследствие этого. *Тупик* и *дробление* на мелкие школы, взаимно обвиняющие друг друга, что большей частью вполне справедливо, – очень характерная для этого положения картина. С уничтожающей иронией говорит Лопатин, что, однако, «в высшей степени трудно уловить, в чем их преимущество друг перед другом, и беспристрастный наблюдатель выносит невольное убеждение, что они все непоследовательны и не могут не быть непоследовательными» (там же, <с. 105>). Отсюда то, что Лопатин именует «гнетущей неясностью» именно по сравнению с предыдущими строениями того же типа. Дж. Ст. Милль имеет все преимущества в этом отношении перед Авенариусом и Махом – так же как «смелые и законченные во всех своих звеньях», несомненно гениальные построения Фихте и Гегеля перед «темной и беспомощно-бесплодной, вымученной диалектикой новой системы Г. Когена» (Лопатин, там же, с. 105). «В философии создавалась тепличная и затхлая атмосфера условных аксиом, искусственных школьных проблем и запретных вопросов» (там же).

Лопатин как раз и стремится снять эти запреты и возвратить философии ее подлинную свободу, он проповедует выход «в свободное непредубежденное исследование» (там же). И здесь, как и всюду, русская национальная философия выдвигает один из своих царских устоев – подлинную свободу, тема которой как в формальном смысле, так и в метафизическом показывает себя во всей полноте и мощи именно в русской национальной философии, пошедшей от одних корней со славянофильством, <эта свобода> и была удушена западнической революцией, где под свободой подразумевалась безответственность и беспрепятственность революционных преступлений, «алгебра уголовщины» и «запрет мыслить». <Против такой «свободы» и был направлен> голос Лопатина, проповедовавшего подлинную философскую свободу и свободу философии, в его время более всего удушаемую самими философами через целую систему «запретных вопросов», от которых уже было как рукой подать до великого, генерального запрета марксистов. Можно

даже сказать, что Лопатин в своем *восстании против немцев* провозгласил *творческую эволюцию свободы*. Он вместе с Бергсоном и Лосским поднимает знамя восстания против Канта и говорит: «Мы слишком прониклись лозунгом “назад к Канту!” и слишком сжились с ним. Пора выставить другой лозунг: “вперед, от Канта!”» (там же, с. 106).

Восставая против Канта, Лопатин сознательно противопоставляет ему двух, хотя и совершенно независимых, философов – *Джемса* и *Бергсона*. Этим собственно объявляется война и картезианским традициям, одним из крупнейших звеньев цепи которых и был Кант.

Лопатин считает, что «рано или поздно, при малейшей вдумчивости с нашей стороны, перед каждым из нас встанет великий вопрос: *в чем смысл нашей жизни и в чем коренное существо ее? и мы должны как-нибудь на него ответить*» (там же, <с.> 114). Это значит, что Лопатин переходит к теме *интуитивизма* в познании и *прагматизма* в оценках и в действии. Этим он также приближается и к Федорову, считавшему, что «мир дан не для поглядения, но для действия». Это, собственно, и есть то, что можно было бы назвать «*действенным экзистенциализмом*».

С Джемсом сближает Лопатина его *теизм*. И аргумент, который выставляет Лопатин в пользу теизма, родственен духу Джемса до полного с ним совпадения и отстаивается отчетливо выраженным, так сказать, прагматическим аргументом: «Преимущество понятия Бога над всеми другими представлениями о начале вещей заключается в том, что это понятие одно гарантирует идеальный, навсегда непоколебимый миропорядок» (там же, <с. 116>). Путем тонкой, хотя и беспощадной критики Лопатин приводит к лапидарно простому и честному положению «Прагматизма» Джемса. Его Лопатин приветствует за следующие, по его мнению, неоспоримые преимущества: «новизну, свежесть, чрезвычайную простоту, искренность нравственного подъема» (там же, с. 118). Особенно приветствует Лопатин Джемса за его «символ веры»: «Я горячо верю в философию, я верю, что над нами, философами, загорается рассвет нового дня»⁸³⁴. И именно более всего Лопатина как русского человека захватывает в прагматизме его профетический пафос: «Вот эта-то задушевная вера в близость нового дня, когда все явится в новом виде и озарится новым светом, представляет самое заразительное и захватывающее в прагматическом движении» (там же, с. 118). Утомленный «тепличной атмосферой» и несомненной искусственностью новейших немецких построений, Лопатин заражается несомненным опрощенским устремлением, в котором есть черты и русского толстовства, и англо-саксонской примитивности. Здесь Лопатин начинает говорить тоном проповедника от философии, что со времени Гоголя становится почти нормальным и очень характерным русским явлением и в мысли, и в литературе: «Откажемся от придуманных принципов, мнимых необходимостей, абсолют-

ных законов и категорий, обратимся к самой действительности, взглянем ей прямо в глаза, ничего на нее не сочиняя, и тогда истина раскроется перед нами во всей жизненной глубине своего значения, – в этом главная тема прагматической проповеди» (Лопатин, там же, с. 118).

Еще радикальнее: «Не будем составлять сложных гипотез, чтобы оправдать истину, потому что тогда она сама потонет в гипотезах; истина сияет тем ярче, чем проще мы к ней подойдем, и она станет тем непоколебимее, чем меньше допущений мы сделаем, чтобы ее достигнуть. Итак, будем ее искать при наименьших допущениях. И прагматисты наносят бодрый удар всякому догматизму и схоластике, смелою рукою опрокидывают старых идолов и одушевленно зовут на новый широкий путь свободных исследований и непредвзятых решений» (Лопатин, там же, с. 118<–119>).

Нет никакого сомнения, что под видом «прагматизма» Лопатиным выдвигается преодолевающая пессимизм форма действенного экзистенциализма, по всем пунктам противостоящего картезианству и всем выведенным из него эссенциальным системам новой и новейшей эпохи.

«В этом пути великая нужда в наше время. Философия в самом деле переживает серьезный кризис. Философская мысль или заглохнет в тесном кругу условных вопросов и условных умолчаний, или она разобьет добровольно надетые цепи и вырвется на вольный воздух бесконечных перспектив, вечно предстоящих человеческому разуму. Философия должна пересмотреть свой умственный багаж, должна бросить все лишнее и ненужное и в неисчерпаемом богатстве и многообразии действительности искать живого примирения своих теоретических запросов и нравственных чаяний... Не в отторживании от реальной истины, а в неутомимом приближении к ней настоящая жизнь духа» (там же, с. 119).

Динамический спиритуализм Лопатина, исходивший из монадологии Лейбница, приводит к преодолевающему пессимистический идеализм живому реализму.

<4. Н. В. Бугаев, Н. И. Шишкин, В. Я. Цингер>⁸³⁵

Дальнейшие традиции твердо установившегося русского лейбницианства, почти всегда связанного с точной наукой и свободного от неглубокого и, в сущности, малоинтересного оптимизма самого Лейбница, приводят к крупнейшему математику и очень заметному философу – профессору Московского университета Николаю Васильевичу Бугаеву (1837–1904). Этот ученый философ, почетный член Московского психологического общества, хотя никогда не вступал в полемику с позитивистами и материалистами, но по сей день остался у них как бельмо в глазу. Никакие заслуги в области чистой науки не могли спасти его от грубой и недостойной дисквалификации как со стороны позитивистов, 600

так и особенно со стороны советских марксистов (см. «Сов<етскую> энцикл<опедию>»). С самых малых лет он проявлял исключительную общую одаренность и отличался не только в математике, где он был «вундеркиндом». В 1859 г. окончил Моск<овский> унив<ерситет> по физ<ико>-мат<ематическому> факультету, учился также и в Николаевской инженерной академии, прославленной именем учившегося там Достоевского. В 1863 г. Н. В. Бугаев защитил магистерскую диссертацию на тему «Сходимость бесконечных рядов по их внешнему виду», а в 1866 г. докторскую дис<сертацию> на тему «Числовые тождества, находящиеся в связи со свойствами символа E ». Он был в одинаковой степени отличным творцом, чрезвычайно плодовитым ученым и превосходным педагогом – вся Россия была наполнена его учениками, среди которых было много блестящих ученых, ибо математика есть наука, где русский гений развернулся с особенной яркостью, дойдя до высот Ньютона в лице, напр<имер>, Лобачевского. Язык его сочинений и лекционных выступлений точен, литературен и ярок – он вообще был одним из лучших математических и научно-философских писателей в России. Литературный талант и общую одаренность от него унаследовал его сын, один из лучших представителей русского Ренессанса и символизма и его философских истолкователей Борис Ник<олаевич> Бугаев (псевд<оним> Андрей Белый). Общая одаренность отца и сына бьет ключом, а сам математик, сверх того, был еще ученым-энциклопедистом. В математике Н. В. Бугаев намного предвосхитил труды <...>⁸³⁶ и др. Большая часть открытий Н. В. Бугаева относится к теории прерывных функций (с которыми он своеобразно связал теорию чисел) и к анализу. Это очень характерная особенность и для его общефилософских взглядов, свободно и творчески продолжавших лейбницевские традиции. Подобно своему славному предшественнику, он органически связал математику с идеалистической философией. Н. В. Бугаев считал, что чистая математика распадается на два равноправных и несводимых друг к другу отдела: на *анализ* или *теорию непрерывных функций* и на *теорию прерывных функций*, представляющую в сущности теорию чисел. Эти отделы равноправны и соответствуют друг другу. Неопределенный анализ и теория форм, так наз<ываемая> теория чисел, соответствуют алгебре прерывных функций. В исследовании «Учение о числовых производных» и ряде других трудов Н. В. Бугаев в первый раз в истории математики систематически и с должной полнотой дает методологию исследования прерывных функций и блестяще применяет ее. Он изучил, исходя из добытых результатов, некоторые приложения эллиптических функций к теории чисел. Попутно он доказал недоказанные теоремы Лиувилля⁸³⁷ (<Liouville>) и открыл ряд теорем, доказанных с помощью теории чисел в его обработке. Этот же метод применен им и в геометрии в сочине-

нии «Геометрия прерывных величин», а также и в другом под заглавием «Прерывная геометрия». Эта новая теория чисел с положенным в ее основание прерывным анализом получила наименование *аритмологии*. Эта новая математическая наука, основанная Бугаевым, она-то и легла в основание также и новой монадологии. Сначала сам Бугаев был позитивистом в духе своей эпохи. Но потом сделанные им математические открытия и философские размышления над ними совершенно преобразовали это мирозерцание в духе лейбнизианского спиритуалистического плюрализма с пифагорейским оттенком. Таким образом, мирозерцание Н. В. Бугаева есть основанная на философии математики монадология. Еще в бытность свою позитивистом проблемы этики и свободы воли не давали уснуть его мысли, и в конце концов, под двойным нажимом, как со стороны философии математики, так и со стороны этической проблематики, Н. В. Бугаев оставил позитивизм как мирозерцание научно неудовлетворительное и духовно пустое, не могущее справиться с проблемой свободы воли. Кризис этот, пережитый великим ученым, относится к восьмидесятым годам XIX в. и отмечен напечатанием статьи «К вопросу о свободе воли» (Труды Московского психологического общества). Вып. III. <Москва,> 1889). В этом труде Бугаев уже является монадологическим идеалистом. Монадология Н. В. Бугаева гораздо ближе к персонализму, чем монадология Лейбница.

<Если> есть монада первого порядка, то составляющая человека клеточка будет монадой второго порядка, составляющая клеточку молекула будет монадой второго порядка, составляющий молекулу атом будет монадой третьего порядка, и т. д. Словом, принцип порядкового распределения монад есть принцип иерархический. Это *иерархический* принцип, последовательно проводимый, дает то, что можно было бы назвать своего рода «органическим мирозерцанием», ибо, по Бугаеву, народ и государство дают по отношению к людям, из которых они состоят, уже монаду первого и высшего порядка. Однако на подобных образах и вообще на иерархии монад Бугаев не настаивает, придавая им символическое, даже скорее аллегорическое значение. Для него слишком дорог принцип свободы, чтобы он мог настаивать на принципе органической иерархии.

Монады бывают простые и сложные. Несколько простых монад могут составить монаду сложную, качественно однородную с составляющими ее простыми монадами. Монады разных порядков обладают этим свойством, и составленные из них сложные монады не изменяют порядкового соотношения. Напр<имер>, отдельный человек и семья остаются монадами первого порядка, несмотря на то что семья состоит из отдельных людей (Бугаев, цит. соч., с. 31). Количество сложных монад бесконечно превосходит количество простых монад, и это по причине возможности самых разнообразных сочетаний между ними. Таким

образом, различия в мире монад суть качественные – в порядке монад и количественные – в их сочетаниях. Это вполне оригинальная сторона монадологической метафизики Бугаева, как на это в свое время указал известный философ-лейбницианец Л. М. Лопатин.

В проблеме взаимоотношений монад Бугаев устанавливает два закона: закон монадологической *косности* (*инерции*) и закон монадологической *солидарности* (Бугаев, цит. соч., с. 34). Сущность закона монадологической косности состоит в том, что монада не может в силу собственной активности и в отношении к другим монадам изменить свое психическое содержание. Монада совершенствуется во взаимоотношениях с другими монадами, не будучи в состоянии делать этого вне этих отношений. Закон монадологической солидарности дает возможность, действуя одной монадой на другую, в то же самое время изменять и свое психическое содержание. Таким образом, оба эти закона составляют одно целое.

Развитие или эволюция монады, по Бугаеву, есть ее живой рост, органически духовное и свободное самораскрытие, ибо, согласно определению Бугаева, «монада есть живая единица, живой элемент. Он есть самостоятельный и самодеятельный индивидуум» (Н. В. Бугаев. Основные начала эволюционной монадологии // Вопросы философии и психологии. Кн. 17. 1893. С. 27). Таким образом, монада есть самопричинная единица, не получающая механических экстенсивных стимулов, она есть бытие для себя. Монада есть величина постоянная и во всех своих изменениях остающаяся равной себе, неизменной, т. е. она и есть субстанция. Перечисляя все свойства монады, Бугаев дает законченное определение субстанции: она – живая единица – целая, неделимая, единая, неизменяемая («Осн<овные> начала эволюционной монадологии», там же). Монада *жива* и обладает основным для жизни психическим содержанием – «для себя». Монада определяется постоянством, метафизической устойчивостью, и именно это *качество* и делает ее *единицей*. Кратко говоря, монада есть «целое, неделимое, единое, неизменное и себе равное начало при всех возможных отношениях к другим монадам и к себе самой» (Бугаев. Основные начала эволюционной монадологии // Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>. 1893. Кн. 17. С. 27). Жизнь связана с изменением, но не всякое изменение есть жизнь, ибо существует закон жизненных изменений, существует, так ск<азать>, «закон жизни», определяющий *порядок* и *путь* жизненных изменений, он же, этот жизненный порядок и путь жизни, связан с целесообразностью, жизнь телеологична и конкретна в своих изменениях. *Порядок, конкретность, путь и целесообразность*, характеризующие жизнь, суть свойства монады (Бугаев, там же, с. 28). Это и есть *психизм монады, необходимо связанный с ее целостностью и внутриположной целесообразностью (энтелехийностью)*. Эта внутриположная оценка, вернее, самооценка

входит тоже, по Бугаеву, в число интегральных признаков монадологического психизма, означая, в сущности, сознательную автономию монады, этого живого элемента или живой единицы бытия. Монады необходимо разнообразны, и *разнообразие монад* тоже составляет их характерный признак. Договаривая мысль Бугаева, можно сказать, что тайна математической единицы связана с категориальностью монады.

Разнообразие монад связано с их *порядком*. Бывают монады первого, второго, третьего, четвертого и т. д. порядков. <...>⁸³⁸ Следующий и еще более важный закон метафизики монад, по Бугаеву, есть то, что можно было бы назвать *законом монадологической памяти*. Монада, будучи центром психизма, накапливает свое прошлое, равно как и прошлое своего комплекса. Этот закон можно назвать *законом сохранения времени или законом сохранения прошлого*. Прошлое не исчезает, но накапливается. Поэтому законы сохранения вещества и энергии можно рассматривать как частные случаи этого всеобщего закона монадологической памяти. Это очень важное, чреватое будущим научно-философское обобщение, очень характерное для русской философствующей точной науки. Его существенно антиматериалистический и антипозитивистический, родственный строю мыслей Бергсона характер, естественно, должен был тоже вызвать глубокую вражду или же просто тупое непонимание среди позитивистов и материалистов. Закон накопления или сохранения времени приводит к тому следствию, что в монадах психическое содержание и потенциальная энергия не только не растрачивается, *но постоянно нарастает и увеличивается*. Это есть закон, *обратный закону энтропии и рассеяния энергии*. Из него вытекает огромной важности этико-пневматическое последствие: *императив самосовершенствования и взаимосовершенствования*. В силу этого императива между монадами сложными возникает борьба за стремление к осуществлению абстрактных или конкретных идеалов (Бугаев, цит. соч., с. 36–37). В связи с этим сама жизнь монады, ее психическая динамика оказываются подчиненными телеологическому стремлению к саморазвитию и к всеобщему благу во взаимоотношениях монад высших порядков, которое надо именовать *любовью*, где сочетается и взаимообуславливается стремление к своему и чужому совершенству. Таким образом, оригинальное и возвышенное определение любви, по Бугаеву, будет следующее: *любовь есть взаимное стремление к высшему совершенству и высшему благу*. В связи с этим другою оригинальною чертою монадологии Бугаева будет то, что в ней *всеединство* (неотторжимый от монадологии неоплатонический принцип) *не дано, но задано*. *Всеединство как конечная и высшая цель деятельности монад есть снятие различия между монадою и миром, т. е. совокупностью всех монад*. *Достигшая этого монада становится над миром*, как достигшая бесконечного совершенства (Буг<аев>, цит. соч., <с.> 38).

От Лейбница Бугаев унаследовал стремление к примирению созерцаний и считал, <что> в его аспекте монадологии примиряются науки физические, науки исторические, дух и материя, пантеизм и персонализм («индивидуализм», который он терминологически смешивает с персонализмом), свобода и необходимость. Дух и материя с точки зрения бугаевской монадологии есть две различные стороны во взаимоотношении монад между собою, – в терминах внешних отношений и изменений, т. е. в терминах времени и пространства, и в терминах внутренних отношений и изменений, т. е. в терминах психизма – ощущений, чувств и проч. В плане отношений первого порядка монада предстает другой монаде с атрибутами материи, в плане отношений второго порядка – с атрибутами духа. Таким образом, материя и дух – это только как бы аспекты взаимоотношений монад и вывод из этих взаимоотношений. Монада в терминах протяжения, движения и в качестве центра сил или «вихрей» (ср<авните у> Декарта), устанавливающих движение среды, есть атом; монада в терминах, делающих ее центром ощущений, чувств, побуждений к бытию и благу, есть дух или воля (Буг<аев>, цит. соч., <с.> 39–40). Здесь следует отметить очень характерный для Бугаева монадологический волюнтаризм, связанный вообще со стремлением снять проблему различия детерминизма и индетерминизма. В связи с этим динамическим волюнтаризмом и эволюционизмом Бугаев развивает очень оригинальную точку зрения на происхождение законов физических и духовных из факта взаимообщения монад. Самой простой формой законов Бугаев считает физические законы или законы природы, Это как бы первоначальные «привычки» монад, первоначальные формы их общения и общежития. Они, эти первоначальные формы общения монад, отличаются наиболее постоянством, ибо выработались раньше и действуют дольше других высших форм. Таким образом, *Бугаев является автором оригинального учения об эволюционном происхождении законов природы*. Это апогей торжества эволюционного метода, но как раз в том пункте, где бы этого совсем не хотелось эволюционистам, идолопоклоннически и некритически относящимся к законам природы, которые, по их мнению, «управляют», подобно отрицаемому ими Богу, эволюцией, но ни в коем случае не «становятся» и не «эволюционируют» сами. Здесь Бугаев задел самое больное и самое слабое место позитивистов и материалистов, и притом их же собственным оружием.

Все идущее извне, все, что вырабатывается постоянной жизнью монад и выявляется как правило, обычай, привычка и, в конце концов, как закономерность, приводит <к> необходимости, к детерминированности в отношении монад. Наоборот, идущая изнутри активность, свободная от привычек и навыков, вырабатываемых совместным сосуществованием монад, все зависящее от высших целей, все это носит характер

случайности и произвола, индетерминированности. Таким образом, Бугаев ставит проблему генезиса свободы. Этот *генезис принципов свободы и необходимости* есть тоже оригинальная черта монадологии Бугаева. В сущности, *свобода, по Бугаеву, есть зависимость монады от самой себя*, она связана с принципом *интенсивности* (Бугаев, цит. соч., <с.> 39–40). *Необходимость есть зависимость от другой монады.*

На основании только что изложенных положений Бугаев пытается изложить весь мировой процесс. Мировая жизнь есть непрекращающийся процесс образований и преобразований под влиянием активности простых и сложных монад, стремящихся к взаимному совершенствованию. Целью этого совершенствования является *поднятие содержания монады до духовного эквивалента целого мира и обратно – до преобразования мира в единую монаду*. Это может и должно произойти ввиду присущего монадам по природе стремления снять различие между миром и монадой и нахождения в этом верховного блага. Мир обогащает потенции монады и экстенсивно выдвигает ее к совершенствованию, а монада, с другой стороны, стремится обогатить мир в порядке своего внутреннего развития, в порядке интенсивном. Таким образом, по Бугаеву, гармония в мире осуществляется в порядке экстенсивном, детерминированно-принудительном, и в порядке интенсивном, индетерминированном, свободном. Путем внутренней свободной деятельности монада стремится осуществить во вселенной внутреннюю гармонию и превратить ее в *художественное целое*, осуществить в ней, так сказать, артистический замысел, где целое и части вполне соответствовали бы друг другу. Взаимное сосуществование принципов экстенсивности и интенсивности приводит к связи и согласию в мире целого и частей. Согласно интересной концепции Бугаева, *мир не равен самому себе*, он, совершенствуясь, как бы стремится перерасти самого себя – в нем и в составляющих его монадах потенциально уже содержатся предпосылки для этого, в ступенях и во всех стадиях мирового процесса. Следовательно, и на всех ступенях происходит и преодоление хаотической спонтанности. Есть ли это преодоление свободы как принципа временного, отрицательного и подлежащего устранению? Прямого ответа на этот чрезвычайно важный вопрос Бугаев не дает. Исходя же из его замысла, ответ должен получиться двойственно-антиномический. Да, ибо на ступенях эволюции совершенствования спонтанность внешним экстенсивным путем превращается в закономерность. Нет, ибо это совершенствование есть столько же внутренняя интенсивная, а следовательно, и свободная деятельность монады. Притом же Бугаев утверждает, что спонтанность, вероятность и случайность, уменьшаясь на первоначальных элементарных ступенях и для простых форм, делаются достоянием усложненных форм социального бытия. Это, в сущности, означает, что для части свобода может исчезнуть, но зато она в усиленной форме возникает для целого. Впрочем, так

как целью совершенства является включение мира в монаду и монады в мир, то свобода остается, принимая, так сказать, высшие формы. Картина космической эволюции вследствие спонтанного развертывания не может быть предсказана, о ней можно иметь лишь некоторое понятие. К тому же эволюция уходит в бесконечность, и единственное, что можно сказать об этой эволюции – это именно, что она бесконечна. Кроме того, еще также можно сказать, что эта монадологическая эволюция не противоречит науке уже потому, что основывается на науке и исходит из научных данных. Однако монадологическая эволюция связана не только с данными положительного физико-математического знания, она еще удовлетворяет требованиям этики, социологии и «учений о безусловном» (очевидно, имеется в виду религия и религиозная метафизика). Лишь исходя из «учений о безусловном» можно объяснить сущность монад, их происхождение и вообще начало вещей (Бугаев, цит. соч., <с.> 42).

Антропология Бугаева ясна из предыдущего. Человек, по мысли Бугаева, есть, с одной стороны, *индивидуум* (явно Бугаев имеет в виду *личность*), с другой – он есть тоже по сущности *социальная система монад*, связанных не только органическим (психическим) единством, но также единством идеальных целей и идеальных задач. Человек есть, по Бугаеву, необходимое связующее и деятельное звено в мире существ-монад и сам состоит из таких же существ, так же, как и он, движимых задачами и целями. По замыслу Бугаева мир антропоцентричен, в каком-то смысле и человек в нем есть необходимое деятельное звено в мире существ. При этом сам человек состоит из живых элементов, тоже движимых задачами и целями. В новом аспекте здесь возникают две старых идеи – идея связи существ и двойная идея макрокосма и микрокосма. Последняя является у Бугаева в очень оригинальной форме, ибо у него *человек одновременно микрокосм и макрокосм*. Из такого положения и такой сущности человека вытекает в качестве естественного следствия его достоинство и великое назначение в космосе, в мировой системе. Можно и должно говорить, согласно Бугаеву, о конкретной воплощенности в человеческом образе великой идеи. Человек не есть случайное собрание атомов как кучи строительного материала. Человек проникнут во всех своих частях жизнью и духом, он есть осуществление некоего художественного замысла. Человек есть живой храм, в котором деятельно реализуются высшие цели и находят разрешение главные задачи мироздания (Бугаев, цит. соч., с. 14).

Весь этот творчески преобразженный и наново переделанный замысел монадологии у Бугаева, так же как и у Лейбница, связан с философским замыслом о математике. У Бугаева не просто философия математики, но *новый философский замысел о математике, из которого, как из общего корня, вышла его преобразженная монадология и монадологическая антропология*.

Бугаев определяет математику так: «*Математика есть наука, изучающая сходства и различия в области явлений количественного изменения*». Из этого определения математики явствует ее фундаментальный логический и морфологический характер. Математике изначально присущ не только количественный момент, но момент качественный. Математика, так сказать, транспонирует качество в количество, есть количественный аспект качества. Основная идея математики есть порядок количественного изменения. А мы уже видели, какую большую роль играет идея порядка или гармонии в общем замысле монадологической космологии Бугаева. Другой космологический замысел Бугаева – взаимообусловленность в развитии монад – связан в его философии математики с учением о функциях. Изменяющееся количество есть переменная величина. Переменные величины могут изменяться зависимо или независимо от изменения других величин. Согласно с этим изменением названные величины именуется зависимыми или независимыми переменными. Зависимые переменные называются также функциями. Широко говоря, *математика есть теория функций* (Бугаев. Математика и научно-философское мировоззрение // Вопросы философии и психологии. 1898. Кн. 45. С. 699). В связи с непрерывным или прерывным изменением величин функции могут быть непрерывные или прерывные. Отсюда имеющее громадное философское значение у Бугаева разделение математики на теорию прерывных и теорию непрерывных функций. Теорию непрерывных функций обычно называют математическим анализом. Теорию прерывных функций Бугаев предлагает называть *аритмологией*. Неясности в научной классификации, по мнению Бугаева, отражаются неблагоприятно на всем ходе науки. Бугаев имеет в виду неполучение прав гражданства своей собственной основной классификацией математических наук (Бугаев, цит. соч., с. 699).

Теория непрерывных функций, или математический анализ, связанная с приложением идеи непрерывности, равно как и теория пределов, составляет основное содержание исчисления бесконечно малых. Это грандиозное научное здание. Но рядом с ним мало-помалу вырос иного типа и метода отдел чистой математики – это теория прерывных функций, именно учение о числах, или *аритмология*, обычно именуемая «теорией чисел». Исходя из своего собственного метода, теория чисел или «аритмология» нисколько не уступает анализу бесконечно малых «по образности своего материала, по общности своих приемов, по замечательной красоте своих результатов», – утверждает Бугаев и прибавляет: «Прерывность гораздо разнообразнее непрерывности», – и, может быть, поэтому поставлена как основа классификации математических наук и как исходное понятие: «непрерывность есть прерывность, в которой изменение идет через бесконечно малые и равные промежутки» (Бугаев,

цит. соч., с. 700). Сверх того, «истины аритмологии носят печать своеобразной индивидуальности, привлекают к себе своей таинственностью и поразительной красотой» (Бугаев, цит. соч., с. 701).

Однако помимо анализа и аритмологии к области математики относятся наука о протяженных количествах, или геометрия, и наука о случайных явлениях, или теория вероятности. Согласно Бугаеву, четыре науки *анализ, аритмология, геометрия и теория вероятностей* суть вполне достаточные основания для выработки научно-философского мирозерцания. Оттенки в этом мирозерцании зависят от свойств тех непрерывных функций, при помощи которых формулируются законы природы, и в этих свойствах лежит главное объяснение современных взглядов на эти законы. Такое мирозерцание можно назвать *аналитическим мирозерцанием* (Бугаев, цит. соч., с. 702). Основное свойство аналитических функций есть *непрерывность*. Сверх того, непрерывные аналитические функции, определяющие законы природы, преимущественно *однозначны*, т. е. такие, где данному закону при данных обстоятельствах в природе соответствует только одно определенное явление. В связи с этим и в аналитически понимаемой природе законы обладают следующими свойствами: 1) явления непрерывны, 2) законы их постоянны и неизменны, 3) возможно понять и оценить явление в его элементарных обнаружениях, 4) возможно складывать элементарные явления в одно целое, 5) возможно точно и определенно обрисовывать явления во всех прошедших моментах времени и предсказывать его для всех будущих моментов (Бугаев, цит. соч., с. 704). К этому сводится сущность современной науки и на ней построенной научной философии. В связи с этим находится и абсолютный детерминизм и формализм.

Однако, по мнению Бугаева, такое мирозерцание *односторонне*. Оно не принимает во внимание того, что кроме анализа существует еще аритмология и кроме непрерывных функций <есть> еще функции прерывные. Есть масса фактов, которых принципы анализа и непрерывности не могут ни формулировать, ни объяснить. Сюда, напр<имер>, относятся свойства простых тел в связи с их атомными весами. Нет простых тел всякой плотности. Каждое химическое тело есть индивидуум. Сюда же относятся и кристаллы, клетки организмов, явления сознания и проч<ие> явления, не могущие быть подведенными под принцип аналитической непрерывности, но, наоборот, вступает в свои права принцип прерывности. Последний должен быть применен там, где мы имеем дело с явлениями индивидуальности и всего с этим связанного – напр<имер> с этикой, эстетикой, с приводящим сюда принципом целесообразности и проч. «Прерывность всегда обнаруживается там, где проявляется самостоятельная индивидуальность.» «И вот аритмологическое мировоззрение показывает, что целесообразность также играет роль в миро-

вых явлениях. Оно приводит нас к убеждению, что добро, зло, красота, справедливость, свобода не суть только порождения фантазии. Оно убеждает нас, что корни их лежат в самой сущности вещей, в самой природе мировых явлений, что они имеют не фиктивную, а реальную подкладку» (Бугаев, цит. соч., с. 709, 710, 711). Самым существенным приложением принципа прерывности является, конечно, его приложение к решению проблемы *свободы воли*. Бугаев в данном случае указывает на существование в аритмологии особых функций, обратных прерывным. Он их именует *функциями произвольных величин*. Они обладают свойством иметь бесчисленное множество значений для одного и того же значения независимого переменного. В качестве примера Бугаев приводит известный психофизический закон Вебера – Фехнера, как известно, выражаемый в логарифмических функциях. Выясняется, что, в то время как раздражение или физическое впечатление нарастает непрерывно, ощущение изменяется скачками. Это и значит, что ощущение есть прерывная функция раздражения (или, как говорит Бугаев, впечатления). Одному ощущению может соответствовать множество раздражений («впечатлений»; Бугаев, цит. соч., с. 712, 713). Из этого Бугаев делает, по его мнению, чрезвычайно важный вывод: к области психики неприменим детерминизм в обычном смысле этого слова. По самой сущности нашей организации, утверждает Бугаев, мы должны отвергнуть роковую необходимость в сфере наших чувств и в сфере наших поступков. Бугаев по данному вопросу всецело примыкает к другому натурфилософу и физико-математику, противнику ходячего позитивизма, к Шишкину. Этот последний утверждал, что психические процессы, исследуемые математически, вообще дают картину индетерминизма, что даже подвергает сомнению сам принцип психической причинности, который немислим даже в случае его существования без элемента произвольности.

В сжатой и чеканной форме Бугаев изложил свое учение «О свободе воли» в специальном сборнике, выпуске «Трудов Московского психологического общества»⁸³⁹, где по этому вопросу выступили также Н. Я. Грот, Л. М. Лопатин, А. А. Токарский, И. Е. Астафьев и С. С. Корсаков (Москва, 1889). Это сочинение, чрезмерно, быть может, сжатое, вышло отдельной брошюрой.

Конкретная воля обнаруживается, по мнению Бугаева, только в деятельности и вне ее не может быть ни констатирована, ни изучаема. Отсюда вывод, что условия проявления свободы и воли одни и те же. Проблема эта конкретная (теперь бы сказали «экзистенциальная») и в отвлеченной постановке приводит к недоразумениям. Конкретно и фактически человек есть автономная единица в общей системе мировых элементов, т. е. монад. Конкретные и основные проблемы права, морали, социальной педагогики связаны не <с> вопросом свободы воли,

но с вопросом об автономии человека. Только в солидарности со всеми окружающими его элементами и силами человек должен самостоятельно искать внутренней гармонии высшего совершенства и разумного примирения всех антиномий, встречающихся на пути его деятельности. Из этого видно, что в связи с уже изложенными принципами монадологии Бугаева свобода человека не дана, а задана и завоевывается в солидарном взаимосовершенствовании на основании данной автономии каждого данного человека. Коротко говоря, свобода завоевывается солидарными усилиями индивидуума (личности) и коллектива.

Родственным Бугаеву по ряду вопросов, но совершенно оригинальным мыслителем является физик и математик, уже упомянутый Николай Иванович Шишкин (1840–1906). Он принадлежал к тем деятелям науки и философии, которые, не выдвигаясь на первые места, не будучи авторами больших или шумевших сочинений, в силу огромной внутренней талантливости, высокого морально-научного «сократического» пафоса и влияния на людей своей большой и оригинальной личности, – двигают далеко вперед свою специальность и связанную с ней общую научную культуру, уровень которой они чрезвычайно повышают. Вместе с тем, они являются показателями качества научно-философской среды. И в этом отношении Шишкин есть символ высокого уровня научно-творческой интеллектуальности, которой достигла научно-философская среда в России второй половины XIX в. Создание этой среды, которую не смогли разрушить дружные усилия материалистов и позитивистов, неизмеримо расплодившихся с середины XIX в., есть тоже огромная заслуга людей, подобных Шишкину. Старинного дворянского рода, питомец Петербургского университета, который он окончил в 1862 г. по физико-математическому факультету, он был захвачен всепобеждающей волной атеистического материализма и нигилизма, сошелся с кружком Семевского⁸⁴⁰, увлекся Писаревым и в другом, еще более крайнем кружке стал делать революцию, но особых последствий это не имело. К тому же все более и более увлекаясь наукой и научно-философским мирозерцанием, он стал понемногу преодолевать в себе шестидесятнический нигилизм, для которого наука была лишь некритическим и псевдодогматическим предлогом войны с культурой и ее ценностями. Сначала занимался астрономией, потом, перебравшись в Москву, до конца дней своих был преподавателем физики и математики в разных учебных заведениях, приобретя себе широкую известность как своими огромными знаниями и строгой научностью изложения, так и непосредственным педагогическим даром, способностью увлекать молодежь к занятиям и во внешкольные часы, а главное, философски размышлять над данными точной физико-математической науки и преодолевать поверхностный материализм и позитивизм как явления антинаучные и антифилософ-

ские. Дом его был центром научного антипозитивизма. Массу <книг> читавший на всех языках, много путешествовавший по Европе и всегда бывший в курсе всех научных новинок, он особенно много возлагал надежд на начавшийся на его глазах и им пережитый кризис науки и математики и вообще точной науки. Этот кризис, как известно, приводивший в бешеную ярость нигилистических материалистов, бывших в области точной науки черными реакционерами, чрезвычайно радовал Н. И. Шишкина, видевшего в нем не только обновление науки и раскрывающиеся в ней новые необъятные горизонты, но еще и надежную панацею против материализма и позитивизма, также и против неверия.

Так же как и <у> Бугаев<а>, ум его был синтетическим, и физико-математическая наука была для Н. И. Шишкина одно целое, связанная система друг друга дополняющих частей, из которых основная, т. е. математика, по мнению Шишкина, была органически связана с важнейшими вопросами человеческого духа, миросозерцательных проблем и научной философии. Постепенно к концу жизни из него выработался мощный философский дух, для которого <большое значение имела> точная наука, особенно в ее обновляющемся виде (он особенно увлекался начинающейся в работах Генриха Герца⁸⁴¹ <...>⁸⁴²). В этой новой механике он верно усмотрел настоящую революцию в науке. Он также много занимался последними проблемами вещества, отношениями материи и силы, отношениями потенциальной и кинетической энергии, ролью невесомых факторов в мировой жизни мира, пределами механического объяснения физических явлений, отношениями философского детерминизма и математической закономерности явлений природы, подлинной природой пространственного фактора. Здесь ему много помогало очень хорошее знакомство с историей философии и историей науки. Среди других философских наук он стяжал себе славу первоклассного знатока в области точной математической психофизиологии. Это, собственно, и была отрасль, где он был специалистом и где точные физико-математические науки соприкасались с науками о миросозерцании, т. е. с философскими науками. Помимо этого он в связи с психофизиологией превосходно изучил литературу важнейших проблем гипнотизма и так называемого животного магнетизма, на его глазах выраставших в мощную ветвь новой психофизиологии, начавшей свое соприкосновение с метапсихикой. Под конец жизни он также подробно изучил важнейшие отрасли и богословско-метафизической литературы, став одним из важнейших зачинателей оригинальной новейшей русской, питавшейся точными науками религиозной метафизики. Изучил он и важнейшие произведения патристики, причем особенно увлекся Оригеном. Под конец жизни его любимым религиозно-философским автором был Владимир Соловьев. Если к этому прибавить тонкое и глубокое знание сокровищ мировой

русской художественной литературы (он был деятельным членом Шекспировского кружка, переводчиком и организатором сценических постановок Шекспира), то перед нами встанет вызывающий изумление и преклонение, но очень характерный для старой России человек общей синтетической культуры с умом, дисциплинированным точной наукой. Именно такой человек и требовался для борьбы с позитивизмом <i>и</i> материализмом, как правило, представленными людьми или очень односторонне образованными, или же просто людьми полуобразованными, а еще чаще совершеннейшими варварами, снижателями и погромщиками культуры. На этой почве у него сложилось постепенно и к концу жизни окончательно вырисовалось глубокое отрицание какой бы то ни было революции, и особенно революции русской. <...>⁸⁴³

Шишкин был членом Московского математического общества, членом физического отдела Общества любителей естествознания, членом Московского психологического общества, членом членом-учредителем Астрономического кружка и множества других. Количественно напечатал очень немного: сверх «Сборника геометрических задач» и ряда рецензий – три статьи в журнале «Вопросы философии и психологии». Однако, подобно И. В. Киреевскому, московскому натурфилософу удалось вместить неоценимое сокровище в небольшие по размеру труды. Они были украшением поместившего их журнала, на них воспитались такие величины, как профессора Н. Я. Грот, Н. В. Бугаев и т. д.

Он и внушил Бугаеву блестящую мысль *внутреннего преодоления позитивизма* без какого бы то ни было нападения на него извне. Такой прием был в научном отношении наиболее методологичен, философски наиболее интересен и педагогически наиболее эффективен. Н. И. Шишкин был критический позитивист и критический механист. Внутренняя критика позитивизма и механизма чрезвычайно расширила миросозерцательную базу и изнутри превратила позитивизм <v> широкий *реализм* с чертами очень характерного *идеал-реализма*. Сокрушив методологической критикой догматический позитивизм, он превратил его в позитивизм критический, а путем опять-таки методологического расширения этого критического позитивизма он его превратил в реализм и, расширив реализм, превратил последний в идеал-реализм. На основании критической методологии позитивного знания Шишкин пришел к заключению ряда чисто метафизических проблем, как то: вопросы о первом начале и о последнем конце вещей, о внутреннем существе человеческого духа, о свободе воли, о бессмертии души и др. находятся вне методологической компетенции положительной науки, методы которой применимы лишь к феноменам физического опыта. Позитивная наука не может не игнорировать эти проблемы, к которым она постоянно приходит и возвращается на путях своего собственного исследования в своей собственной сфере.

Эти «вечные вопросы» не могут быть сняты точной математической наукой, но и не могут быть решены ею. Эти вопросы только встанут в новом освещении и в новой формулировке (этот круг мыслей развит в статье «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории». «Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>, 1889–1890», кн. I, II, III).

Синтетическая точка зрения на явления приводит Шишкина к особому комплексному взгляду на их структуру: всегда можно говорить об одних явлениях на языке других. Напр<имер>, свет можно рассматривать как вещество, как движение, как электричество, как ощущение. Шишкин объясняет устойчивое стремление в физике все объяснять движением тем, что этим методом легче всего предсказывать явления. В этом смысле именно гипотеза колебания предпочтительней гипотезы истечения. Шишкин считает, что механическая теория физических явлений, с одной стороны, противостоит материализму, а с другой – спиритуализму. Этот оригинальный вывод нашел себе подтверждение в том, что советская философия именно во имя последовательного материализма (так называемого «диалектического материализма») отвергает механическую теорию. Шишкин прилагает свой тезис «срединного» приложения механической теории к двум важнейшим проблемам – к основной метафизической проблеме о начале мира и к проблеме психофизической. Первый вопрос сводится к такой формуле: самостоятельна ли вселенная, т. е. находится ли источник ее существования в ней самой или вне ее? Материалисты решительно утверждают самостоятельность вселенной, спиритуалисты большей частью отрицают эту самостоятельность. С механической точки зрения загадкой является сам факт жизни вселенной, а не ее смерть. Природа, понимаемая как механизм, объясняет только рассеяние энергии, а не ее собирание – поэтому механически очень хорошо объясняется конец вселенной, но не ее начало и не ее неопределенная длительность. Отсюда вывод: природа в том виде, как мы ее знаем, обязательно предполагает факторы иного с нею порядка. Но если эти агенты отвергнуть, то остается апеллировать к бесконечности мира: только конечная вселенная нуждается в агентах, собирающих энергию. Бесконечная же вселенная может жить лишь рассеянием энергии. Однако таким объяснением удовлетвориться нельзя, ибо апелляция к бесконечности, в сущности, есть отказ от объяснения, то, что философы именуют «*asylum ignorantiae*». Для того, чтобы вселенная была объяснена всесторонне и непротиворечиво, как рассеяние энергии, так и ее собирание должно быть объяснено с одинаковой полнотой и ясностью. Этого в данном случае нет. Шишкин утверждает и доказывает, что логическая необходимость принять механическую основу механических процессов вселенной ни в какой степени не меняется от того, взяты ли эти процессы в конечном или в бесконечном масштабе. Притом, как он доказывает

в одной неизданной рукописи, в бесконечном мире существует асимптотическое стремление к стационарному состоянию. Сам же принцип космической смерти есть следствие из односторонней и, следовательно, недостаточной теории. Шишкин обращает суждение о космической смерти, и подобный вывод есть для него лишь сведение к абсурду механического миропонимания или, во всяком случае, доказательство его неполноты и ограниченности. Второй вопрос, именно проблема свободы воли, тоже рассматривается Шишкиным в связи с механической теорией. Этот мыслитель указывает на то, что так называемых *роковых* движений, выражаемых постоянной формулой, относящейся для настоящего, прошедшего и будущего, *очень немного*. В опыте повторяется общее место явления, но само явление конкретно всякий раз весьма различно. Кроме того, по мере повышения категорий от неживой материи к живой, равно как и в иерархии живых существ, роковой характер механических движений все более уменьшается. В механике известен принадлежащий Сен-Венану⁸⁴⁴ и Буссинеску⁸⁴⁵ так называемый *направляющий принцип*. Сюда же относится и *критическая точка* Максвелла⁸⁴⁶. Под направляющим принципом понимается возможность изменения направления движения без затраты (или с бесконечно малой затратой) механической энергии. Критическая точка Максвелла определяет такое положение движущегося тела, начиная с которого нельзя предсказать его последующее движение. Буссинеск показывает случай движения, когда тело, дойдя до так называемого критического положения, может остановиться на неопределенное время и идти по одному из двух новых направлений до нового такого же положения. Отсутствие затраты энергии здесь не сопровождается ни нарушением принципа сохранения энергии, ни нарушением принципа непрерывности. Вооружась этими данными, Шишкин утверждает, что живой, одаренный произвольными движениями организм должен представлять подобного рода систему материальных частиц, имеющих много критических положений при своих движениях. Более всего Шишкина интересует тот же вопрос, что и его ученика Бугаева: возможен ли свободный выбор направления в механизме космической эволюции. По поводу гипотетических «демонов» Максвелла Шишкин говорит, что, приняты всерьез, они означают существа, могущие если не создавать новую энергию, то, во всяком случае, направлять старую на новый путь. Но если стоять на строго механическом мировоззрении, например, Герца и признавать только массу, пространство и время, никакие силы физического порядка не смогут удержать природу по пути к непрерывному умиранию. Стоя на такой точке зрения, придется психические явления совершенно исключить из механической картины мира. Что бы ни думать о психических явлениях, придется признать за ними логический фактор, немеханический и, несмотря на это, тем не менее существующий. Они –

единственно и бесспорно существующий немеханический фактор в природе. Это и приводит к мысли, что психическому фактору принадлежит совершенно особое место в эволюции вселенной. Даже Герц, как на это указывает Шишкин – его восторженный поклонник, допускает, что не все тела одинаково подчиняются принципу механической связи вещей – относятся к таким телам тела живые, подчиняющиеся механическому принципу лишь в некоторых отношениях. Шишкин вслед за Герцем считает, что живые тела не нарушают механического принципа и в то же время не подчиняются ему; они не создают новой энергии, но зато изменяют направление действия уже существующей. Шишкин предлагает заменить существующий термин *произвольное движение* термином, по его мнению, более научным – *прерывное движение*. Отсюда натурфилософское обобщение: лишь такая сила в природе наделена подлинно творческой способностью, которая в состоянии *осмысленно изменять направление механических процессов*. Если <бы> такой силы не было, жизнь в природе давно остановилась бы. Полнота проявлений и внутренняя сущность этой силы нам неизвестна, и единственное, о чем можно судить наверняка, – это то, что она существует и имеет *психический характер*. Здесь Шишкин является предшественником учения Дриша⁸⁴⁷ о «психоиде» и учения Рейнке⁸⁴⁸ о так называемой «доминанте». Но мало этого. Психическая сила, которая лишь направляет силу заведенной когда-то мировой пружины, предполагает еще высшую силу, силу верховную, которую можно назвать *мировым разумом* или *мировым духом*. Придя к этому заключению, Шишкин устранил в то же время картезианский дуализм духа и материи.

Ближе всего стояли воззрения Шишкина к космологии и онтологии Лейбница. Но от Лейбница его сильно отделил «открытый» (по выражению Лопатина) характер его механики, т. е. признание доступности мировой механики для воздействия сил высшего порядка. В статье «О психофизических явлениях с точки зрения механической теории» (Вопросы фил<ософии> и психологии. Кн. I. С. 140) <высказано> мнение Шишкина, <что> механическая теория оставляет проблему души открытой, ибо механическая теория идет мимо важнейших явлений душевной жизни, из которых наиболее характерными являются для нее *общие явления памяти и воспроизведения*, что связано с проблемой сохранения впечатлений. Допуская гипотезу устойчивого эфирного комплекса, разрушаемого именно вследствие его эфирного состава, Шишкин высказал гипотезу абсолютного сохранения всего накопленного в памяти – и здесь являясь учителем и предшественником Бугаева и по некоторым пунктам Бергсона, особенно по вопросу о постоянном нарастании психической энергии.

Предполагая существование в нас эфирных организмов, в силу своего вещества совершенно устойчивых, Шишкин полагал всякое падение и нарастание психической силы лишь явлением кажущимся и зависящим

от ослабления весомых и материальных центров сознания. Что же касается основ такого эфирного организма или того, что можно назвать вслед за Шишкиным и Лопатиным «остатком», скорее всего, это совершенно нематериальный фактор, и здесь, как думает Шишкин, по всей вероятности, чистые спиритуалисты правы.

Однако Шишкин не ограничивает участие невесомого фактора участием в психической жизни и распространяет его вообще на все виды энергии. Во-первых, он предполагает, что закон сохранения ощущений есть частный случай устойчивости энергии, называемой обыкновенно «законом сохранения вещества и энергии». Во-вторых, он выставляет предположение, звучащее утверждением, что «прочность и устойчивость энергии... служит указанием, что в *данном физическом явлении мы должны признать участие невесомой среды*» (Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>. 1890. Кн. II>. С. 134).

Весь этот натурфилософский комплекс идей, очень стройный и смелый, чрезвычайно характерный для русской науки в той ее части, которая прорывается на метафизические просторы, вплотную подходит к идее *бессмертия* и *вечности*, но не переступает здесь заветного порога. Принимая идею вечного и субстанциального личного духа, Шишкин, однако, не делает эту идею объектом натурфилософского анализа, чем обнаруживает большой метафизический вкус. Другое дело – проблема смерти, или *танатологическая* проблема, столь характерная и для русской философии, и для русской литературы. Она может быть поставлена методологически в натурфилософском плане, не выходя за пределы вопросов о сохранении или рассеянии накопленной психической энергии. Предельным здесь является вопрос о переходе этой энергии в *другой род*, своего рода энергетический метафизический <...>⁸⁴⁹. Но и в этом Шишкин останавливается после блестящей танатологической гипотезы с вычислением механической работы, которую может произвести освобождение накопленной психофизической энергии, ограниченной одними зрительными впечатлениями. Сумма получается у Шишкина громадная – между шестью и двумя миллионами килограммометров за средний сорокалетний период жизни человека (Вопр<осы> фил<ософии> и псих<ологии>. 1890>. <Кн.> III. С. 153–155).

Следующая основополагающая и с богатым содержанием статья – «О детерминизме в связи с математической психологией» (там же, <в «Вопросах философии и психологии», 1891, кн. VIII>) о приложимости математического метода к исследованию условий решения проблемы о свободе воли. Шишкин дает интереснейший опыт доказательства, что индетерминизм в известных пределах математически необходим и является фактическим свойством психической деятельности. Свобода с точки зрения доводов Шишкина не только мыслима и допустима, но она еще и математически необходима при бесспорных наличных данных фактов

психической жизни. Самим принципом этим Шишкин вызвал в кругах Московского психологического общества и близких к нему большое оживление и оказал большое влияние, особенно на Н. В. Бугаева – после критического отправления от математической психологии Гербарта⁸⁵⁰, после тонкого и подробного пересмотра и новой формулировки принципов психофизиологии, в частности закона Вебера – Фехнера, где непрерывности раздражения соответствует прерывность ощущения по формуле

$$s = E \frac{\log \frac{r}{a}}{\log \frac{b+r}{b}}$$

где E есть символ, показывающий, что s – непременно целое число. Таким образом, все же с точки зрения пересмотренной Шишкиным психофизиологии <можно> говорить о количественном определении ощущений. Вопрос у него остался в общем открытом по отношению к представлениям. Если же следовать хотя бы взгляду на представления как на след ощущений (взгляд, ныне до основания разрушенный критикой Бергсона. – В. И.), то представления должны слагаться из тех же элементов, что и ощущения. Отсюда у нас есть основания ожидать по аналогии, что и представления тоже изменяются скачками. Ныне стремление округлять числа коренится, по мнению Шишкина, в субъективной равнозначности мало различающихся величин. Здесь формулы Гербарта и Дробиша⁸⁵¹ приобретают новый интерес, и для экспериментальной психологии открывается новое поле точной работы. Шишкин показал выводимость с помощью подстановки конкретных величин эмпирических формул Эббингауза и Вольфа об отношении числа фактов, удержанных памятью, к числу фактов забытых – по теоретической формуле Дробиша. Согласно этому исследователю, выходит, что отношение числа фактов, удержанных памятью, к числу фактов забытых должно быть обратно пропорционально нарастающему общему чувству, которое слагается из весьма малых ощущений, постоянно приносимых по всем нервам в поле сознания. Как показали психофизические опыты, постоянно нарастающее общее чувство есть мерило субъективного чувства времени и это субъективнее чувство есть логарифм объективного. И отсюда заключение: число фактов, удержанных памятью, и число фактов забытых обратно пропорционально логарифму времени. Но это и содержится в теоретических формулах Эббингауза и Вольфа. Шишкин полагает, что в данном случае формулы математической психофизиологии предсказывают эмпирические выводы (*Шишкин // <Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. VIII>. С. 121–123*).

Для Шишкина эти выводы были основанием решения другого вопроса уже высшего и морального смысла. Именно, если психология может стать строго математической наукой с предсказанием ее явлений,

то тогда и речи не может быть о свободе, и <в> психологии так же все детерминировано, как и, напр<имер>, в астрономии. Впрочем, как указал на это в свое время Л. М. Лопатин, здесь остается еще лазейка для спасения свободы в виде так называемой <бифуркации в механических вопросах>, идея которой принадлежит Буссинеску.

В этом пункте соображения Шишкина очень стимулировали мысль Н. В. Бугаева и Л. М. Лопатина. Шишкин на основании вышеизложенных соображений считает, что даже в случае подчинения душевной жизни механически-математическим законам свобода и самоопределение не уничтожаются окончательно. Дело в том, что величины, с которыми имеет дело психология, суть *величины прерывные*, изменяющиеся скачками. Проблема детерминизма тем самым ставится на совершенно иную почву. Стимулируемый мыслью Шишкина, его ученик в этих вопросах Н. В. Бугаев показал, что *в связи с прерывными величинами находятся величины междупредельные или произвольные*. Оригинальная мысль самого Шишкина сводится к следующему. Если две величины изменяются непрерывно и притом в зависимости одна от другой, то каждому значению одной будет соответствовать значение другой, но если одна изменяется непрерывно, а другая скачками, тогда картина взаимоотношений будет существенно иной. При всяком определенном значении первой величины будет получаться определенное значение второй. Но обратной определенности не будет, так как каждому значению второй будет соответствовать *целый ряд значений между известными пределами*. Тогда о детерминизме не может быть и речи, ни <о> точных предсказаниях. В отношениях между этими величинами будут скачки, и периоды этих скачков могут быть различными. Говоря языком Бугаева, можно дать такую общую формулировку создавшегося положения: *функции величин прерывных или изменяющихся скачками суть функции междупредельные*. Поэтому, определяя ощущение раздражением, мы всегда получаем определенное, несомненное и точное решение. Но если определять раздражение по ощущению, то решение получается *междупредельным*. Отсюда окончательный вывод: *построение объективного мира по наблюдению и опыту всегда произвольно в известных пределах*. И другой антропологически философский вывод: *в нашем мышлении и творчестве неизбежно должны присутствовать моменты произвольности и свободы*. Очень яркий и насущный пример дан самим Шишкиным: «если перед нами какая-нибудь местность, то словесное ее описание будет более или менее предопределено заранее; но если нам дано лишь словесное описание этой местности, то воспроизведение ее в образах фантазии допускает бесконечный произвол» (Шишкин, там же, с. 127).

Шишкин, однако, подчеркивает, что для высших процессов, напр<имер> для чувства и воли, прямыми опытами и вычислениями не

подтверждена их «прерывная» природа и «скачкообразные» процессы. Однако внутреннее самонаблюдение подтверждает это полностью «всеми своими данными» (Шишкин, там же, с. 126–128). Доказательством служит качественное разнообразие эмоциональных элементов и волевых переживаний. Это царство междупредельности и, следовательно, *свободы*. Эта свобода сказывается также и в оценке и в выборе при установленном формальном равновесии в междупредельной сфере. Отсюда органическая связь так понимаемой психофизиологии с метафизикой, а также и то, что она по существу своему может быть только индетерминистической наукой. Силу же, в ней действующую и свободную от детерминизма, Шишкин и вслед за ним Л. М. Лопатин называют *ультрафизиологической*. Основная характеристика этой силы – ее *творческий характер*, иначе она не была бы свободной.

Таковы основные идеи блестящего очерка Н. И. Шишкина «О детерминизме в связи с математической психологией». Как мы уже видели, Н. В. Бугаев не только всецело принял этот взгляд, постоянно подчеркивая свою полную солидарность по всем пунктам с Шишкиным (Вопросы фил<ософии> и псих<ологии>. Кн. 20. С. 163, 164; Кн. 45. С. 713, 721). Это и дает полное основание говорить о московской школе психофизиологии, или о школе Шишкина – Бугаева. Сущность этой школы в том, что она доказывает *математическую необходимость свободы при известных условиях*. Этим разрушается до основания старый и прочно укоренившийся предрассудок о том, что всякий математизм и все то, что на нем обосновано или разработано, обязательно детерминистично, подчинено, как говорят, «роковой необходимости». По учению школы Шишкина – Бугаева *психическая активность должна быть творческой не вопреки математическим законам, а именно в силу этих законов и не может быть иною, если только она слагается из функциональных зависимостей прерывных величин*.

Третий из научно-философских очерков Шишкина носит название «Пространство Лобачевского» (Вопросы философии и психологии. 1894. Кн. 21). Этот очерк посвящен перевороту в геометрических и пространственных представлениях, произведенных гением Лобачевского, одного из величайших математиков всех времен и народов, которого даже не могла не признать и Западная Европа – несмотря на его русское происхождение. Кроме того, сохранился черновик на одну из <тем>, любимых Шишкиным и имеющих очень важное научное и миросозерцательное значение, – «Об обратимых процессах». Шишкин признает полную равноправность всех трех геометрий – Эвклида, Лобачевского и Риманна – и считает, что здесь идет речь не столько о представлениях пространства, сколько о *мышлении* пространства, ибо, раз приняв отправные постулаты, все три геометрии мыслятся без внутренних

противоречий. Лобачевский создал свою геометрию в умоглядном порядке, и, по мнению Шишкина, опыт здесь некомпетентен, эмпиризм здесь Шишкиным радикально отвергается. Отсюда непознаваемость в порядке эмпирическом истинной природы пространства, для которого все три геометрии являются *символами*, а не эмпирическими реальностями. Отсюда особый *феноменальный символизм* не только в философии геометрических и пространственных представлений у Шишкина, но и вообще в области пространственно протяженного внешнего мира. Во всяком случае, Шишкин допускает возможность дальнейших неопределенно многомерных пространств, логика которых должна быть соответственно видоизменена неизвестным нам образом.

Что касается проблемы *обратимых процессов*, то здесь Шишкин отправляется от идей Анри Пуанкаре, что для всякого обратимого процесса возможно приискать чисто механическое объяснение, в то время как для процессов необратимых чисто механическое объяснение невозможно. Так как процессы биологические и тем более психофизиологические необратимы, равно как необратим и мировой процесс в его целом – то они и не могут быть выведены из чисто механических факторов. Шишкин к этому присоединяет усиливающую его позицию теорию о том, что так называемые законы сохранения вещества и энергии имеют лишь условное и приблизительное значение, имеющее силу только при известных и определенных условиях.

Все это приводит Н. И. Шишкина к окончательному выводу, составляющему основной тезис его натурфилософии. Тезис этот гласит: *вселенная была бы физически невозможна, внутренне противоречива, если бы она была чистым механизмом, не дающим места для разумного воздействия со стороны сил нематериального порядка. Для Шишкина наличие такой силы есть отнюдь не гипотеза, но наличный факт в человеческом существовании и источник всей человеческой душевной жизни.*

По мнению Шишкина, ближайший орган духа заключается не в физико-химических агентах нервной системы, но в индивидуально обособленной независимой среде. Эта среда одна способна своими установленными наукой свойствами давать отдельность и прочную устойчивость психических процессов. Вполне допустим с научной точки зрения физический эфирный субстрат (или локализация. – В. И.) для свободного духа. Но с таким допущением мы приходим вместе с Н. И. Шишкиным к идее живого, конкретного образно представимого индивидуального бессмертия.

Оригинальное учение Шишкина об ограниченности чувственной восприимчивости, обусловленной прерывностью ощущений, и о мыслимости многомерных пространственных планов с совершенно особой структурой, чувственно непредставимой, приводит к выводу, что и *сам*

физический мир в его объективной сущности, независимой от чувственной восприимчивости, оказывается абсолютной загадкой.

Любопытно, что к аналогичным натурфилософским выводам пришел и знаменитый русский физик академик Орест Данилович Хвольсон, автор многотомного всесветно известного учебника физики. Это же придется сказать и об известном математике В. Я. Цингере (<1836–1907>). Первая же его статья «Точные науки и позитивизм» (напечатана в «Университетском отчете Московского университета» за 1874 г.) идет путями, совершенно противоположными по всем пунктам проф<ессору> Троицкому, представлявшему явление, так ск<азать>, типа Милокова на философск<ой> кафедре. В своей работе Цингер подвергает сокрушительному анализу теории корифеев позитивизма – Огюста Конта и Джона Стюарта Милля. Бесстрашно рискуя своей репутацией, он делал это, находясь в полном одиночестве, в то время как объекты его творческой полемики имели за себя всю без исключения университетскую профессуру с пасомыми ею стадами – и в этом отношении картина в России ничем не отличалась от картины на Западе: Россия уже в это время вполне стояла в так называемом авангарде мирового прогресса. Поэтому и для Запада Цингер представлял явление совершенно новое.

Позитивизм, по мнению Цингера, был «псевдофилософской» доктриной, и о первых трех томах «Курса позитивной философии» Огюста Конта, которого Цингер тщательно изучил, он говорит, что это сочинение «наполнено весьма плохим и неверным изложением фактов из области математики, физики, химии и физиологии» (Цингер, цит. соч., с. 44). Не менее сомнительной представляется Цингеру философия математики у Огюста Конта: «Обзор математики у Конта, – пишет Цингер, – представляет явление в высшей степени странное: едва ли где-нибудь можно встретить такую шаткость познаний и несостоятельность рассуждений; с трудом верится, чтобы это могло быть написано человеком, получившим основательное математическое образование» (там же). Свои выводы Цингер подкрепляет последовательным методическим разбором по пунктам. Что касается Дж. Ст. Милля, то, признавая его выше О. Конта, разбор Цингера все же обнаруживает у знаменитого автора «Индуктивной логики» – «разбросанность, бессистемность, тенденциозность его мысли». Совершенно несостоятельными Цингер считает взгляды Милля на индуктивно-эмпирическое происхождение математических истин. Теперь эти положения Цингера звучат обязательными положениями элементарного хорошего вкуса в философии. Тогда же они звучали совершенной новостью. Помимо этого, Цингер вскрывает у Милля элементарные логические ошибки в толковании, напр<имер>, доказательства пятой теоремы Эвклида (Цингер, цит. соч., с. 64–65, 79–82).

Взгляды Цингера вызвали бурю негодования на IX съезде естествоиспытателей и врачей (в 1894 г.), когда философ-математик выступил с докладом «Недоразумения во взглядах на основания геометрии». Не довольствуясь критикой по существу, Цингер дает артистическое сведение к абсурду эмпиризма и говорит с иронией: «Последователь эмпиризма уподобляется человеку, который стал бы отрицать всякий смысл написанного или напечатанного на бумаге на том бесспорном основании, что этого смысла нельзя открыть никакими микроскопическими исследованиями бумаги и чернил» («Недоразумение во взглядах», с. 5). Согласно Цингеру, существует два источника истинного познания: 1) непосредственное свидетельство разума о том содержании, которое дано в нем самом; 2) чувственные показания внешнего опыта. Только те науки имеют характер умозрительный, которые, как математика, способны обладать совершенною ясностью своих заключений, будучи по своему содержанию насквозь проницаемы для нашего ума: в них ум имеет дело с нашими собственными построениями, и в них отношения мыслятся с необходимостью. Совершенно иное – предметы опыта: они доступны исследованию лишь в меру своего предварительного упрощения, идеализации и обобщения. Эти операции сближают названные предметы с объектами умозрительного знания. При всем том в опыте всегда остается некоторый элемент, чуждый для нашего сознания – напр<имер>, в науке нет понятия более неясного и неопределимого, чем понятия *вещества* или *материи*. Такая конкретная наука, как механика, обладает умозрительной достоверностью в кинематике, т. е. в той ее части, которая непосредственно связана с геометрией. Цингер в своей работе «Точные науки и позитивизм» говорит, что «кинематические представления так близки и сродны с геометрическими, что очень часто для наглядности чисто геометрических исследований мы невольно прибегаем к представлениям перемещения, изменения формы и т. п.» («Точные науки и позитивизм», с. 89). Другое дело динамические законы механики: с одинаковой отчетливостью представимо, что два движущихся тела при столкновении совершенно свободно проникают друг друга, как и то, что они потом раздробляются или как угодно видоизменяются. Поэтому можно сказать, что основные законы механики остаются недоказанными произвольными допущениями. Таким произвольным допущением (или постулатом. – В. И.) является, напр<имер>, так называемый закон инерции – умозрительно неясный и опытно не вполне доказуемый. Конечно, никакой опыт не может доказать, что свободное движение тела беспредельно прямолинейно. Цингер даже считает, что для большего согласия с опытом следует признать не закон инерции, а закон *убывания скорости* в некоторой, хотя бы и медленной, прогрессии. <...>⁸⁵²

<Глава XVII>

Противники позитивизма в области биологических наук и медицины

Вторая половина XIX в. есть эпоха по преимуществу позитивистическая, как мы уже это видели. Во всяком случае, позитивизм наряду с материализмом продолжает царить в широких массах средней интеллигенции, захватывая значительную часть профессуры и либеральных профессий.

Надо заметить, что хотя в плане чисто философском <позитивизм> сильно или, во всяком случае, очень заметно отличается от материализма, но в плане борьбы и опровержения он в очень значительной своей части берется за одну скобку как материализм. Да и сами ученые-натуралисты, считая себя материалистами, в действительности сплошь и рядом оказываются позитивистами-агностиками или же просто религиозно-философскими скептиками, отстраняющими какую бы то ни было метафизику и вообще какую бы то ни было философию – иногда присоединяя к этому или нефилософский материализм, или нефилософскую бытовую религиозность. Однако сплошь и рядом задают тон в области физико-математического естествознания сенсуалисты-позитивисты типа Маха, в области биологии – психофизические материалисты и совершенно особого типа эволюционные позитивисты-космологи, большей частью дарвиновского типа. К этому надо прибавить, что к психофизическому материализму склонны медики и биологи-рефлексологи. Сплошь и рядом этого типа философия (или этого типа метафизика, если это так называемый) материализм) отражается и на самом исследовании, направляя его тенденциозно в направлении отыскивания несуществующих фактов или же игнорирования фактов существующих – если они противоречат заранее избранному мирозерцанию названных типов. Естественно, что среди самих же натуралистов возникает противление и борьба против этих мирозерцательных установок, как искажающих объективную истину и навязывающих свои априорные выводы эмпирической науке. Сюда же должен быть отнесен и так называемый диалектический материализм. Но последний – совершенно особая тема. Начнем с борьбы внутри самой науки, с эволюционной дарвиновской биологии и космологии. Эти опровержения дарвинистического эволюционного позитивизма и полуматериализма, преследуя, как правило, научно-исследовательские цели, могут иногда представлять и философский интерес.

К числу противников материализма, позитивизма, дарвинизма и всего с ними связанного надо отнести такие величины в области биологии, как академик Карл Максимович фон Бэр (Karl Maxim von Baer), Николай Яковлевич Данилевский, Лев Семенович Берг (ныне здравствующий⁸⁵³) и др. Все они, включая с известными оговорками тоже ныне здравствующего⁸⁵⁴ Владимира Ивановича Вернадского, имеют философское значение более или менее крупное, хотя философом в настоящем смысле слова, т. е. пишущим на специально философские темы, должен быть назван из них Н. Я. Данилевский, автор нашумевшей и поныне имеющей очень большой удельный вес книги «Россия и Европа». Однако так как эта книга имеет совершенно особое значение в философии культуры и делает ее автора видным славянофилом, то мы ее и рассматриваем под рубрикой славянофильства.

Синхронистически с классическим русским позитивизмом и нигилизмом, особенно в связи с дарвинизмом как материалистической натурфилософией нам ныне надлежит рассмотреть философские взгляды одного из самых решительных противников дарвинизма – Карла Максимовича фон Бэра <(1792–1876)>. Этот великий натуралист и основатель научной эмбриологии, которой он является отцом вместе с Александром Онуфриевичем Ковалевским⁸⁵⁵, прошел, как и все значительные русские и германские философы начала столетия, свой шеллинговский (океновский) период. Собственно, с шеллингианством непосредственно, т. е. с сочинениями самого Шеллинга, Бэр не пришел в непосредственный контакт и изучал «Натурфилософию» Окена⁸⁵⁶. Результатом этого была умозрительная концепция общемирового закона развития, которую он формулировал так: «Первоначальное единство развивается во множестве, а соединение единства и множества образует всеединство» («Die ursprüngliche Einheit entwickelt sich zur Vielheit, Einheit und Vielheit vereint bilden Allheit»). Погрузившись далее в экспериментальные исследования, обессмертившие его имя, К. Бэр, однако, остался в глубине души натурфилософом и продолжал влечься к чистому умозрению, в котором видел «смелый полет навстречу утренней заре с целью найти там источник света» (Автобиография, с. 397–398; *Э. Л. Радлов*. К. М. фон Бэр как философ // Первый сборник памяти Бэра. Ленинград, 1927. С. 61). Уже в конце жизни он признал, что шеллингианское умозрение оказалось вполне оправданным перед лицом честного и беспристрастного точного исследования: «Так наука приближается путем наблюдения, измеряя и вычисляя, к той цели, к которой направлялся в начале столетия Шеллинг, полный юношеской отваги и задора, на воздушном шаре интеллектуального созерцания» (Автобиография, с. 552–553; *Радлов*, там же, с. 61).

Из этого видно, какую высокую цену имеет в глазах К. Бэра умозрительно-метафизическая априорная антиципация точного исследования.

Нельзя не удивляться также и сделанной Бэрлом художественно верной характеристике всего стиля философии Шеллинга, этого действительно вечного юноши в области умозрительной метафизики, с которым так гармонирует литературно-музыкальный романтизм его эпохи. Впоследствии на духовный склад Бэра и на умозрительно-миросозерцательное сопровождение его точных исследований большое влияние оказали две такие величины, как Александр Гумбольдт и Гердер. Одним именем Гердера, можно сказать, сжигается дотла не только всякий материализм, но начисто подрывается всякий фундамент позитивизма и просвещенства, хотя бы в самом благородном и высокоразвитом его виде, какой он имеет, напр<имер>, у Канта, хотя к последнему Бэр продолжал всю жизнь питать глубокое уважение.

К. Бэр вообще был ученый на редкость большой широты и беспристрастия, благодаря каковым свойствам он умел находить положительные стороны там, где он действительно был убежден в их существовании. Можно сказать, что в области натурфилософии К. Бэр находился под влиянием Шеллинга, Дэллингера, Кювье, Гумбольдта, а в области историософии – под влиянием Гердера, а что касается теории познания, то здесь не исключено влияние Канта. Бэра от позитивизма и тем более от материализма отталкивало гл<авным> образом отсутствие теории познания и невозможность ее построения в пределах указанных доктрин. Его отвращение к позитивизму было так велико, что в конце жизни у него вырывается горькая фраза, все острие которой, несомненно, направлено против сциентизма и со сциентизмом непосредственно связанного позитивизма: «Без сомнения, я слишком преследовал научные интересы, больше чем это было хорошо» («Ohne Zweifel habe ich mehr wissenschaftliche Interessen verfolgt, als gut war» – Автобиография, с. 601; Радлов, там же, с. 63). Для Бэра очень характерно это чувство бесконечности, которое в нем воспитала умозрительная философия. И само понятие задачи и целей науки, так же как ее генезис, стоит у него под знаком беспредельного, если угодно, *sub specie aeternitatis*⁸⁵⁷.

Кант в теории познания был К. Бэру близок уже по той причине, что для него суть науки есть критическое исследование. Согласно Бэру, западная наука по своим корням, каковыми он считает греческую науку и схоластику, вся построена на идее критики. Это тоже, конечно, должно было его отталкивать от позитивизма, материализма и дарвинизма, ибо по сей день эти направления не только не допускают никакой критики, но их сторонники там, где только возможно, поддерживают себя голым насилием – пропагандным, полицейским или же тем и другим вместе. Совершенно естественно, что такой «стиль» умственной работы мог вызывать у Бэра, человека утонченнейшей духовной и эстетической культуры, только глубокое омерзение. Насколько далек он был от мате-

риалистически-позитивистических установок в науке, видно из характеристики науки, данной им, характеристики типично *метафизической*: «Наука вечна в своем источнике, она беспредельна по своему объему, бесконечна по своей задаче и недостижима по своей цели» (Радлов, там же, с. 64). Э. Л. Радлов сопоставляет это изречение великого натуралиста с изречением Гете, как известно, много давшего естествознанию: «Все, чем серьезно займешься, оказывается бесконечным». Все эти идеи, несомненно, принадлежат к кругу установок, идущих от великого ученого и метафизика XV в. Николая Кузанского, и примыкают к общему потоку духовных влияний, связанных с платонизмом, неоплатонизмом и родственными им течениями древности и средневековья, которым наука как таковая и обязана своим рождением, духовной мощью и расцветом. Еще более подчеркивает родство настроений и установок К. Бэр с указанным самым могучим из духовных импульсов, дошедших от времен седой древности и по сей день сохранивших свою юношескую свежесть, признание Бэром безусловности математического познания. Как известно, математика – дитя платонизма, и последний, так же как лежащий в основании платонизма пифагореизм, весь свой пафос познания подлинников бытия, вечных идей как метафизических сущностей связывает с математикой. Сюда же надо отнести цикл идей Николая Кузанского и Лейбница. Эти течения, по мнению Бэра, исходят из вечных истоков, глубоко и неистребимо заложенных в человеческой душе и свойственных ей. Не придерживаясь какой-либо определенной философской системы, К. фон Бэр, скорее всего, придерживается очень характерного метафизического направления, связанного с установками Шеллинга и Гегеля, т. е. с тем, что можно было бы назвать «вюртембергской традицией» в немецкой культуре и философии, традицией, непосредственно восходящей через Якоба Беме и Мейстера Экхарта к средневековому неоплатонизму. Эта традиция глубоко враждебна и чужда пруссачеству с его духовной тупостью и коллективистическим террором, вполне соответствующим национал-социализму, коммунизму и вообще революционному восстанию на дух и творчество с культом насильнической борьбы за существование, – с чем связано и поклонение дарвинизму геккелевского типа. В противоположность Дарвину и Геккелю, Бэр определенно придерживается *телеологической* точки зрения, т. е. видит и научно находит в природе мудрую целесообразность. Однако по многим причинам Бэр заменяет старый термин аристотелевского происхождения новым термином «целестремленность» (Zielstrebigkeit). Старый термин Zweckmäßigkeit более статичен, новый – более динамичен. Бэр указывает на то, что при таком динамическом понимании телеологии последняя может быть согласована с механической необходимостью и иметь строго закономерный характер. Телеология, разумеется, исключает

ет материализм. Критикуя последний именно с точки зрения телеологии, Бэр дает в этой критике много нового и творческого. Сюда относится и критика психофизического материализма, как известно, всю деятельность ума и сознания и вообще все духовные функции сводящего к механике и физиологии головного мозга. «Если бы все духовные действия, предпринятые мозгом, – говорит Бэр, – были физико-химическими или механическими, как их теперь называют, то всякому результату должно бы соответствовать своеобразное действие: особенная операция для круга и особенная для представления квадрата. Да и различные числа должны были бы возникать различным путем. Однако все математические истины суть необходимые истины, и от организации мозга не зависит, что квадрат 10 есть 100, а не более или менее. Безусловная необходимость математики может быть познана или оставаться непознанной, но она не может быть произведением мозга» (цит. у Радлова, там же, с. 66).

Бэр придерживался эволюционной точки зрения на генезис организмов и их судьбы. Отсюда то курьезное заблуждение, что многие его считали и теперь иногда считают предшественником дарвинизма. И, конечно, не всякий эволюционизм есть обязательно дарвинизм. Бэр жил в эпоху, когда идея эволюции, можно сказать, носилась в воздухе, была знаменем эпохи. Эволюционистами, несомненно, были и великие представители послекантова идеализма – Фихте, Шеллинг и Гегель, – хотя, конечно, этот диалектический эволюционизм ничего общего с эволюционизмом Дарвина не имел. Академик Э. Л. Радлов указывает на то, что Бэра от учения Дарвина отделяла сама концепция эволюции, равно как и понятие условий, при которых происходит развитие организмов. В противоположность Дарвину, полагавшему, что эволюция прямолинейна, монофилетична и обусловлена исключительно внешне механическими (экстенсивными) условиями, отрицавшего какую бы то ни было внутреннюю активность (интенсивный принцип), Бэр, прежде всего, отрицал единую, восходящую и непрерывную монофилетическую линию трансмутации организмов. Сама возможность трансмутации, по Бэру, действовала лишь некогда, в эпохи отдаленные и при содействии особой могущественной творческой силы – здесь Бэр был скорее с Кювье, но ни в коем случае не с Дарвином. У эволюции есть смысл и цель, по учению Бэра, тогда как по учению Дарвина у эволюции нет ни смысла, ни цели. Цель и смысл эволюции, по Бэру, есть «постепенная победа духа над материей». Такая цель эволюции предполагает преимущественное действие внутренних (интенсивных) факторов над факторами внешними (экстенсивными). Одним из самых могучих внутренних (интенсивных) факторов Бэр считал инстинкт. Бэр смотрел на инстинкт как <на> принципиально необъяснимый рациональными средствами фактор и вместе с Шеллингом определял его <как> «темнейшую из вещей» (das

628

dunkelste der Dinge). Придерживаясь такой установки, Бэр, конечно, не мог смотреть на инстинкт глазами близких к дарвинизму ученых, вроде, напр<имер>, Герберта Спенсера, где инстинкт рассматривался как первоначально разумные и сознательные действия, впоследствии превратившиеся в привычки и переданные по наследству. И вообще, по мнению Бэра, целью в природе и в ее экономике «является непрерывное становление с высшей целью в конце» (Reden, Bd. II, S. 247–248). Наряду с идеализмом Шеллинга и Гегеля Бэру был особенно близок историософ Гердер, типичный философ романтизма и очень близкий к славянофильству и евразийству по своей историософской метафизике. Гердера Бэр считал «одним из величайших немцев» и сходил с этим философом в очень многом – прежде всего в понимании исторических и социальных проблем, которые Гердером решались во всяком случае в направлении, прямо противоположном материализму и позитивизму. Вместе с Гердером он объединял историю и географию в одно «геософское» целое и считал историю закономерным продолжением географического процесса. Особенно подчеркивал здесь Бэр в качестве натуралиста зависимость историко-культурных условий от тепла и воды. Следуя за Гердером, Бэр утверждал органическую зависимость судеб народов от «месторазвития» (выражаясь современным языком). Бэр выражается по этому поводу так: «Судьба народов предопределена с некоторой необходимостью местом их пребывания». Однако, и с не меньшей силой и определенностью, признает Бэр, опять-таки вместе с Гердером, определение судеб народов <с> их внутренними стремлениями. Закономерности истории Бэр понимал по аналогии с природными закономерностями и считал, что государственным людям необходимо изучать эти закономерности. Но и Гердер, и Бэр определенно признавали и подчеркивали роль свободы и личного фактора в истории. Есть несомненная аналогия между утверждением Гердера, что человек есть промежуточное звено между животным и ангелом, и в утверждении Бэра, что цель развития организмов есть победа духа над материей, где важная роль принадлежит именно человеку. Бэр, будучи превосходным преподавателем, оставил после себя ряд очень интересных и важных педагогических наблюдений и замечаний, связанных преимущественно с высшей школой и с общекультурными условиями. Между прочим, Бэр был для средней школы сторонником изучения древних языков, считая их превосходной умственной гимнастикой. Но такую же роль он отводил и математике. В организации высшего образования Бэр был сторонником немецкой системы и противником каких бы то ни было ломок в системе преподавания, предпочитая резким переменам здесь, как и всюду, разумный и органически растущий из потребностей дела реформизм. Он представлял непримиримый контраст с русскими позитивистами и материалистами, считавшими революцию самоцелью

и полагавшими, что все – до образования и науки включительно – должно быть принесено в жертву революции. Бэр решительно предпочитал культуру без революции – революции без культуры.

Николай Яковлевич Данилевский (<1822–1885>) – биолог, антидарвинист и ихтиолог и, кроме того, видный историософ-славянофил, автор знаменитой книги «Россия и Европа» (1871). Сын генерала, старой дворянской фамилии, он в молодости, подобно Достоевскому, увлекался позитивизмом и социалистической системой Фурье и состоял членом тайного кружка революционеров Петрашевского. Уже по окончании университета по естественному отделению физико-математического факультета и по сдаче магистерского <экзамена> он был арестован по делу Петрашевского и, отсидев три месяца в Петропавловской крепости, был освобожден и быстро сделал учено-административную карьеру. Был три года в ихтиологической экспедиции под начальством К. фон Бэра. Выработал рыбное законодательство, действовавшее в России до самой революции, успешно боролся с филлоксерой в Крыму. Главное сочинение «Россия и Европа» печаталось в журнале «Заря» и, пользуясь огромным успехом, вышло отдельными изданиями в годах 1871, 1888, 1889.

Интересующее нас в данном случае сочинение «Дарвинизм» вышло в 1885 г. в двух огромных томах, к которым прибавился третий посмертный том. В этот монументальный труд собраны все аргументы важнейших антидарвинистов Запада с прибавлением массы собственных наблюдений и примеров. В эту поистине «Сумму антидарвинистов», единственную в мире, собраны следующие авторы: Негели⁸⁵⁸, Карл фон Бэр, Агассис⁸⁵⁹, Катрфаж⁸⁶⁰, Виганд⁸⁶¹ с его огромным 3-томным сочинением против Дарвина и его последователей. До сих пор <сочинение Данилевского> остается классическим, так сказать, «антидарвинистической *паноплией*», не имеющей себе равных. Переиздавая в наше время такой труд, его бы пришлось дополнить и кое-где изменить лишь в очень незначительной степени. Так как Дарвин и его учение были и остаются предметами суеверного культа в России и СССР (так же как и в Западной Европе), то бешенство, вызванное появлением корректного и многоученого, подавляющего своей основательностью труда, превосходит всякое вероятие. Застрельщиком травли Н. Я. Данилевского оказался проф<ессор> К. А. Тимирязев (1843–1920). Этот чекист на кафедре и сообщник всех чекистов, когда они от террора неофициального при царе перешли к террору официальному после революции, выступил с неприличной бранью по адресу проф<ессора> Н. Я. Данилевского и ограничился проявлениями ненависти за невозможностью пустить своему врагу пулю в затылок в подвале Чеки, тогда еще (т. е. при до-революционном правовом строе) большей частью «сухой» и не могшей действовать в массовом порядке. Бешенство вполне понятное, хотя и

630

ничего общего с исследовательской наукой не имеющее: дарвинизм с его культом умерщвления и насильственного вытеснения есть, так же как и марксизм, учение чекистское по самой своей природе и очень удобное для наукообразного обоснования борьбы на уничтожение или для обоснования «диалектики», как ее понимают чекисты. То, что дарвинизм видит или хочет видеть в биологии и космологии, то марксочекизм хочет видеть перенесенным в «антропологию», этику и в политику текущего дня. Еще более неприличным и низким было выступление Тимирязева против известного и затравленного левыми подонками философа-гегельянца Н. Н. Страхова, антидарвиниста и натуралиста по своему образованию. Он, естественно, примкнул к Данилевскому. И эта «полемика» была, в сущности, тоже символическим расстрелом и, выражаясь языком Гегеля, «не отрицанием, но уничтожением». Были и корректные отзывы академиков, не согласившихся с мнением Данилевского, но признававших за ним большую ученую силу и пользу, которую он принес науке. Такими корректными противниками Данилевского были академики великий геолог А. П. Карпинский и знаменитый ботаник <А. С.> Фаминцын. Карпинский написал разбор сочинения Данилевского в «Вестнике Европы» (1889. Кн. 2). Оба эти разбора компетентнейших академиков скорее напоминают восторженные дифирамбы учености Данилевского и пользе для науки, которую принесло его сочинение, чем полемику.

К числу противников дарвинизма в его классической и механической форме антивиталистической догмы надо отнести критику неоламаркистов с их имеющей очень большую натурфилософскую цену теорией внутренней активности, принципиально виталистической. К этой неоламаркистской ревизии дарвинизма в России принадлежат академик Владимир Александрович Вагнер⁸⁶² (1849–1934), создатель сегментарной психологии, и его однофамилец, еще более крупный ученый проф<ессор> Николай Петрович Вагнер⁸⁶³ – человек очень большой общей культуры, отличный писатель-беллетрист и одновременно первоклассный ученый-биолог, своими открытиями и созданием совместно с В. А. Вагнером широко поставленной *зоопсихологии* оказавший науке очень большие услуги. Он открыл педогенезис.

Академик Лев Семенович Берг <(1876–1950)> выступил в 1922 г. с блестящей антидарвинистической работой «<Номогенез, или эволюция на основе закономерностей>» (Петербург), изданной при Советах по недосмотру. Автор этой книги, первоклассный ихтиолог, географ и очень разносторонне и философски образованный человек ярко выраженной антипозитивистической установки, собрал в своей книге, несмотря на ее скромный размер, массу материалов по истории эволюционной теории и показал полную несостоятельность дарвинизма также и в порядке очень интересно поставленной философии истории науки. Совершенно

особое положение в антидарвинизме занимает князь Петр Александрович Кропоткин, известный анархист-гуманист и очень ученый биолог и географ, друг знаменитого географа-анархиста Элиза Реклю⁸⁶⁴. Кн<язь> П. А. Кропоткин в первый раз за все существование эволюционной теории выдвинул в качестве космологически-биологического принципа эволюции принцип *омбиотической взаимопомощи* и подтвердил свою теорию массой примеров. Это, можно сказать, оригинальная форма *обращенного дарвинизма* или самая радикальная форма антидарвинизма из всех до сих пор существовавших.

Кн<язю> П. А. Кропоткину удалось выдвинуть невероятно парадоксально в биологии звучащий *принцип космологической этики* с огромным будущим в области не только точной науки, но и натурфилософии: вводится, в сущности, в биологию принцип *неполовой этической любви*. Впрочем, и особенно в литературной критике, кн<язь> П. А. Кропоткин, скорее, крайний позитивист и даже с наклоном к «шестидесятичеству».

С антидарвинизмом тесно связан витализм, или антимеханическая теория и философия жизни, самыми блестящими представителями которой надо считать в наше время таких крупнейших, широко на Западе известных ученых, как Гурвич⁸⁶⁵ и Ко<жев>⁸⁶⁶.

Антипозитивизм в области медицины тесно связан с общим натурфилософским антипозитивизмом, но имеет также и свои характерные черты по той причине, что медицина есть не только простое приложение естественных, преимущественно биологических, наук, так сказать, техника и «инженерия» здоровья, но и еще имеет специальные антропологические задачи – особенно в такой темной и сложной области, как психотерапия и вообще психопатология.

Русская медицина, особенно блестяще развившаяся в XIX и XX вв., не только дала ряд первоклассных величин решительно во всех отраслях и должна быть объектом специального исследования, но, кроме того, она представляет явление высочайшего этического стиля, подлинно христианского бескорыстия и подвижничества и специфического глубокого и своеобразного мирозерцания. Большинство русских врачей и профессоров-медиков по своему мирозерцанию являются материалистами и позитивистами (как и всюду в Европе). Однако в очень большом числе случаев это не столько мирозерцание в глубоком и первоосновном смысле системной философии, сколько следствие метода. Это методологический материализм и позитивизм, могущие сочетаться без внутреннего противоречия с приматом этического начала и с отвержением утилитаризма и эвдемонизма и иногда с высокой и церковно-положительной религиозностью. Достаточно в виде примеров назвать таких гигантов, как

Н. И. Пирогов, И. П. Павлов (принадлежащий к корпорации профессоров-медиков), А. А. Токарский, Н. Ф. Филатов, В. Ф. Чиж и др. Среди них в качестве представителей антипозитивистической метафизики и больших философских писателей с чрезвычайным общественным влиянием надо назвать гениального хирурга Н. И. Пирогова, автора монументальной книги «Вопросы жизни». Мы ему и посвятим специальную главу.

Сонм русских медиков-антипозитивистов открывается оригинальной фигурой профессора Московского университета М. Я. Мудрова (1778–1831) по кафедрам патологии и терапии. Один из пионеров строго экспериментально-индуктивного метода в патологии и терапии, он оставил после себя монументальный труд – сорок томов комментированной «Истории болезней» за 22 года своей практики. Он близко стоял к школе Бруссэ⁸⁶⁷. Писал этот ученый преимущественно по-латыни и по-французски. Но основой всего он считал «Единого врача душ и телес» Иисуса Христа, в которого он по-церковному верил как в Богочеловека. Свои взгляды он не только твердо проводил на лекциях, но и во всей силе бытового исповедничества. Главным врачебным орудием он считал силу креста, который и был вылеплен по его требованию из алебаstra на стене всех больничных коридоров. Молитвенное заступничество святых для него было осязательной и живой реальностью. Вместе с народом церковным он верил в то, что есть святые, которым надо молиться для исцеления от той или другой болезни, и потустороннее вмешательство для него стояло на первом месте (см. А. Астров, «Страничка из истории Московского университета» в юбилейном сборнике «Московский университет», Париж, 1930, с. 151). Всероссийская знаменитость, популярный по сей день Федор Иванович Иноземцев (1802–1869), один из величайших клиницистов, считал основной целительной силой *любовь* и не стеснялся повторять это на лекциях.

Но особенно много проявилось метафизически-этического начала в деятельности таких русских психиатров, как С. С. Корсаков, В. П. Сербский, А. А. Токарский и В. Ф. Чиж. Кажется, нет такой области в медицине как теоретической, так и практической, где бы самые разнообразные интересы не сплетались в такой компактный мирозерцательный комплекс, как *психиатрия*. Сюда привходят: естествознание, антропология, психология, социология, юриспруденция, философия истории и история философии, богословие, религиозная метафизика, история религии и фольклора и проч. Проф<ессор> Н. Е. Осипов, известный русский психиатр, считает, что «проблема душевного заболевания – неразгаданная философская проблема». Проф<ессор> С. С. Корсаков пересади на русскую почву ту систему, которая называется системой нестеснения и «открытых дверей», присоединив к этому ино-

земцевский принцип деятельной любви. В этом он нашел последователей в лице профессоров Баженова⁸⁶⁸ и Сербского. В сущности, в основе этой школы русской психиатрии лежат два метафизических принципа и одновременно две величайших метафизических ценности: *свобода и любовь*. К этому надо присоединить взгляд на душевнобольного, такой же, как у русского народа существует на наказанного по суду преступника: как на *несчастливого*, с разбитой жизнью человека. Методологически С. С. Корсакова принято считать материалистом. Этого мнения держится проф<ессор> Н. Е. Осипов. Вообще говоря – это так, и в этом смысле С. С. Корсаков напоминает акад<емика> Павлова. Но этот методологический материализм касается только этиологии и диагноза. Терапевтика душевных болезней, как мы видели, на деле сводится к широкому использованию системы морального влияния, т. е., по существу, спиритуально-метафизического фактора.

Постепенно из проф<ессора> С. С. Корсакова выработался, благодаря непрестанной работе над собой в условиях окружающей его атмосферы душевных болезней и человеческого несчастья, твердый и любящий характер с очень большим волевым упором. Этот волевой упор шел по двум линиям: в неуклонном проведении своих психотерапевтических принципов и в неподчинении своей воли патологическим воздействиям в клинике и в жизни. Метафизика твердой и неуклонной любви и системы морального влияния были проведением и реализацией антипозитивистической установки при позитивистической методологии. Известный философ, спиритуалист и лейбницианец проф<ессор> Л. М. Лопатин наименовал С. С. Корсакова «гением добра» и был, конечно, прав. С. С. Корсаков отличался колоссальной начитанностью в философии и в психологии. Проф<ессор> В. П. Сербский был верным учеником и последователем своего друга и начальника С. С. Корсакова. Оба были представителями того характерного русского «добра», которые под поверхностной видимостью методологического позитивизма и даже материализма были живым воплощением противопозитивистической и противоматериалистической диктатуры добра, любви и метода морального влияния. Но видимость позитивизма у Корсакова, Сербского, Баженова все же выглядела очень прочно. Совсем другое дело – такие психиатры, как Токарский, Чиж и Осипов. Эти порвали с позитивистической <теорией>, равно как и с позитивистической методологией. Мало того, и сами темы их капитальных исследований есть уже вызов позитивизму и материализму.

Ардалион Ардалионович Токарский (1859–1901), профессор Московского университета, психиатр школы С. С. Корсакова, пошел в области психологии и философии своей собственной дорогой и должен быть отнесен вместе с проф<ессором> В. Ф. Чижом уже к совершенно

новому поколению и к началу русского религиозно-философского Ренессанса в области психологии, психологической и метапсихической метафизики. Проф<ессор> Чиж поворачивает еще круче и возвращается к традициям и к установкам проф<ессора> Мудрова с его конкретной церковностью. Токарский, так же как и Корсаков, – отличный специалист-исследователь, открывший и описавший новую психическую болезнь «меряченье», и организатор психологической лаборатории при Психиатрической университетской клинике. Труды свои он помещал в «Записках психологической лаборатории» и в «Вопросах философии и психологии». В области клиники он отказывается от методологического монизма, и в медицинской практике он – *полиметодист*. Он – один из основателей превосходного «Журнала невропатологии и психиатрии им. С. С. Корсакова» (1911). Философски Токарский примкнул к Московскому психологическому обществу и в его духе написал «Понятие воли и свободы воли» («Труды Московского Психологического общества. Москва, 1889). Философским антипозитивизмом проникнуты такие сочинения Токарского, как «Психические эпидемии» (Москва, 1893), «Сознание и воля» (Москва, 1894), «Происхождение и развитие нравственных чувств» (Москва, 1895) и др. Токарский был также одним из величайших специалистов по гипнозу и метапсихике.

Владимир Федорович Чиж (род. <в> 1855) вышел из психиатрической школы проф<ессора> Мержеевского⁸⁶⁹ и в 1885 г. получил звание старшего врача при больнице св<ятого> Пантелеймона в С<анкт>П<етер>б<урге>. Он был большим специалистом криминальной психопатологии, по кафедре которой читал лекции судебной медицины в С<анкт>П<етер>б<ургском> университете. <Затем> он – профессор в Дерпте (Юрьеве, теперь Тарту). Его научно-философские интересы вращаются вокруг двух полярно противоположных тем – преступно-темный мир душевно-духовной патологии и уродства, моральной деформации («Лекции по судебной психопатологии», 1890; также «Достоевский как психопатолог», 1884) и темы чистоты и абсолютного душевного здоровья и крепости, проявления чего Чиж видит в святых, аскетях и мучениках. Он пишет на эту тему замечательное исследование «Наши святые» (1905). В последнем сочинении этот ученый проводит взгляд, что подлинная святость и настоящее подвижничество означают абсолютное душевное здоровье. На эту книгу, между прочим, опирается о. Павел Флоренский в своем капитальном труде «Столп и утверждение Истины» (Москва, 1914).

В этом же направлении пошел и Николай Иванович Пирогов (1810–1881) – центральное солнце русского врачебного мира, его гений-вдохновитель и постоянное ученое и моральное знамя.

Его мирозерцанию посвящается особая глава.

<Глава XVIII>

Философия права и смежных наук в России

Русская философия права может быть признана одним из значительнейших явлений этой специфической и вполне автономной области философских наук. Стоя наравне по размерам и по достижениям с философией права, развившейся в Германии, и иногда превосходя ее, русская философия права, вне всякого сомнения, далеко оставляет за собой в этом отношении другие культурные страны. Достаточно, напр<имер>, сказать, что один из талантливейших учеников блестящего проф<ессора> П. И. Новгородцева, очень известный проф<ессор> Г. Д. Гурвич фактически не только занял бесспорно первое место среди философов права, философов вообще в Европе, но фактически положил начало этой отрасли философских наук в романской Европе; кроме того, он основал в ней первый настоящий «толстый» журнал по философии права, действительно изучающий право с незаинтересованной философски-теоретической и умозрительной стороны, а не только с точки зрения наличной судебной практики и наличных материально-юридических интересов. Можно сказать, что в лице проф<ессора> Г. Д. Гурвича старейшей и культурнейшей романской части Европы Россия открыла глаза на неисчислимые залежи философских, умозрительно-метафизических богатств в тех сферах, где долгие годы господствовала машина правосудия, автоматизм действующего права, лишь прокуроры, тюремщики, палачи, судебные пристава, люди из толпы, осуществлявшие «справедливость» в явочном порядке, и, в лучшем случае, политики и практики судебных реформ и изредка добросердечные филантропы... Именно в философии права русские, так же как в области точных физико-математических наук, являются давно уже не учениками, а учителями Европы и вообще Запада – не исключая и Германии. Так же как и в педагогике, в философии права и в наличном действующем законодательстве Россия держит высоко знамя прогрессивности в самом лучшем и чистом значении этого слова.

Русская философия права знает два периода – дореформенный, т. е. до реформ имп<ератора> Александра II, и пореформенный. Но рождена <она> по-настоящему духом судебной реформы этого великого государя – не только героя, но и мученика русской свободы. Им эта свобода в ее реальном, живом и экзистенциальном смысле проведена в жизнь и стала ее атмосферой и хлебом насущным, солнцем, светящим на добрых и злых, и благодатным дождем, посылаемым на праведных и неправедных.

ведных. В сущности, судебные учреждения имп<ератора> Александра II и были (в известном смысле и остались) *русской декларацией прав человека и гражданина*, отменить которую всегда стремились русские революционеры и русская так наз<ываемая> «общественность» (справа и слева) и которую они, в конце концов, отменили в 1917 г. Естественно при этом, что философия права, несмотря на ее роскошное и поразительно быстрое развитие в России, была всегда в немилости у этой «общественности», держалась под защитой государства исключительно в университетской элите и среди одиночек-мыслителей. Это положение философии права, науки-изгоя, среди и без того находившегося на положении изгоя комплекса прочих философских наук – в высшей степени показательно и зловеще. Оно показывает, что, несмотря на жажду права и свободы, несмотря на то, что эта жажда уже в значительной степени была удовлетворена, «общественность» в России стремилась создать то, что можно довольно точно назвать философией революционного бесправия на основе марксистского принципа: *summum jus summa injuria*⁸⁷⁰. Для этого, прежде всего, «общественность» рвалась отменить «русскую декларацию прав человека и гражданина» с ее несомненно христианским девизом «*правда и милость да царствует в сердцах*», девизом, не оставшимся только на бумаге, но проводившимся неуклонно в жизнь. Огромное отличие «русской декларации прав человека и гражданина» от западной состоит в том, что, во-первых, она не только не сопровождалась «гильотиной» в усиленном применении, но в отмене самой «гильотины» во всех ее вариантах видела одну из своих важнейших *raison d'être*; и, во-вторых, эта «декларация» никогда не решилась бы выставить как девиз своего правосознания лозунг «*меч – страж правосудия*» (*gladius legis custos*), хотя и имела бы на это полное основание в XIII гл<аве> послания св<ятого> ап<остола> Павла к римлянам, этого удивительного сочетания христианства и римского правосознания. Право без насилия и крови – вот идеал и «энтелехия» русского правосознания, поскольку оно выразилось в судебных установлениях имп<ератора> Александра II. И в этом отношении, как и во времена св<ятого> Владимира, русская христианская власть, ликвидировавшая насилие московского бесправия и шедшая впереди самой исторической Церкви, указывая ей пути гуманности, имела положительный идеал милости и правды, идеал начальной Киевской Руси.

Таким образом, русская философия права не есть просто собрание более или менее значительных отвлеченных умозрений на тему о праве (хотя есть и это в большом изощрении), но вытекает из богатого правового и этического опыта и основывается на правовом творчестве. Можно даже сказать, что русская философия права есть одна из величайших

в мире философий правового творчества или даже философий творческого прогресса в области права и правового сознания, основанных на конкретном опыте.

Прежде всего, следует отметить одну общую черту русской философии права, связанную с особенностями русского миросозерцательного духа вообще – это его *реализм*. Для русского философа права, если только он не принадлежит к тем установкам, которые вообще отрицают право, последнее есть вообще *реальность*, обладающая всеми признаками реальности, но, разумеется, реальность особого порядка, реальность *sui generis*. И, как всякая реальность, право с этой точки зрения обязательно входит в аксиологию, составляя одну, и притом очень большую, ценность. Право есть реальное благо – вот общее, что философ улавливает в русской философии права. Но вместе с тем, благодаря антропоцентризму всей русской миросозерцательной установки, русская философия права в ее общем ансамбле воспринимает благо как реальную ценность служебного по отношению к человеку порядка. Не человек для права, но право для человека. В этом пункте и наблюдается тот критерий, которые делает русских революционеров непримиримыми врагами права как реального конкретного и служебного блага: вырабатываемое ими так называемое революционное право не есть служебная ценность, но наряду с революцией и экономикой вообще есть абсолют, требующий безоговорочного служения себе со стороны человека, ибо неревolutionционер не есть ни гражданин, ни человек и не может быть субъектом, но лишь объектом революционного права, т. е. неревolutionционер есть вещь и раб. Не оно служит, но ему служат. То есть право революционно-социалистической экономики есть цель, а человек есть средство. Это и есть полное и всестороннее отрицание русскими революционерами русского правосознания. Правосознание русских революционеров в этом пункте очень сходится с правосознанием западным, для которого очень характерны принципы *fiat justitia pereat mundus*⁸⁷¹ и *summum jus summa iniuria*. Поэтому право российских западников-революционеров может быть рассматриваемо как стабилизированное и абсолютизированное революционное право. На Западе* гражданин, т. е. понятия «гражданин» и «социальный индивидуум», вполне покрывает и заменяет собой понятие человека. Этим объясняется почти полное отсутствие на Западе понятий правды и милости как основ правотворчества и правовой философии. Негражданин не есть человек. И право человека предоставляется только гражданину. Это как раз связано с тем, что право на Западе не есть аксиологическая служебная реальность, но *абсолют* или манифестация

* Под Западом мы здесь разумеем не столько фактический и культурно-географический запад, сколько западническую идеологию, возникшую в России. (Примечание В. Н. Ильина.)

абсолюта. Абсолют же есть и национальное государство или национальная община: *salus rei publicae suprema lex*⁸⁷². Здесь понятие личности абсолютно неуместно. В этом смысле можно сказать, что все люди западного духа – прирожденные римляне по конкретному правосознанию и гегельянцы по философии права и государства. «Разве вам позволено бичевать римского гражданина, да и без суда» (Деян. 22, 25). Таким образом, речь идет не о человеке, но только о римском гражданине, и притом сначала о «гражданине», а потом уже о правосудии: в вопросах последнего на первом месте стоит «римский гражданин» – только он есть субъект публичного права и вообще всякого права. О правде, человечности и милосердии здесь не может быть и речи: для человека Запада понятие *права* и понятие *милости* суть понятия не только противоречивые, но скорее даже *несовместные*. Осужденного можно «помиловать», но совсем не в порядке правовом, не в принципе правовом, но вне права и как бы против него. В понятии «права помилования» с точки зрения западной и западнической установки содержится известное «внутреннее противоречие» (*contradictio in adjecto*). Милуя кого-нибудь, то лицо, которому это «право» принадлежит, в сущности, действует вне права и против права. Этим и обнаруживается логический и метафизический конфликт, действующий между правом и милостью, т. е. между требованиями голой справедливости и милующей любви, или просто любви. Конечно, это не значит, что милующее лицо, напр<имер>, президент, руководится любовью – этого, можно сказать, на Западе, признающем фактически только одну половую любовь, никогда не бывает. Милуют, собственно говоря, без права милости, исходя из целого разнообразного рода соображений, ничего общего ни с внеполовой любовью, ни с жалостью не имеющих – напр<имер> из галантного принципа, когда милуют женщин, или по политическим соображениям, и т. п. Это, собственно, даже скорее амнистия, чем помилование. Поэтому естественно, что русские революционеры в качестве крайних и последовательных западников, требуя полной амнистии по отношению к своим, не милуют, как и не амнистируют, никого и ничего. В этом отношении с ними до конца совпадают те немецкие национал-социалисты, тоже революционеры-западники и «европейцы» до конца.

Течения русской философии права разнообразны и с теоретической точки зрения представляют возможные мыслимые в этой области направления. Прежде всего, назовем течение, которое можно именовать как формально умозрительное и историко-философское, т. е. такое, которое тесно связано с общим течением философской культуры и для которого философия права есть при всем своеобразии ее предмета и метода, при всей ее автономии все же органическая часть истории философии. Это течение близко к двум корифеям германского идеализма – к Канту и

к Гегелю. Оно примыкает к исторической школе юристов и за редкими исключениями в общем чуждо подчеркнутому социально-экономическому и психологическому подходу к правовым явлениям и их философии. Сюда должны быть отнесены самые замечательные ученые и представители философии права, вроде таких тузов, как Б. Н. Чичерин⁸⁷³, Н. М. Коркунов⁸⁷⁴, П. И. Новгородцев⁸⁷⁵, Ф. Ф. Кокошкин⁸⁷⁶, К. А. Кузнецов⁸⁷⁷, Е. В. Спекторский⁸⁷⁸, И. А. Ильин⁸⁷⁹ и др. Следующее течение можно назвать немарксистским социальным направлением в философии права. Сюда относятся С. А. Муромцев⁸⁸⁰, Ю. С. Гамбаров⁸⁸¹, Б. А. Кистяковский⁸⁸², Г. Д. Гурвич, В. М. Хвостов⁸⁸³ и др. Психологическая точка зрения на правовые явления в связи, отчасти, с социальным подходом к ним представлена таким сильным и оригинальным мыслителем, как Л. И. Петражицкий⁸⁸⁴ с его многочисленными учениками и последователями. Этическое направление в философии права представлено, прежде всего, гением В. С. Соловьева; кроме того, здесь следует еще назвать таких ученых, как Л. М. Лопатин, кн<язь> Е. Н. Трубецкой, Н. И. Хлебников⁸⁸⁵ и др. Позитивное направление представлено именами <таких>, как Н. И. Палиенко⁸⁸⁶. Чистый методологический подход к проблемам философии права проводят Г. Ф. Шершеневич⁸⁸⁷, Е. В. Васильковский⁸⁸⁸, Ф. В. Тарановский⁸⁸⁹ и др. Г. Ф. Шершеневич, впрочем, должен быть также отнесен к позитивистам в области философии права, хотя это позитивизм очень широкий и культурный, так ск<азать>, научно-очаровательный. Ф. В. Тарановский, сверх того, должен быть причислен к первоклассным историкам права. Персоналистическая точка зрения в философии субъективного публичного права представлена именами А. Н. Фатеева⁸⁹⁰, А. А. Рождественского⁸⁹¹, А. Е. Елистратова⁸⁹² (критика А. А. Рождественского) и друг<их>. Последний, однако, проникнут враждебными тенденциями по отношению к персонализирующему государству. Прямым врагом понятия личности в праве является В. Чернов⁸⁹³. Вместе с ним и его предшественниками мы вступаем в область революционного социологизма и экономизма в понимании права, а также в область материалистического учения о праве, куда относятся все представители русского марксизма и крайних народнических течений. Так как все эти учения, в конце концов, сводятся к отрицанию всего того, что до них существовавшая юридическая мысль именует правом, то вполне понятно полное отсутствие в этом течении большого, связанного и научно-систематического сочинения по философии права. Все без исключения страницы авторов, принадлежащих к этому направлению, сводятся к 1) «обличению» буржуазной сущности того, что человечество до них именовало правом, и 2) к обоснованию и оправданию революционного насилия и отмены правовых гарантий и к обоснованию уничтожения государства, эти гарантии обуславливающего. Здесь,

однако, возникает конфликт между сторонниками общеанархической концепции социального бытия на основе договорного права. Сюда относятся, помимо народников, еще и теоретики и философы анархизма, как гр<аф> Л. Н. Толстой, кн<язь> П. Кропоткин и др. К противоположному течению относятся сторонники максимально сильного и абсолютного, поглощающего до конца все личные права коммунистического сверхгосударства, в котором правовая идея всецело заменена идеей социально-экономической и организационной. Сюда, начиная с Ткачева⁸⁹⁴, относятся почти все без исключения марксисты.

Это течение в философии права нами упомянуто здесь для полноты классификационной схемы. В действительности, так как философии права эти течения не строят и не могут построить по отчасти очевидным причинам, то рассматривать их правовые воззрения следует в общем контексте их мирозозерцания.

Равным образом лишь для порядка и полноты классификации мы упоминаем здесь о направлении, диаметрально противоположном марксизму и максималистическому народничеству в области философии права, общества и государства, также и экономики. Речь идет о концепциях русской религиозно-философской школы конца XIX в. и возрождения начала XX в. Прежде всего, сюда относятся построения С. Л. Франка, С. Н. Булгакова (в священстве о. Сергия), В. Ф. Эрн и др. Умозрения этих авторов в области права, социальных наук и экономики, замечательные по своей глубине и остроте, тесно связаны с общими религиозными и метафизическими взглядами их авторов и тоже должны рассматриваться в связи с ними. Это же касается и воззрений Вл. Соловьева на природу права, государства и политики, чем этот философ занимался очень много, органически включая свои государственно-правовые и политические концепции в общую систему своей философии, историософии и сакральной политики.

В связи с этими неоспоримыми и чрезвычайно ценными преимуществами русской правовой стихии, русского правосознания, русского суда и русской философии права имеется и обратная сторона этих качеств, то, что именуется *défaut de la vertu*⁸⁹⁵. Сюда, прежде всего, надо отнести стремление заменять и подменять право нравственностью – лаической или сакральной, – а нравственность подменять психологией нравственных эмоций, смешивая эти последние с политическими страстями и установками, большей частью экстремистского типа. И это все на основе своеобразного метаюридического максимализма, связанного с понятием правды, взятого в социал-коммунистическом преломлении. Все это приводит к психологистической и социологической порче оригинального и первичного несводимого феномена права и нередко к его полному разложению и упразднению. И это касается не только правосознания народа и

радикальной, левой интеллигенции (отражающей, как правило, не достоинства русского народа, но его дефекты), но также и философии права. В порче права и правового и философски-правового сознания виновны обе противоположности миросозерцательной диалектики – западники и славянофилы, – каждое из них по-своему портило и подменяло понятие права – но сошлись на одном – на его революционном упразднении. Парадокс и трагедия русского правосознания и русской правовой культуры состоит в том, имея первоклассные правовые концепции и судебные установления, имея пышную юридическую университетскую науку и первоклассную философию права, русский народ и русская интеллигенция были поражены параличом и дегенерацией правового сознания.

Что в среде интеллигенции эта порча и эта дегенерация правового сознания связаны с одержимостью революционной моноидеей, самой по себе резко противоположной какой бы то ни было идее положительного, исторически оправданного права, видно из того, что всякому уголовному процессу русская интеллигенция стремилась придать социально-политический смысл и требовала оправданий не в порядке милости и правды, но в порядке «вырванной» у правительства амнистии, причем у всякого уголовного преступника стремилась отыскать черты «революционного борца» и «социального протеста». Что же касается гражданского права и гражданского процесса, где своеобразие права и правовой стихии выступают с особенной выпуклостью и где нет возможности совершать только что указанную подмену, и где, кстати сказать, требуется немедленная наличность техники правового мышления и правовых знаний, – там русская левая интеллигенция обнаруживала полное равнодушие и совершенно исключительное невежество. А между тем решения русского суда и определения Сената в этой области поражают часто своей тонкостью и мудрой справедливостью с полным пребыванием вне какой бы то ни было так называемой <классовой психологии>. Заметим, кстати сказать, что этим русский пореформенный суд никогда не страдал. Кроме того, вследствие крайнего разнообразия и пестроты и сложности русского космоса далеко не во всех частях своих гражданское право было доработано; и далеко не всегда неписанные обычаи были приведены в систему и кодифицированы. Поле правового творчества здесь было поистине необъятно и к тому же очень интересно – особенно для всякого, кто действительно любит народ, а не свою фантазму о нем. Но именно так как русская интеллигенция любила не народ, а свою фантазму о нем и свои мечты о коммунистической революции, то эта любовь к фантазме и утопии сопровождалась полным равнодушием к настоящему реальному народу с его нуждами и бедами и с его реальными особенностями. Еще чаще это равнодушие сменялось настоящей ненавистью, когда интеллигент-утопист предчувствовал то противление его фантазмам и

утопическим проектам, которые окажет реальный народ. Конечно, что при таких настроениях и установках к гражданскому праву могло быть только и полное равнодушие, если не глубокое и брезгливое презрение, а к уголовному праву могла быть только открытая ненависть, ибо всякий преступник и извращенец, преследовавшийся судом, рассматривался как желанный союзник по политической борьбе с реальным народом, и особенно с государством, созданным этим народом.

Игнорирование русской интеллигенцией русского правотворчества и русской философии права тем более недопустимо, что, помимо всего прочего, в этой стороне философии в России более всего представлен научный дух, стоящий на самой большой высоте. И это как в смысле чистоты рефлексии на предметное созерцание, так и по изощренности самой техники этой рефлексии. И остается непонятным, каким образом такие ученые, как Г. Г. Шпет, А. Койре, Б. Яковенко и др. сторонники взгляда на русскую философию как на явление, безмерно низко стоящее сравнительно с философией Запада, именно с точки зрения научной рефлексии не обратили внимания именно на русскую философию права. С них было бы достаточно примера одного Г. Д. Гурвича, вышедшего из школы П. И. Новгородцева и ставшего в полном смысле слова метром философии права на Западе, метром философии вообще для того же Запада. То же самое придется отчасти сказать и о таком большом мастере научно-юридической и философско-юридической мысли, как Н. М. Коркунов.

Теперь следует сказать во всеулышание, что русская философия права, эта «Золушка» среди философских наук в России, и есть собственно настоящая блистательная «Королева». Русская философия права блестяще разработала не только свой автономный, специфический и нужный человечеству как хлеб насущный предмет, принесший неисчислимую пользу этим в самом реальном смысле этого слова. Русская философия права еще имеет первостепенное значение в силу своей связи с общей культурой и общим научно точным мирозерцанием, чрезвычайно высоким уровнем техники логического мышления и феноменологического анализа. Русские философы права – очень часто блестящие историки как общей истории философии, так и специально своего предмета. Но они же, кроме того, как правило, превосходные представители тех направлений, с точки зрения которых они разрабатывают свою специальность. Те направления, которые в других случаях имеют в России (как в большинстве случаев и на Западе) лишь большей частью серых и неинтересных представителей, здесь, в области философии права, становятся блестящими и интересными. Мало того, становятся насущно нужными. Речь идет гл<авным> обр<азом> о позитивизме и социологизме, а также о сциентизме.

Итак, за исключением марксистов и революционных народников, для русских философов права характерна интуиция реальности права. Эта интуиция реальности права вполне уживается с самыми разнообразными течениями, включая и идеалистические. С них мы и начнем, тем более что они часто примыкают и к самому значительному течению в философии права как на Западе, так и в России – именно к исторической школе юристов. Проблема правового реализма, как правило, имеет отправную точку зрения в действующих правовых нормах и исходя из них как из пережитого правового опыта приходит к общим проблемам метафизики права. Именно такая точка зрения, хотя, разумеется, признает право как момент культурный, равно как то, что можно назвать психосоциальной и экономической стороной культуры, считает возможным, однако, наследовать феноменологический состав права, исходя из него самого и не нуждаясь ни в психологии, ни в экономике, ни в социологии, но лишь находя себе существенную поддержку в истории. Причем здесь опять-таки речь идет не о генезисе или натуралистически понимаемой эволюции права, но о его историософии. Такой идеализм должен быть назван идеал-реализмом.

Итак, строгое идеал-реалистическое направление в философии права, соединенное с именами Канта и Гегеля и исторической школой юристов, можно назвать еще нормативной теорией. Это, пожалуй, самая древняя философия права. Она связана с именами Платона и Аристотеля, с фактом и римского права, и комментариев к нему. Основная его идея есть справедливость, которую и можно назвать имманентной идеей права, нормативно понимаемого. Это направление характеризуется чистотой и ригористической строгостью методологического подхода, даже нередко господством методологизма, и поэтому должно быть признано научным по преимуществу. Метод, которым при этом пользуются в науке о праве, принято называть юридико-догматическим методом. Здесь Гегель принципиально ближе всего подходит к Канту, хотя фактически именно по вопросу о нравственной автономии очень отдалается от него.

Это и понятно, раз «категория объективного духа», которую Гегель кладет в основание своей философии права, обнаруживает несомненное и тесное сродство с объективной и нормативной этикой справедливости и долга, находящейся у Канта как в основании нравственности, так и права. Здесь Б. Н. Чичерин отдает все преимущество Канту перед Гегелем, находя, что отвержение Гегелем морального автономизма Канта есть как бы измена «объективному духу» именно в той сфере, где последний должен царить в особенной степени, т. е. в сфере права и нравственности. С точки зрения Чичерина, наклонного объединять право и нравственность, последние находятся в области, где личность реализует

свою свободу. Поэтому государство Чичерин ставит чрезвычайно высоко, хотя и не обоготворяет его, как Гегель. Государство является для Чичерина инстанцией, где через право реализуется личная свобода. Но ценность государства, по Чичерину, как раз и заключается в том, что оно с его точки зрения есть сфера развития свободной личности, осуществляющей в нем свою нравственную автономию. По верному замечанию проф<ессора> Д. И. Чижевского, гегельянской «исправленной» схеме у Б. Н. Чичерина соответствует кантианское содержание. Но в этом и оригинальность, и благородство основного свободолюбивого замысла философии права и государства у Б. Н. Чичерина. При наличии такой установки противоположность «право – нравственность» у Чичерина движется в сторону нравственности. С последовательностью Б. Н. Чичерин, анализируя противоположность «общество – индивидуум», отдает предпочтение индивидууму и в государстве готов видеть защитника индивидуума от тирании общества. Это не мешает Чичерину высоко ставить значение союзов и даже обосновывать на этом основании своеобразный свободный социализм, который можно было бы назвать кооперативным свободным социализмом. Однако сам Б. Н. Чичерин называет в правовом плане свою точку зрения индивидуализмом.

На противоположном полюсе по отношению к Б. Н. Чичерину в исторической и идеал-реалистической школе русской философии права стоит известный Николай Михайлович Коркунов (1853–1904). Сам он назвал свое направление в философии права *субъективным реализмом*. Блестящий профессор С<анкт->П<етер>б<ургского> университета Н. М. Коркунов определенно отталкивается от метафизики, от немецкой манеры мышления, более приближается к латинской, в частности к французской, точке зрения на право и государство, и особенно тяготеет к Монтескье⁸⁹⁶. Считая русскую монархию правовым институтом, Н. М. Коркунов полагал, что ее, как и всякое другое правовое государство, вполне можно соединить с теорией разделения властей и теорией «совластвования» («общего пользования»), где Коркунов показал большую творческую оригинальность. Его концепция свободы при всем его позитивистическом уклоне стоит на большой высоте и как бы парит над политической и социологической злободневностью, несмотря на то, что он уделял большое место социальному моменту в концепции права и государства. Знаменитый юрист был сыном известного археолога-ориенталиста и знатока арабского языка Михаила Александровича Коркунова (1806–1858). Питомец С<анкт->П<етер>б<ургского> университета, Н. М. Коркунов с 1876 г. читал энциклопедию права в Александровском лицее, тот же предмет в С<анкт->П<етер>б<ургском> университете, с 1879 г. читает государственное право иностранных государств и международное право

в Военно-юридической академии. В 1893 г. он – магистр международного и государственного права Дерптского университета, а в 1894 г. – доктор государственного права Санкт-Петербургского университета, где и занимает до смерти кафедру государственного права. Рано умерев, он написал сравнительно немного, но все написанное им отличается большой ценностью. Преподаватель он был тоже очень хороший, хотя и наводил панику своей требовательностью на экзаменах. В качестве знатока иностранных правовых институтов, а также сравнительного и международного права Н. М. Коркунов назначается в 1893 г. членом комиссии по кодификации основных законов Финляндии. В 1886 г. выходят его «Лекции по общей теории права» (3-е изд. в 1894 г.); в 1890 г. появляется его интересное «Общественное значение права», сочинение, отличающееся глубиной и одновременно трезвостью социологического подхода к правовым явлениям; далее следуют: «Сравнительный очерк государственного права иностранных держав» (СПб., 1890); «Русское государственное право» (СПб., 1893); «Указ и закон» (СПб., 1894). Последние два произведения принадлежат к классическим в русской юридической литературе. «Общая теория права» вышла по-французски 2-м изданием в 1914 г. (Cours de la théorie du droit. Paris, 1914).

Сверх того, Н. М. Коркунов поместил много статей по своей специальности в таких солидных журналах, как «Юридическая летопись», «Журнал гражданского и уголовного права», «Журнал Министерства юстиции», «Журнал Министерства народного просвещения».

Занимая, так сказать, «левое» крыло в исторической школе русских философов права и приближаясь к социологам-позитивистам французского типа, Н. М. Коркунов, естественно, был противником резкого разграничения правовых и социальных явлений. Последние с присоединением к ним политического момента играют в философии права Н. М. Коркунова весьма существенную роль. Однако благодаря его очень большим знаниям и высокой научно-философской культуре и методологической технике он резко отличается от таких дилетантов и малознаек-профанов, как Михайловский с его последователями. А между тем Коркунов, так же как и они, – сторонник субъективного метода и социологического подхода.

Н. М. Коркунов является резким противником теории «единой воли» и вообще волюнтаризма в философии права. Родственный по ряду важных пунктов Иерингу⁸⁹⁷, Коркунов, так же как и знаменитый немецкий правовед, выдвигает на первый план в генезисе и в обосновании правовых явлений *теорию интереса*. Но русский юрист варьирует ее самостоятельно и придает большое значение конкретным местным явлениям правового быта национальных, исторически выросших правовых институтов. Сущность правовых явлений, резко отграничивающая их от явлений нрав-

ственных и приближающая их к явлениям социально-политическим, состоит в том, что право, по мнению Коркунова, есть *защита и разграничение интересов различных субъектов*. Этим юридические нормы отличаются от технических, указывающих средства достижения определенных целей и норм нравственных, которые дают сравнительную оценку различных интересов одного и того же лица. То есть нравственная норма переносит разграничение внутрь самого субъекта. Что касается правового разграничения интересов различных субъектов, то здесь, согласно Коркунову, наблюдается два момента или два пути: 1) путь поделения объекта пользования, результатом чего является частное индивидуальное обладание доставшейся данному индивидууму доли поделяемого объекта. Это есть *путь частного права*; 2) путь приспособления к совместному пользованию неделимого и неотчуждаемого в частное пользование объекта, поступающего в обладание многих, делающегося, так сказать, социальной собственностью. Это есть *путь публичного права*.

Ясно, что так понимаемый генезис правовых норм и гарантирующего эти нормы государства, т. е. теория разграничения интересов, должен исключать теорию воли к властвованию в качестве основы как права, так и государства. Государство, конечно, есть прежде всего властвование. Но это должно быть властвование, признанное свободными людьми, общественный союз свободных людей, приспособивших неделимую и неотчуждаемую в частное пользование публичную власть к общему пользованию ею. Абсолютный монарх в правовом государстве есть такой же субъект общего пользования правовыми нормами и властвования, как и самый скромный из его подданных. Поэтому *властвование над рабами не есть государство* (Н. М. Коркунов. Русское государственное право. Т. I. Введение и общая часть. СПб., 1893. С. I). «Раб не есть субъект права, но его объект, и притом объект частного права» (там же, с. 3). «Над сколькими бы рабами ни властвовал человек, он будет только крупным собственником, а не правителем государства, его власть над рабами составляет содержание его права собственности, а не государственного общения. Государственное властвование есть властвование над свободными людьми» (там же, с. 3–4). Отсюда известное чеканное определение Н. М. Коркуновым государства: «*Государство есть общественный союз, представляющий собою самостоятельное и принудительное властвование над свободными людьми*» (там же, с. 4). Это, кажется, единственный случай в философии права, когда публичное право, власть и государство делаются *функцией свободы и ставятся в абсолютно подчиненное по отношению к ней положение*.

Моральные, социальные, политические и государственно-правовые последствия и выводы из этой грандиозной и кристально прозрачной концепции неисчислимы и напрашиваются сами собой. Прежде всего,

этот субъективный реализм в области государственного властвования превращает властвование в социальный феномен совластвования и одновременно во властвование субъекта права над самим собой. В государстве и в публичном праве нет и не может быть объектов властвования, но существуют лишь субъекты властвования. Государство, по замыслу Н. М. Коркунова, есть не что иное, как персоналистическая форма социализма свободных личностей. В этом смысле можно сказать, что Н. М. Коркунову удалось решить ту самую «квадратуру круга» в области философии права, над которой тщетно бились целые поколения юристов-мыслителей. Попутно ему удалось также решить, и притом вполне удовлетворительно, проблему взаимоотношения таких зависящих друг от друга и в то же самое время друг с другом несоизмеримых сфер, как право и нравственность. Решение этой проблемы происходило путем превращения государства в такую же функцию свободы, как и нравственность. Гегельянство, от которого должен был в этом пункте отойти даже такой его ревностный приверженец, как Б. Н. Чичерин, претерпело в качестве врага личности и свободы, в качестве носителя идеи объективного духа, противостоящего субъективному реализму свободы, сокрушительный удар – именно от Коркунова. Идея властвующей воли (несомненный коррелят объективного духа Гегеля) совершенно устранена из концепции государства у Н. М. Коркунова. Из «Лекций по общей теории права» и особенно из блестящей диссертации «Указ и закон» видно, что Коркунов начисто отрицает правовой и государственно-правовой волюнтаризм, отвергая его именно в виде учения о единой воле государства, властвующей над подданными. Власть и воля у Коркунова разъединены и не составляют более логически-юридического единства. Государство, по учению Коркунова, не есть власть, но сила, и притом сила производная, вытекающая из сознания зависимости от государства и в этой зависимости находящая свое обоснование. И только в этом смысле государство есть общественный союз, т. е. социальный феномен, задачей которого является установление в принудительном порядке мирных отношений. Свой субъективный реализм Коркунов противопоставляет в этом пункте «наивному» или «объективному» реализму, который отождествляет наличную волю властителя с государственной властью.

Проф<ессор> Ф. Ф. Кокошкин тоже указывает на то, что эта теория противостоит тем представителям грубого эмпиризма, которые отождествляют государственную власть с личной волей властителя, а с другой <стороны> – противостоит метафизическому объективному идеализму, который признает власть как волю государства и рассматривает последнее в качестве особого субъекта, резко отличающегося от составляющих его личностей. Этим Коркунов почти становится на грань позитивизма

и релятивизма типично латинского склада, даже переступая эту грань. По мнению Коркунова, субъективный реализм приводит к взгляду на государство не как на лицо, но как на юридическое отношение, где субъектами права являются все участники государственного объединения, начиная с главы государства (монарха, если речь идет о монархии) и кончая «последним подданным», и где объектом служит государственная власть в смысле объекта пользования и распоряжения. Это по самой своей природе конструкция социально-демократическая или, лучше сказать, всенародно соборная, экуменическая, если угодно, всеединая. Элементы позитивизма и вообще наклонность к нему, однако, мешают Коркунову договорить метафизику своей конструкции субъективного реализма в праве до конца. В связи с его общим социально-политическим замыслом стоит у Коркунова и его учение о разделении властей, а также и его отвод возражений немецких юристов против теории Монтескье как несовместимой с теорией единства государственной воли. Ясно также, что с воззрениями Коркунова совершенно несовместима никакая тоталитарная или диктаторская система, так или иначе отвергающая право подданных на соучастие в пользовании и распоряжении государственной властью и рассматривающая их только в качестве объектов, т. е., в конце концов, в качестве рабов. С точки зрения Коркунова, при безусловном единстве власти не как воли, но как силы и являющейся объектом пользования и вообще отношения к ней – вполне возможно и даже естественно разделение этой власти-силы и распоряжение ее разделенными частями. Коркунов стремится до своего логического конца идеи Монтескье и обобщить их, опять-таки исходя из своей любимой идеи юридически-политической и социальной свободы как самой характерной принадлежности субъекта права. Разделение властей имеет, с точки зрения Коркунова, в качестве своего благотворного последствия их взаимное сдерживание и свободу граждан, явно рассматриваемую Коркуновым как верховное юридическое благо. Обособление властей облегчает также подданным их совместное пользование государственной властью, их совместное властвование. Совместность властвования технически-юридически осуществляется: 1) реализацией одной и той же функции несколькими независимыми друг от друга органами; 2) распределением между несколькими органами различных, хотя и взаимно обусловленных функций; 3) путем осуществления различных функций одним лицом, но в различном порядке. Этим принципиальным и в то же время техническим приемом, помимо невозможности в корне возникновения полицейской или административной опеки над населением, также в корне подрывается и бюрократизм в смысле чиновничьей и полицейской иерократии, рассматривающей себя как цель, а население государства – как средство.

С точки зрения именно этой вполне подчиненной функции исполнительной власти и находится учение Коркунова о двух видах юридических норм: собственно *законов* и *указов*, т. е. правительственных распоряжений (декретов), на основании законов издаваемых. С точки зрения Коркунова, указ (декрет) имеет силу только в том случае, если он не противоречит закону. И за судом остается его право проверять юридическую силу указов, их непротивозаконность. Тонкий анализ и развитие этого принципа и составляет предмет блестящего труда Н. М. Коркунова «Указ и закон».

Все построения этого замечательного юриста-мыслителя и в то же время глубоко опытного в действенных правовых и государственных отношениях, житейски умного, даже мудрого человека отличаются прозрачностью склада и благородством стиля. Это не помешало им по причине своей новизны вызвать оживленный обмен мнений и горячую полемику. К наиболее интересным соображениям, высказанным по поводу теорий Н. М. Коркунова, надо отнести: статью проф<ессора> Дьяконова «Новая политическая доктрина» («Журн<ал> Мин<истерства> нар<одного> просв<ещения>» за 1894 <г.>, сентябрь), статью проф<ессора> Алексеева «К учению о юридической природе государства и государственной власти» («Русская мысль» за 1894 <г.>, № 11), проф<ессора> Сергеевича⁸⁹⁸ «Новое учение в области государственного права» («Журнал Мин<истерства> юстиции» за 1894 <г.>). Своим противникам Коркунов возразил в «Журн<але> мин<истерства> юс<тиции>» за 1895 <г.>, № 2.

Такой крупный ученый, как Б. А. Кистяковский, считает Н. М. Коркунова представителем «социологического истолкования правовых явлений», но только таким, у которого эта точка зрения «менее последовательно проведена» и который сделал «большие уступки юридико-догматическому направлению» (Б. А. Кистяковский. Социальные науки и право. Москва, 1916. С. 381). Б. А. Кистяковский склонен даже поставить Н. М. Коркунова в одну категорию с таким представителем действительно социологической школы в правоведении, как проф<ессор> С. А. Муромцев. Но с этим никак нельзя согласиться. Коркунов должен быть отнесен к представителям юридико-догматического метода в исследовании правовых явлений, хотя и с очень большим влиянием социологического метода. Если к этому присоединить метод сравнительно-исторический, то в общем Н. М. Коркунова придется включить в одну группу с такими учеными, как П. И. Новгородцев, И. А. Ильин, Ф. Ф. Кокошкин и др., но только признать его занимающим социологическое крыло этого направления, к каковому крылу надо отнести и К. А. Кузнецова и Е. В. Спекторского. Вообще, многие представители идеал-реалистического и исторического направления являются более или менее представителями и социологического подхода к правовым

650

явлениям. Менее всего отмечены этой особенностью Б. Н. Чичерин и И. А. Ильин, более всего – Н. М. Коркунов. Но всем свойственно самостоятельное или, если угодно, юридико-догматическое понимание и восприятие правовых явлений как явлений *sui generis*, почему их и надлежит признать всех конкретными идеал-реалистами в философии права, хотя и самых разнообразных оттенков, до границ позитивизма и субъективного реализма включительно. Чистый юридико-догматический подход составляет другую школу, где самыми крупными представителями являются Г. Е. Шершеневич, В. Ф. Тарановский и др. Тот факт, что «науку о праве можно ориентировать и на догматической юриспруденции, и на социологии, и на психологии», приводит Б. А. Кистяковского к заключению, что «возможность ориентировки науки о праве на столь противоположных научных дисциплинах, как по их предмету исследования, так и по их методу, заставляет признать эту возможность *фактически осуществляемой, а не научно оправдываемой*» (Б. А. Кистяковский, цит. соч., с. 382). Б. А. Кистяковский приходит к заключению, что простое ориентирование науки о праве на совокупности гуманитарных наук даст «не *синтетический цельный*, а лишь *эклeктический, сборный результат*» (там же, с. 383). Подлинный синтез получится только через философию вообще и через «*философию культуры в частности*» (там же, с. 384). Отсюда окончательный вывод: «...для того, чтобы наука о праве была методологически правильно построена, она должна быть ориентирована не на той или иной гуманитарно-научной дисциплине и не на всей совокупности их, а, прежде всего, на *философии культуры и только при посредстве ее на всей сумме гуманитарных наук, объединенных при помощи философии в цельную систему научного знания*» (там же, с. 384). Однако проф<ессор> Б. А. Кистяковский, исходя из критики трудов известного Рудольфа Штаммлера⁸⁹⁹ (Stammler, гл<авным> об<разом> «Die Lehre vom richtigen Rechte», Berlin, 1902, а также строго методологический труд «Theorie der Rechtswissenschaft», Halle, 1911), главы неокантианства и основателя Марбургской школы Германа Когена (Cohen. Ethik des reinen Willens. 2. Aufl. Berlin, 1907) и В. А. Савальского («Основы философии права в научном идеализме. Марбургская школа философии: Коген, Наторп, Штаммлер и др.». Ср. «Вопросы философии и психологии», кн. 105 (1910), с. 370), приходит к выводу, что противоположная крайность, т. е. стремление совсем растворить науку о праве в философии, в такой же мере вредит, как и недооценка философского метода в исследовании правовых явлений (см. Б. А. Кистяковский, там же, с. 385–388). Но именно идеал-реалистическая школа с такими учеными, как Чичерин, Новгородцев, И. Ильин, Кузнецов, Спекторский и др., как раз и отличается этими требуемыми Б. А. Кистяковским свойствами. Она построяет свою науку о праве на

основе философского синтеза и в то же самое время вполне избежала опасности полного растворения юридических наук в философии (что, заметим кстати, сделали и марксисты, и притом не только с юридическими науками, но вообще со всеми науками, целиком растворив их в материалистической метафизике). Б. А. Кистяковский считает, что лучше всего можно справиться с задачами философской методологии и философского синтеза в построении системы наук о праве, основываясь на умеренном неокантианстве такого толка, как В. Виндельбанд (Windelband), Г. Риккерт (Rickert), Э. Ласк (Lask) и проч. этого типа. По мнению Б. А. Кистяковского, «это направление *обращает главное внимание не на построение философских систем из научного знания, которое рассматривается как уже данное и уже научно познавшее свой предмет, а на созидание нового научного знания путем анализа приобретенных завоеваний науки и вскрытия тех методологических принципов, которые лежат в основании отдельных научных дисциплин*» (там же, с. 388). Русская школа исторического идеал-реализма в праве обладает всеми этими свойствами, и к ней примыкают именно по этой причине как Н. М. Коркунов, так и Б. А. Кистяковский, хотя их и можно было бы (особенно Кистяковского) отнести к социологической школе юристов. Однако, если вспомнить ту огромную роль, которую у Коркунова играют такие чисто философские категории, как личность (субъект) и свобода, и у Кистяковского – вся совокупность гносеологически методологических проблем, то естественно придется отнести обоих именно к идеал-реалистической и исторической школе, хотя Б. А. Кистяковского придется признать максимально философским в науке о праве (наряду с Новгородцевым, Ильиным, Чичериним и др.), а Н. М. Коркунова – минимально философским благодаря своей наклонности к переходу из субъективного реализма в позитивизм, т. е. к тому переходу, который совершил социологизирующий субъективист Н. К. Михайловский.

Относя науку о праве к гуманитарным наукам, Б. А. Кистяковский считает, что направление неокантианства, которое представлено школой Виндельбанда, Риккерта и Ласка, наиболее соответствует духу философского критицизма именно вследствие своей ориентировки на построение системы ценностей. Так как это учение о ценности отнюдь не нейтральное, но историко-сциентистское, то естественно, что именно на таком базисе «*в общем наука о праве постепенно пробивает свою собственную дорогу, создавая чисто научное знание о праве*» (Кистяковский, там же, с. 389–390). Но не к этому ли стремился и не этого ли в значительной степени достиг Н. М. Коркунов?

Исследуя в качестве историка-юриста взаимоотношения права и философии, Б. А. Кистяковский указывает на то, что, согласно Канту, трудность определения права связана именно с тем, что право в качестве

652

философского понятия трудно определимо, как трудно определимы и даже вовсе не поддаются подлинному определению такие чисто философские понятия, как субстанция, причина и проч. К ним Кант относит и право и справедливость. При всем этом Кант, однако, дал определение права в первой части <«Метафизики нравов»>, где сказано: право есть совокупность норм, устанавливающих и разграничивающих свободу лиц.

Близость этого определения к духу всей установки Н. М. Коркунова, вернее, близость установки Коркунова духу Кантова определения права просто бросается в глаза, и остается удивляться, как очень холодно относящийся к Коркунову Б. А. Кистяковский этого не заметил. Дальнейшая история философии права после Канта, несомненно, сказывается как крайнее усиление зависимости науки о праве от философии, чтобы прийти к положению Гегеля, согласно которому «наука о праве есть часть философии».

Это и неудивительно, ибо гегельянство, так же как впоследствии претендовавший и претендующий на владение Гегелевым наследием марксизм, склонно вообще все функции духа и во всяком случае все науки рассматривать как части философии. Будучи, так сказать, закреплена или прикреплена к философии, наука о праве не могла иметь и своей самостоятельной судьбы, своего пути. Это тоже было учтено Коркуновым, который избежал превращения права в часть философии ценою очень тяжелой жертвы: он почти перестал быть философом права, став, как мы уже сказали, на грань позитивизма и практически казуистической юриспруденции латинского типа. Поэтому можно сказать, что один из величайших русских юристов, хотя и дает обильный и грандиозный материал для философии права, сам был философом права в относительно минимальной степени, не соответствовавшей его величине. Можно еще сказать, что одно из самых замечательных явлений русской юридической науки максимально удален от традиций германской правовой метафизики, сам представляя грандиозную тему для этой метафизики. В этом парадокс Н. М. Коркунова. Однако стояние Коркунова вне метафизического систематизма избавило его труды от превратностей философской моды и вечной смены философских направлений, сообщив, вместе с тем, его положениям и выводам гранитную устойчивость; есть что-то от мрамора и меди в созданиях юридической мысли Н. М. Коркунова.

Любопытно, что произведения этого ученого появились в эпоху, когда не только в России, но и в Европе философская мысль стала едва оправляться от долгого маразма после ее глубочайшего упадка середины шестидесятых годов XIX в., когда даже позитивизм, особенно умеренный и культурный, мог казаться своего рода приобретением. Впрочем, большей частью, как в Европе, так и в России, позитивизм был настолько философски жалок, что ставит юридическую мысль

Коркунова на недостижимую высоту сравнительно с представителями настоящего позитивизма, а также того, что Б. А. Кистяковский именуется «позитивной юриспруденцией». Эпоха расцвета Н. М. Коркунова относится к господству того, что можно было бы назвать вводными главами, общими частями отдельных юридических дисциплин – со стремлением в духе, напр<имер>, Адольфа Меркеля⁹⁰⁰ (Ad. Merkel) исключить из этой общей части какую бы то ни было философию права. Таков был всюду дух времени, и нечего удивляться тому, что такой превосходный цивилист, каким был всемогущий премьер-министр эпохи имп<ератора> Александра III, известный К. П. Победоносцев⁹⁰¹, своему «Курсу гражданского права» не предпослал вообще никакой вводной части. Упрекать за это только одного К. П. Победоносцева, и притом за «реакцию», – это значит жертвовать ради бесполезного мелкого политического «обличительства» исторической истиной. То, в чем деятели так наз<ываемого> «прогрессивного» лагеря обыкновенно упрекают К. П. Победоносцева, и то, что действительно ему присуще, есть своеобразный позитивизм как в юриспруденции, так и в богословии в духе только что приведенного Адольфа Меркеля. Но это свойство характеризует в еще большей степени противников К. П. Победоносцева, у которого перед ними было неоспоримое преимущество остроты и талантливости. Что же касается недоверия к философии, то оно вытекало у К. П. Победоносцева из философского же пессимизма, и в частности из пессимизма антропологического. Человек – грешный разрушитель, и философия есть инструмент разрушения – вот вкратце сущность мирозерцания К. П. Победоносцева. Поэтому с его точки зрения такие громадные положительные ценности, как положительное конкретное вероучение православной Церкви и положительное действующее публичное и частное право, должны быть охраняемы от разрушительного, разъедающего действия философского анализа, от действия того, что в учебниках права именуется «общей частью», т. е., в конце концов, философской частью. По этой причине, будучи превосходным ученым юристом-цивилистом, К. П. Победоносцев намеренно исключает из своего курса гражданского права общую часть – совершенно в таком же порядке, как он, будучи превосходным знатоком всего, касающегося Церкви, был противником богословско-метафизического подхода к положительным установлениям и к учению Церкви. Совершенно такой же точки зрения придерживались (и ныне придерживаются более чем когда-либо) противники К. П. Победоносцева и его антиподы по мирозерцанию: они тоже отводят и запрещают в государственно-полицейском порядке критику своих profession de foi⁹⁰² и не скрывают этого. Разница в защищаемых объектах, а также и в том, что К. П. Победоносцев действовал методами все же патриархальными, методами строгого родителя, но не методами палаческими – не заводил

концлагерей для целых слоев населения и не истреблял это население десятками миллионов в угоду своего *profession de foi*. Режим К. П. Победоносцева был неправовым, но не бесправным.

Все эти соображения, а также и другие приводят к заключению, что отсутствие философии права у К. П. Победоносцева надо рассматривать как отрицательную форму философии права и как установку в этой области в духе Адольфа Меркеля. Быть может, скептическое и опасливое отношение К. П. Победоносцева по отношению к праву связано с типично русским переживанием его реальности и в то же время с типично западным переживанием его самодостаточности. В этом пункте К. П. Победоносцев был типичным римлянином, вообще человеком скорее латинской культуры, для которой метафизика греко-германского типа в значительной степени чужда. И, конечно, особенно чуждой должна была быть и действительно была чуждой философия права.

Так или иначе, но переживание реальности объективного права вызвало на русской почве две противоположные реакции: философский минимализм позитивистического, латинского типа, куда надо отнести одного из величайших русских юридических мыслителей – Н. М. Коркунова и еще более «влево» стоящего, совершенно афилософичного К. П. Победоносцева; и чрезвычайное развитие философского момента в праве, со стремлением даже слить право с его философией в стиле германского мышления, где надо отметить критико-феноменологический подход к праву, представленный школой П. И. Новгородцева с его учениками, и психологический подход, представленный Л. И. Петражицким с его школой. Юридически-догматический подход, который соединим более или менее со всеми направлениями, за исключением, быть может, школы психологической, имеет и своих, так сказать, чистых представителей, как напр<имер> Шершеневич и Таганцев⁹⁰³.

Если ученые типа П. И. Новгородцева стремятся заместить право его критической методологией и феноменологией, то естественно, что противоположная точка зрения, т. е. точка зрения Л. И. Петражицкого, стремится заместить право его психологией. Резкая враждебность, наблюдающаяся между психологизмом, с одной стороны, и критицизмом и феноменологией, с другой, не замедлили сказаться в оживленной и порою ожесточенной полемике между Л. И. Петражицким и его противниками. Полемiku открыл П. И. Новгородцев в работе под заглавием «Психологическая теория права и философия естественного права» (Юридический вестник. Москва, 1913. Кн. III). Контрpoleмика представлена была работой рьяного сторонника Л. И. Петражицкого, именно Г. А. Иванова⁹⁰⁴, выпустившего исследование «Психологическая теория права в критической литературе» (СПб., 1913). К числу противников Петражицкого и сторонников Новгородцева надо отнести и такого сильного

ученого, как Б. А. Кистяковский, в работе «Кризис юриспруденции и дилетантизм в философии» (Юридический вестник. Москва, 1914. Кн. V).

Философия права Л. И. Петражицкого тесно связана у него, с одной стороны, с его общей теорией науки, а с другой – с его теорией нравственности и психологией эмоций.

Оригинальность философии науки и гносеологии Петражицкого состоит в том, что, согласно его мнению, образование правильных научных понятий есть не завершение, а антиципация, начальный, исходный момент науки и научного знания. По мнению Петражицкого, подробно им обоснованному, нельзя научно обрабатывать данный предмет, не сконструировав или не образовав предварительно понятия этого предмета, и притом понятия научно точного. Основной и общий дефект науки о праве состоит в том, что это основное условие не было выполнено и что к изучению права и его философии приступали, не образовав понятия права. До него существовавшее понятие права Петражицкий считает «профессиональным», а не научным. Вся эта критика и опыт новой психологической теории права находятся в основном и приобретаем в России, несмотря на его трудность, широкую популярность сочинении «Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии» (Изд. 2-е. СПб., 1907). В сущности, в этом сравнительно небольшом сочинении даны основы настоящей системы своеобразного психологического сциентизма с приложением его к философии права.

Л. И. Петражицкий стоит на точке, собственно, так называемого «здорового смысла» (common sense), хотя и не употребляет этого термина. Он предлагает индуктивный способ образования понятий, в частности понятий, связанных с гносеологией права и, прежде всего, самого права. Он отрицает необходимость устранения или обхода погрешностей, связанных с чрезмерной логико-гносеологической изощренностью. С точки зрения Л. И. Петражицкого, для образования правильного научного понятия необходимо отвлечься от привычной терминологии и конструировать понятие, кладя в его основание верно выбранный основной признак данного класса понятий. Вообще весь стиль мышления Л. И. Петражицкого относится не к типу логико-гносеологического построения понятий, но к тому их нахождению, которое обычно связывается с т.<ак> н.<азываемой> психологией мышления. При таком стиле собственно гносеологические проблемы в методологии и философии науки вовсе отпадают и становятся не только ненужными, но и как бы вовсе не существующими. Одновременно по причине устранения, и притом весьма радикального, какой бы то ни было метафизики и философии истории, в том числе и философии истории науки и культуры, справки с предыдущими выводами науки и вообще связь с философской традицией намеренно обрывается. Научное понятие в какой-либо области строится в историче-

ской, гносеологической и метафизической пустоте. Критическая работа в процессе образования понятий при наличии такого психологического позитивизма тоже становится ненужной и как бы намеренно игнорируется Л. И. Петражицким. Любопытно, что хотя Кантова теория науки и неокантианство в лице, напр<имер>, трансцендентализма Генриха Риккерта очень хорошо известны Петражицкому, но и из них он тоже делает психологическое употребление. Петражицкий ссылается на неустойчивость понятий физики и химии, а также на учение Генриха Риккерта об определении. Пользуясь методом психологии познания и выработав *психологическое понятие права*, Петражицкий считает его единственно научным определением права, а юридическое определение им считается тем самым ненаучным, подлежащим замене понятием психологическим как единственно научным. Юридическую традицию он так же отрицает, как и традицию философскую и научную. Пафос Л. И. Петражицкого существенно антиисторичен. Особенно неприемлемым является для Петражицкого учение, напр<имер>, Карла Бергбома⁹⁰⁵ (<Bergbohm>), усматривающего в самой житейской практике права и в его роли в реальных общественных отношений один из существенных признаков права.

Приступая к психологической конструкции права, Л. И. Петражицкий не удовлетворен и современной, и вообще обычной психологией, считая необходимым реформировать ее. Он так и говорит о «реформе традиционной психологии» (*Петражицкий <Л. И.>*. Введение в изучение права и нравственности. Основы эмоциональной психологии. С. 136). Этой реформе Петражицкий предпосылает опровержение традиционных понятий и учения психологии, гл<авным> образом трихотомическое деление психических явлений на ощущения, чувства и волевые явления. Петражицкий указывает на то, что очень большое число психических явлений не может быть подведено под эти традиционные типы психических явлений. Нет ни «односторонне пассивных» элементов (т. е. ощущений и чувств), ни «односторонне активных» (т. е. волевых элементов). Петражицкий подробно останавливается на психологии голода и, произведя мастерский анализ основных психических явлений, связанных с питанием, показывает, что эти явления никак не могут быть уложены в обычную схему.

Сам Петражицкий указывает на то, что, по его мнению, природа психических явлений двойственна и характеризуется страдательно-моторным и пассивно-активным характером их: «все эти внутренние переживания, которые, подобно голоду-аппетиту, жажде, пищевым репульсиям и т. д., имеют двойную, пассивно-активную природу, следует для целей построения научной психологии объединить в один основной класс психических феноменов, именно по признаку указанной двусторонней природы, противопоставляя их доселе известным и признанным в психо-

логии элементам психической жизни как односторонним, имеющим односторонне пассивную (познание и чувства) или односторонне активную природу (воля)» (указ. соч., с. 273). Только что приведенные психические переживания проф<ессор> Петражицкий кратко называет «эмоциями», также «импульсиями». Они, по характеристике Петражицкого, «отнодь не представляют двух самостоятельных и могущих быть переживаемыми отдельно друг от друга психических явлений»; это «две стороны одного неразрывного целого, единое психическое неделимое с двойственным, пассивно-активным характером» (цит. соч., с. 225). Петражицкий придает чрезвычайное значение этим психическим феноменам и считает их основными и господствующими в психической жизни. Поэтому его психологическую доктрину можно было бы назвать «панэмоционализмом». Он готов в известном смысле подчинить им познание и волю, т. е. то, что он именует «акцией» или «акциями» (цит. соч., с. 280). Реформа психологии, которую, таким образом, предлагает Л. И. Петражицкий, состоит в главном в том, что он заменяет трехчленную, трихотомическую классификацию психических феноменов классификацией четырехчленной, в свою очередь сводимой им к классификации двучленной или трихотомической. Согласно этой системе, элементы психической жизни распадаются на: 1) двухсторонние, пассивно-активные эмоции (импульсии); 2) односторонние, распадающиеся в свою очередь на а) односторонне пассивные, познавательные и чувственные переживания и б) односторонне активные, волевые переживания (цит. соч., с. 280; ср. также его же «Теория права и государства в связи с теорией нравственности», т. I, с. 3).

С психологической точки зрения и следуя принципам панэмоционализма Петражицкого право придется отнести к классу нравственных эмоций. Этого типа психические явления Петражицкий делит на эмоции правовых обязанностей<ей> и эмоции нравственных обязанностей. В случае эмоций обязанности правовой «наш долг представляется связанностью по отношению к другому, он закреплен за ним как его добро, как принадлежащий ему заработанный или иначе приобретенный им актив» (Л. И. Петражицкий. Теория права и государства. С. 46; Изд. 2-е. С. 50). В случае эмоции, переживания нравственности «наш долг не включает в себе связанности по отношению к другим, представляется по отношению к ним свободным, за ним не закрепленным» (Петражицкий <Л. И>. Теория права и государства. Изд. 1-е. С. 56; Изд. 2-е. С. 58). Этим двум видам «эмоций обязательств» – «несвободных», правовых и «свободных», нравственных – соответствует и два вида норм. Нормы второго рода – «односторонне обязательные, беспритязательные, чисто императивные нормы»; эти нормы будут нравственные нормы. Нормы первого рода – «обязательно-притязательные, императивно-атрибутивные нормы». Эти нормы Петражицкий именует «правовыми или юри-

658

дическими нормами» (там же). Любопытно в обоих случаях, что эти нормы Петражицкий именует «проекциями» переживаний или эмоций – где первичным моментом являются переживания или эмоции, а нормы являются моментом вторичным или, если угодно, «надстройкой» над переживанием или над эмоцией.

Итак, по учению проф. Л. И. Петражицкого характер права как психического явления – *императивно-атрибутивный*. Эту характеристику он и развивает, прилагая ее ко всем деталям правоотношений, а также ко всем случаям взаимоотношений права и нравственности. Постоянные сближения и сопоставления права и нравственности на психологической почве сообщают философии, вернее, психологии права этого блестящего ученого и мыслителя высокий педагогический интерес. Сам Петражицкий говорит о «мотивационном и воспитательном действии нравственных и правовых переживаний». Петражицкий ставит по-новому проблему правовой мотивации человеческих действий. Он вскрывает интересный как в теоретическом, так и в практическом, гл<авным> обр<азом> в педагогическом, отношении механизм этого действия. Сюда относятся мастерские анализы, сделанные Л. И. Петражицким по вопросам, связанным с исполнением и неисполнением нравственных и правовых обязанностей и с реакциями, связанными с неисполнением нравственных и правовых обязанностей. Им же впервые поставлен вопрос о тенденции права к достижению тождества содержания мнений противостоящих сторон. Настоящим открытием надо считать установление Петражицким своеобразного психоэмоционального закона: *«В области правовой психики главное и решающее значение имеет атрибутивная функция, императивная имеет лишь рефлекторное и подчиненное значение по отношению к атрибутивной»* (Петражицкий <Л. И>. Теория права и государства. Изд. 1-е. С. 147; Изд. 2-е. С. 153). Совершенно обратное мы наблюдаем в сфере нравственной психики, где все поле сознания заполнено императивной функцией, которой здесь принадлежит решающее слово. Отсюда и постоянно наблюдаемое несходство нравственной и правовой жизни в одной и той же общественной среде.

Одно из крупных достижений русской психологии вообще и философии в частности, учение Л. И. Петражицкого, естественно, как это всегда бывает в подобных случаях, выдвигает против себя целый ряд возражений как общепсихологических и общепсихологических, так и специально к науке о праве относящихся.

Прежде всего, будучи ярко выраженным явлением в области психологизирования исследуемых объектов, теория Л. И. Петражицкого подпадает под удары антипсихологической критики, выдвинутой Гуссерлем и его школой. Правда, эта критика смягчается и сводится порою на нет тем, что сами анализы и построения Петражицкого представляют

образцы высокого совершенства феноменологического анализа психоэмоциональных явлений в области права и нравственности. Можно даже сказать, что подобного рода образцов феноменологии права и нравственности наука до Петражицкого не знала.

Теория Петражицкого не только снискала ему большую популярность среди русской университетской молодежи, но еще и вызвала большое возбуждение и большое движение критической мысли в литературе по философии права в России. Сюда надо отнести: статью проф<ессора> кн<язя> Е. Н. Трубецкого «Философия права проф. Л. И. Петражицкого» (Вопросы философии и психологии. <1901.> Кн. 57. С. 9–33), Н. И. Папиенко «Новая психологическая теория права и понятие права» (Временник Демидовского юридического лицея. Кн. 82. Ярославль, 1901); П. И. Новгородцева «К вопросу о современных философских исканиях» (Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 66. С. 121–145) и ряд других работ.

Наиболее сильное возражение принадлежит таким сильным полемистам, как П. И. Новгородцев и Б. А. Кистяковский (Социальные науки и право. Москва, 1916. С. 279–298). П. И. Новгородцев указывает на смертельную опасность для ученого и философа такого сплошного и принципиального отрыва от исторического предания в науке: опасность эта состоит в антикультурности и антипедагогичности такого приема (см. помимо вышеуказанной статьи П. И. Новгородцева еще его другую работу, специально посвященную психологической теории Петражицкого: «Психологическая теория права и философия естественного права» в «Юридическом вестнике». Москва, 1913. Кн. III).

Сущность возражений Б. А. Кистяковского преимущественно методологического характера, и сводятся <они> к тому, что Петражицкий, употребив много усилий на ненужные тонкости в критике уже установленных в науке понятий, связанных с правом, и подчас относясь к ним несправедливо, не отдал нужной дани должному различению описательного и объяснительного методов в философии права (Б. А. Кистяковский, цит. соч., с. 274–275). Кроме того, Б. А. Кистяковский указывает на то, что смешение определения понятия со словотолкованием, пусть и допущенное такими авторитетами методологической логики, как Зигварт и Джон Стюарт Милль, не дают достаточных оснований к поспешному обобщению такой ошибки и распространению ее на всю науку (Б. Кистяковский, цит. соч., с. 273). Этот же автор указывает Петражицкому, что, несмотря на его стремление к абсолютному новаторству, у него все же есть и предшественники, и единомышленники. Напр<имер>, известный Герман Лотце в своем философско-антропологическом труде «Микрокосм»⁹⁰⁶ в середине шестидесятых годов XIX в. указал на значение волевых импульсов при образовании решений и воли (монументальное

сочинение Германна Лотце было переведено Е. Коршем под заглавием: «Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человека. Опыт антропологии». Москва, 1866; интересующее нас место содержится в т. I, с. 370 и след.). Б. А. Кистяковский указывает, что в высшей степени важный психологический термин *Trieb* переведен Е. Коршем неловким словом «побудь» (ср. «побудка» В. И. Даля. – В. И.), в то время как Л. И. Петражицкий употребил гораздо более совершенный термин «позыв». Далее Б. А. Кистяковский указывает на то, что те эмоции, которые Петражицкий считает простыми и оперирует с ними как с простыми и неразложимыми, в действительности оказываются очень сложными. По этой причине «с психологической системой Л. И. Петражицкого и приходится считаться как со своеобразным, недостаточно критически проверенным волюнтаризмом» (Б. А. Кистяковский, цит. соч., с. 283). Впрочем, Б. А. Кистяковский признает, что еще до него в этом духе подверг критике теорию эмоций Петражицкого Р. М. Орженцкий⁹⁰⁷ (см. «Вопросы философии и психологии», 1908, кн. 91, отд. II, с. 111–135). Б. А. Кистяковский указывает также и на то, что в том или ином смысле к числу предшественников Л. И. Петражицкого надо отнести таких естествовников и медиков, как Бенедикт⁹⁰⁸ (*M. Benedikt. Zur Psychophysik der Moral und des Rechtes. Wien, 1875*), Штриккер⁹⁰⁹ (*S. Stricker. Psychologie des Rechts. Wien, 1884*) и Гоппе⁹¹⁰ (*J. Hoppe. Der psychologische Ursprung des Rechts. Würzburg, 1885*). Петражицкий сам признает, что ко времени появления его трудов психологическая теория права в науке была общепризнанным фактом (*Петражицкий <Л. И>. Очерки философии права. СПб., 1900. С. 9*). Психическую природу права признает и знаменитый Еллинек⁹¹¹ (*Jellinek*) в «Общем учении о государстве» (рус. пер., 2-е изд., с. 243). Одновременно с Л. И. Петражицким психологическую теорию права стал разрабатывать Август Штурм⁹¹² (*A. Sturm. Revision der gemeinrechtlichen Lehre vom Gewohnheitsrecht. Leipzig, 1900; Ego же. Die psychologische Grundlage des Rechts. Ein Beitrag zur allgemeinen Rechtslehre und zum heutigen Friedensrecht. Hannover, 1900*).

На методологическую сторону этой проблемы обратил внимание Вильгельм Вундт в своей монументальной «Логике» (*Logik, Bd. III, Aufl. 1908, с. 608 след.*). Анзельм Фейербах⁹¹³ в свое время развивал теорию уголовной репрессии, понимаемой в смысле психического воздействия, а в 70-х гг. XIX в. Э. Цительманн⁹¹⁴ (*E. Zitelmann*) выпустил труд «*Irrtum und Rechtsgeschäft*» с очень характерным подзаголовком «*Eine psychologisch-juristische Untersuchung*»⁹¹⁵. В этом исследовании просто говорится о невозможности для юриспруденции обойтись без психологии. Затем все тот же Б. А. Кистяковский указал на связь Бирлинга (*Bierling*) и Петражицкого в интересующем нас смысле (см. его «*Juristische Prinzipienlehre*». *Bd. I. Leipzig, 1893*).

Таким образом, никак нельзя предположить, что учение Л. И. Петражицкого стоит вне научного предания и строится как бы в пустоте на развалинах подвергнутых сокрушительной критике прежних понятий теории и философии права. Как всегда это бывает, у большого человека (а Л. И. Петражицкого придется признать таким) есть и предшественники, есть и попутчики. Среди отвечавших на критику учения Л. И. Петражицкого надо назвать Г. А. Иванова⁹¹⁶, выступившего с основательным трудом «Психологическая теория права в критической литературе» (СПб., 1913). Сам Л. И. Петражицкий ответил своим оппонентам в контрpoleмической статье «К вопросу о социальном идеале и возрождении естественного права» («Юридический вестник», Москва, 1913, кн. II, с. 5–59). <В> эт<ой> работ<е>, несмотря на ее poleмическую заостренность и изысканность мысли и выражения с характерным для Л. И. Петражицкого терминологическим богатством, он становится на генетически социальную точку зрения, сближаясь в этом смысле с таким ученым, как С. А. Муромцев (см. труд последнего «Определение и основное разделение права». Москва, 1879). Б. А. Кистяковский считает, что здесь под влиянием сделанных ему возражений Петражицкий «присоединился к традициям русской научной мысли», хотя, «к сожалению, не упоминает об этой русской традиции в науке о праве» (цит. соч., с. 275).

Мы уже говорили, что научно-философская заслуга Л. И. Петражицкого заключается в его мастерских анализах психических эмоций, связанных с правовыми явлениями. Следующая характерная особенность философии права Л. И. Петражицкого есть его крайний индивидуализм, благодаря которому сфера правовых явлений до чрезвычайности расширяется и является возможностью включать в категорию права такие феномены общественной и социальной жизни, которые до появления теории Петражицкого не могли быть в нее включены. К праву, вернее, в категорию феноменов правовых Петражицкий включает «и те бесчисленные императивно-атрибутивные переживания и их проекции, которые имеются в психике лишь одного индивида и никому в мире неизвестны, а равно все те, тоже бесчисленные, переживания этого рода, суждения и т. д., которые, сделавшись известными другим, встречают с их стороны несогласие, оспаривание или даже возмущение, негодование, не встречают ни с чьей стороны согласия и признания» (*Петражицкий <Л. И>*. Теория права и государства. Изд. 1-е. С. 101; Изд. 2-е. С. 105). По этой причине можно сказать вместе с Б. А. Кистяковским, что «понятие права Л. И. Петражицкого чересчур широко» и есть не «понятие права», а «понятие правовой психики» (там же, с. 289). Вместе с Кистяковским и раньше его известный В. Я. Гинцберг отметил, что учение проф<ессора> Л. И. Петражицкого имеет в виду не столько право, сколько, собственно говоря, правовую психику (В. Я. Гинцберг. Учение Л. И. Петражицкого 662

о праве и его предпосылки // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 97. С. 212). Ученики Петражицкого, образовавшие настоящую школу, парируют этот основной упрек, адресуемый теории Петражицкого, указанием на то, что согласно открытиям, сделанным их учителем, право и правовая психика должны быть вообще отождествлены. Сюда относятся такие труды школы Л. И. Петражицкого, как книги Г. А. Иванова «Психологическая теория права в критической литературе» (СПб., 1913) и П. Е. Михайлова «О реальности права» («Юридический вестник», Москва, 1914, кн. V). Поэтому можно было бы сказать, что теория права, развиваемая Петражицким, есть классический случай правового психологизма со всеми вытекающими отсюда последствиями, если бы правовой психологизм, принципиально столь легко и удобно разрушаемый приемами общепсихологической критики всякого психологизма, сам не превратился в руках Петражицкого в мастерскую феноменологию правовой психики. Впрочем, ни сам Петражицкий, ни его ученики и противники не были, как это ни странно, в курсе того, что происходило в школе Гуссерля, которая, однако, к тому времени вполне уже себя проявила...

Считая, с одной стороны, психологическое понятие права у Л. И. Петражицкого слишком широким, Б. А. Кистяковский считает его, с другой стороны, слишком узким. Именно понятие Петражицкого не может, по мнению Б. А. Кистяковского, определить сущность объективного права и не может тем самым охватить ни системы правовых норм, ни правовых учреждений. По мнению Б. А. Кистяковского, теория Петражицкого исследует психические отражения правовых учреждений и норм, но не сами эти нормы и учреждения. И действительно, по мнению Петражицкого, «реально существуют только переживания этических моторных возбуждений в связи с представлениями известного поведения» (*Петражицкий <Л. И.>*. Теория права и государства. С. 37; Изд. 2-е. С. 42). На этом основании такие ученые, как Н. И. Палиенко (в «Учении о существе права и правовой связанности государства», Харьков, 1908, с. 224) и В. М. Хвостов («Этюды по современной этике», Москва, 1908, с. 194 и след.), обвиняют теорию Петражицкого в индивидуализме, считая этот «индивидуализм» основным недостатком Петражицкого, а Хвостов присоединяет к этому упрек в отсутствии должным образом проведенного социально-психологического момента в философии права у Петражицкого. Растворение правового факта в правовой эмоции идет у Петражицкого так далеко, что конкретным явлениям объективного права он готов придавать значение нормативного факта, возникшего в качестве фантазмы или проекции. Эти нормативные факты, связанные с фантазмами и проекциями, вырастают на основе психологических оценок и всецело ими определяются, имея и черпая силу свою именно в этих психологических оценках, притягательных или репульсивных.

«Это явление, имеющее место в тех случаях и областях эмоциональной жизни, где для соответственных кажущихся свойств вещественных предметов нет особых названий в языке, мы зовем эмоциональными фантазмами, или проектированными идеологическими величинами, а соответственную точку зрения субъекта, т. е. его отношение к эмоциональным фантазмам, идеологическим величинам как чему-то реальному, на самом деле существующему там, куда оно им отнесено, проектировано, мы назовем проекционной или идеологической точкой зрения» (*Петражицкий <Л. И.>*. Теория права и государства. С. 34–35; Изд. 2-е. С. 39). По этой причине, применяя эту теорию к правовым явлениям, можно сказать, что правовые нормы есть «не что иное, как продукты эмоциональной проекции, эмоциональные фантазмы, представляют и те категорические явления с высшим авторитетом, которые в случае этических переживаний представляются объективно существующими и обращенными к тем или иным субъектам, а равно те особые состояния связанности, об(в)язанности, несвободы, подчиненности, которые приписываются тем (представляемым) субъектам, коим (представляемые) этические законы повелевают или запрещают известное поведение» (*Петражицкий*, там же, с. 37).

Отсюда капитальный и центральный вывод для всей философии права Петражицкого. Он имеет также очень большое метафизическое и даже эсхатологическое значение, хотя в этом смысле Петражицкий и не довел этих выводов до конца. Выходит, в конце концов, что единственным реальным содержанием права и правовых норм являются соответствующие им психические переживания – напр<имер> переживания зависимости и подчинения. Эти переживания дают проекции и фантазмы. Они – проекции и фантазмы – и являются тем, что обычно принято называть правовыми явлениями, хотя бы и обладали эмпирическими признаками реальности. Можно еще сказать, что, согласно философии права Петражицкого, конкретно-эмпирические правовые явления являются, так сказать, надстройкой над соответствующими им психическими переживаниями, обладающими свойством первичной реальности, и, так сказать, «вещью в себе» по отношению к тому, что юристы, являющиеся в данном случае, т<ак> ск<азать>, наивными реалистами, принимают за подлинник. Этот наивный реализм в области философии права Петражицкий именует «наивно-проекционной точкой зрения». Этот философ не устает повторять, что «реально существуют только переживания этических моторных возбуждений в связи с представлениями известного поведения» (*Петражицкий <Л. И.>* Теория права и государства. С. 219, 313, 318, 331; Изд. 2-е. С. 228, 325, 328, 341). Аналогия с Кантом напрашивается здесь сама собою, хотя это и сильно психологизированный и натурализированный Кант, стоящий на грани критики опыта в духе,

664

напр<имер>, эмпириокритицизма, специально, конечно, приспособленного для правовых явлений. Императивные постановления компетентных инстанций – напр<имер> судебные решения, административные распоряжения, законодательные постановления – Л. И. Петражицкий именует «нормативными фактами», явно сближает их с фантазмами и проекциями и считает абсолютно недопустимым смешение этих «нормативных фактов» с самими нормами (*Петражицкий*, там же). Конечно, до солипсизма, усматриваемого здесь проф<ессором> Б. Кистяковским, очень далеко, но, несомненно, философия права Л. И. Петражицкого представляет наиболее крайнюю, заостренную форму «психологизма» в этой области и в философии вообще. В этом один из главных интересов философии права Петражицкого, ибо честно проведенная и до конца заостренная позиция в философии и науке всегда представляет большой интерес и чревата последствиями, пусть даже такая позиция и не выдерживает строгой и последовательной критики. Находясь в диаметральной оппозиции тому, что можно было бы назвать феноменологией права, Петражицкий дал драгоценные этюды по феноменологии эмоций и того, что можно бы назвать вслед за Генрихом Майером⁹¹⁷ (*Heinrich Maier*) «эмоциональным мышлением». Но, с другой стороны, прав проф<ессор> Б. Кистяковский, считающий, что для извлечения всего положительного, что содержится в философии права Петражицкого, его теория «должна быть превращена из теории правовой психики, действительно, в психологическую теорию права» (*Б. Кистяковский. Социальные науки и право. С. 298*).

На противоположном полюсе по отношению к правовому психологизму Л. И. Петражицкого стоит и с ним по закону схождения противоположностей соприкасается школа нормативной философии права. Эта школа в России представлена одним из величайших философов права, такой величиной, как Павел Иванович Новгородцев (<1866–1924>). Этот ученый создал целую школу, среди которой находятся такие первоклассные величины, как Г. Д. Гурвич, К. А. Кузнецов и И. А. Ильин.

Нормативная философия права, идущая от времен Платона и Аристотеля, в Новое время тесно связана с нормативизмом этики Канта, с философией духа Гегеля, именно с тем, что Гегель именует «объективным духом». Строгий объективизм и сциентизм неокантианства в его обеих ветвях, идущих одна от Германа Когена, другая – от Генриха Риккерта, тоже явились мощным стимулом разработки нормативной философии права. Среди русских риккертанцев здесь следует упомянуть талантливую С. И. Гессена, автора интересной книги по теории индивидуальной психической причинности (*S. Hessen. Die Individuelle Kausalität. Berlin, 1909*), где очень интересно синтезированы индивидуализм и психологизм с объективизмом и нормативизмом. Нормативизм

этой теории разработал в применении к праву такие важные понятия, как «культурное благо» и «чистая ценность». Для сторонников этой теории характерно идущее от Канта противопоставление законов природы, регулирующих «сущее», и норм этики и эстетики, регулирующих «должное». К нормам должного относятся и правовые нормы. Как и следовало ожидать, для представителей этой школы идеализм в духе канто-риккертовского, т. е. нормативного и историософского, идеализма представляется естественным базисом и стимулом всех конструкций философии права. К этому надо еще привнести мощную струю Гегелевой историософии «объективного духа», манифестирующего себя в явлениях права и государства. В этом отношении очень характерны исследования проф<ессора> П. И. Новгородцева «Нравственный идеализм в философии права» (Сборник «Проблемы идеализма», Москва, 1902), «Государство и право» («Вопросы философии и психологии», 1904, кн. 74), «Кризис современного правосознания» (Москва, 1909). С большой тонкостью вскрывает П. И. Новгородцев дуализм логических и этических норм в праве, где момент этический призывает к служению человеку, а момент логический содержит в себе самоцель, сообщая этот характер и самим правовым нормам в случае его преобладания.

Понятие правовой нормы, противостоящей природной закономерности, приводит к понятию права как некоей своеобразной этической силы, автономной от стихийных природных сил. Отсюда возникновение в нормативной школе философии права проблемы силы, которой посвящено исследование одного из талантливейших учеников П. И. Новгородцева – проф. И. А. Ильина, неогегельянца и автора самой блестящей монографии о Гегеле. Труд проф<ессора> И. А. Ильина, посвященный проблеме силы, называется «Понятие права и силы. Опыт методологического исследования» (Москва, 1910). Будучи в качестве гегельянца сторонником своеобразного конкретного идеал-реализма, И. А. Ильин вносит в понятие права реализм и плюрализм. Проблема взаимоотношения права и силы со всей остротой была поставлена Спинозой в «Богословско-политическом трактате» («Tractatus theologico-politicus») и представляет по сей день тему самого жгучего и трагического интереса, и останется такой, покуда будет существовать человек, – это тема типично антропологическая. Вместе с тем, так как проблема силы связана с проблемой реальности и принудительное осуществление права силой государства есть собственно его реализация, переход из потенциально-нормативного идеального состояния в план актуально-реальный есть актуализация права, то естественно, что здесь в своеобразном и исключительном мире права ставится проблема актуализации идеального – если признать вслед за П. И. Новгородцевым существование права идеально-нормативным. Вместе с тем, так как правовая норма, акту-

666

ализируясь, имеет в качестве своей энтелехии или «идеи-силы» (*idée-force* в терминах Alfred Fouillée⁹¹⁸) общественный идеал той или иной структуры, то естественно именно в этом плане философско-юридических установок и проблем поставить проблему и общественного идеала. Это и сделал проф<ессор> П. И. Новгородцев в своем капитальном и последнем большом труде «Об общественном идеале» (первое изд.: Москва, 1917; второе издание: Киев, 1919; третье изд.: Берлин, 1921). Когда такое трудное, такое насыщенное мыслью и фактами, отнюдь не претендующее на широкое распространение среди так называемых «масс», тем не менее находит у этих масс живой отклик и выдерживает в самый страшный, «кровавый» и темный период русской революции последовательно три издания, причем последнее уже в эмиграции, в изгнании, горечь которой разделил величайший русский философ права в ту эпоху, когда безраздельно стал господствовать лозунг марксиста Минина⁹¹⁹ «философию за борт» и наступила неслыханная и всеобщая варваризация, – показывает, в какой мере проф<ессор> Новгородцев и его школа отвечали запросам, и притом спонтанным, а не навязанным извне, – тех самых «масс», во имя которых изгонялся этот атлет философской юридической мысли вместе с его школой. Особенно важно то, что в школе проф<ессора> П. И. Новгородцева выковывался превосходный метод этого рода исследований, принесший уже позже роскошный плод на чужой почве, именно проф<ессора> Г. Д. Гурвича, одного из самых блестящих учеников проф<ессора> П. И. Новгородцева: проф<ессор> Гурвич уже по-французски написал монументальное и исчерпывающее исследование по социальному праву. Подобно работе его знаменитого учителя, работа проф<ессора> Гурвича, автора блестящей монографии о Фихте на немецком языке («*Fichtes System der konkreten Ethik*»), отвечает самым жгучим запросам современной эпохи и вполне ей созвучна.

Из трудов проф<ессора> П. И. Новгородцева следует назвать еще следующие капитальные исследования, где момент философско-исторический играет преобладающую роль, хотя ярко присутствует и момент творчески-систематический и методологический: «Историческая школа юристов» (Москва, 1896); «Кант и Гегель в их учении о праве и государстве» (Москва, 1909); «Политические идеалы древнего и нового мира» (Вып. I. Москва, 1910; Вып. II. Москва, 1913; 2-е издание. Москва, 1918). К этому надо присоединить много статей, и исследований, и заметок, в разное время появившихся в печати.

Строгий методологизм вышеупомянутого исследования проф<ессора> И. А. Ильина построен на различении логического идеализма и конкретного реализма, различении, проходящем <м> <через> его единственную в своем роде 2-томную монографию о Гегеле, вышедшую в 1947 г. по-немецки (к сожалению, с сокращениями). Такой же отчет-

ливой ясностью отличается и методологизм исследования проф<ессора> И. А. Ильина «Понятие права и силы». Он ставит вопрос, «возможно ли вообще рассматривать право как силу, допустимо ли это вообще с методологической точки зрения, и если допустимо, то в каких оттенках обоих понятий это возможно»; с этим связана и другая сторона в постановке той же проблемы: «есть ли у права такая сторона, которая никоим образом не терпит методологически сближения или тем более отождествления с силой». Поставив таким образом вопросы, И. А. Ильин находит, что понятию силы, как бы оно ни определялось, всегда и неизменно присущ характер резко выраженного реализма и онтологизма. Наоборот, формально нормативный характер права вполне дает ему возможность «двигаться в ряду, чуждом бытия и реальности». Это констатирование вытекает у Ильина из формально-нормативного определения права: «право есть суждение, которое устанавливает известный порядок как должный». Вследствие этого, по мнению проф<ессора> И. А. Ильина, «право может рассматриваться как норма и как суждение». Что же касается нормы, то как в формальном отношении, так и по содержанию она может быть подвергнута анализу «независимо от того, действует ли она или не действует, т. е. применяется или не применяется, и если применяется, то как и к чему это ведет». Кроме того, «отвлечение нормы от времени и действительности возможно еще и потому, что “норма” и “сознание нормы” не одно и то же». Аналогичный анализ можно проделать, рассматривая право как суждение; «логическое рассмотрение интересуется правом как юридическим суждением и ставит себе задачей научное выяснение и систематическую разработку тех юридических понятий, которые свяжутся в суждении. Этот анализ может производиться опять-таки в полном отвлечении от временной среды и временных условий». На основании всего сказанного проф<ессор> И. А. Ильин предлагает «юридическое рассмотрение права», придавая термину «юридический» значение не «материально-предметное», но «формально-методологическое» значение, отграничивая значение того, что приходится именовать «правовой деятельностью». Поэтому чисто «юридическое определение права», согласно точке зрения И. А. Ильина, не может быть ни в коем случае сближаемо с правовой реальностью. Другие методы подхода к праву, по его мнению, допускают реалистическую установку. Это есть не что иное, как перенесенный на право принцип Кантовой автономии морали, который не терпит никакой гетерономии. И. А. Ильин и указывает, что всякий раз, когда устанавливается на право реальная точка зрения, – содержание правовой нормы оказывается «известным, готовым, необходимым и установленным где-то в ином месте». В общем, из контекста видно, что под этим «иным местом» И. А. Ильин понимает, гл<авным> обр<азом>, момент политический и социальный. И выходит, что придание праву

силы приводит к нарушению правовой автономии, к вторжению в него гетерономного начала – политического или социального. К этим гетерономным началам Б. Кистяковский предлагает присоединить третье – государственно-организационное начало. И действительно, реализация права как правила предполагает эту государственно-организационную инстанцию или сферу. Окончательный вывод из своих философско-методологических исследований проф<ессор> И. А. Ильин формулирует так: «если юридическое определение права есть логический *prius*⁹²⁰ психологического, социологического, исторического и политического определения и рассмотрения, то переход от первого ряда к остальным рядам и может быть с нашей точки зрения характеризуем как *придание праву значения силы*. Именно в остальных указанных способах рассмотрения право делается “членом реального ряда”» (И. А. Ильин, там же). Полемизуя с И. А. Ильиным и находя его метод сильным с точки зрения «энергии абстрактного мышления», хотя и погрешающим в научном отношении, проф<ессор> Б. А. Кистяковский упускает из виду, что сила абстрактного мышления в исследовании И. А. Ильина коренится в том, с чем связана его философская научность, – именно в перенесении метода нравственной автономии Канта в сферу «чистого права». Этого термина мы, к сожалению, не встречаем у И. А. Ильина, хотя он по существу дела напрашивается сам собой. Таким образом, исследование проф<ессора> И. А. Ильина о праве и силе вводит в обиход философии права и методологии права понятие правовой автономии и принцип того, что можно назвать *критикой чистого права*.

Такую точку зрения надо признать диаметрально противоположной точке зрения и методу Л. И. Петражицкого уже по той причине, что она начисто отбрасывает какой бы то ни было «психологизм» в общей теории и методологии права, приближаясь и даже часто совпадая с феноменологическим методом и феноменологической философией. Это особенно надо иметь в виду, ибо позже проф<ессор> И. А. Ильин сделался сторонником феноменологии Эдмунда Гуссерля и ожесточенным противником всякого психологизма и натурализма. Наряду с И. А. Ильиным и немного времени спустя после появления его труда в Германии появилось исследование в том же духе и по тому же методу известного Ганса Кельзена⁹²¹ «Основные проблемы теории государственного права» (*Hans Kelsen. Hauptprobleme der Staatsrechtslehre. Tübingen, 1911*). Для Кельзена на первом месте стоит формальное действие нормы, т. е. как бы сам факт ее декларации или констатирования, но не проведение ее на деле. Еще последовательнее и беспощаднее проводит он свой формально-нормативный метод по отношению к основному для него понятию государственной воли. Кельзен ставит себе задачей освобождение понятия государственной воли от каких бы то ни было признаков

психологизма, субъективизма и натурализма и сообщает этому основному для всей его философии права характер чистой конструктивности и чистого юридического понятия. Однако по сравнению с И. А. Ильиным все преимущества чистоты конструкций, метода и феноменологического анализа оказываются на стороне Ильина, а не Кельзена, ибо последний, доводя свой метод до предела, вынужден выйти за пределы и делает вывод, что генезис и финализм права, его происхождение и возникновение суть не юридические, но метаюридические проблемы. Соответственно с этим генетическим снижением феноменологии чистого формального юридизма он объявляет природу права социальной, т. е. доходит до худшего вида психологизма и натурализма. Эта же опасность, заметим тут в скобках, подстерегает и проф<ессора> Г. Д. Гурвича, несмотря на его колоссальную феноменологическую технику. К моменту появления трудов И. А. Ильина и Ганса Кельзена феноменология Гуссерля и интенциональный метод медленно, с трудом, но с неуклонной постепенностью входили в научно-философский и общенаучный обиход Германии и России, где до этого безраздельно властвовали две таких противоположных установки, как неокантианство (в виде, гл<авным> обр<азом>, Марбургской школы) и марксизм, да тихо доживал свой век позитивизм Михайловского и С°, любительские писания которых должны были уступить место настоящим специалистам неопозитивизма из школы эмпириокритицистов Маха и Авенариуса. Вступавшему в свои царственные права феноменологически-интенциональному методу Эдмунда Гуссерля, фактически возродившему средневековой платонизм и гениальную средневековую технику работы над понятиями, несколько не противоречил расцвет русской религиозно-философской мысли, к тому времени, правда, еще не овладевшей мощным орудием, выкованным гением Эдмунда Гуссерля и его школы. Однако старые предрассудки натурализма и дикого, суеверного предубеждения против средневековой техники логического мышления держались в России (как и в Европе) так цепко, что такой ученый, как Б. А. Кистяковский, не нашел ничего лучшего, как, критикуя И. А. Ильина, обвинять его в том, что он отошел от натурализма (правильнее было бы сказать – возвысился над ним) и что ему угрожает впадение в «схоластический платонизм» (см. «Социальные науки и право», с. 308–311). Этот ученый и не догадывался, что упреки этого рода, делаемые им по адресу И. А. Ильина, являются лучшей похвалой ему и патентом на право занимать высокий ранг в философской элите. Таким образом, не догадывался Б. А. Кистяковский, что, провозглашая «приспособление к гуманитарным наукам тех методов, которые обнаружили свою плодотворность в естествознании», требуя «ориентировать на данных, доставляемых естественными науками», методологию гуманитарных наук – куда относится и философия права, – выступающий

с такими сентенциями хотя и получает полный патент на европейское либрпансерство и на звание стопроцентного «милуковца», но одновременно попадает в положение того, кто дает совет соловью поучиться пению у петуха. Все это, конечно, надо объяснить необычайными успехами естествознания – чистого и прикладного – в России, где к нему всегда было необычайное тяготение и процветал естественно-научный гений, да и где ученая семья Кистяковских выдвинула такого колосса, как химик Кистяковский. Вообще, позитивистически-сциентическая установка очень характерна для ученого клана семьи Кистяковских. Еще более характерно, что, справедливо усмотрев в позиции И. А. Ильина аналогию с онтологическим аргументом, Б. А. Кистяковский объявляет себя его противником и заостряет известное, хотя из рук вон слабое и примитивно-эмпирическое и позитивистическое, возражение против него, выдвинутое Кантом в «Критике чистого разума»: «“пятьсот возможных талеров” и “пятьсот реальных талеров”, насколько вопрос идет о содержании понятий, нисколько не меньше и не больше друг друга» (Б. Кистяковский. Социальные науки к право. С. 315). В этом Б. Кистяковский находит себе талантливую союзника и единомышленника в лице проф. А. Н. Фатеева в его труде «К вопросу о сущности права» (Харьков, 1909, с. 22–23). Любопытно, что знаменитый Рудольф Штаммлер (Rudolf Stammler), столь ярко представляющий позитивистически-экономический уклон в кантианство в философии права, – в данном случае скорее приближается к установке И. А. Ильина и Кельзена, чем к установке Кистяковского и А. Фатеева. Именно, в сочинении «Die Lehre von dem richtigen Rechte»⁹²² (Berlin, 1902) Штаммлер выдвигает любопытную идею «истинного права», сообщая этому термину явно онтологический характер: речь идет об идее права, которая и есть истинное или правомое право, «которое в каждом особом положении согласуется с основной мыслью права вообще» (Штаммлер, цит. соч., с. 15; ср. Б. Кистяковский, там же, с. 316). Конечно, это онтологизм еще довольно робкий и не договоренный вполне до конца (что для кантианца и невозможно) – но все же это онтологизм довольно несомненный. Так или иначе, но школа нормативного права выдвинула идею чистого права и через нее пришла к идее правового онтологизма. Отсюда вполне станет понятной эволюция И. А. Ильина от Канта к Фихте, от Фихте к Гегелю и наконец от Гегеля к Эд. Гуссерлю – т. е. в направлении все возрастающего онтологизма.

И вот даже такой противник онтологической и идеалистической установки в конструировании философии права, как Б. Кистяковский, все же должен признать, что «идея права», выставленная нормативной школой, поставила две очень важные проблемы относительно права: его значимости и ценности. «Таким образом, *нормативное понятие права, с одной стороны, упирается в сферу чистых этических ценно-*

стей, с другой – оно коренится в культурных благах общественности» (Б. Кистяковский, цит. соч., с. 317). Прав Б. Кистяковский и в том, что нормативная точка зрения и нормативный метод в философии права имеет в виду по преимуществу трансцендентальную основу права (там же). Но трансцендентальный подход в философии права именно и характеризуется тем, что, стоя на грани реального и идеального в праве, он выдвигает по отношению к праву такие две пограничные категории, как *значимость* и *ценность*. Ценность же, как показал проф<ессор> Н. О. Лосский в своем замечательном исследовании «Ценность и бытие» (<Париж, 1931>), есть категория не только онтологическая, но основополагающая, стоящая часто на грани метафизики и богословия – поскольку последнее проводит конкретную аксиологическую онтологию. Значимость же, без сомнения, включает в себя момент социального объективизма и социального конструктивизма – в этом смысле право конструирует общество, являясь по отношению к нему *prius*’ом. То есть реальность права первее реальности общества, и в этом смысле право может быть названо, так ск<азать>, «Платоновой идеей» общества и государства. Огромное значение нормативного метода в философии права именно и состоит в том, что в нем трансцендентальный субъект правотворчества превращается в объективно-онтологическую, «Платонову» идею права, где обосновываются как значимость, так и ценность права.

Проблема реальности права, поставленная благодаря трансцендентально-феноменологическому идеал-реализму нормативной школы, ставит в применении к такой своеобразной сфере, как юридическая, конкретную проблему *реальности вообще*. И именно здесь-то и обнаруживается вся сила и тонкость научно-философского мышления, проявленная русскими философами-юристами, показавшими, что русское философское мышление по своей технике и культуре стоит рядом с величайшими достижениями Запада в этой области или же даже порою значительно превосходит их. Русская философия права и философски разработанная наука о праве дала первоклассные труды и широко поставленные разработки четырех важнейших аспектов права: 1) государственно-организационного; 2) социологического, 3) психологического, 4) нормативного. Из них философским по преимуществу и в особенной степени является 4-й, только что нами рассмотренный аспект, связанный с именем профессора П. И. Новгородцева и его школы. Психологический аспект права разработан школой Л. И. Петражицкого. Государственно-организационный <аспект> разработан школой Н. М. Коркунова. Нам остается рассмотреть теперь социологический аспект права в русской философии права и в русской юридической науке.

Главным пионером социологической философии права не только в России, но и на Западе надо считать известного ученого и председа-

672

теля первой Государственной думы проф<ессора> С. А. Муромцева. И вообще Россия раньше других стран поставила во всей полноте проблему философии права как социального явления. Впрочем, как нигде в России же выяснилась обратная сторона социологического подхода к правовым явлениям, подхода, отстоящего еще далее, чем психологический, от нормативной точки зрения, единственной подлинно и во всей чистоте философской.

Подход проф<ессора> С. А. Муромцева к правовым явлениям можно в силу полного и нераздельного господства в нем социологической точки зрения назвать *социологизмом в науке о праве*. Заметим, что социологизм нельзя смешивать с признанием социального фактора. Как мы видели, социологизм с некоторого рода необходимостью связан с натурализмом, психологизмом и позитивизмом. Всеми этими свойствами, включая сюда и революционный радикализм, отличалось вообще и все мирозерцание С. А. Муромцева, своей личностью символизировавшего, а не только возглавлявшего революционно-социалистическую первую Государственную думу 1906 г. Политическая борьба его так увлекала, время расцвета его деятельности было столь беспокойным и не располагавшим к основательной творческой работе, что как сам проф<ессор> С. А. Муромцев, так и его ученики и сторонники далеко не дали науке всего того, что могли бы дать, и даже не образовали настоящей школы. Да и по свойству самого С. А. Муромцева вокруг него могла образоваться не столько школа, сколько партия. Он и был очень характерным представителем левого, революционного крыла партии т<ак> наз<ываемых> конституционалистов-демократов, или сокращенно «кадетов». То направление, которое выдвинул С. А. Муромцев в науке о праве, – оно же затормозило и его, и не только его, а вообще всю русскую науку. Это направление открыло двери осаждавшим университет подонкам улицы, несчастье которой не только в том, что она не хотела, но и не могла заниматься научным творчеством, ибо была бездарна, как и всякая улица, способная только на вандализм и разрушение... Словом, повторилась «история жирондистов»⁹²³.

В своей основной работе «Определение и основное разделение права» (Москва, 1879), также в примыкающих к ней других работах, именно «Очерки общей теории гражданского права» (Москва, 1877) и «Что такое догма права?» (Москва, 1885), С. А. Муромцев проводит мысль, что право есть особая область общественных явлений и потому правоведение есть как бы глава социологии. Отсюда и постулат: социологическое изучение права в его генезисе и эволюции. Основной тезис С. А. Муромцева звучит в подлиннике так: «правоведению надлежит изучать законы развития той области социальных явлений, которая известна под именем права». В такой резко выраженной радикальной форме требование социологического изучения права прозвучало в Европе

в первый раз именно в произведениях С. А. Муромцева, очень характерного представителя позитивистического эволюционизма. Сторонник его взглядов проф<ессор> Ю. С. Гамбаров утверждал в работе «Задачи современного правоведения» («Журнал Министерства юстиции», С<анкт>-Петербург, 1907, январь), что «правоведение, как и современная социология, разыскивает законы общественной жизни». Та же мысль лежит и в основе другого труда Ю. С. Гамбарова «Курс гражданского права» (СПб., 1911). Эта точка зрения, несомненно, социологического эволюционного натурализма, и занимает она по отношению к нормативному идеал-реализму школы проф<ессора> П. И. Новгородцева положение не только диаметральной противоположности, но несовместимости. Для С. А. Муромцева «описательное гражданское правоведение» есть лишь подготовительная стадия к изучению законов эволюции гражданского права. Этим С. А. Муромцев полностью включается в систему идей позитивизма 70-х и 80-х годов <XIX в.> и переносит методы эволюционного натурализма в правоведение и в философию права. Если принять во внимание, что С. А. Муромцев и Ю. С. Гамбаров оба были цивилистами и что они этот метод изучения права применили к таким, казалось бы, далеким от натурализма сферам, как факты гражданского права, о чем тогда и помину не было в Европе, – лишь приняв во внимание все это, можно оценить всю смелость предпринятого Муромцевым и его сторонниками переворота в науке о праве – кстати сказать, типичного революционного переворота. Этим еще раз опровергается странная и не имеющая никаких оснований, кроме невежества или догматического русофобства, легенда о якобы «отсталости русской науки»... Лишь значительно позже, в правоведении Западной Европы, именно у немцев, французов и итальянцев, появились ученые, принявшие метод, уже давно существовавший в России, в трудах С. А. Муромцева и Ю. С. Гамбарова. Сюда относятся, напр<имер>, Жени (*Geny. Méthode d'interprétation et sources en droit positif*. Paris, 1899), Эрлих (*E. Ehrlich. Tatsachen des Gewohnheitsrechts*. Leipzig, 1907), Шпигель (*L. Spiegel. Jurisprudenz und Sozialwissenschaft // Zeitschrift für das Privat- und öffentliche Recht in Gegenwart*. Bd. 36. 1909), Канторовиц (*H. U. Kantorowicz. La lotta per la scienza del diritto*. Milano, 1908) и др.

Суровой и уничтожающей критике подверг метод С. А. Муромцева и весь его позитивистический склад мышления в духе Д. С. Милля и Бэна и вообще в духе и стиле философско-миросозерцательной англomanии, наподобие проф<ессора> М. Троицкого и позже П. Н. Милюкова, уже упомянутый гигант русского правоведения проф<ессор> Н. М. Коркунов (см. его «Историю философии права». Изд. 5-е. СПб., 1908). Впрочем, надо сказать, что, несмотря на все пионерство С. А. Муромцева и его сторонников в области эволюционно-социологического подхода к изуче-

нию права, несмотря на всю его «передовитость» и «прогрессивность» (а может быть, именно благодаря им) этот ученый не представляет особого приобретения в русской философии, и Россия охотно уступает его и его передовые идеи Западу. Н. М. Коркунов, несомненно, стрелял из пушек по воробью...

Засилье социологии, и притом часто в замаскированно публицистической или же откровенно публицистической форме, впоследствии стало настоящим бедствием как в России, так и в Западн^ю Европе, и притом всюду в науке, а не только в правоведении и философии права. Социологизм, несомненно, сместил и исказил перспективы как методологические, так и чисто философские. К счастью, кантианство, гегельянство и впоследствии феноменология парализовали до некоторой степени вредное и депримирующее влияние социологизма, сообщив самим социологическим мотивам в правоведении научно-утонченный и свободный от грубого натуралистического эволюционизма характер. Уже во времена диктатуры позитивизма и начала деятельности С. А. Муромцева появилось сочинение, где методология и тематика права ставилась на должную принципиальную высоту: в 1874 г. в Варшаве появляется книга проф^{ессора} Н. И. Хлебникова «Право и государство в их обоюдных отношениях». Это было время, когда Л. Н. Толстой со своей сейсмографически чуткой совестью стал подвергать моральному, разъедающему анализу, столь характерному для его пессимистического мирозерцания, проблемы права, государства и благ культуры, включая сюда позитивную историческую религию, науку, искусства, словом, все, чем жило до него культурное человечество, прежде всего, не мыслившее свое существование вне права и государства. Идеи Л. Н. Толстого встретили резкий отпор со стороны таких крупных мыслителей, как Владимир Сергеевич Соловьев, Николай Федорович Федоров, и со стороны целой фаланги превосходных философов и теоретиков права. Проф^{ессор} Н. И. Хлебников исходит из простой и монументальной мысли об изначальном единстве права и нравственности и о невозможности в естественном порядке их разъединить: «бесполезно, – говорит Хлебников, – отыскивать различие права от нравственности, т. е. от идей добра и справедливости». Сам такой замысел представляется Н. И. Хлебникову методологически неправомерным. Невозможно полное и окончательное отделение права от нравственности, «ибо доброе, справедливое и правовое находятся в постоянной связи, составляя элементы единого духа». Согласно оригинальной мысли Н. И. Хлебникова, право есть как бы додуманная и доделанная до конца нравственность, окончательный вывод из идеи нравственности: «То, что мы сознаем первоначально как доброе, т. е. как должное, но добровольно исполняемое, мы затем смотрим на это, как на справедливое, и кончаем тем, что делаем его правовым» (Н. И. Хлебников, цит. соч., с. 52).

Идея изначального единства права и нравственности и, с другой стороны, идея единства нравственности и религии, выведение права из заповедей конкретной религии, понимание последних в качестве религиозно-нравственных норм некоей единой *правды* – старая, типично русская идея со всеми ее достоинствами и недостатками.

Критику Л. Н. Толстым права можно свести к очень простой, чисто народной формуле: нет правды в праве. Сам народ выразил это в поговорке: «закон что дышло: куда повернул, туда и вышло», для него это «хитрая механика», т. е. нечто лукавое, двусмысленное. Однако надо здесь все время иметь в виду, что у народа всякая медаль имеет две стороны и что в противоположность народу Л. Н. Толстой сектантски односторонен. Любопытно, что Б. Н. Чичерин, занимающий по отношению к Л. Н. Толстому диаметрально противоположную позицию, т. е. в противность Л. Н. Толстому, начисто отрицающему право, абсолютизирующий право, – так же, как Л. Н. Толстой, отрицает его связь с нравственностью. Вл. Соловьев, признающий внутреннюю связь права с нравственностью и глубоко провиденциально-метафизический, а следовательно, и метаюридический смысл права и государства, противостоит как Л. Толстому, так и Б. Н. Чичерину. Однако если у Вл. Соловьева по отношению к Б. Чичерину тон и отношение скорее иронические, то по отношению к Л. Толстому позиция Вл. Соловьева сокрушительно полемическая, уничтожающая, патетически негодующая: для Вл. Соловьева Л. Толстой – враг рода человеческого и предтеча антихриста (см. «Три разговора» – разговор первый). Более спокойное, вполне философское и научное отношение к разбираемой проблеме содержится у Вл. Соловьева в его основном труде «Оправдание добра», хотя внутреннее острие полемики против всех отрицающих право, государство и их нравственный смысл и содержание, и прежде всего против Л. Н. Толстого, остается во всей силе и твердости. Можно даже сказать, что, подобно тому как для сократо-платонизма главным вдохновляющим моментом была полемика с софистами, так и у Вл. Соловьева негодующее противление отрицанию Л. Толстым права и государства является его главным творческим стимулом в последний и самый зрелый период его творчества, в период, когда были написаны «Оправдание добра» и «Три разговора».

Кратко говоря, позицию Вл. Соловьева можно сопоставить с позицией знаменитого Георга Еллинека (*G. Jellinek. Sozialethische Bedeutung von Recht, Unrecht und Strafe. Wien, 1878*): для обоих право есть «этический минимум» (*das ethische Minimum*). Проф<ессор> К. А. Кузнецов из школы Новгородцева, держась родственной точки зрения (школа Новгородцева весьма благоволил Вл. Соловьеву и Г. Еллинеку), готов отрицать правовой смысл за всем тем в праве, что не может быть санкционировано с точки зрения морали (К. А. Кузнецов. Очерки по теории

права. Одесса, 1915). Наконец, в русской философии права существует течение, признающее, так сказать, дуализм права и нравственности, который по мере духовного и нравственно-культурного совершенствования человека может и должен быть преодолен (см. П. И. Новгородцев. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма : сборник. Москва, 1902). В общем, проблема взаимоотношений права и нравственности остается вообще нерешенной, и между правом и нравственностью и особенно между нравственностью и государством остается некая несоизмеримость, некий иррационализм в отношениях, преодолеть который чрезвычайно трудно, если не вовсе невозможно, и который приводит к метаюридическим, метагосударственным и даже к вовсе эсхатологическим выводам. Все это, естественно, толкает позитивно и имманентно мыслящих философов и теоретиков права к так называемой догматической точке зрения, где внимание исследователя направлено на непосредственные данные права и на юридические идеи как таковые. Таким представителем догматической школы в русском правоведении и философии права надо считать главным образом такого ученого, как Г. Ф. Шершеневич с его основным трудом «Общая теория права» (Москва, 1910). Очень интересна его же философско-апологетическая работа «Оправдание права» (Вопросы философии и психологии. <1911.> Кн. 107). В значительной степени к этой точке зрения и к этому методу примыкает и знаменитый Н. М. Коркунов. Любопытно, что и Шершеневич, и Коркунов, несмотря на всю их независимость и величину, все же поддались всемогущему и неодолимому духу времени и внесли в свой юридически догматический метод сильную социологизирующую струю, обладающую удивительным свойством снижения и даже опшления какой угодно темы...

В самое последнее время, предшествовавшее Первой мировой войне 1914–1918 гг., когда философия переживала своеобразный и пышный расцвет, окончившийся серыми скучными и бездарными буднями марксоловщины, на Западе в Германии и отчасти в России появилась тенденция к поглощению юридической проблематики проблематикой общеправовой. К этой тенденции надо отнести сочинение Германа Когена «Этика чистой воли» (*H. Cohen. Ethik des reinen Willens*) – третью часть его «Системы философии», а также уже упомянутую работу Рудольфа Штамmlера (*R. Stammler. Die Lehre vom richtigen Rechte*. Berlin, 1902), его же книгу «Theorie der Rechtswissenschaft»⁹²⁴ (Halle, 1911) и др. В России к этой тенденции поглощения юридической проблематики проблематикой общеправовой принадлежит школа Новгородцева, т. е. «нормативная школа» (особенно И. А. Ильин и Г. Д. Гурвич) и родственные ей течения, представленные, например, Б. П. Вышеславцевым, В. А. Савальским и др. Последний считает, что в этических

суждениях Германна Когена уже как бы *implicite*⁹²⁵ содержится «критика силы юридического суждения» (см. В. А. Савальский. Основы философии права в научном идеализме // Вопросы философии и психологии. <1910.> Книга 105). Большинство этих ученых впоследствии перешли к чистой философии, к метафизике и даже к богословию. По отношению к этому течению занимает отчасти полемическую позицию и такой блестящий и многоученый исследователь, как проф<ессор> Е. В. Спекторский, составивший себе имя в русской науке 2-томным монументальным исследованием «Проблема социальной физики в XVII в». В интересующем нас смысле методологии науки о праве он написал работу «Из области чистой этики» (см.: «Вопросы философии и психологии», <1905,> кн. 78). К нему примыкает ему в этом отношении известный философ и правовед проф<ессор> князь Евгений Ник<олаевич> Трубецкой (см. его «Панметодизм в этике» в «Вопр<осах> философии и психологии», <1909,> кн. 97). Крайности этой теории, и особенно попытка проф<ессора> Германа Когена ориентировать юриспруденцию на математику, а этику на юриспруденцию, – заставили всполошиться большинство представителей формально-научного направления в науке о праве, и В. А. Савальский остался почти в полном одиночестве (см. П. И. Новгородцев, «Русский последователь Г. Когена» в «Вопр<осах> филос<офии> и псих<ологии>, 1909»», кн. 99). Все это движение мысли связалось как в Европе, так и в России с явно выразившим себя движением в пользу идеи естественного права. Эта тенденция была уловлена П. И. Новгородцевым, наклонным к историзму в проблемах права, в чем сказала школа Гегеля (см. П. И. Новгородцев, «Современное положение проблемы естественного права» в «Юридическом вестнике» за 1913 г., кн. I; этого же автора «Психологическая теория права и философия естественного права» в том же журнале, кн. III). Очень историчным оказался и проф<ессор> Г. Д. Гурвич, давший историко-юридической науке блестящее исследование о Гирке (Gierke)⁹²⁶.

Теперь мы переходим к философии государства и государственного права, той области в русской философии права, где юридическая и мета-юридическая сферы перекрещиваются и дают простор для конфликта и диалектики самых противоположных и часто исключаящих друг друга концепций и где послереволюционный период истории русской философии (вместе с историей России) оборвался в насильственном порядке и заменился *философией советской*. Интерес этой сферы и этого периода в том, что в нем *специфическая форма государства, о котором можно спорить, есть ли это даже государство, а не новая форма общественного бытия, превратилась из объекта философии в ее субъект, монополизировав при этом для себя право философствовать, предписыва<я> свою собственную самодержавно установленную философию всем чле-*

678

нам этого общества без исключения в административно-полицейском порядке и сделав насильственное распространение этой философии единственной целью всех своих действий, как внутренних, так и внешних, по каковой причине само понятие определенного государства с данной территорией, властью и народонаселением оказалось фактически и юридически упраздненным. В этом смысле можно смело утверждать: пророчество Фридриха Энгельса, являющегося наряду с Марксом важнейшим творцом этой философии, что старая государственная машина будет сдана туда, где ей и быть надлежит, в музей древностей наряду с прялкой и бронзовым топором, сбылось полностью. К этому надо прибавить, что в музей древностей, специфически организованный этим новым социально-философским комплексом, заменившим собой прежнее государство, оказались сданными или подлежащими раньше или позже этой насильственной сдаче: человеческая личность с ее свободой и творчеством и все, что этой личностью было создано в прошлом и что на нее могло бы влиять в настоящем не только в смысле ее миросозерцательных установок и аксиологических избраний, но и в смысле ее возможного восстановления, если бы паче чаяния она бы оказалась не вовсе упраздненной или убитой, продолжала бы вести анабиотическое существование в «музейном порядке» или в «музейном состоянии». В этом смысле можно сказать, что в «музей древностей», как его помимает Энгельс и как он существует в советской организации, заменившей прежнее государство и общество, подлежит сдаче решительно все, но прежде всего человеческое право. Оно и оказалось сданным в «музей древностей» прежде всего и ранее всего прочего было принципиально отменено всеми теми, которые в недрах русской философии и русского государства подготовляли их отмену и замену их советской социальной мировой организацией, единственной и исключительной задачей которой является насильственное водворение повсеместно марксистской философии в качестве единственного субъекта существования, мышления и философствования.

Из этого видно, какой колоссальной исторической важностью является изучение истории русской философии, на арене которой происходил и происходит до сих пор последний решительный бой с противниками материализма и марксизма, но еще именно истории русской философии права и государства и русского правосознания, ибо здесь решалась не просто судьба русского государства, русской культуры, русского права, но судьба всех национальных государств земного шара без исключения, судьба всякой человеческой личности с ее правами, как бы они ни были скромны, но и судьба всякого человека вообще, где стало ясным, что между субъективным публичным правом человека и самим человеком приходится поставить знак равенства, так же как и приходится поставить знак равенства между человеком и правовым государством, и

что прав был проф<ессор> Н. М. Коркунов, что государственная власть может осуществляться только над свободными людьми и что, обратно, отмена правового государства есть фактическая отмена человека как свободной творческой личности.

Отныне, т. е. с октября 1917 г., перед миром и человеком стоит совершенно особого рода будущее, правовой и государственный аспект которого нижеследующий: единственным правом сущности (эссенции) обладает марксизм, единственным правом существования обладает марксист, единственной организацией, обеспечивающей эти оба права, является советская мировая полиция, почему в советском периоде мировой истории государственное право отдельных наций всецело заменяется интернациональным полицейским правом, единственной задачей которого является пресечение немарксистского образа мыслей где бы то ни было и упразднение немарксистов, кем бы они ни были. Поэтому с мирозерцательной точки зрения приходится утверждать относительно советского периода мировой истории, что этот период есть период марксистской философократии неопределенной, а по замыслу марксистов фактически и потенциально бесконечной длительности. Из этого следует также, что советская мировая система предполагает слитыми в один комплекс: философию, право, силу – причем философия (марксизм) является единственным субъектом права, мыслимого только как полицейски-административное право. Оно осуществляется силой, мыслимой только как голое насилие. При этом возникает вопрос: к кому будет применяться это марксистское административно-полицейское насилие и в чем будет смысл его существования, если предположить, что все немарксисты и все немарксистское будет истреблено («музей», как его мыслит Энгельс, есть орудие истребления, ибо недейственное есть несуществующее)? Ответ на этот вопрос выходит за пределы задачи, поставленной в настоящем труде. Ответов, во всяком случае, может <быть> несколько – в зависимости от мирозерцания отвечающего и степени его влечения к коммунистическому, к марксизму, понимаемому как цель исторического процесса и конца истории. Сам марксизм вопреки своему якобы диалектическому методу в объяснении истории не мыслит и полицейски-административно не допускает никакой диалектической замены для себя.

В силу сказанного мы завершаем настоящее исследование по истории русской философии основными проблемами советского марксизма, гл<авным> обр<азом> именно в правовой сфере и «с точки зрения права» – ибо все в конце концов сводится отнюдь не к диалектике, но именно к тому, что можно назвать монизмом полицейски-административного права, упраздняющего как общество, так и государство. Иногда принято говорить, что коммунистический и марксистский строй есть строй восстановленного крепостного права. Принципиально говоря, это

верно. Однако в это определение следует внести серьезные коррективы. Старое крепостное право в России в первый период его существования было ничем иным, как прикреплением всех сословий, слоев и классов населения к национальному государству в порядке требований борьбы за существование с внешним врагом, т. е. это крепостное право было военно-государственным институтом практического назначения. Его государственная тенденция особенно усилилась при Петре Великом. Конечно, оно было введено в Московском государстве, которое было государством лишь в потенции, а на деле было вотчиной и управлялось на основании своеобразного вотчинного права. Можно даже заострить это положение и говорить о вотчинно-патриархальном быте и праве, на основании которого и велось это крепостное право, ибо московский государь был вотчинным потомственным владельцем де факто своей вотчины-государства с правом не только употребления, но и злоупотребления, т. е. с вещным правом над подданными-рабами. Оно смягчалось только в порядке вторжения гетерономного нравственно-религиозного начала, фактически превращавшего вещное право в вотчинно-патриархальное. Положение резко изменилось с изданием «Указа о вольности дворянской»⁹²⁷.

Так как государство по неизменной и монументальной формуле проф<ессора> Коркунова есть властвование над свободными людьми, то этим самым «Указ о вольности дворянской» превращал Петербургскую империю, где единственным вполне свободным лицом был государь, – в дворянскую империю. Крепостные крестьяне тем самым оказывались даже не подданными, а вещами или почти вещами своих владельцев, которые и были единственно подданными этой империи. Возникло вопиющее противоречие между фактическим рабством и юридическим подданством основной массы населения – крестьян. Этим и объясняется полное почти исчезновение государственного сознания у крепостных крестьян времен империи: это была не их империя, но дворянская, и все сводилось лишь к вопросу фактического соотношения силы – если не считать семейно-патриархальных и религиозно-нравственных связей, т. е. факторов высших сравнительно с правом категорий. А соотношение силы, а не права, есть революция. Это мы и видим в многочисленных бунтах, из которых пугачевский есть явное восстание-революция против дворян стоящих вне государства дворян и этим государством эксплуатируемых крестьян-рабов, от которых к тому же с нелепой непоследовательностью требуют верноподданических чувств и отношений. Такое положение перманентного господства силы над правом (ибо подавление пугачевской революции, стремившейся создать из объектов права его субъекты) постепенно привело к угасанию или крайнему искажению правосознания не только у народа, но и у революционной интеллигенции: оба стремились подменить право правдой. Когда правда шла сверху,

т. е. из религиозно-нравственных источников, то личность как субъект будущего возможного права (по раскрепощении) не теряла себя – наоборот, часто безмерно возрастала в своей метафизической глубине и святости – т. е. высшей онтологической ценности – и революция как дело ничтожное и слишком земное и грязное делалась несущественной и ненужной. Но когда правда шла снизу, т. е. в форме какой-нибудь социально-утопической доктрины, к тому же, как правило, позитивистической или вовсе материалистической и безбожной, то человеческая личность превращалась из цели в простое средство насаждения социального атеизма или атеистического социализма и права, равно как и защита этих прав рассматривалась в чисто инструментальном порядке служения революции – равно как и государство: для Михайловского важно было, прежде всего, разрушить государство, препятствующее осуществлению аграрного социализма и стремящееся <преумножать> национальное богатство – для Михайловского *главный бес*; для марксиста Ткачева, наоборот, надо было сохранить государство и бюрократически-полицейский аппарат, дабы с его помощью насадить социализм и уничтожить несоциалистическую культуру и ее социальный субстрат – т. е. носителей этой культуры. В обоих случаях субъективное публичное право, тем более право уголовное и гражданское, не только презирались и переставали быть ценностью, но делались определенным препятствием на путях осуществления перманентного революционного социализма с его атеистически-материалистической идеологией, признанных в аксиоматически-догматическом и декларативно-императивном порядке верховными ценностями. Личность при этом прикреплялась навсегда к служению этому идеалу, все прочее, т. е. все ценности культуры, с революционно-атеистическим социализмом не связанные, объявлялись «идолами» – в качестве идолов подлежащими истреблению. Но так как истребляемые «идолы» суть неотъемлемые атрибуты личности, равно как насаждаемые «идеалы» глубоко личности враждебны, находясь с нею во внутреннем противоречии, то во вновь возникавшем крепостном праве, ныне полностью насажденном на необозримом пространстве СССР, наблюдается очень большое несходство со старым крепостным правом. Старое крепостное право, представляя только социально-экономическое явление, принципиально не касалось личности; поскольку же оно поддерживало и официально распространяло христианство, религию личности и ее метафизической свободы, оно ограждало – худо или хорошо – эти верховные блага. Все зависело от личных отношений между владельцами и владомыми – почему возможность человеческих отношений на основе метафизического равенства личностей и соединяющей их любви – не была исключена, государством не преследовалась и даже элементарно ограждалась в правовом порядке. Мало того, дворянская империя и дворянская культура вы-

двинули из своих собственных недр не только пламенных противников крепостного права, соединявших иногда борьбу против него с осуществлением высших задач культурно-правового творчества, но иногда (и нередко) поднимавшихся на права своего же сословия с оружием в руках, революционно восставая на него. Это был великолепный рыцарский порыв, одно из лучших оправданий дворянства и его правосознания. Это показывало, что, несмотря на существование крепостного права, передовые части дворянства имели в виду превращение миллионов своих подданных в свободных подданных общего государства и превращение России из дворянской империи в народное государство. Этим самым и дворянская Российская империя уже потенциально была общенародным государством – особенно когда дворянин-офицер и крестьянин-солдат вместе смешивали свою кровь, совершая «обряд побратимства» на полях битв и защищая общий дом и общую родину от внешнего врага, несшего не только порой колониальную эксплуатацию, но часто не считавшего русского человека за человека, а православие отказавшегося признавать допустимой религией...

Совсем иное мы наблюдаем в новом крепостном праве, возникшем с захватом власти над народами и пространствами СССР – представителями самой крайней формы революционного социализма. Новое крепостное право не есть только социально-экономическое явление, возникшее вдобавок как инструментально-служебное явление. Новое крепостное право есть цель, и потому не только не может быть речи о его будущей отмене и о признании его злом, пусть необходимым, – но, наоборот, его бытие признается верховным благом. Не может быть и речи о личных отношениях, о дружбе, о любви, о братстве перед лицом Божиим – все это почитается величайшим злом, и на искоренение человеческих отношений, личных отношений, дружбы и любви и тем более братства перед лицом Божиим направлены все усилия полицейско-идеологического аппарата. Принципиально и законодательно даже половая любовь не допускается между марксистами и немарксистами, да она и не может фактически осуществляться: немарксист есть смертник, существо, подлежащее истреблению в силу самого факта иной структуры духа, половая любовь к нему (не говоря уже о дружбе) есть, так сказать, государственное преступление, караемое тем же, чем и немарксистский образ мысли, вернее, немарксистский склад души. Появляется особый институт *лишения*, в связи с чем понятия права, вины и наказания фактически отпадают, заменяясь полицейски-административным насаждением марксизма. Возникает своеобразный дуализм: с одной стороны, безликий интернациональный коллектив марксистских безбожников, по установке мировой построенный, по принципу механизма с главными и второстепенными частями; с другой стороны, собрания людей, ведущих

личное существование на территориях национальных государств, более или менее признающих и осуществляющих субъективные публичные права этих людей. Своей задачей коллектив марксистов считает обязательное включение второй категории людей, их инкорпорирование с аннексией или уничтожением их личного существования, а также с отменой субъективных публичных прав, это личное существование регламентирующих, и с уничтожением государств, эти права обеспечивающих и гарантирующих. Этот дуализм, отнюдь не диалектический, приводит к дилемме: либо люди, входящие в состав коллектива марксистов, не люди, а сам коллектив не государство, либо наоборот. *Tertium non datur*⁹²⁸.

Таким образом, совсем не правовая борьба с крепостным правом вызвала к бытию русскую революционную идеологию, какой мы ее наблюдаем с середины XIX <в.> и вплоть до обеих революций – полуудавшейся 1905 г. и совершенно удавшейся 1917 г. Кажется, нет тех сарказмов, которыми бы ни покрывали бы русские революционеры западный правовой строй и все действия, клонившиеся к его введению в России. У историка русской культуры скорее переизбыток документов, исходящий от самих революционеров, из которых видно, что большего несчастья, чем превращение России в государство европейского типа, русские революционеры и не мыслили. А под свободой они мыслили беспрепятственное чинение насилия, до убийства включительно, над инакомыслящими. И *только* Герцен – исключение. Но революционеры сделали из этого барина то же самое, что Лев Толстой сделал с Евангелием, у самого же Герцена можно в преизобилии найти сарказмов и негодования по этому поводу. Как бы круто ни относились к нынешнему владычеству коммунистов русские революционеры в настоящем, в прошлом правосознание всех русских революционеров совершенно одинаково и все их действия без исключения стремились к одному – не допустить превращения России в правовое государство, защищающее субъективные публичные права всех без исключения граждан. Эта господствующая тенденция представляла строй, который установился в России после переворота 1917 г., причем так называемый февральский добольшевистский период революции характеризуется принятием всех мер, дабы элементы, разрушающие право и государство, ни в чем не терпели препятствия для своей деятельности, а октябрьский, т. е. большевистско-коммунистический, период, длящийся по день, когда пишутся эти строки, характеризуется водворением марксистской философократии уже с недопущением даже немарксистского безбожия и материализма, а также с хроническим состоянием так называемой «чистки» в условиях режима перманентного активного бесправия, непрекращающегося административно-полицейского нажима. Таким образом, новое крепостничество есть всецело результат сознательного проведения в жизнь про-

684

тивоправовой и противогосударственной идеологии революционеров, для которых отрицание личности и права составляет неразрывное целое с безбожной материалистической философией, которую принято именовать «диалектическим материализмом» – единственной и исключающей все другие духовные типы формой мышления, речи и какой бы то ни было активности, самовыявления личности. Этим и объясняется, почему государственное правотворчество, начиная с середины XIX в., есть исключительно дело императорско-царской власти в России, где слабо представленные общественные силы были лишь иногда попутчиками и сотрудниками императора-царя с его правительством, а народные массы, жившие идеями «правды сверху» или «правды снизу», приходилось воспитывать в духе элементарной техники государственного правопорядка. Нужна была «вода жизни», пользуясь выражением Петражицкого, в то время как перед народом были скудные капли драгоценного вина жизни, «правды сверху», которой противостояли ушаты кровавой грязи «правды снизу», представленной революционным терроризмом и народной уголовщиной и народным бунтом, направленным против дворянского государства и дворянской культуры XVIII в.

Из сказанного видно, какую огромную роль играет в историософии России, в ее философии права – проблема государства. Вместе с этой проблемой и тесно с ней связанными проблемами субъективных публичных прав и их отрицанием революционным марксизмом, назвавшим себя «диалектическим материализмом», мы входим в круг проблем мировой и общечеловеческой важности, ибо, как показал пример СССР, речь идет уже не о кризисе правосознания, но о кризисе человека.

Оказывается, что вне права могут жить не люди, но существа выше человека, представители «правды сверху», или существа ниже человека, представители «правды снизу». Право и правовое государство есть типичный антропологический признак и, может быть, самый характерный антропологический признак. Выясняется также и то, что несоизмеримо огромная разница между «правдой сверху» и «правдой снизу» та, что первая благословляет право и государство как Божий дар человеку, дар, мешающий человеку расчеловечиться и сделаться царству человека царством дьяволов, скотов и роботов; вторая же ненавидит и проклинает право и государство – и абсолютно по той же причине, по какой «правда сверху» его благословляет. Однако когда в Европе и в России создавались лучшие произведения философии государства и субъективных публичных прав, т. е. реальной свободы, гарантируемых государством, то их создатели, не принадлежавшие к ясновидцам-пророкам вроде Тютчева, Достоевского или Константина Леонтьева, полагают, что право и правовое государство также не могут быть отняты от человека, как воздух, вода и солнечный свет. Однако оказалось, что можно и

что очень легко и почти без сопротивления эти блага отнимаются, что найдутся многомиллионные сторонники жизни без воздуха, без воды, без солнца и что сторонникам этих бесспорных благ придется оправдываться перед целым светом в бесспорности своих намерений. Очевидно, что, действительно, не только в отдельных людях, но и в целых слоях и нациях существует грозный <...>⁹²⁹, то, что федоровцы именуют «ересь смертобожничества», и что, по словам Пушкина,

Ах, обмануть меня не трудно,
Я сам обманываться рад.⁹³⁰

Но тогда не надо говорить ни о науке, ни о философии, ни выдавать себя за благодетелей рода человеческого, но говорить *sic volo, sic jubeo*⁹³¹ и провозгласить *stat pro ratione voluntas*⁹³².

Ученым же и философам остается определять сущность тех благ, которые хотят отнять у человечества сторонники нового крепостного права, и беспристрастно описать философскую и правовую структуру новой социальной организации, дать, так сказать, «критику чистого насилия», тем более что в лице Сореля⁹³³ мы имеем и апологию насилия.

Большая часть русских философов права до катастрофы 1917 г. сходились на том, что, хотя государство и власть как бы взаимно покрывают друг друга, но они не суть понятия тождественные и что государство допускает внутри сферы своего действия имеющие собственный источник власти автономные организации. Однако сама эта автономия есть заимствование от государства, и действительной помимо государства и вопреки ему она быть не может. Таким образом, все же единственным источником реальной власти остается государство. Так думало и большинство европейских государствоведов. Конечно, здесь остается нерешенной и часто даже не поставленной тонкая проблема различения власти и силы (аналогично проблеме взаимоотношения права и силы). Из этого следует, что государство или самодержавно, или его вообще нет. Этим, прежде всего, ставится проблема государственного суверенитета. На эту тему написано капитальное, исчерпывающее исследование проф<ессора> Н. И. Палиенко «Суверенитет. Историческое развитие идеи суверенитета и ее правовое значение» (Ярославль, 1905). Очень сильный мыслитель в этой области проф<ессор> Палиенко дает драгоценный очерк развития суверенитета, как на деле, так и в качестве научно-философской проблемы.

В этой проблеме, как на это неоднократно указывали и в русской философии права, заключается труднейшая для решения антиномия, вернее, апория в понятии суверенитета как основного признака государственной власти, апория, особенно отчетливо проявляющаяся себя в форме союзного государства. Этой атории не наблюдается только в со-

686

ветском государстве, именуемом СССР, по той причине, что там нет ни союза, ни государства, но есть только материалистически безбожный маркскокоммунизм. Само же имя или именование есть лишь псевдоним – явление чрезвычай но характерное для этого типа организации, где все есть подделка и все есть не то, за что оно себя выдает, за исключением одного – социализма. Но это по той причине, что задача советской мировой полицейски-административной организации есть водворение всюду и во всем марксистского социализма в качестве единственно истинной и единственно допустимой формы социализма.

Вторая антиномия или вторая апория сводится к, так ск<азать>, несоизмеримости или в логическом отношении несовместности личности и государства. Эту несовместность или несоизмеримость личности и государства выразил проф<ессор> Н. Н. Алексеев⁹³⁴ в своем толковании договорной теории возникновения государства, связанной с идеей естественного права. Сочувственно цитируя Маркса, объявляющего понятие личности «безвкусовой выдумкой XVIII в.», он объявляет, что вместе с договорной теорией государства и с идеей естественного права «западными народами была утрачена сама идея власти (имеется в виду гос<ударственная> власть. – В. И.). На место властного союза, государства, требующего подчинения и жертвы, была поставлена человеческая личность с ее интересами» (Н. Н. Алексеев. Теория государства. Издание евразийцев. 1931). Эта книга была написана в тот период евразийства, когда началось его скольжение влево, до той степени, что, благодаря усилиям Л. П. Карсавина, П. П. Сувчинского⁹³⁵, Родзевича⁹³⁶ и Эфрона⁹³⁷, это течение стало в известном смысле более марксистским, чем сам марксизм. Таким образом, указанная цитата проф<ессора> Н. Н. Алексеева должна быть рассматриваема как марксистская, и притом советско-марксистская, ибо в ней в качестве государства упомянут «союз». В данной конъюнктуре союз, предполагающий как раз договор, и притом принципиально свободный, является псевдонимом насильственно сбитой марксистской философократии, которая не есть государство – уже по той причине, что сам Энгельс считает несовместимым сосуществование государства и марксизма. Из самого контекста <у> проф<ессора> Н. Н. Алексеева получается вывод, который он не хотел делать или которого не ожидал. Именно, что марксистская властвующая социалистическая организация, приносящая себе в жертву личность, не есть государство. А отсюда и другой вывод – «коркуновский»: только властвование над свободными людьми есть государство. Поэтому так странно недоумение проф<ессора> Алексеева, что и Маркс утратил чувство реальности государства (цит. соч., с. 8). Маркс вовсе и не думал утрачивать чувства реальности государства: он его устраняет именно как реальность, именно как охранителя субъективных публичных прав прежде всего, т. е.

как охранителя личности, несовместимой с марксистской организацией. Он объявляет, вернее, переименовывает личность в совокупность производственных отношений, в социально-экономическую категорию, право или, вернее, естественную связь личности с ее субъективным правом объявляет социально-классовым принуждением и господством (насильственно прививаемый псевдоним) и в одеянии такого дисквалифицирующего переименования бросает личность и ее право на растерзание революционной толпы. Это вроде того, как христиан в эпоху гонений в Риме (тоже отрицаемых марксистами) зашивали в шкуры зверей и отдавали на растерзание собакам. Еще характернее, что сочувствующий Марксу и марксизму проф<ессор> Н. Н. Алексеев порицает школу Ганса Кельзена с его голландским предшественником Краббе⁹³⁸, автором замечательного исследования о суверенитете, что у них «государство превратилось в совокупность норм, в правопорядок» (цит. соч., с. 7). Борьба с правовой и конституционно-демократической теорией государства приводит, при всей ее типичной для последнего, марксистского периода евразийства одиозности, – к важной в научном отношении мысли, что «различные культуры могут построить совершенно различные теории государства» (там же, с. 13). Эта мысль – собственно, формулировка в духе Освальда Шпенглера⁹³⁹. Но такая до крайности обобщенная теория государства приводит либо к тому, что от государства остается один термин и ряд историософских рассуждений, либо к замаскированной подмене понятия государства вообще частной формой государства, выдаваемой за общую или даже за общечеловеческую. Однако если считать, что человеческая личность с ее свободой и субъективным публичным правом есть действительно верховная ценность, т. е. стать на подлинно христианскую точку зрения, пусть провозглашаемую в лаическом порядке и в лаическом обрамлении, то тогда надо провозгласить вместе с Ориу⁹⁴⁰ (*Hauriou*, «Précis de droit constitutionnel»⁹⁴¹, 1923) такую правовую цивилизацию «самой прекрасной в моральном смысле» («*la plus belle*» *civilisation morale*») и считать ее представительницей и носительницей единственно истинного понятия о государстве. Тогда осуждаемое проф<ессором> Алексеевым за европеизм русское государствоведение и русская правовая политика эпохи между правовой реформой имп<ератора> Александра II и ее отменой революцией 1917 г. окажутся, действительно, «*la plus belle civilisation morale*» за все существование России. Что же касается философии права, не существовавшей как бы до этого или существовавшей <по> мере приобщения, а потом быстро и буйно расцветшей с неслыханной роскошью, превзойдя в этом отношении Европу, и сейчас же умерев после революции 1917 г. вместе с философией вообще на месте бывшей России, и продолжаясь лишь в изгнании в условиях европейского правопорядка (в которых единственно могла быть написана и

книга проф<ессора> Алексеева, этот порядок подвергающего сомнению и критике), – то это все действительно лишь подтверждает оценки Ориу и теории Георга Еллинека и Ганса Кельзена.

Этим, в сущности, можно было бы закончить настоящий, по необходимости краткий очерк русской философии права. Но нам представляется необходимым прибавить к нему несколько строк библиографического характера по преимуществу, касающихся гл<авным> образом теории государства и его связи с правопорядком, и в частности с субъективным публичным правом. Прежде всего, здесь мы встречаемся с правилом, где книга проф<ессора> Н. Н. Алексеева представляет едва ли не единственное исключение (очень ученое и талантливо интересное – надо сознаться). Правило это – принципиальная неотделимость у русских юристов и философов права государства от права, и в частности от субъективного публичного права. В этом смысле можно сказать, что дух Коркунова веет в русском правоведении почти повсюду. Так, например, проф<ессор> К. А. Кузнецов посвященную своему великому учителю проф<ессору> П. И. Новгородцеву книгу «Идея современного общества и государства» (Одесса, 1919) показательно начинает со вступительных слов к американской конституции 1787 г., послужившей, как известно, моделью для французской конституции 1791 г. И на всем протяжении этой небольшой, но блестящей эрудицией книги ее автор принципиально и научно-методологически не отделяет проблемы государства от проблемы права, уделяя очень много субъективному публичному праву, но также отдавая дань и праву социально-экономическому. Признавая известную социально-экономическую жесткость за государственным либерализмом английского типа, проф<ессор> К. Кузнецов считает, что его хорошие стороны безмерно перевешивают дурные. Именно, он говорит: «Когда критикуется система либерализма, то обыкновенно отмечают отрицательные стороны ее экономической программы, но это именно значит, что критикуется не система, не идеал в его целостности, а одна лишь сторона, одно лишь проявление духа освобождения... Нельзя одобрять авторов “Декларации прав человека и гражданина” за то, что они обеспечивают духовную свободу, и в то же время их винить, если они провозглашают “нерушимость и святость” прав собственности, этого, с их точки зрения, наизаконнейшего проявления личной инициативы и трудовой способности. И то, и другое лишь разные грани все одного и того же многогранного идеала “свободы”. Перед этой многогранностью и вместе с тем грандиозностью размаха должна смолкнуть критика односторонняя, критика, выискивающая лишь темные стороны, не замечающая всех благих сторон “либерального закала”» (К. Кузнецов. Идея современного общества и государства. С. 102–103). И далее: «Именно “либеральный закал” родил свободную, инициативную, полную чувства

ответственности и вместе с тем сознания собственного достоинства человеческую личность» (там же).

В правовом духе толкуется проблема государства у таких ученых, как профессора Лазаревский и Кокошкин (левый либерал, зверски замучен большевиками в больнице вместе со своим единомышленником, членом Гос<ударственной> думы <А. И.> Шингаревым⁹⁴²). По методологии государственоведения в связи с правом особенно интересны: *Н. М. Коркунов*. Сборник статей. СПб., 1898; Его же. Лекции по общей теории права (выд<ержали> 7 изданий!); *Г. Ф. Шершеневич*. Задачи и метод гражданского правоведения. Казань, 1901; Его же. Общая теория права. Москва, 1912; *Е. В. Васильевский*. Цивилистическая методология. Одесса, 1901; *Ф. В. Тарановский*. Юридический метод в государственной науке. Варшава, 1904; *А. Н. Фатеев*. К учению о существе права. Харьков, 1909. Проблема народного суверенитета исчерпывающе рассмотрена в ее антиномиях и внутреннем противоречии у П. И. Новгородцева в книге «Кризис современного правосознания» (Москва, 1904). Проблема власти в духе чисто философском взята у проф<ессора> С. Л. Франка в журнале «Вопросы жизни» (1905, март)⁹⁴³; «проблемам государства и права посвящен труд:> *Б. Н. Чичерин*. Курс государственной науки <(Т. I–III. Москва, 1894)>.

Правовая сторона проблемы с точки зрения субъективных публичных прав, включая и право собственности, разобрана в след<ующих> сочинениях: *А. Н. Фатеев*. Очерк развития индивидуалистического направления в истории философии государства. Харьков, 1904. Ч. I; *М. М. Ковалевский*. От прямого народоправства к представительному и от патриархальной монархии к парламентаризму. Москва, 1906; *Его же*. Происхождение современной демократии. Москва, 1895; *А. Н. Фатеев*. Развитие индивидуализма в истории политических учений. Харьков, 1904; *Е. В. Спекторский*. Очерк по философии общественных наук. Варшава, 1907; *Ю. С. Гамбаров*. Свобода и ее гарантии. СПб., 1910; *В. А. Савальский*. Основы философии права; *А. А. Рождественский*. Теория субъективных публичных прав. Москва, 1913. Конструктивную полемику против Рождественского ведет *А. И. Елистратов*: I. Понятие о публичном субъективном праве. II. «Теория субъективных публичных прав» *А. А. Рождественского*. Москва, 1913; *Его же*. Основные начала административного права. Москва, 1914; *И. А. Покровский*. Основные проблемы гражданского права. Москва, 1915; *С. А. Котляревский*. Правовое государство и внешняя политика. Москва, 1909; *Его же*. Власть и право. Проблема правового государства. Москва, 1915; *В. М.* Теория правового государства. СПб., 1905; *Вениамин Марков*. Личность в праве. СПб., 1907; *Н. И. Палиенко*. Учение о существе права и правовой связанности государства; *С. А. Котляревский*. Власть и право. М., 1915.

ПРИМЕЧАНИЯ

Печатается по архивному тексту: Архив Дома русского зарубежья имени Александра Солженицына. Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 159, 161, 165, 166, 168, 170–175, 177–184, 187. Текст воспроизводится в соответствии с современными правилами орфографии и пунктуации. Без специальных оговорок и примечаний исправлены явные опечатки и пропуски букв. Все авторские выделения прописными буквами и разрядкой в настоящем издании даны курсивом. Постраничные примечания автора обозначены звездочками. В угловых скобках раскрыты сокращенные слова, и многоточиями отмечены пропуски в тексте рукописи. В них же помещены слова, восстановленные по смыслу, и годы жизни отдельных философов, пропущенные в архивном тексте. Научные примечания к тексту и переводы иностранных слов помещены ниже и обозначены арабскими цифрами.

¹ Франклин, Бенджамин (Franklin, 1706–1790), американский политический деятель, дипломат, изобретатель. В. Н. Ильин приводит его известный афоризм: «Человек есть животное, изготавливающее орудия».

² Матч между А. А. Алехиным и Р. Х. Капабланкой на звание чемпиона мира по шахматам проходил с 16 сентября по 29 ноября 1927 г. в Буэнос-Айресе. Всего шахматисты сыграли 34 партии, Алехин одержал шесть побед и стал четвертым чемпионом мира по шахматам.

³ Эта грязная казачка любит своего грязного казака (фр.).

⁴ Возможно, В. Н. Ильин имел в виду главу о Петре I из книги А. И. Герцена «О развитии революционных идей в России» (1851).

⁵ Художник Василий Иванович Суриков написал известную картину, посвященную стрелецкому бунту – «Утро стрелецкой казни» (1881).

⁶ Отсылка к библейской книге Иова.

⁷ Неточная цитата из стихотворения В. С. Соловьева «Ночь на Рождество» (1894), правильно: «Не властью внешнею, а правдою самою / Князь века осужден и все его дела».

⁸ Яковенко Борис Валентинович (1884–1949), философ, историк философии. В. Н. Ильин подразумевает его концепцию русской философии, изложенную в книгах «Очерки русской философии» (1922) и «История русской философии» («Dějiny ruské filosofie», на чешском языке, 1938).

⁹ Сковорода Григорий Саввич (1722–1794), философ, поэт. В. Н. Ильин называет его «южанином», так как тот родился в Киевской губернии (на территории современной Полтавской области Украины).

¹⁰ Вольф, Христиан (Wolff, 1679–1754), философ, юрист, математик, ученый-энциклопедист. С 1706 г. профессор в университете Галле, с 1723 г. профессор Марбургского университета, с 1740 г. снова в Галле (с 1743 г. ректор университета). Систематизатор и популяризатор философии Г. В. Лейбница. Основатель философской школы в Германии. В 1736–1739 гг. среди слушателей Х. Вольфа в Марбургском университете был М. В. Ломоносов.

¹¹ Паисий (Величковский, 1722–1794), архимандрит, преподобный. С 1746 г. жил на Афоне. С 1763 г. управлял монастырем в Буковине. С 1779 г. жил в молдавском Нямецком монастыре, где занимался переводами святоотеческих книг с греческого языка.

¹² Игнатий (Брянчанинов, 1807–1867), епископ, святитель. В 1831 г. принял монашество. С 1857 г. епископ Кавказский и Черноморский. Автор многочисленных богословских сочинений.

¹³ Покровский Михаил Николаевич (1868–1932), историк. Выпускник Московского университета, при котором был оставлен для подготовки к профессорскому званию, но диссертацию не стал защищать, так как посвятил себя политической и революционной деятельности. С 1905 г. член Российской социал-демократической партии (РСДРП). После революции 1917 г. работал в советских государственных органах. С 1918 г. заместитель наркома просвещения А. В. Луначарского. В 1918 г. один из организаторов Социалистической академии в Москве, в 1921 г. – Института красной профессуры.

¹⁴ Ярославский Емельян Михайлович (1878–1943), революционер, советский партийный деятель, идеолог антирелигиозной пропаганды. С 1898 г. член Российской социал-демократической партии (РСДРП). С 1901 г. корреспондент газеты «Искра». Участник революции 1905–1907 гг. С 1907 г. на каторге, затем на поселении в Сибири. С июля 1917 г. в Москве, член Московского комитета РСДРП. В 1918–1919 гг. комиссар Московского военного округа. В 1921–1923 гг. член Центрального комитета Российской коммунистической партии (большевиков). С 1925 г. председатель Центрального совета Союза воинствующих безбожников, редактор газет «Безбожник» (1922–1941) и «Безбожник у станка» (1922–1941), автор антирелигиозных книг и брошюр. В 1939–1943 гг. член Центрального комитета Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). С 1939 г. академик Академии наук СССР.

¹⁵ Либ, Фриц (Lieb, 1892–1970), швейцарский богослов, издатель. Профессор Базельского и Боннского университетов. Редактор журнала «Восток и Запад». На какую работу Ф. Либ ссылается В. Н. Ильин, точно сказать нельзя, но наиболее вероятно – на книгу «Россия в пути. Русский человек между христианством и коммунизмом» (1945).

¹⁶ В. Н. Ильин перефразировал последние строки из стихотворения А. С. Пушкина «Поэт и толпа» (1828): «Мы рождены для вдохновенья, / Для звуков сладких и молитв».

¹⁷ Кюнкель, Фриц (Künkel, 1889–1956), немецкий психолог и психиатр. С 1939 г. жил в США. В. Н. Ильин ссылается на понятия из характерологии Ф. Кюнкеля.

¹⁸ Даль Владимир Иванович (1801–1872), писатель, этнограф, собиратель фольклора. Составитель «Толкового словаря живого великорусского языка» (1863–1866). В. Н. Ильин имеет в виду его труд «Пословицы русского народа» (1862), который содержит около 32 тыс. пословиц, поговорок и выражений, относящихся к русскому фольклору.

¹⁹ Строки из стихотворения П. А. Вяземского «Англичанке» (1855).

²⁰ В. Н. Ильин полностью цитирует стихотворение Ф. И. Тютчева «О вещая душа моя...» (1855).

²¹ В. Н. Ильин приводит фразу В. В. Розанова, которую цитирует П. А. Флоренский в своей известной книге «Столп и утверждение Истины» (1914), в главе «Письмо одиннадцатое. Дружба».

²² Цитата из Евангелия от Иоанна (Ин. 15, 5).

²³ Вижу и одобряю лучшее, а следую худшему (лат.).

²⁴ Строка из стихотворения М. Ю. Лермонтова «1831-го июня 11 дня» («Моя душа, я помню...»).

²⁵ Бытие к смерти (нем.).

²⁶ Еллинек, Георг (Jellinek, 1851–1911), немецкий юрист и философ права. Специалист в области политического суверенитета, автор концепции несuverенных государств, сторонник юридического позитивизма. В 1879–1889 гг. профессор философии права Венского университета, в 1889–1891 гг. Базельского университета, в 1891–1911 гг. профессор конституционного и международного права Гейдельбергского университета. Автор научных трудов «Теория унификации государства» («Die Lehre von den Staatenverbindungen», 1882), «Общее учение о государстве» («Allgemeine Staatslehre», 1900).

²⁷ В. Н. Ильин не цитирует, а приводит общий смысл фразы из книги А. И. Герцена «С того берега» (1850), в которой есть такое высказывание: «Слово “республика” имело ту нравственную силу, которой нет больше ни у одного трона».

²⁸ Далее Ильин в тексте зачеркнул несколько строк: «Так или иначе, но все же бессознательно русский народ, несомненно, гораздо ближе к Прудону, чем к Марксу, да Маркса он принял, очевидно, за Прудона. Конечно, все это в порядке почти инстинктивном и сверхсознательном, потому что теоретически народ не знал, да и не знает книжно-теоретической контраверзы Прудон – Маркс».

²⁹ «Платон – друг, но истина – больший друг» (лат.) – выражение, приписываемое Аристотелю.

³⁰ Далее Ильин в тексте зачеркнул абзац: «Любопытен обращенный вариант на тему “fiat justitia pereat mundus”: “Хотя бы все законы пропали, только бы люди правдой жили” (Даль, там же). Полон мрачного, почти анархического гнева и революционного пафоса афоризм: “Все бы законы перетонули, да и судей перетопили” (там же)».

³¹ Несчастье человека (фр.).

³² В. Н. Ильин неточно цитирует строки из поэмы А. С. Пушкина «Братья-разбойники» (1825), в оригинале: «Не он ли сам от мирных пашен / Меня в дремучий лес сманил, / И ночью там, могущ и страшен, / Убийству первый научил?».

³³ Строка из стихотворения Ф. И. Тютчева «Silentium!» (начало 1830-х гг.).

³⁴ Монизм – учение о всеединстве всего сущего, согласно которому основой мира является одна субстанция. Древнегреческий философ Гераклит из Эфеса (ок. 544 – 483 до н. э.) учил, что основа мира есть огонь. В его учении есть рассуждения о взаимоотношении дня и ночи: «Смена дня и ночи, месяцев, времен года и лет, а также дожди, ветры и подобные явления вызываются различными испарениями. Так, светлое испарение, воспламенившись в круге Солнца, вызывает день, а преобладание противоположного ему порождает ночь» (Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. 1. С. 178).

³⁵ Древнегреческий философ Анаксимандр из Милета (ок. 611 – 545 до н. э.) учил, что начало природы есть «апейрон» (в переводе с греческого – бесконечное), который понимался как принцип сущего. Согласно Анаксимандру, «части изменяются, а Целое (= универсум) неизменно» (Фрагменты ранних греческих философов. С. 116).

³⁶ «Das Man» (в немецком языке неопределенно-личное местоимение) – понятие из книги немецкого философа Мартина Хайдеггера (1889–1976) «Бытие и время» (1927), означает неподлинное человеческое существование, погруженность человека в безличный мир.

³⁷ Известный софист Протагор из Абдер (480–410) учил об относительности истины, выдвинув приведенный В. Н. Ильиным тезис.

³⁸ Единственного в своем роде, уникального (лат.).

³⁹ Сказано всё и ничего (лат.).

⁴⁰ Небрежность, беспечность (фр.).

⁴¹ «Пер Гюнт» (1867) – одна из известных пьес норвежского драматурга Генрика Ибсена. В. Н. Ильин подразумевает пятое действие пьесы, в котором пуговичник говорит главному герою: «Хозяин не таков; он бережлив / И потому богат. Он не бросает, / Как никуда не годный хлам, того, / Что в качестве сырого матерьяла / Еще годится» (перевод А. и П. Ганзен).

⁴² Из ничего ничто не происходит (лат.).

⁴³ Разочек сыграй / Со мною и дай / Набиться карману! / Без денег шабаш; / А денег мне дашь – / Я умником стану! (нем., в переводе Н. А. Холодковского).

⁴⁴ См. выше примечание 6.

⁴⁵ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма. СПб., 1906.

⁴⁶ Лапшин Иван Иванович (1870–1952), философ. Профессор Петербургского университета. С 1922 г. в эмиграции, жил в Чехословакии. В. Н. Ильин ссылается на самую известную книгу И. И. Лапшина «Философия изобретения и изобретение в философии» (Пг., 1922. Т. 1–2; 2-е изд. Прага, 1924).

⁴⁷ В сборном послании апостола Иакова есть рассуждение о значении языка и слова: «И язык – огонь, прикраса неправды; язык в таком положении находится между членами нашими, что оскверняет все тело и воспаляет круг жизни, будучи сам восплаем от геенны» (Иак. 3, 6).

⁴⁸ См. выше примечание 33.

⁴⁹ Последние строки из стихотворения В. Ф. Ходасевича «Пока душа в порыве юном...» (1924).

⁵⁰ Диалектический принцип «тезис – антитезис – синтез» является основным в логике и философской системе Г. Ф. В. Гегеля.

⁵¹ Время – деньги (англ.).

⁵² Отвращение к жизни (лат.).

⁵³ Немецкий философ Герман Кайзерлинг (1880–1946) издал свою книгу «Южно-американские размышления» в 1932 г.

⁵⁴ Строки из последней главы «Евгения Онегина» (путешествие главного героя по России), которую А. С. Пушкин издал отдельно от основного текста.

⁵⁵ Фраза из стихотворения «Размышления у парадного подъезда» Н. А. Некрасова.

⁵⁶ Быть или не быть (англ.).

⁵⁷ «Труды и дни» – знаменитая поэма древнегреческого поэта Гесиода, в которой содержится множество пословиц и поговорок, описывается труд земледельца и различные приметы, относящиеся к дням месяца.

⁵⁸ Неточность В. Н. Ильина: речь идет не о поэме, а о пьесе «Пер Гюнт» (см. выше примечание 41).

⁵⁹ В. Н. Ильин подразумевает книгу немецкого философа-неокантианца Германа Когена (1842–1918) «Эстетика чистого чувства» (1912), в которой в параграфе «Эстетическое чувство любви» есть рассуждение о том, что «Эрос является не только универсальным, но также фундаментальным и центральным».

⁶⁰ Шелер, Макс (Scheler, 1874–1928), немецкий философ, основоположник философской антропологии. Разработал учение о симпатии в книге «К феноменологии и

теории симпатии и о любви и ненависти» (1913), переизданную в переработанном виде под названием «Сущность и формы симпатии» (1923).

⁶¹ Последние строки из стихотворения М. Ю. Лермонтова «Мадригал» (1829).

⁶² Приятного аппетита; буквально: время еды (нем.).

⁶³ О лучше бы я не родился! (Нем.)

⁶⁴ В буквальном смысле (фр.).

⁶⁵ Ясперс, Карл (1883–1969), немецкий философ, психолог, представитель экзистенциализма. «Пограничные ситуации» – введенный К. Ясперсом термин, который обозначал психологические состояния, возникающие вследствие стрессов, тяжелых жизненных испытаний. В. Н. Ильин ссылается на немецкое издание книги К. Ясперса «Психология мировоззрения».

⁶⁶ «Психология мировоззрения» (нем.).

⁶⁷ В. Н. Ильин имеет в виду книгу историка Бориса Дмитриевича Грекова (1882–1953) «Киевская Русь» (1939).

⁶⁸ Речь идет о книге Густава Густавовича Шпета (1879–1937) «Очерк развития русской философии» (1922), в которой древнерусскому периоду посвящена глава «Невегласие».

⁶⁹ Имеется в виду Флорентийская уния, заключенная в 1439 г. между Католической Церковью и Константинопольским Патриархатом в целях совместной борьбы с турецкой агрессией.

⁷⁰ Любители денег, от греч. χρῆματα – деньги.

⁷¹ Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912), церковный историк. Профессор Московской духовной академии. Автор «Истории Русской Церкви» (1880–1881).

⁷² Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), протоиерей, богослов, философ, историк. Автор книги «Пути русского богословия» (1937), которую имеет в виду В. Н. Ильин.

⁷³ Розенберг, Альфред Эрнст (Rosenberg, 1893–1946), немецкий государственный и политический деятель, идеолог национал-социализма. В 1933–1945 гг. начальник внешнеполитического управления Национал-социалистической немецкой рабочей партии.

⁷⁴ Иоанн Златоуст (ок. 347 – 407), архиепископ Константинополя, византийский богослов, православный святой. Автор многочисленных сочинений (бесед и поучений), литургии восточного (византийского) обряда.

⁷⁵ Филарет Милостивый (ок. 702 – 792), православный святой, византийский землевладелец, жил в Малой Азии (византийская провинция Пафлагония), отличался добротой и часто помогал бедным людям. В. Н. Ильин допустил неточность: Филарет Милостивый является по лику святости не преподобным, а праведным.

⁷⁶ Симеон Новый Богослов (949–1022), православный святой, византийский богослов, предшественник мистической традиции исихазма, автор «Гимнов», в которых в поэтической форме изложен личный опыт богообщения.

⁷⁷ Григорий Палама (1296–1359), архиепископ, православный святой, византийский богослов, философ, систематизировал и философски обосновал учение исихазма.

⁷⁸ Фотий I (ок. 820 – 896), Патриарх Константинопольский, православный святой, византийский богослов. О начитанности Патриарха Фотия свидетельствует его сочинение «Мириобиблион» («Библиотека»), содержащее обзор и извлечения из многочисленных книг разных авторов.

⁷⁹ Леонтий Византийский (ок. 480–543), монах, византийский богослов, церковный писатель. Автор полемических сочинений против еретиков («Против несториан и евтихиан» и др.).

⁸⁰ Феодор Вальсамон (ок. 1140–1199), византийский канонист, Патриарх Антиохийский. Автор труда с толкованием церковных канонов «Изъяснение священных и божественных правил святых и всехвальных апостол и священных соборов вселенских и поместных или частных и прочих святых отец».

⁸¹ Иоанн Зонара (? – после 1159), монах, византийский историк, богослов, канонист. Вместе с Вальсамоном является одним из самых известных византийских комментаторов церковных канонов XII в. Автор знаменитой исторической хроники, содержащей всемирную историю от сотворения мира до воцарения византийского императора Иоанна Комнина (1118 г.).

⁸² Симеон Солунский (? – 1429), православный святой, архиепископ Солунский, византийский богослов, литургист. Автор ряда сочинений по литургическому богословию.

⁸³ Николай Кавасила (1322–1397/1398), православный святой, византийский богослов, литургист. Автор сочинений по литургическому богословию, в том числе «Изъяснения божественной литургии».

⁸⁴ Лев Диакон (до 950 – ок. 1000), византийский историк, писатель, императорский придворный диакон. Автор знаменитой «Истории», которая является ценным источником по византийской истории X в.

⁸⁵ Никифор Вриенний Младший (1062–1137), византийский государственный деятель, автор «Исторических записок» (охватывают период за 976–1087 гг.).

⁸⁶ Никифор Григора (ок. 1295 – ок. 1360), византийский историк, богослов, философ, астроном. Автор «Истории ромеев» (охватывает период за 1204–1359 гг.).

⁸⁷ Подразумевается византийский император Константин VII Багрянородный (греческое – Порфириогенет, 905–959), автор сочинения «Об управлении империей», которое является ценным источником по истории Византии.

⁸⁸ Михаил Пселл (1018 – ок. 1078), монах, византийский историк, философ, математик. Преподавал в Константинополе философию и риторику. Написал ряд трактатов по математике, занимался разработкой формальной логики. Автор «Хронографии» с описанием византийской истории XI в.

⁸⁹ Никифор Влеммид (1197 – ок. 1272), монах, византийский философ, богослов. Автор «Траката по логике и физике».

⁹⁰ Иоанн Итал (20–30-е гг. XI в. – после 1082), византийский философ. Ученик Михаила Пселла. В Константинополе преподавал философию Платона, Прокла, Аристотеля. Автор сочинения «Вопросы и ответы». В 1082 г. предан анафеме за некоторые положения своего учения, которые были основаны на неоплатонизме.

⁹¹ В. Н. Ильин, вероятно, подразумевает сына византийского императора Алексея I Комнина Исаака Комнина (1093 – после 1152), который увлекался науками и искусством, самостоятельно написал устав для основанного им монастыря.

⁹² Евстафий Солунский (ок. 1115 – ок. 1195), архиепископ, православный святой, византийский писатель и историк. Автор комментариев к «Илиаде» и «Одиссее» Гомера.

⁹³ Максим Плануд (1260–1305), монах, византийский грамматик, математик, богослов. Основатель школы при императорской библиотеке в Константинополе. Известен многочисленными переводами с латинского языка (Цицерона, Овидия, Боэция и др.).

⁹⁴ Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), писатель, философ, публицист, литературный критик. Разработал историософскую концепцию, согласно которой все культурно-исторические организмы проходят «триединый процесс развития», состоящий

из трех стадий – «первичной простоты», «цветущей сложности», «вторичного смешительного упрощения». В настоящем издании см. отдельную главу, которую В. Н. Ильин посвятил К. Н. Леонтьеву.

⁹⁵ Пролог – древнерусский церковный сборник, содержащий краткие жития святых, поучительные слова святых Василия Великого, Иоанна Златоуста и др., расположенные для ежедневного чтения по дням года.

⁹⁶ Синаксарий, или Синаксарь (греч. сборник) – сборник сведений о празднике или святом, читался в Греческой Церкви во время церковной службы.

⁹⁷ Толковая Палея – древнерусский сборник, содержащий пересказ книг Ветхого Завета, апокрифические дополнения, толкования и богословские комментарии.

⁹⁸ Злопамятность (фр.).

⁹⁹ Максим Грек (1470–1556), монах, православный святой, переводчик, писатель, публицист. В 1518 г. приехал в Москву по приглашению великого князя Василия III для перевода церковных книг. В России критиковал церковную и политическую власть, поддерживал «нестяжателей» против монастырского землевладения. В 1525 г. был обвинен в ереси, в связи с турецким правительством, сослан в монастырь, где содержался в суровых условиях. Только в конце жизни был освобожден и переведен в Троице-Сергиеву лавру, где и умер.

¹⁰⁰ Шахматов Мстислав Вячеславович (1888–1943), историк, юрист. Выпускник Петербургского университета. С 1922 г. в эмиграции, жил в Чехословакии. Один из основателей Русского исторического общества в Праге. Член евразийского движения. Автор работ по истории Древней Руси.

¹⁰¹ Чижевский Дмитрий Иванович (1894–1977), славист, историк философии, литературовед. Выпускник Киевского университета. С 1921 г. в эмиграции, жил в Германии.

¹⁰² Бориллов Синодик – официальный памятник Болгарской Церкви, возник в связи с Советом, созданным болгарским царем Борилом в 1211 г. для осуждения ереси богомилов. По приказу царя Борилы переведен на болгарский язык греческий «Синодик в Неделю Православия», в который была добавлена глава о Совете в Тырново в 1211 г. с осуждением еретического учения богомилов.

¹⁰³ «Руси чистая купель» – строка из стихотворения «Киев» (1839) А. С. Хомякова.

¹⁰⁴ Иларион (? – ок. 1055), православный святой, митрополит Киевский и всея Руси. Первый митрополит русско-славянского происхождения в Древней Руси. Автор сочинения «Слово о законе и благодати».

¹⁰⁵ Кирилл Туровский (1130 – ок. 1182), епископ Турова, православный святой, богослов, писатель, проповедник. В его литературном наследии часть составляют слова-проповеди, которые упоминает В. Н. Ильин.

¹⁰⁶ Ягич, Ватрослав (Игнатий Викентьевич) (1838–1923), австрийский филолог-славист, лингвист, палеограф. Профессор Новороссийского университета в Одессе (1872–1874), Берлинского университета (1874–1880), Петербургского университета (1880–1886), Венского университета (1886–1908). С 1880 г. академик Петербургской академии наук.

¹⁰⁷ «Житие Авраамия Смоленского» было написано Ефремом, по мнению исследователей, уже после татаро-монгольского нашествия 1237–1240 гг., содержит все известные биографические сведения о преподобном Авраамии Смоленском.

¹⁰⁸ Редков Н. Преподобный Авраамий Смоленский и его житие, составленное учеником его Ефремом // Смоленская старина. 1909. Вып. 1. Ч. 1. С. 1–173.

¹⁰⁹ «Повесть об Акире Премудром» – переводной памятник древнерусской литературы, восходит к неизвестному источнику восточного происхождения. Кроме славянского перевода, существуют еще арамейская, арабская, армянская, грузинская, румынская версии.

¹¹⁰ Шахматов Алексей Александрович (1864–1920), филолог, лингвист, историк. С 1899 г. академик Петербургской академии наук. С 1910 г. профессор Петербургского университета. Автор исследований по текстологии древнерусского летописания.

¹¹¹ Истрин Василий Михайлович (1865–1937), филолог. Профессор Новороссийского университета в Одессе (1897–1907). С 1907 г. академик Петербургской академии наук. Автор исследований о памятниках древнеславянской и византийской литературы, работ о творчестве А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, И. С. Тургенева.

¹¹² Георгий Амартол – византийский летописец IX в., автор «Хроники», популярной в Древней Руси и охватывающей всемирную историю от сотворения мира до 842 г.

¹¹³ Иоанн Малала (ок. 491–578), византийский историк, автор «Хронографии», которая охватывает период от древнегреческой и библейской истории до 563 г.

¹¹⁴ Вернадский Георгий Владимирович (1887–1973), историк. В 1914–1917 гг. приват-доцент Петербургского (Петроградского) университета. В 1919–1920 гг. профессор Таврического университета. С 1920 г. в эмиграции, жил в Греции (1920–1922), Чехословакии (1922–1927) и США (1927–1973). С 1927 г. профессор Йельского университета. Автор многотомного труда «История России» на английском языке, включающего историю Древней и Московской Руси (до 1682 г.). Участник евразийского движения в Чехословакии.

¹¹⁵ Цитата из поучения епископа Серапиона, бывшего архимандритом Киево-Печерского монастыря, а в 1274 г. назначенного епископом Владимирским.

¹¹⁶ Трубецкой Николай Сергеевич (1890–1938), лингвист, этнограф, литературовед, историк культуры. Один из основателей евразийского движения, в котором состоял и В. Н. Ильин.

¹¹⁷ *Трубецкой Н. С.* О туранском элементе в русской культуре // Евразийский вренник. Берлин, 1925. Кн. 4. С. 351–377.

¹¹⁸ Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), священник, богослов, религиозный философ, экономист. С 1922 г. в эмиграции, жил в Чехословакии и Франции. С 1925 г. профессор Свято-Сергиевского Православного богословского института. В. Н. Ильин, вероятно, имеет в виду его статью «Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию» (Путь. 1926. № 5. С. 3–19).

¹¹⁹ Хасиды – религиозное течение в иудаизме, распространилось в XVIII в. первоначально на территории Речи Посполитой (Польша, Украина и Западная Белоруссия). Хасиды проповедовали личное благочестие и делали акцент на личном переживании Бога.

¹²⁰ Флагелланты – движение в Западной Европе, возникло в XIII в. Флагелланты проповедовали аскезу и умерщвление плоти посредством самобичевания. Движение запрещено в XIV в. римским папой.

¹²¹ Знаменный распев – вид древнерусского богослужебного пения. Для его записи использовали знаки (древнерусское слово «знамя» – знак), от чего и произошло название. В. Н. Ильин был поклонником и исследователем знаменного пения.

¹²² «Органон» – название, принятое для совокупности сочинений Аристотеля по логике.

¹²³ «Махазор» (еврейское «цикл») – средневековый сборник молитв, песнопений и правил на основные иудейские праздники.

¹²⁴ Кеплер, Иоганн (Kepler, 1571–1630), немецкий математик, астроном, механик. В 1600–1612 гг. жил в Праге, где с 1601 г. служил при дворе императора Рудольфа II астрономом и астрологом, в его обязанности входило составление гороскопов.

¹²⁵ Аль-Газали (полное имя Абу Хамид Мухаммад ибн Мухаммад аль-Газали ат-Туси, 1058–1111), исламский богослов, правовед, философ, мистик. Один из основателей суфизма. Автор нескольких сочинений по логике, в которых развивал и интерпретировал Аристотеля.

¹²⁶ Протопоп Алексей, приехавший из Новгорода в Москву, и думский дьяк Федор Курицын были одними из главных представителей ереси «жидовствующих».

¹²⁷ «Метафизика» – сборник, составлен Андроником Родосским из сочинений Аристотеля, содержащих учение о первоначалах.

¹²⁸ Ареопагитики – ряд богословских трактатов, написанных неизвестным христианским неоплатоником V–VI вв. и приписанных святому Дионисию Ареопагиту, первому афинскому епископу I в.

¹²⁹ Иоанн Дамаскин (ок. 675 – ок. 753), христианский святой, богослов, философ. В. Н. Ильин подразумевает его труд «Источник знания», который является опытом по систематизации христианского вероучения.

¹³⁰ Сигер Бранантский (1240–1284), французский философ. С 1266 г. профессор Парижского университета. Защитник метафизики, основанной на философии Аристотеля.

¹³¹ Абуль Валид Мухаммад Ибн Рушд (1126–1198), арабский философ. В Западной Европе был известен под латинизированным именем Аверроэс. Комментатор Аристотеля. Странник философского рационализма. Его интерпретация Аристотеля получила продолжение в западноевропейской философии под названием аверроизма.

¹³² Ренан, Эрнест (Renan, 1823–1892), французский писатель, философ, историк религии. Автор диссертации «Аверроэс и аверроизм» (1852) и исследования «История семитских языков» (1855). Автор серии книг по истории раннего христианства, в том числе знаменитой «Жизни Иисуса» (1863), в которой отрицал божественность Иисуса Христа.

¹³³ Моше бен Маймон, или Моисей Маймонид (ок. 1135–1204), еврейский богослов, философ, раввин, врач. Стремился согласовать иудаизм и философию, основываясь преимущественно на изучении Талмуда и сочинений Аристотеля. Оказал влияние на западноевропейскую схоластику.

¹³⁴ Более правильно – апостасия (греч. отступничество).

¹³⁵ Цитата из Евангелия от Матфея (Мф. 23, 38).

¹³⁶ От фр. *résistance* – сопротивление.

¹³⁷ Геннадий (Гонзов, ок. 1410–1505), православный святой, архиепископ Новгородский в 1484–1504 гг. Активно боролся с ересью «жидовствующих» в Новгороде.

¹³⁸ Преподобный Иосиф Волоцкий (1439–1515), автор сочинения «Просветитель», основатель Иосифо-Волоколамского монастыря, выступал активным обличителем еретических учений, в том числе ереси «жидовствующих».

¹³⁹ «Лживой и бессовестной книгой» В. Н. Ильин называет издание: Правда о религии в России. М. : Московская Патриархия, 1942. Он имеет в виду, что в этой книге утверждалось отсутствие преследований Церкви в СССР.

¹⁴⁰ Михаил Олелькович (1425–1481), литовский князь, в 1455–1481 гг. князь Слуцкий. В 1470 г. был приглашен на княжение в Новгород для обороны города в предстоящей войне с Московским княжеством. В марте 1471 г. был вынужден покинуть Новгород, в ко-

торый уже не вернулся. В 1481 г. принял участие в заговоре с целью своего возведения на литовский великокняжеский престол, но был схвачен и казнен.

¹⁴¹ Зосима (ум. после 1510), митрополит Московский и всея Руси в 1490–1494 гг. С 1485 г. архимандрит московского Симонова монастыря. В 1490 г. избран митрополитом по воле московского великого князя. В 1494 г. смещен с митрополичьей кафедры, в дальнейшем жил в Симоновом, Троице-Сергиевом, Спасо-Каменном монастырях. В принадлежности к ереси «жидовствующих» Зосиму обвинял преподобный Иосиф Волоцкий в сочинении «Сказание о новоявившейся ереси».

¹⁴² Дмитрий Герасимов (ок. 1465 – после 1536), русский книжник, дипломат, переводчик. Учился в Ливонии. Сначала входил в окружении архиепископа Новгородского Геннадия, затем служил в Москве при Посольском дворе переводчиком, участвовал в зарубежных посольствах.

¹⁴³ Григорий Богослов (ок. 329–389), христианский святой, архиепископ Константинопольский, богослов, один из отцов Церкви.

¹⁴⁴ Нил Сорский (Майков, 1433–1508), православный святой, церковный писатель. Основатель монашеского скита на реке Соре (в дальнейшем Нило-Сорская пустынь). Автор «Устава скитской жизни».

¹⁴⁵ Бердяев Николай Александрович (1874–1948), русский религиозный философ. С 1922 г. в эмиграции, сначала жил в Германии, затем – во Франции. В. Н. Ильин одно время считал Бердяева своим учителем, но затем разошелся с ним и, начиная с 1935 г., резко его критиковал. Вероятно, В. Н. Ильин подразумевает книгу Бердяева «Русская идея» (1946), в которой Нил Сорский противопоставлен Иосифу Волоцкому.

¹⁴⁶ Иванов Петр Константинович (1876–1956), религиозный писатель. Выпускник Московского университета. С 1923 г. в эмиграции, сначала жил в Германии, затем с 1924 г. – во Франции. Сотрудничал с журналами «Путь», «Современные записки». Автор книг «Смирение во Христе» (1925) и «Тайна святых – введение в Апокалипсис» (1949).

¹⁴⁷ Неточность В. Н. Ильина, правильное название книги: *Ильин И. А. О сопротивлении злу силою*. Берлин, 1925.

¹⁴⁸ О Дмитрие Герасимове см. выше примечание 142. Во время борьбы с ересью «жидовствующих» перевел ряд перечисленных В. Н. Ильиным западноевропейских текстов, имеющих отношение к критике иудаизма.

¹⁴⁹ Николай де Лира (Luca, 1270–1349), французский монах, богослов, проповедник, толкователь Библии. В 1501 г. Дмитрий Герасимов перевел на церковнославянский язык его трактат «Против коварства иудеев» («Contra perfidiam Iudaeorum»). В. Н. Ильин приводит не название трактата, а фразу из его начала, переведенную Герасимовым – «Начинает книшка... в ней же суть прекраснейший стязания Иудейское безверия, в православной вере похуляюще» (в современном переводе: «Начинается книжка... в которой содержатся замечательнейшие исследования (quaestiones), порицающие иудейскую неверность [с точки зрения] католической веры», см. в изд.: *Николай де Лира. Доказательство пришествия Христа / пер. Е. С. Федоровой*. М., 1999. С. 150).

¹⁵⁰ В 1504 г. Дмитрий Герасимов перевел антииудейский трактат Самуила Евреина «Обличение на иудейские блужения» («Epistola contra Iudaeorum errores»), изданный в Кельне в 1493 г.

¹⁵¹ Бруно Вюрцбургский (ок. 1005–1045), католический святой, епископ Вюрцбурга, толкователь Библии. Автор «Толковой Псалтири», которую и перевел Дмитрий Герасимов в 1535 г. по поручению архиепископа Новгородского Макария.

¹⁵² Элий Донат (Donatus, ок. 320 – ок. 380), римский грамматик, ритор. Составитель двух пособий по латинской грамматике – «*Ar̄s m̄nor*» (Малая грамматика) и «*Ar̄s m̄jor*» (Большая грамматика). Дмитрий Герасимов перевел оба пособия Э. Доната с латинского языка еще во время своей учебы в Ливонии (это был, вероятно, его первый перевод, который не имел никакого отношения к полемике против ереси «жидовствующих»).

¹⁵³ Федоров Николай Федорович (1829–1903), философ, основатель русского космизма. В. Н. Ильин подразумевает размышления Н. Ф. Федорова из 1-го тома «Философии общего дела», в котором, например, выдвинут следующий тезис: «Константинополь как центр совершающегося, хотя и бессознательно, объединения человеческого рода» (Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 195).

¹⁵⁴ «Повесть о белом клобуке» – сочинение XVI в. о появлении на Руси белого клобука (символа «Третьего Рима»). Повесть состоит из трех частей: первая часть – послание Дмитрия Толмача (предположительно Дмитрия Герасимова) к новгородскому архиепископу Геннадию о том, как им была найдена в Риме «Повесть о белом клобуке»; вторая часть – пересказ подложного латинского сочинения «Дар Константина» (о передаче императором Константином власти над Западной Римской империей римскому папе); третья часть – рассказ о том, что императору Константину во сне апостолы Петр и Павел показали форму белого клобука, который затем был шит для римского папы (впоследствии этот символ власти перешел в Константинополь, затем – на Русь, в Новгород). В 1667 г. «Повесть о белом клобуке» была осуждена Московским собором как выдумка.

¹⁵⁵ Сильвестр I (? – 335), христианский святой, римский папа в 314–335 гг. Персонаж легенды о «Даре Константина» (см. предыдущее примечание).

¹⁵⁶ Аллюзия на Откровение Иоанна Богослова (Апокалипсис): «И увидел я новое небо и новую землю...» (Апок. 21, 1).

¹⁵⁷ Кускова Екатерина Дмитриевна (1869–1958), общественный деятель, публицист. Активистка революционного движения. В 1905 г. основатель внепартийной группы «Без заглавия». После 1917 г. выступала против политики большевиков, в 1922 г. выслана из Советской России, в эмиграции жила в Германии, Чехословакии, Швейцарии.

¹⁵⁸ Милюков Павел Николаевич (1859–1943), историк, политический деятель. С 1905 г. лидер Конституционно-демократической партии. В марте – мае 1917 г. министр иностранных дел Временного правительства. С 1918 г. в эмиграции, жил во Франции. Редактор газеты «Последние новости» (1921–1940).

¹⁵⁹ См. выше примечание 13.

¹⁶⁰ Жданов Андрей Александрович (1896–1948), государственный, политический деятель. В 1934–1945 гг. первый секретарь Ленинградского обкома и горкома ВКП (б). С 1939 г. член Политбюро ВКП (б).

¹⁶¹ Евфимий (ок. 1325 – ок. 1403), православный святой, Патриарх Болгарской Церкви, писатель, книжник. Автор сочинений, к которым относятся жития святых, похвальные слова, послания.

¹⁶² Афанасий Высоцкий (ок. 1340 – после 1410), православный святой, ученик подобного Сергия Радонежского, первый игумен Серпуховского Высоцкого монастыря, переписчик книг.

¹⁶³ Киприан (ок. 1330–1406), православный святой, митрополит Киевский и всея Руси в 1389–1406 гг., писатель, переводчик, книгописец. Родился в Тырново, в Болгарии. Жил на Афоне, откуда и перенес на Русь исихастскую традицию, провел ряд реформ

в Русской Церкви, занимался переводами святоотеческих книг с греческого языка, оказал влияние на развитие русской книжности.

¹⁶⁴ Григорий Цамблак (ок. 1364 – ок. 1420), болгарский писатель и книжник. Ученик Патриарха Евфимия. С 1415 г. митрополит Литовский.

¹⁶⁵ Пахомий Логофет, или Пахомий Серб (? – после 1484), иеромонах, переводчик, агиограф, составитель и редактор житий, служб, канонов. Приехал на Русь с Афона, сначала жил в Новгороде, затем – в Московском княжестве, в Троице-Сергиевом монастыре.

¹⁶⁶ Кормчая, или Номоканон – сборник церковных и светских законов для управления Церковью в православных странах. Первый византийский Номоканон составил в VI в. патриарх Константинопольский Иоанн Схоластик.

¹⁶⁷ Феодор Вальсамон (ок. 1140 – после 1199), византийский канонист, Патриарх Антиохийский в 1193–1199 гг. Автор сочинения «Изъяснение священных и божественных правил святых и всехвальных апостол и священных соборов вселенских», написанного по поручению византийского императора и патриарха Константинопольского для устранения затруднений, возникающих из-за устаревших или отмененных законов.

¹⁶⁸ Алексей Аристин (? – после 1166), византийский канонист, великий эконом Патриаршей Церкви. Около 1130 г. сделал толкование на книгу церковных законов «Синописис».

¹⁶⁹ Об Иоанне Зонаре см. выше примечание 81.

¹⁷⁰ Матфей Властарь (? – ок. 1360), иеромонах, византийский канонист. В 1335 г. издал «Собрание по алфавитному порядку всех предметов, содержащихся в священных и божественных канонах» (книга еще известна под кратким названием «Алфавитная Синтагма»).

¹⁷¹ «Правило о верующих в гады» – древнерусский сборник, содержащий запрещения, предписания и наказания для православных. Известен по рукописи XIV в.

¹⁷² Лекки, Уильям (Lescky, 1838–1903), английский историк, общественный деятель. Автор сочинений «История возникновения и влияния рационализма в Европе» (1865), 8-томной «Истории Англии» (1878–1904) и др.

¹⁷³ Пыпин Александр Николаевич (1833–1904), литературовед, этнограф. С 1898 г. академик Петербургской академии наук. Автор 4-томной «Истории русской литературы» (1898–1899), 4-томной «Истории русской этнографии» (1890–1892), книг по истории русского масонства. Перевел на русский язык книгу У. Лекки «История возникновения и влияния рационализма в Европе» (СПб., 1871).

¹⁷⁴ В. Н. Ильин неточно цитирует стихотворение К. К. Случевского (1837–1904) «За целым рядом всяческих изъятий...» из цикла «Из дневника одностороннего человека», правильно: «За целым рядом всяческих изъятий / У нас литературе нет занятий, / И литераторы от скуки заняты / Тем, что гвоздят друг друга на кресты, / Являя взорам меньших братьев / Ряды комических распятий...»

¹⁷⁵ В. Н. Ильин неточно цитирует стихотворение А. С. Пушкина «Когда владыка ассирийский...» (1835), правильно: «Притек сатрап к ущельям горным / И зрит: их узкие врата / Замком замкнуты непокорным; / Стеной, как поясом узорным, / Препоясалась высота. / И над тесниной торжествуя, / Как муж на страже, в тишине, / Стоит, белеясь, Ветилуя / В недостижимой высоте».

¹⁷⁶ Овсянко-Куликовский Дмитрий Николаевич (1853–1920), лингвист, литературовед. В 1888–1905 гг. профессор Харьковского университета. В 1913–1918 гг. один из редакторов журнала «Вестник Европы». Автор 3-томного труда «История русской интеллигенции» (1906–1911), книг о Н. В. Гоголе, А. С. Пушкине, И. С. Тургеневе, Л. Н. Толстом, А. П. Чехове.

¹⁷⁷ Сперанский Михаил Несторович (1863–1938), филолог. В 1907–1923 гг. профессор Московского университета. С 1921 г. академик Российской академии наук. Автор исследований и лекций по истории древнерусской литературы.

¹⁷⁸ Вассиан (Патрикеев, ок. 1471 – после 1531), монах, политический деятель, публицист. Из княжеского рода. Ученик преподобного Нила Сорского. Странник нестяжателей. В 1499 г. принял монашество. С 1509 г. входил в ближнее окружение московского великого князя Василия III. В 1531 г. попал в опалу, заточен в Иосифо-Волоколамский монастырь, где и умер.

¹⁷⁹ Башкин Матвей Семенович (? – после 1554), вольнодумец, основатель еретического кружка. Из боярского рода. В 1553 г. арестован за распространение идей, вступающих в противоречие с церковным вероучением. В том же году осужден московским Собором, сознался в ереси, выдал своих сторонников, в 1554 г. отправлен в заточение в Иосифо-Волоколамский монастырь. Дальнейшая судьба точно неизвестна. В. Н. Ильин ошибается, называя М. Башкина учеником или сторонником преподобного Нила Сорского. Матвей Башкин проявил «нестяжательство» только в том, что отпустил своих холопов на волю.

¹⁸⁰ Артемий (? – около 1575), монах, церковный деятель, публицист. Один из идеологов нестяжателей. Автор 14 сохранившихся посланий. В 1551 г. был игуменом Троице-Сергиева монастыря. В 1553 г. был вызван на Собор по обвинению Матвея Башкина в ереси. На Соборе был оговорен Башкиным как сообщник. Хотя Артемий отверг принадлежность к ереси, а его вина не была доказана, он был сослан в Соловецкий монастырь, откуда бежал в Великое княжество Литовское, где стал защитником Православной Церкви.

¹⁸¹ Даниил (около 1492–1547), митрополит Московский и всея Руси. Ученик преподобного Иосифа Волоцкого, после смерти которого стал игуменом Иосифо-Волоколамского монастыря. В 1522 г. был призван великим князем Василием III в Москву и поставлен митрополитом на Московскую кафедру. В 1539 г. в результате придворной борьбы был низложен и отправлен в Иосифо-Волоколамский монастырь на покой.

¹⁸² Макарий (ок. 1482–1563), православный святой, митрополит Московский и всея Руси. С 1526 г. архиепископ Новгородский. С 1542 г. и до своей смерти митрополит Московский и всея Руси. Входил в Избранную Раду при царе Иване Грозном. В 1551 г. по его инициативе был созван Стоглавый собор. Организовал первую в Москве типографию для печатания священных и богослужебных книг.

¹⁸³ Сильвестр (? – около 1566), священник, политический и литературный деятель. Приехал из Новгорода в Москву, где стал протопопом Благовещенского собора в Кремле. С 1547 г. приближенный царя Ивана Грозного, входил в Избранную Раду. По распространенному мнению автор или редактор известного сочинения «Домострой». В 1560 г. по приказу царя сослан в Кирилло-Белозерский монастырь, затем – в Соловецкий монастырь, где принял монашество с именем Спиридон.

¹⁸⁴ Пересветов Иван Семенович (годы рождения и смерти неизвестны), писатель, публицист XVI в. Дворянин из Великого княжества Литовского. В 1538 г. (или 1539 г.) приехал в Москву. Дважды обращался к царю Ивану Грозному с проектами государственных реформ. Кроме двух челобитных к царю, написал сочинения «Сказание о Магмет-салтане» и «Сказание о царе Константине». Дальнейшая его судьба неизвестна.

¹⁸⁵ Ермолай (в монашестве Еразм, ? – после 1560), монах, писатель, публицист. Вероятно, происходил из Пскова. В конце 1540-х гг. приехал в Москву для участия в работе по составлению житий русских святых. Предположительно был священником и служил

в Спасском соборе в Кремле. Автор сочинений «Моление к царю», «Повесть о Петре и Февронии Муромских», богословских и полемических трудов («Книга о святой Троице» и др.). В начале 1560-х гг. покинул Москву, уехал (предположительно) в один из северных монастырей, где принял монашество.

¹⁸⁶ Абеляр, Пьер (Abélard, 1079–1142), французский философ, теолог, монах. Основоложник концептуализма. В. Н. Ильин частично прав, причисляя его к «догматикам» и «конструкторам»: Абеляр, действительно, тяготел в философии к рационализму и диалектике, но не являлся догматиком, так как был апологетом свободного мышления, на котором должна быть основана подлинная вера.

¹⁸⁷ Бернард Клервосский (1091–1153), французский теолог, мистик, монах. С 1117 г. аббат монастыря в Клерво. Странник папской теократии и мистического направления в теологии. Инициатор осуждения Пьера Абеляра и его учения на церковном Соборе в Сансе.

¹⁸⁸ В. Н. Ильин подразумевает известное определение Н. С. Трубецкого в его статье «О туранском элементе в русской культуре» (Евразийский временник. Берлин, 1925. Кн. IV. С. 351–377).

¹⁸⁹ От греч. χάρις – красота, изящество.

¹⁹⁰ Митрополит Московский Даниил (см. выше примечание 181) был автором «Сборника», состоящего из 16 слов (или поучений). Первые четыре Слова посвящены основам христианского вероучения.

¹⁹¹ Жмакин Василий Иванович (1853–1907), священник, писатель, историк, богослов. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии. С 1884 г. священник. Автор книг и статей по истории Русской Церкви. В 1881 г. защитил магистерскую диссертацию «Митрополит Даниил и его сочинения» (М., 1881), которую упоминает В. Н. Ильин.

¹⁹² В. Н. Ильин допустил невольную ошибку: подразумевается не святой Авраамий Смоленский, а епископ Суздальский Авраамий, член русского посольства на Ферраро-Флорентийском соборе 1438–1439 гг., автор записок «Исхождения Авраамия Суздальского на осмый собор с митрополитом Исидром в лето 6945» о пребывании в Италии.

¹⁹³ Иеромонах Симеон Суздальский (годы рождения и смерти неизвестны) сопровождал епископа Суздальского Авраамия в составе посольства на Ферраро-Флорентийский собор 1438–1439 гг., о котором написал записки («Повесть о восьмом Флорентийском соборе»).

¹⁹⁴ Афанасий Никитин (? – 1474), купец, путешественник, писатель. Из Твери совершил путешествие по Персии, Индии и Турции в 1468–1474 гг. (ранее путешествие датировалось 1466–1472 гг.). Оставил о путешествии знаменитые записки «Хождение за три моря».

¹⁹⁵ Позняков Василий (годы рождения и смерти неизвестны), купец, путешественник, писатель. Автор путевых записок «Хождение на восток». В 1558–1561 гг. в составе посольства по приказу царя Ивана Грозного совершил путешествие из Москвы в Александрию и Иерусалим. После возвращения представил царю доклад, а затем составил литературное описание путешествия.

¹⁹⁶ Коробейников Трифон (годы рождения и смерти неизвестны), купец, путешественник, писатель. Жил в Москве. Совершил два путешествия: в 1582–1584 гг. – в Константинополь (Стамбул) и на Афон, в 1593–1594 гг. – в Константинополь (Стамбул) и Палестину. Его «Хождение» пользовалось большой популярностью и неоднократно переиздавалось,

но в конце XIX в. было доказано, что оно по большей части является пересказом записок Василия Познякава (см. предыдущее примечание), а самому Трифону Коробейникову принадлежат только «Описание пути от Москвы до Царьграда» (1594) и «Отчет московскому правительству» (1594).

¹⁹⁷ Адрихем, Христиан (Adrichomius, 1533–1585), голландский католический священник, автор записок о Святой Земле. Родился в Голландии, в городе Делфт. В 1566 г. стал священником и служил настоятелем церкви в родном городе. Из-за распространения протестантизма в Голландии был вынужден переехать в Германию, в Кельн, где оставался до конца жизни. После путешествия в Палестину написал книгу «Theatrum Terrae Sanctae et Biblicarum Historiarum» («Театр Святой Земли и Библейской истории», первая часть книги с описанием Иерусалима вышла в Кельне в 1584 г., полное издание – в Кельне в 1590 г.).

¹⁹⁸ Флоровский Антоний Васильевич (1884–1968), историк. Выпускник Новороссийского университета в Одессе. С 1916 г. профессор кафедры русской истории Новороссийского университета. После 1917 г. директор Одесской публичной библиотеки. С 1922 г. в эмиграции, жил в Праге, профессор Карлова университета. В. Н. Ильин, вероятно, имеет в виду его работу на французском языке «Конфликт двух традиций – латинской и византийской – в интеллектуальной жизни Восточной Европы XVI–XVIII вв.» (Le conflit de deux traditions – la latine et la byzantine – dans la vie intellectuelle de l'Europe Orientale aux XVI–XVIII siècles // Bulletin de l'Association russe pour les recherches scientifique. 1937. Vol. 5 (10). № 31. P. 171–192).

¹⁹⁹ Иконников Владимир Степанович (1841–1923), историк. Выпускник Киевского университета. В 1867 г. защитил магистерскую диссертацию «Максим Грек. Историко-литературное исследование». В 1869 г. защитил докторскую диссертацию «Опыт исследования о культурном значении Византии в русской истории». Профессор кафедры русской истории Киевского университета. С 1914 г. академик Петербургской академии наук.

²⁰⁰ В. Н. Ильин подразумевает известное стихотворение И. С. Тургенева «Старуха» (1878), в котором лирического героя преследует не Горе, а старуха.

²⁰¹ Флоренский П., свящ. «Не восхищения непщева» // Богословский вестник. 1915. № 7. С. 512–562.

²⁰² Ликостен, Конрад (? – 1561), писатель. Автор «Хроники знамений и пророчеств» (Prodigiorum Ac Ostentorum Chronicon. Базель, 1557) с подробным описанием различных бедствий от сотворения мира. Отрывки из этой Хроники с сообщениями о знамениях и необычных физических явлениях включены в русский Хронограф 1617 г.

²⁰³ Стрыковский, Матей (Матвей) (1548–1586/1593), польский историк, поэт, писатель, дипломат, католический священник. С 1563 г. жил в Великом княжестве Литовском, служил в армии. В 1574–1575 гг. был в составе посольства в Османскую империю. С 1579 г. католический священник (каноник). Автор труда «Хроника польская, литовская, жомойская и всей Руси» (Кенигсберг, 1582) с описанием истории Речи Посполитой до 1581 г.

²⁰⁴ Бельский, Марцин (Мартин; около 1495–1575), польский историк, писатель, поэт. Из польской шляхты. Жил в своем поместье, принимал участие в войнах, которые вела Польша. Автор «Хроники всего мира» (1551), первого в польской литературе обзора всемирной истории.

²⁰⁵ Повесть «О златом руне волшебного овна», которая вошла в состав Хронографа 1617 г., была создана на основе главы «О златом руне и о войне Троянской с греки» из «Хроники всего мира» М. Бельского.

²⁰⁶ См. выше примечание 103.

²⁰⁷ «Метафизика в Древней Греции» – магистерская диссертация С. Н. Трубецкого, защищенная в 1890 г. В. Н. Ильин цитирует начало 1-й главы диссертации.

²⁰⁸ См. выше примечание 65.

²⁰⁹ «Рождение трагедии из духа музыки» – название первой книги Ф. Ницше, вышедшей в 1872 г.

²¹⁰ Никон (Минин, 1605–1681), Патриарх Московский в 1652–1666 гг. Инициатор реформ в Русской Церкви, направленных на исправление богослужебных книг и унификацию обрядов с той обрядовой традицией, которая была принята в Греческой Церкви. Реформы вызвали раскол в Русской Церкви и возникновение старообрядчества.

²¹¹ Авакум (Петров, 1620–1682), протопоп, писатель, церковный деятель. Один из лидеров старообрядчества. Противник Патриарха Никона и его церковных реформ. После 1653 г. около 30 лет прожил в ссылках и тюрьмах.

²¹² В. Н. Ильин подразумевает строки из стихотворения А. А. Блока «На поле Куликовом» (1908): «Наш путь – стрелой татарской древней воли / Пронзил нам грудь».

²¹³ Пропуск в рукописи.

²¹⁴ В. Н. Ильин неточно цитирует слова Иванушки из комедии Д. И. Фонвизина «Бригадир» (действие 3, явление 1): «Тело мое родилось в России, это правда; однако дух мой принадлежит короне французской».

²¹⁵ В. Н. Ильин подразумевает Флорентийскую унию 1439 г., заключенную во Флоренции между Католической церковью и византийской церковной делегацией.

²¹⁶ О Е. Е. Голубинском см. выше примеч. 71. В данном случае В. Н. Ильин упоминает Е. Е. Голубинского как автора ряда полемических работ против старообрядцев.

²¹⁷ Щапов Афанасий Прокопьевич (1831–1876), историк, публицист, писатель. Выпускник Казанской духовной академии. В 1860–1861 гг. профессор Казанского университета. В 1861 г. арестован за революционную речь, уволен из университета. В 1864 г. выслан на родину, в Иркутскую губернию, затем жил в Иркутске. Еще студентом духовной академии увлекся темой старообрядчества, занимаясь архивом Соловецкого монастыря. Затем написал магистерскую диссертацию «Русский раскол старообрядчества», ряд исследований и статей по истории старообрядчества.

²¹⁸ Субботин Николай Иванович (1827–1905), историк, публицист. Выпускник Московской духовной академии, в которой стал впоследствии профессором по кафедре истории и обличения русского раскола. Автор многочисленных работ по истории старообрядчества.

²¹⁹ Макарий (Булгаков, 1816–1882), митрополит, богослов, историк. Выпускник Киевской духовной академии. В 1841 г. принял монашество. В 1841–1842 гг. преподаватель истории в Киевской духовной академии. С 1843 г. профессор Санкт-Петербургской духовной академии, с января 1851 г. ее ректор, преподавал историю Русской Церкви и русского раскола, руководил отделением при академии по борьбе со старообрядцами. С февраля 1851 г. епископ Винницкий, с 1857 г. епископ Тамбовский, с 1859 г. епископ Харьковский, с 1868 г. архиепископ Литовский. С 1879 г. митрополит Московский. С 1854 г. академик Петербургской академии наук. Автор книги «История русского раскола, известного под именем старообрядчества» (1855) и 12-томной «Истории Русской Церкви» (1883).

²²⁰ Каптерев Николай Федорович (1847–1917), историк. Выпускник Московской духовной академии, в которой затем преподавал по кафедре древней гражданской исто-

рии, с 1883 г. профессор. С 1910 г. член-корреспондент Петербургской академии наук. В. Н. Ильин упоминает его прежде всего как автора 2-томного труда «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович» (Сергиев Посад, 1909–1912).

²²¹ Денисов Андрей Денисович (1674–1730), Денисов Семен Денисович (1682–1740), одни из вождей старообрядчества, основатели Выговской пустыни, ставшей центром старообрядцев-беспоповцев поморского согласия, авторы «Поморских ответов», настольной книги старообрядцев. Неизвестно, откуда В. Н. Ильин мог взять информацию об учебе братьев Денисовых в Сорбонне. Андрей и Семен Денисовы, как следует из их биографий, даже не покидали территорию Российской империи, так как Андрей с 17 лет (с 1691 г.) жил на месте будущей Выговской пустыни, а Семен переселился в Выговскую пустынь в возрасте 15 лет (в 1697 г.). Таким образом, сама мысль В. Н. Ильина о близости братьев Денисовых к западной культуре является неверной.

²²² Гердер, Иоганн Готфрид (Herder, 1744–1803), историк культуры, теолог, философ, критик, поэт. Деятель немецкого Просвещения. Выпускник Кенигсбергского университета. Автор фундаментального труда «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791), в котором развивал идею о народном духе, свойственном каждому народу, а при описании разных народов уделял внимание и национальным особенностям славян.

²²³ Олеарий, Адам (Olearius, 1599–1671), немецкий путешественник, географ, историк, математик, физик. В 1633–1635 и 1635–1639 гг. секретарь двух посольств шлезвиг-голштинского герцога в Россию и Персию. Автор книги «Описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию» (первое издание в 1647 г.).

²²⁴ Тимофеев Иван (ок. 1555–1631), государственный деятель, дьяк, писатель. К 1598 г. служил дьяком в одном из московских приказов, так как в этом году подписал грамоту об избрании на царство Бориса Годунова. В 1604–1605 гг. дьяк Приказа большого прихода. В 1605 г. участвовал в походе против Лжедмитрия I. С 1607 г. служил дьяком в Новгороде, с 1618 г. – в Астрахани, с 1622 г. – в Ярославле, с 1626 г. – в Нижнем Новгороде. Автор сочинения «Временник по седмой тысящи от сотворения света во осьмой в первые лета».

²²⁵ Нантский эдикт – закон о даровании французским протестантам вероисповедных прав (равноправия с католиками), утвержден в Нанте 13 апреля 1598 г., отменен в 1685 г.

²²⁶ Будный, Симон (ок. 1530–1593), церковный реформатор, проповедник, переводчик, публицист. Родился на территории Великого княжества Литовского. Учился в Краковском университете, затем – в Базельском протестантском университете. В 1558 г. приехал в Вильно по приглашению князя Николая Радзивилла Черного и получил должность вероучителя с обязанностью преподавать основы кальвинизма. С 1560 г. пастор евангелическо-реформатской церкви в Клецке. С 1562 г. в основанной в Несвиже типографии выпускал свои книги. В 1563–1564 гг. вел переписку со старцем Артемием, который жил в Слуцке. Перевел на польский язык Библию (первое издание в 1572 г.). В религиозных убеждениях эволюционировал от кальвинизма к социнианству (антитринитарному учению, см. ниже примечание 227). С 1573 г. пастор в Лоске. Никаким «министром», как это утверждает В. Н. Ильин, Симон Будный никогда не был.

²²⁷ Социнианство – учение, получившее название по фамилии его основателя, итальянского теолога Фауста Социна (Socinus, 1539–1604); согласно этому учению отрицается догмат Святой Троицы и первородный грех, а Иисус Христос признается только человеком, наделенным божественными свойствами.

²²⁸ Лютеранский пастор Матвей Фельгабер был в посольстве датского королевича Вальдемара, который сватался к царевне Ирине Михайловне.

²²⁹ От фр. libre penseur – свободный мыслитель, вольнодумец.

²³⁰ Неточная цитата. В романе И. Г. Эренбурга «Рвач» (1924) главный герой Михаил Лыков говорит Ольге, которая ведет с ним разговор об итальянском театре: «Все это вздор и ликвидировано Октябрем».

²³¹ Минин Сергей Константинович (1882–1962), революционер и публицист, политический деятель. С февраля 1917 г. возглавлял комитет РСДРП (б) Царицына. Во время Гражданской войны, в 1918–1919 гг. принимал участие в обороне Царицына. С 1923 г. ректор Коммунистического университета. С 1925 г. принимал участие в управлении Ленинградским университетом вместе с его фактическим ректором Н. С. Державиным. В истории философии С. К. Минин стал известен своей статьей «Философию – за борт!», в которой отстаивал идею, что философское знание враждебно революции, как и религия (см.: *Минин С. К. Философию за борт! // Под знаменем марксизма. 1922. № 5/6. С. 122–126*).

²³² Гулевич Елизавета (Галина, Галшка) Васильевна (1575–1642), общественно-религиозный деятель, меценатка, одна из основателей Киевского православного братства.

²³³ Петр (Могила, 1597–1647), митрополит. Родом из Молдавии. Получил образование в Львовской братской школе. Принял монашество, с 1627 г. архимандрит Киево-Печерской лавры. В 1631 г. основал при лавре училище, которое после объединения с братской школой в 1632 г. стало называться Киево-Братской коллегией. С 1632 г. митрополит Киевский Константинопольского Патриархата.

²³⁴ Феофан (Прокопович, 1681–1736), архиепископ, публицист, поэт. Выпускник Киево-Могилянской академии, затем учился в Риме. После возвращения в Киев преподавал поэтику, риторику, философию, богословие в Киево-Могилянской академии, с 1711 г. ректор академии. В 1716 г. вызван в Петербург Петром I для проведения церковных реформ. С 1718 г. епископ Псковский. С 1721 г. вице-президент Святейшего Синода. Составитель «Духовного регламента» (1721). С 1725 г. архиепископ Новгородский.

²³⁵ Страница обрывается фразой: «Ближайшим поводом для реформы митрополита» Петра Могилы был факт существования в Киево-Печерском монастыре, в знаменитой Лавре...». Далее в рукописи отсутствует одна страница.

²³⁶ Руссло, Пьер (Rousselot, 1878–1915), иезуит, католический теолог, философ. В 1895 г. вступил в орден иезуитов, с 1908 г. священник. С 1909 г. преподавал в Католическом институте в Париже. В 1914 г., после начала Первой мировой войны, призван на военную службу, в апреле 1915 г. погиб. Автор книги «Интеллектуализм святого Фомы» (1908) и других работ, посвященных схоластике, томизму и средневековой философии.

²³⁷ Захария (Копыстенский, ?–1627), архимандрит, церковный писатель. Образование получил в Львовской братской школе. С 1616 г. жил в Киеве, активно участвовал в деятельности Киевского братства. С 1624 г. архимандрит Киево-Печерской лавры. В. Н. Ильин подразумевает, что Захария активно участвовал в полемике с униатами и католиками, написал полемическое сочинение «Палинодия, или Книга обороны» (1621–1622).

²³⁸ В. Н. Ильин перечислил обвинителей Сократа, упоминаемых в «Апологии Сократа» Платона.

²³⁹ Гавриил (Домецкий, ? – после 1708), архимандрит, духовный писатель. Учился в Киево-Могилянской коллегии. С 1677 г. игумен московского Данилова монастыря, с 1680 г. архимандрит московского Симонова Нового монастыря. В 1691 г. отправлен

в Валдайский Святоозерский монастырь, в 1701 г. переведен в новгородский Юрьев монастырь, с 1704 г. его настоятель, но в 1708 г. уволен с занимаемой должности, дальнейших точных сведений о его жизни нет. Автор сочинений, посвященных монашеской жизни, спорным вопросам богословия, отношению к католицизму. Странник «латинской партии» и проводник украинского богословского влияния.

²⁴⁰ Сильвестр (Коссов, ? – 1657), митрополит, богослов, педагог, церковный писатель. Учился в Киевской братской школе, затем принял монашество и поступил в Киево-Печерскую лавру. Для подготовки к преподавательской деятельности был послан для обучения за границу, учился в Оломоуце и Вене. С 1635 г. епископ Могилевский. С 1647 г. митрополит Киевский. Противник униатства, борец за равноправие католического и православного духовенства в Речи Посполитой.

²⁴¹ Иоанникий (Галятковский, ок. 1620 – 1688), архимандрит, писатель. Учился в Киево-Могиланской коллегии, затем принял монашество. В 1658–1668 гг. ректор Киево-Могиланской коллегии. С 1668 г. игумен Елецкого монастыря в Чернигове. Автор полемических сочинений, направленных против католиков, иудеев и мусульман.

²⁴² Лазарь (Баранович, 1616–1693), архиепископ, писатель, книгоиздатель. Учился в Киевской братской школе. В 1640-х гг. преподавал в Киево-Братской коллегии. С 1650 г. игумен Киевского братского монастыря. С 1657 г. епископ Черниговский, с 1667 г. архиепископ. Трижды местоблюститель Киевской митрополии (1657, 1659–1661, 1669–1676). В 1674 г. основал церковное книгоиздательство в Новгороде-Северском (в 1679 г. переведено в Чернигов). Автор сочинения «Меч духовный» (1666), поэтического сборника «Lutnia Apollina» («Лютня Аполлонова») и др.

²⁴³ Мелетий (Смотрицкий, ок. 1577–1633), архиепископ, писатель, публицист, филолог. Учился в Острожской православной школе, затем – в иезуитской Виленской академии. После заграничных путешествий поселился под Минском, около 1608 г. переселился в Вильно, где принял монашество, стал членом Виленского православного братства и активным борцом с униатами. С 1620 г. архиепископ Полоцкий Константинопольского Патриархата. В 1627 г. перешел в унию. Автор филологического труда по церковнославянской грамматике «Грамматики Славенския правильной Синтагма» (1619).

²⁴⁴ Димитрий (Туптало, 1651–1709), митрополит, православный святой, агиограф, писатель. Учился в Киево-Братской коллегии. В 1668 г. принял монашество, с 1675 г. иеромонах. С 1684 г. жил в Киево-Печерском монастыре, где получил задание составлять жития святых. С 1701 г. епископ Тобольский. С 1702 г. митрополит Ростовский. Составитель сборника житий святых «Четыи-Минеи» (1689–1705) в четырех книгах.

²⁴⁵ Подразумевается издание болландистов «Acta Sanctorum» («Деяния святых»), вышедшее с 1643 по 1794 г. Болландисты – католическая ученая конгрегация, состояла преимущественно из иезуитов, занималась собиранием и изданием житий святых, получала название по имени церковного историка Жана Болланда (Bolland, 1596–1665), который начал издание житий святых.

²⁴⁶ Бароний, Цезарь (Baronius, 1538–1607), католический церковный историк, кардинал. Получил юридическое образование в Риме. С 1564 г. священник, входил в конгрегацию ораторианцев. С 1596 г. кардинал. Автор 12-томного труда «Церковные анналы» («Annales Ecclesiastici», 1588–1617).

²⁴⁷ Скарга, Петр (Skarga, 1536–1612), польский католический теолог, переводчик, писатель. Учился в Краковской академии, затем – в Вене и Риме. В 1564 г. вступил

в орден иезуитов. В 1573–1584 г. жил в Вильне, в 1579–1584 г. ректор иезуитской Виленской академии. С 1588 г. проповедник при дворе польского короля. Перевел и издал «Церковные анналы» кардинала Цезаря Барония в Кракове в 1603 г.

²⁴⁸ Бекан, Мартин (Besanus, 1563–1624), католический теолог, иезуит. Учился в иезуитской коллегии в Кельне. В 1583 г. вступил в орден иезуитов. В 1613–1619 г. заведовал кафедрой теологии в Венском университете. Автор труда «Схоластическая теология» (1612), полемических сочинений против кальвинистов и англикан.

²⁴⁹ Млодзяновский, Фома (Modzianowski, 1622–1686), польский католический проповедник, теолог, иезуит.

²⁵⁰ Пропуск в тексте.

²⁵¹ Стефан (Яворский, 1658–1722), митрополит, богослов, церковный писатель, проповедник. Учился в Киево-Могилянской коллегии. В 1689 г. принял монашество и начал преподавать в Киево-Могилянской коллегии. С 1697 г. игумен. С 1700 г. митрополит Рязанский, местоблюститель Патриаршего престола. Автор знаменитого богословского трактата «Камень веры».

²⁵² Пропуск в тексте.

²⁵³ В. Н. Ильин подразумевает статью Н. С. Трубецкого «К украинской проблеме» (Евразийский временник. 1927. Кн. 5), в которой говорится о том, что «на рубеже XVII и XVIII веков произошла украинизация великорусской духовной культуры» (Трубецкой Н. С. Избранное. М., 2010. С. 467).

²⁵⁴ Пропуск в тексте.

²⁵⁵ Дизраэли, Бенджамин (Disraeli, 1804–1881), граф Биконсфилд, английский государственный деятель, писатель. С 1837 г. член английского парламента от консервативной партии. С 1852 г. занимал различные посты в английском правительстве. В 1868, 1874–1880 гг. премьер-министр Великобритании. Известен своей антироссийской внешней политикой, во время русско-турецкой войны 1877–1878 гг. не скрывал своих симпатий к туркам, после окончания войны приложил все усилия, чтобы изменить условия Сан-Стефанского договора в пользу Турции.

²⁵⁶ Вильгельм II (1859–1941), последний германский император. Один из главных инициаторов войны против России и Первой мировой войны 1914–1918 гг., которая в Германии завершилась революцией и свержением императора.

²⁵⁷ Голосов Лукьян Тимофеевич (? – после 1682), государственный деятель, поэт, переводчик. С 1653 г. дьяк Патриаршего приказа, личный письмоводитель Патриарха Никона. Впоследствии служил в Аптекарском, Малороссийском, Посольском приказах. С 1667 г. думный дьяк, с 1682 г. думный дворянин.

²⁵⁸ В данном случае В. Н. Ильин использует в качестве источника «Курс русской истории» В. О. Ключевского, лекцию 54, которая начинается с темы «Начало реакции западному влиянию» и рассказа о следственном деле 1650 г. против Л. Голосова, С. Алябьева, И. Засецкого, К. Иванова. Кроме ставшего впоследствии известным Л. Голосова (см. предыдущее примечание 257), об остальных обвиняемых исторически достоверных сведений нет.

²⁵⁹ Ордин-Нащокин Афанасий Лаврентьевич (ок. 1605–1680), дипломат, государственный деятель. Получил хорошее образование, знал несколько иностранных языков (латинский, немецкий, польский, молдавский). С 1642 г. служил в Посольском приказе. С 1667 г. глава Посольского приказа. С 1671 г. в отставке.

²⁶⁰ Ртищев Федор Михайлович (1626–1673), государственный деятель. С 1645 г. служил при дворе царя Алексея Михайловича, вскоре стал одним из приближенных царя, которого сопровождал в военных походах. Служил в нескольких приказах – Литовском, Дворцовом судом, Большого дворца, Тайных дел. Воспитатель царевича Алексея Алексеевича. Основатель Андреевского училищного монастыря в Москве.

²⁶¹ Софья Алексеевна (1657–1704), царица. Дочь царя Алексея Михайловича. В 1682 г. провозглашена регентом при малолетних царях Иване и Петре. В 1686 г. заключила выгодный мирный договор («вечный мир») с Польшей (Речью Посполитой), закрепляющий за Россией Левобережную Украину, Киев, Чернигов, Смоленск и т. д. В 1687 и 1689 гг. организовала два похода против крымских татар. Активно боролась со старообрядчеством. В 1689 г. свергнута Петром I и отправлена в монастырь, где приняла монашество и умерла.

²⁶² Голицын Василий Васильевич (1653–1714), князь, дипломат, государственный деятель. В царствование царя Федора Алексеевича (1676–1682) заведовал Пушкарским и Владимирским судебными приказами. С 1682 г. глава Посольского приказа, приближенный царевны Софьи Алексеевны. Во внешней политике сторонник укрепления связей с Европой, в том числе русско-польских отношений, что привело к заключению «вечного мира» с Польшей. После свержения царевны Софьи Алексеевны отправлен в ссылку на север России, где и умер.

²⁶³ От фр. слова «spectacle» – зрелище, спектакль.

²⁶⁴ Свод правил (лат.).

²⁶⁵ Крымов Владимир Пименович (1878–1968), писатель, предприниматель. Из старообрядческой семьи. Выпускник Петровско-Разумовской сельскохозяйственной академии. С 1917 г. в эмиграции, жил в Германии, с 1933 г. – во Франции. Автор романов, воспоминаний, путевых записок.

²⁶⁶ Рябушинский Дмитрий Павлович (1882–1962), ученый в области гидроаэродинамики. Из старообрядческой семьи Рябушинских. Выпускник Московского университета. Основатель Аэродинамического института под Москвой. С 1916 г. приват-доцент Московского университета. С 1918 г. в эмиграции, с 1919 г. жил во Франции. Один из основателей Русского высшего технического училища во Франции, с 1931 г. профессор этого училища. С 1935 г. член-корреспондент Парижской академии наук.

²⁶⁷ Дреус, Артур (Dreus, 1865–1935), немецкий философ, писатель. В данном случае В. Н. Ильин упоминает его, прежде всего, как автора книги «Миф о Христе» (1909), в которой отрицалось историческое существование Христа.

²⁶⁸ Штраус, Давид Фридрих (Strauß, 1808–1874), философ, теолог, историк. Автор 2-томного труда «Жизнь Иисуса» (1835), в котором отрицалась божественность Христа, а Евангелие понималось как результат мифотворчества.

²⁶⁹ В. Н. Ильин подразумевает издание: *Welter G. Histoire de Russie*. Paris, 1946.

²⁷⁰ Тернавцев Валентин Александрович (1866–1940), религиозно-общественный деятель, богослов. Выпускник Харьковского университета. С 1894 г. жил в Петербурге. Один из учредителей и участников Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. С 1902 г. чиновник Святейшего Синода. С 1917 г. жил в Крыму, с 1922 г. в Москве. В 1923–1926 гг. в ссылке. С 1926 г. жил в Серпухове. Автор богословского труда «Толкование на Апокалипсис святого Иоанна Богослова».

²⁷¹ Кельсиев Василий Иванович (1835–1872), революционер, журналист, переводчик, историк. Выпускник Коммерческого училища, затем вольнослушателем слушал лекции

в Петербургском университете. С 1859 г. в эмиграции, жил в Англии, сподвижник А. И. Герцена, печатался в газете «Колокол». В 1867 г. отошел от революционной деятельности, вернулся в Россию. В эмиграции по предложению А. И. Герцена занимался сбором материалов о старообрядцах, после чего выпустил издания: «Сборник правительственных сведений о раскольниках» (1860–1862), «Сборник постановлений по части раскола» (1863).

²⁷² Карташев Антон Владимирович (1875–1960), историк Церкви, богослов. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, в которой затем преподавал историю Русской Церкви (1900–1905). В 1906–1918 гг. преподаватель Высших женских курсов. В 1917 г. последний обер-прокурор Святейшего Синода и министр вероисповеданий Временного правительства. С 1919 г. в эмиграции, жил во Франции, в 1925–1960 гг. профессор Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже.

²⁷³ Глоссолалия (от древнегреч. γλῶσσα «язык» и λαλέω «говорю») – речь, состоящая из бессмысленных звуков и словосочетаний. В данном случае имеется в виду культ пророчества, основанный на толковании отдельных высказываний из 1-го Послания к коринфянам апостола Павла («Если кто говорит на незнакомом языке, говорите двое, или много трое, и то порознь, а один изъясняй» – 1 Кор. 14, 27; и др.).

²⁷⁴ Данила Филиппович (Филиппов) – основатель секты хлыстов в XVII в. Происходил из крестьянской семьи. Жил в Муромском уезде Владимирской губернии. По учению хлыстов, в него воплотится Господь Саваоф, после чего Данила Филиппович переселился в Кострому и начал проповедовать свое учение, согласно которому вместо священных книг нужно верить только святому духу, сходящего на верующих во время совместной молитвы. По преданию, Данила Филиппович умер 1 января 1700 г., перед этим передав свое «божество» преемнику Ивану Суслову.

²⁷⁵ Селиванов Кондратий Иванович (1720/1740–1832), основатель секты скопцов. Из крестьян Орловской губернии. Сначала входил в секту хлыстов, затем основал свою отдельную секту, практикующую оскпления. В секте объявил себя «сыном Божиим и купителем». В 1775 г. первый раз арестован и сослан в Сибирь, жил в Иркутске. Около 1795 г. вернулся в Европейскую Россию, жил в Москве, затем – в Петербурге. В 1820 г. вновь арестован и сослан в Суздальский Евфимиев монастырь, где жил до самой смерти. О своих скитаниях до возвращения из Сибири написал книгу «Страды» (впервые издана в 1845 г.).

²⁷⁶ В. Н. Ильин неточен: в «Пути русского богословия» Г. В. Флоровский приводит ряд цитат, только одна из которых принадлежит Н. Н. Страхову (см. следующее примечание), а цитата «То было состояние влюбленных перед свадьбой» взята у Н. П. Гилярова-Платонова (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 285).

²⁷⁷ Флоровский ссылается на Н. Н. Страхова: «Страхов остроумно называл эти годы сразу после Крымской кампании “воздушной революцией”» (*Флоровский Г., прот.* Пути русского богословия. С. 285).

²⁷⁸ Пропуск в тексте.

²⁷⁹ Подразумевается стихотворение А. С. Пушкина «Бесы» (1830), строки из которого взяты в качестве эпиграфа к роману Ф. М. Достоевского «Бесы» (1871–1872).

²⁸⁰ Подразумевается старообрядческий писатель второй половины XVII в. инок Евфросин, живший около Калуги и Белева, автор сочинения «Отрагительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей», написанного в 1691 г. против практики самосожжения в старообрядчестве.

²⁸¹ Неточная цитата из «Жития протопопы Аввакума», правильно: «Выпросил у Бога светлую Россию сатана, да же очервленит ю кровию мученическою».

²⁸² Последнее четверостишие из стихотворения К. Д. Бальмонта «Безглагольность» из сборника «Литургия красоты» (1905).

²⁸³ Аграфы (от греч. ἄγραφα – незаписанные) – изречения, приписываемые Иисусу Христу, но не вошедшие в четыре канонических Евангелия.

²⁸⁴ Пропуск в тексте.

²⁸⁵ Вероятно, что В. Н. Ильин неверно назвал имя и имел в виду известного швейцарского писателя и философа Дени де Ружмона (Rougemont, 1906–1985) и его книгу «Любовь и Запад» («L'Amour et l'Occident», 1939), в которой автор средневековую концепцию куртуазной любви связал с ересью катаров.

²⁸⁶ Фарель, Гильом (Farel, 1489–1565), швейцарский протестантский реформатор, миссионер. Сподвижник Ж. Кальвина. Не обладал выдающимися способностями, слабо разбирался в теологии, но был неутомимым помощником Кальвина во всех его делах.

²⁸⁷ Надеждин Николай Иванович (1804–1856), журналист, литературный критик, философ, этнограф. Выпускник Московского университета. Основатель журнала «Телескоп» (1831–1836). В 1831–1835 гг. профессор Московского университета. С 1838 г. сотрудник Министерства внутренних дел. В. Н. Ильин упоминает его книгу «Исследование о скопческой ереси» (СПб., 1845).

²⁸⁸ Пропуск в тексте.

²⁸⁹ Карпов Василий Николаевич (1798–1867), философ. Выпускник Киевской духовной академии. С 1833 г. преподавал в Санкт-Петербургской духовной академии, читал курсы по философии, логике, психологии, истории философии. Главным делом его жизни стал перевод сочинений Платона на русский язык. В. Н. Ильин имеет в виду издание: Сочинения Платона. СПб., 1863–1879. Т. 1–6.

²⁹⁰ В. Н. Ильин цитирует третью и четвертую строки из стихотворения «Стансы» (1826) А. С. Пушкина.

²⁹¹ Второе четверостишие из «Стансов» А. С. Пушкина.

²⁹² «Живая церковь» – обновленческая церковная организация, возникла в 1922 г. при поддержке советских органов госбезопасности как оппозиция Русской Православной Церкви, бессменно руководилась протоиереем Владимиром Красницким, после смерти которого в 1936 г. прекратила существование.

²⁹³ «Самосвяты» – неофициальное название Украинской автокефальной православной церкви, созданной в 1920 г. украинскими националистами, потребовавшими отделения от Русской Православной Церкви. Из-за отказа православных епископов участвовать в Украинской автокефальной православной церкви в 1921 г. Всеукраинский православный церковный собор принял решение создать свою иерархию и «посвятить» новых епископов всем собором, ссылаясь на практику древней Александрийской Церкви, несмотря на неканоничность и отсутствие подобной традиции. Первым «самосвятом» стал глава Украинской автокефальной православной церкви Василий Липковский.

²⁹⁴ Беллармин, Роберто (Bellarmino, 1542–1621), кардинал, иезуит, богослов, католический святой. Главный обвинитель на судебном процессе Дж. Бруно, поставил подпись под смертным приговором. С 1602 г. глава инквизиции. В 1613–1616 гг. руководил судом над Г. Галилеем. Автор католического катехизиса, грамматики еврейского языка, богословско-полемиических сочинений против протестантов, в том числе самого известного

его трактата «Рассуждения о спорных вопросах христианской веры, против еретиков нашего времени» (1586).

²⁹⁵ Пропуск в тексте.

²⁹⁶ В. Н. Ильин подразумевает захват Константинополя крестоносцами 12 апреля 1204 г.

²⁹⁷ Иоанн Кронштадтский (Иван Ильич Сергиев, 1829–1908), протоиерей, духовный писатель, проповедник, церковно-общественный деятель, православный святой. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии. С 1855 г. и до конца жизни служил в Андреевском соборе г. Кронштадта. В то время, когда В. Н. Ильин писал труд о русской философии, Иоанн Кронштадтский еще не был причислен к лику святых. Канонизация Иоанна Кронштадтского в Русской Православной Церкви за границей произошла в 1964 г., в Русской Православной Церкви Московского Патриархата – в 1990 г.

²⁹⁸ Цитата из стихотворения «Завещание» Генриха Гейне в переводе П. И. Вейнберга.

²⁹⁹ Котошихин Григорий Карпович (? – 1667), дипломат, писатель. Служил в Польском приказе, участвовал в переговорах со Швецией и Польшей. В 1664 г. был послан в русскую армию для переговоров с поляками, затем бежал в Польшу, откуда через Пруссию переехал в Швецию. Жил в Стокгольме, перешел из православия в протестантизм, был принят на государственную службу. В Швеции написал книгу о России в царствование Алексея Михайловича с критикой русских порядков. За убийство был приговорен шведским судом к смерти, казнен.

³⁰⁰ Хворостинин Иван Андреевич (? – 1625), князь, государственный деятель, писатель. В 1605 г. служил при дворе Лжедмитрия I, был его фаворитом. После свержения Лжедмитрия I сослан в Иосифо-Волоколамский монастырь. В 1610 или 1611 г. возвращен в Москву. В 1618–1619 гг. воевода в Переяславле-Рязанском. В 1622–1623 гг. обвинен в склонности к переходу в католичество и планах бегства в Литву, сослан в Кирилло-Белозерский монастырь. После покаяния прощен, принял монашество в Троице-Сергиевом монастыре. Автор сочинения «Словеса дней и царей и святителей Московских еже есть в России».

³⁰¹ Выражение из поэмы «Медный всадник» А. С. Пушкина. В оригинале слова героя поэмы Евгения: «Добро, строитель чудотворный! – / Шепнул он, злобно задрожав».

³⁰² Липпман, Уолтер (Lippmann, 1889–1974), американский писатель, журналист, социолог, политолог. В. Н. Ильин, упоминая его как антироссийского автора, вероятно, имеет в виду известную книгу Липпмана «Холодная война» («The Cold War», 1947).

³⁰³ Пропуск в тексте.

³⁰⁴ Безобразова Мария Владимировна (1857–1914), историк философии. В 1885–1891 гг. изучала философию в университетах Лейпцига и Цюриха. В 1891 г. получила степень доктора философии в Берне за диссертацию «Рукописные материалы к истории философии в России» (на немецком языке). В. Н. Ильин подразумевает ее статью «Заметки о Диоптре» в «Журнале Министерства народного просвещения» (1893. Т. 290 (ноябрь). Отдел наук. С. 27–47).

³⁰⁵ Диоптра (древнегреч. «Διόπτρα» – зеркало), сочинение византийского монаха XI в. Филиппа Пустынника (Монотропа), содержит диалог между Душой-госпожой и Плотью-служанкой.

³⁰⁶ «Камень веры» – сочинение митрополита Стефана (Яворского, см. выше примечание 251), направленное против пропаганды протестантизма в России; издано в октябре 1728 г. под наблюдением архиепископа Феофилакта (Лопатинского) тиражом 1200 экземпляров.

³⁰⁷ Феофилакт (Лопатинский, 1670-е гг. – 1741), архиепископ, богослов, философ. Выпускник Киево-Могилянской академии. С 1704 г. преподавал философию и богословие в Славяно-греко-латинской академии в Москве, в 1708–1722 гг. ректор академии. С 1723 г. епископ Тверской, с 1725 г. архиепископ. В. Н. Ильин неточен: архиепископ Феофилакт подвергся преследованиям в царствование Анны Иоанновны не за издание «Камня веры», а из-за анонимного письма с пасквилем на Феофана (Прокоповича); обитавший в связях с автором письма, в 1738–1740 гг. находился в тюремном заключении, затем был освобожден и вскоре умер.

³⁰⁸ Будде, Иоганн Франц (Budde, 1667–1729), немецкий протестантский теолог, философ. Выпускник Виттенбергского университета. С 1689 г. адъюнкт-профессор Йенского университета, с 1693 г. профессор университета в Галле, с 1705 г. профессор Йенского университета. Автор многочисленных теологических сочинений, в том числе упомянутого В. Н. Ильиным полемиического трактата «Апологетическое письмо в защиту лютеранской церкви» (1729).

³⁰⁹ Мосгейм (Мосхейм), Иоганн Лоренц (Mosheim, 1683–1755), протестантский теолог, историк Церкви. С 1723 г. профессор Хельмштадтского университета, с 1747 г. профессор Геттингенского университета. Информацию о полемике вокруг «Камня веры» В. Н. Ильин, вероятно, взял из «Истории России» С. М. Соловьева (Т. 20. Глава 3): «Вслед за лейпцигской рецензией появилась против “Камня веры” целая книга, приписанная известному ученому Буддею; в 1731 году богослов Монсгейм издал диссертацию против одной главы из “Камня веры” – “О наказании еретиков”».

³¹⁰ Доминиканец Бернард Рибера, живший при испанском посольстве в Москве, написал против трактата И. Будде книгу «Антиапологетический ответ католической церкви» (*Ribera B. Responsum anti-apologeticum Ecclesiae Catholicae contra calumniosas blasphemias Joannis Francisci Buddei. Vienna, 1731*).

³¹¹ Посошков Иван Тихонович (1652–1726), экономист, публицист, изобретатель. Странник петровских реформ. Автор «Книги о скудости и богатстве» (1724), в которой изложил свои экономические взгляды.

³¹² Крестьянин Иван Филиппов известен тем, что написал и отправил проект Петру I, в котором, в частности, предлагал полностью устранить дворян и крестьян от занятий торговлей.

³¹³ Братья Иоанникий Лихуд (1633–1717) и Софроний Лихуд (1652–1730) приехали в Москву в 1685 г. для организации Славяно-греко-латинской академии, которая после строительства нового каменного здания в Заиконоспасском монастыре была открыта в 1687 г. В 1701 г. Петр I придал академии государственный статус.

³¹⁴ Палладий (Роговский, 1655–1703), игумен, философ, богослов. В 1685–1687 гг. учился в школе московского Богоявленского монастыря. В 1687–1698 гг. жил за границей, учился в иезуитском училище в Вильне, затем – в Риме, в греко-униатском училище, получил степень доктора философии. После возвращения в Россию назначен игуменом Заиконоспасского монастыря и ректором Славяно-греко-латинской академии, которым оставался до своей смерти.

³¹⁵ В. Н. Ильин имеет в виду, что в 1775 г. архиепископом Московским стал Платон (Левшин, 1737–1812), под покровительством которого находилась Славяно-греко-латинская академия, после чего в ней начались реформы, нивелирующие влияние схоластики.

³¹⁶ О Христиане Вольфе см. примечание 10.

³¹⁷ Баумейстер, Фридрих Христиан (Baumeister, 1708–1785), немецкий философ. Выпускник Виттенбергского университета. С 1736 г. профессор и ректор университета в Гёрлице. Принадлежал к философской школе Х. Вольфа. Автор популярных в России и несколько раз переизданных учебников по логике и метафизике (Логика. М., 1760, 1787, 1807, 1823; Метафизика. М., 1764, 1789, 1808).

³¹⁸ Винклер, Иоганн Генрих (Winckler, 1703–1770), немецкий физик и философ. Выпускник и позднее профессор Лейпцигского университета. Принадлежал к философской школе Х. Вольфа. Автор работ с изложением вольфианской философии. На русском языке была издана его книга: *Винклер И. Г. Физика, или Естественная философия*. М., 1785.

³¹⁹ Карпе, Франц Самуэль (Karpe, 1747–1806), немецкий философ. Выпускник и позднее профессор Венского университета (1786–1806). Последователь Г. В. Лейбница и Х. Вольфа. Критик И. Канта. Автор труда «Изложение философии» (Darstellung der Philosophie. Wien, 1802–1803).

³²⁰ Круг, Вильгельм Траугот (Krug, 1770–1842), немецкий философ. Выпускник Геттингенского университета. Профессор Кенигсбергского (1805–1809) и Лейпцигского (1809–1842) университетов. Автор трудов «Система теоретической философии» (1806–1810), «Система практической философии» (1817–1819).

³²¹ Вейсс, Францис Рудольф (Weiss, 1751–1818), швейцарский писатель, философ. С 1766 г. служил в полку швейцарских наемников во Франции. В 1775 г. оставил военную службу, путешествовал по Европе, затем вернулся в Швейцарию, где написал свой известный труд «Основы философии, политики и нравственности» (первое издание – Берн, 1785). В первой половине XIX в. философский трактат Вейсса дважды издавался в России: *Вейсс Ф. Основание, или Существенные правила философии, политики и нравственности*. СПб., 1807; *Вейсс Ф. Основания философий нравственной и политической*. М., 1837.

³²² Шульце, Готлоб Эрнест (Schulze, 1761–1833), немецкий философ. Противник И. Канта. С 1788 г. профессор Хельмштедтского университета. С 1810 г. профессор Геттингенского университета. Автор труда «Критика теоретической философии» (1801).

³²³ Брукер, Иоганн Якоб (Brucker, 1696–1770), немецкий историк философии. Выпускник Йенского университета. С 1731 г. член Берлинской академии наук. Автор 5-томного труда «Критическая история философии» (1742–1744).

³²⁴ Неточная цитата из стихотворения Н. С. Гумилева «Капитаны» (1910), в оригинале: «И все, кто дерзает, кто хочет, кто ищет, / Кому опостытели страны отцов...»

³²⁵ Неточная цитата из статьи А. С. Пушкина «Путешествие из Москвы в Петербург» (1841), в оригинале: «Он создал первый университет. Он, лучше сказать, сам был первым нашим университетом».

³²⁶ Неточная цитата из той же статьи А. С. Пушкина «Путешествие из Москвы в Петербург», в оригинале: «...Ломоносов так его рассердил, что Шувалов закричал: “Я отставлю тебя от Академии!” – “Нет, – возразил гордо Ломоносов, – разве Академию от меня отставят”».

³²⁷ В. Н. Ильин дает неточное название сочинения В. Н. Татищева. Речь у В. Н. Ильина идет об издании: *Татищев В. Н. Разговор двух приятелей о пользе наук и училищ // Чтения в Обществе истории и древностей Российских*. М., 1887. Кн. I.

³²⁸ Вальх, Иоганн Георг (Walch, 1693–1775), немецкий философ и теолог. С 1718 г. профессор Йенского университета. Автор «Философского Лексикона» (1726).

³²⁹ Поповский Николай Никитич (ок. 1730–1760), философ, переводчик. Учился в Славяно-греко-латинской академии, затем в числе лучших студентов был переведен в университет при Петербургской академии наук. С 1753 г. работал в академической гимназии, в 1755 г. назначен в Московский университет для чтения философских лекций, с 1756 г. профессор. Переводчик сочинений Горация, Дж. Локка, А. Попа.

³³⁰ Теплов Григорий Николаевич (1717–1779), философ, писатель, поэт, переводчик, государственный деятель. Учился в Германии. С 1741 г. адъюнкт Петербургской академии наук. С 1746 г. ассессор академической канцелярии. С 1762 г. статс-секретарь императрицы Екатерины II. С 1767 г. тайный советник, с 1775 г. сенатор. В. Н. Ильин подразумевает философский труд Г. Н. Теплова «Знания, касающиеся вообще до философии» (СПб., 1751), в котором даны переводы на русский язык основных философских понятий и терминов.

³³¹ Барсов Антон Алексеевич (1730–1791), философ, лингвист, переводчик. Учился в Славяно-греко-латинской академии, затем был переведен в университет при Петербургской академии наук. В 1753 г. был оставлен при Петербургской академии наук для чтения лекций. С 1761 г. профессор Московского университета, читал лекции по грамматике, риторике и поэзии. Автор работ «Краткие правила российской грамматики» (1771) и «Российская грамматика» (впервые издана в 1981 г.).

³³² Фроманн, Иоганн Генрих (Frommann, 1729–1775), немецкий философ. Выпускник Тюбингенского университета. В 1756 г. приглашен в Россию И. И. Шуваловым, в 1756–1765 гг. профессор Московского университета. В 1765 г. подал в отставку, уехал в Германию, где стал профессором Тюбингенского университета.

³³³ Шаден, Иоганн Матиас (Schaden, 1731–1797), немецкий философ. В 1756 г. приглашен в Россию И. И. Шуваловым, назначен ректором университетских гимназий. С 1764 г. читал лекции по логике, метафизике, эстетике. С 1772 г. профессор на кафедре практической философии.

³³⁴ Аничков Дмитрий Сергеевич (1733–1788), философ, математик. Выпускник Московского университета. С 1762 г. преподавал математику в Московском университете, в 1765 г. возглавил кафедру философии и логики, с 1771 г. профессор. Автор учебников по математике, ряда философских сочинений.

³³⁵ Сырейчиков Евгений Борисович (1757–1790), филолог, философ, переводчик. Выпускник Московского университета. С 1779 г. преподавал в университетской гимназии, затем – в Московском университете логику и нравоучительную философию. В 1784 г. переехал в Петербург, где работал в комиссии Главного народного училища и преподавал в учительской семинарии.

³³⁶ Синковский Дмитрий Николаевич (1739–1792), философ. Выпускник Московского университета. С 1765 г. преподавал в университетской гимназии, с 1767 г. – в Переславльской гимназии, в 1776 г. – вновь в университетской гимназии. С 1786 г. профессор Московского университета, читал лекции по логике и нравственной философии.

³³⁷ Брянцев Андрей Михайлович (1749–1821), философ. Выпускник Московского университета. С 1779 г. преподавал в университетской гимназии. С 1788 г. профессор Московского университета, читал лекции по логике, метафизике, психологии, истории философии. Опубликованы его речи «Слово о связи вещей во вселенной» (1790) и «Слово о всеобщих и главных законах природы» (1799).

³³⁸ Грот Яков Карлович (1812–1893), филолог. Выпускник Царскосельского лицея. С 1840 г. жил в Финляндии, с 1841 г. профессор университета в Гельсингфорсе. С 1852 г.

член-корреспондент Петербургской академии наук. С 1853 г. жил в Петербурге, профессор Царскосельского лицея. С 1858 г. академик Петербургской академии наук, с 1889 г. вице-президент академии. В. Н. Ильин подразумевает 2-томный труд Я. К. Грота «Жизнь Державина» (СПб., 1880–1883).

³³⁹ Речь идет о книге: *Ходасевич В. Ф.* Державин. Париж, 1931.

³⁴⁰ Гилозоизм – философское учение об одушевленности всей материи. Сам термин возник в XVII в. (введен в оборот Р. Кедвортом), но идеи гилозоизма появились еще в древнегреческой философии (в ионийской школе натурфилософии).

³⁴¹ Диоген Лаэртций (Лаэртский), античный историк философии, жил во II–III вв. Автор знаменитого историко-философского трактата «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов».

³⁴² Стенли Томас (Stanley, 1625–1678), английский поэт, историк философии. Автор 3-томного труда «История философии, содержащая жизнеописания, мнения и рассуждения философов всех сект» (1655, 1656, 1660), одним из основных источников которого был трактат Диогена Лаэртция. Здесь и далее В. Н. Ильин перечисляет авторов, упомянутых в работе Э. Л. Радлова «Очерк русской философской литературы XVIII в.» (Мысль. 1922. № 2, 3).

³⁴³ Фюллеборн, Георг Густав (Fülleborn, 1769–1803), немецкий филолог, философ. Автор 2-томного труда «Материалы к истории философии» («Beiträge zur Geschichte der Philosophie», 1791–1799).

³⁴⁴ Вероятно, имеется в виду Христиан Фюрхтеготт Геллерт (Gellert, 1715–1769), немецкий поэт и философ, с 1751 г. профессор философии в Лейпцигском университете, где читал лекции о морали.

³⁴⁵ В. Н. Ильин дает неверную транскрипцию фамилии (Чирнгаузен). Подразумевается Эренфрид Вальтер фон Чирнхаус (Tschirnhaus, 1651–1708), немецкий философ, математик, автор труда по логике «Медицина ума» («Medicina mentis», 1687).

³⁴⁶ Гундлинг, Николаус Иеронимус (Gundling, 1671–1729), немецкий философ. С 1705 г. профессор в университете Галле. Автор труда «История эрудиции» («Historie der Gelahrtheit», 1734–1746).

³⁴⁷ Фабрициус, Иоганн Альберт (Fabricius, 1668–1736), немецкий пастор, филолог, философ. Составитель 14-томного издания «Греческая библиотека» («Bibliotheca Graeca», 1705–1728).

³⁴⁸ Гейнекий (Гейнеке), Иоганн Готтлиб (лат. Heineccius, нем. Heinecke, 1681–1741), немецкий юрист, философ. С 1713 г. профессор в университете Галле. Автор переведенной на русский язык книги «Основания умственной и нравоучительной философии» (М., 1766).

³⁴⁹ Евгений (Болховитинов, 1767–1837), митрополит, церковный историк, археограф, переводчик. Выпускник Славяно-греко-латинской академии. Во время учебы в академии в свободное время слушал лекции в Московском университете, где познакомился с Н. И. Новиковым, по заданию которого перевел упомянутое В. Н. Ильиным сочинение Ф. Фенелона. С 1796 г. священник. В 1800 г. принял монашество, с 1804 г. епископ, с 1816 г. архиепископ, с 1822 г. митрополит.

³⁵⁰ Тредиаковский Василий Кириллович (1703–1769), поэт, переводчик, филолог. Учился в Славяно-греко-латинской академии и Парижском университете. С 1733 г. секретарь Петербургской академии наук, в 1745–1759 гг. профессор этой академии. Постоянно занимался переводами с французского языка, в том числе перевел указанные В. Н. Ильиным две книги о Ф. Бэконе.

³⁵¹ Лопухин Иван Владимирович (1756–1816), философ, публицист, издатель, государственный деятель. С 1782 г. один из организаторов масонских лож в Москве, с 1783 г. владелец одной из типографий масонского «Дружеского общества». В. Н. Ильин подразумевает книгу, изданную в «Вольной типографии И. Лопухина»: *Штарк И. А. О древних мистериях, или таинствах, бывших у всех народов.* М., 1785.

³⁵² Лодий Петр Дмитриевич (1764–1829), философ, юрист. С 1801 г. профессор в Краковском университете. С 1803 г. жил в Петербурге, профессор Педагогического института, с 1819 г. профессор Петербургского университета. В. Н. Ильин упоминает его книгу: *Лодий П. Д. Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного.* СПб., 1815.

³⁵³ О Я. Костенском биографических сведений найти не удалось.

³⁵⁴ Рижский Иван Степанович (1755–1811), писатель, филолог. Выпускник Псковской духовной семинарии. С 1786 г. преподавал в Горном кадетском корпусе в Петербурге. С 1804 г. первый ректор Харьковского университета. Автор книг «Умсловие, или Умственная философия» (СПб., 1790), «Опыт риторики» (СПб., 1796) и др.

³⁵⁵ «Покоящийся трудолюбец», журнал, выходил в Москве в 1784–1785 гг. (часть 1 и 2 – в 1784 г., часть 3 и 4 – в 1785 г.). Издатель – журналист, общественный деятель, масон Николай Иванович Новиков (1744–1818).

³⁵⁶ Подразумевается труд Х. Вольфа «Рациональная философия, или Логика» («*Philosophia rationalis sive logica*», 1728).

³⁵⁷ Амвросий (Серебренников, 1745–1792), архиепископ. Выпускник Славяно-греко-латинской академии. С 1783 г. епископ, с 1786 г. архиепископ. С 1785 г. член Петербургской академии наук. Известный проповедник. Автор книги «Краткое руководство к оратории российской» (М., 1778) с образцами речей на разные случаи жизни.

³⁵⁸ Подразумевается книга немецкого философа С. Гольмана: *Hollman S. Philosophiae rationalis quae logica vulgo dicitur. Goettingae, 1767.*

³⁵⁹ В. Н. Ильин упоминает перевод книги итальянского филолога Якопо Фаччолати (Facciolati, 1682–1769) «Логика» (М., 1794), неверно воспроизводя имя и фамилию автора по титульному листу.

³⁶⁰ В. Н. Ильин вслед за Э. Л. Радловым дает неверную транскрипцию фамилии немецкого ученого Петера Вийома (1746–1806). Упомянутое издание имело название «Вийома Практическая логика или деятельное умсловие, руководствующее легчайшим способом к познанию истины и здравому суждению о разных предметах» (СПб., 1802).

³⁶¹ Секст Эмпирик (2-я половина II в.), древнегреческий философ. Представитель античного скептицизма. Автор трактатов «Пирроновы положения» и «Против ученых».

³⁶² Неточная цитата из сочинения Г. С. Сковороды «Начальная дверь к христианскому добронравию», в оригинале: «Благодарение блаженному Богу о том, что нужное сделал нетрудным, а трудное ненужным» (*Сковорода Г. С. Соч. В 2 т. М., 1973. Т. 1. С. 111*).

³⁶³ Кондильяк, Этьен Бонно (Condillac, 1715–1780), французский философ. В «Трактате об ощущениях» разработал концепцию сенсуализма. Автор изданной посмертно книги «Логика» («*La Logique*», 1781).

³⁶⁴ Разумовский Кирилл Григорьевич (1728–1803), государственный деятель, граф. В 1746–1798 гг. президент Петербургской академии наук. В 1750–1764 гг. гетман Войска Запорожского. В. Н. Ильин сделал ошибку, приписав перевод К. Г. Разумовскому. В дей-

ствительности перевод «Писем» Л. Эйлера принадлежит русскому астроному, математику, академику Петербургской академии наук Степану Яковлевичу Румовскому (1734–1812).

³⁶⁵ Эйлер, Леонард (Euler, 1707–1783), швейцарский математик, механик. В 1726 г. избран академиком Петербургской академии наук, в 1727 г. приехал в Россию, в 1727–1741, 1766–1783 гг. жил в Петербурге (с перерывом в 1741–1766 гг., когда работал в Берлине). Автор многочисленных работ по математике, геометрии, механике, физике, оптике, баллистике и др. наукам. В. Н. Ильин неточно передает название его книги, подразумевая издание: *Эйлер Л.* Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе / с французского языка на российский переведенные Степаном Румовским, Академии наук членом, астрономом и профессором. СПб., 1796.

³⁶⁶ Уоттс, Исаак (Watts, 1674–1748), английский теолог, логик, педагог, поэт, священник. Автор знаменитого сборника «Гимны и духовные песни» (1701), учебника «Логика, или правильное использование разума» (1724) и др. книг.

³⁶⁷ Козельский Яков Павлович (1729–1794), философ, переводчик, педагог. Учился в Киево-Могилянской академии и университете Петербургской академии наук. С 1753 г. преподавал в университетской гимназии Петербурга. В 1757–1766 гг. на военной службе. С начала 1760-х гг. преподавал в Артиллерийском и инженерном благородном корпусе. Автор учебников «Арифметические предложения» (1764), «Механические предложения» (1764), книги «Философические предложения» (1768).

³⁶⁸ Гельвеций, Клод Адриан (Helvetius, 1715–1771), французский писатель, философ. Представитель французского Просвещения. В. Н. Ильин подразумевает его основной труд «Об уме» («De l'esprit», 1758).

³⁶⁹ Подразумевается Жан-Батист Буайе, маркиз д'Аржан (d'Argent, 1704–1771), французский писатель, философ. Я. П. Козельский полемизировал с идеями, которые д'Аржан развивал в книге «Философия здравого смысла» («La Philosophie du bon sens», 1737).

³⁷⁰ Д. С. Аничков в своем «Слове» ссылается на «Трактат о физике» итальянского математика и философа Корсини (Corsini, 1702–1765).

³⁷¹ Лубкин Александр Степанович (1771–1815), философ. Выпускник Петербургской духовной академии. С 1792 г. преподавал в Костромской духовной семинарии, с 1801 г. – в Армейской семинарии, с 1806 г. – в Петербургском педагогическом институте. В 1810–1811 гг. директор училищ Оренбургской губернии. С 1811 г. преподавал в Казанском университете, с 1814 г. профессор. Автор упоминаемых В. Н. Ильиным работ по логике и метафизике.

³⁷² Снелль, Фридрих Вильгельм Даниель (Snell, 1761–1827), немецкий философ, кантианец. С 1790 г. профессор в университете Гисена.

³⁷³ Рейнгольд, Карл Леонгард (Reinhold, 1758–1823), немецкий философ, кантианец. Автор «Писем о кантовской философии» (1786), одобренных И. Кантом. С 1787 г. профессор в Йенском университете, с 1794 г. в университете Кия.

³⁷⁴ О Г. Э. Шульце см. выше примечание 322. Здесь В. Н. Ильин упоминает Шульце как автора книги «Энезидем, или О фундаменте элементарной философии» (1792), в которой критикуется философия И. Канта и его последователя К. Л. Рейнгольда.

³⁷⁵ Цаллингер, Якобус Антониус (Zallinger, 1735–1813), немецкий философ, теолог, иезуит. П. Д. Лодий в книге «Логические наставления» приводит отдельные рассуждения Цаллингера по изданию: *Disquisitionum philosophiae Kantianae Libri duo / Elucubratus est Jacobus Antonius Zallinger, prof. [Wien], 1799.*

³⁷⁶ Сухомлинов Михаил Иванович (1828–1901), филолог, историк литературы. Выпускник Харьковского университета. С 1860 г. профессор Петербургского университета. С 1872 г. академик Петербургской академии наук. Автор 8-томного труда «История Российской академии наук» (1874–1888) и многочисленных работ о русских писателях и поэтах, часть из которых включена в упомянутый В. Н. Ильиным сборник «Исследования и статьи по русской литературе и просвещению» (СПб., 1889).

³⁷⁷ В. Н. Ильин подразумевает книгу Н. А. Бердяева «Русская идея», в которой (в первой главе) о А. Н. Радищеве сказано только как о «родоначальнике русской интеллигенции», но ничего нет о его философии.

³⁷⁸ Пропуск в тексте.

³⁷⁹ Гоммель, Фердинанд (Hommel, 1722–1781), немецкий ученый, юрист. Учился в университетах Галле и Лейпцига. С 1752 г. профессор права Лейпцигского университета.

³⁸⁰ Бёме, Иоганн Готлоб (Böhme, 1717–1780), немецкий историк. Выпускник Лейпцигского университета. С 1758 г. профессор истории Лейпцигского университета.

³⁸¹ Подразумевается труд «Логика, или искусство мыслить» («La Logique, ou L'Art de penser», 1662), написанный в соавторстве двумя французскими учеными – теологом, философом Антуаном Арно (Arnauld, 1612–1694) и теологом Пьером Николем (Nicole, 1625–1695).

³⁸² На самом деле имеется в виду труд «Введение в философию, метафизику и логику» («Introductio ad philosophiam, metaphysicam et logicam», 1738) нидерландского философа и физика Вильгельма Якоба Гравезанда (s'Gravesande, 1688–1742), с 1717 г. профессора Лейденского университета.

³⁸³ Платнер, Эрнст (Platner, 1744–1818), немецкий антрополог, философ. Выпускник Лейпцигского университета. С 1770 г. профессор медицины Лейпцигского университета, с 1780 г. профессор физиологии, с 1811 г. профессор философии.

³⁸⁴ Подразумевается статья Александра Васильевича Рачинского (? – 1876) «Русские центели Гельвеция в XVIII в.» (Русский вестник. 1876. № 5).

³⁸⁵ Пропуск в тексте.

³⁸⁶ Ламетри, Жюльен (La Mettrie, 1709–1751), французский философ-материалист, врач. Автор книг «Человек-растение» («L'homme plante», 1748) и «Человек-машина» («L'homme machine», 1748), в которых человек уподоблен растению и самозаводящемуся механизму.

³⁸⁷ Бюффон, Жорж-Луи (Buffon, 1707–1781), французский биолог, естествоиспытатель, натуралист. Автор многотомного труда «Естественная история животных» (1749–1783). Первым предложил делить приматов на два отряда – «четвероруких» и «двuruких».

³⁸⁸ Галлер, Альбрехт (Haller, 1708–1777), швейцарский анатом, физиолог. С 1736 г. профессор Геттингенского университета, где основал анатомический театр и ботанический сад. Провел множество анатомических исследований, в том числе по изучению человеческих нервов, мышц и их свойств.

³⁸⁹ Левенгук, Антони (Leeuwenhoek, 1632–1723), нидерландский натуралист, конструктор. Занимался шлифовкой линз и конструировал микроскопы, с помощью которых изучал разные виды живой природы, сделав ряд научных открытий.

³⁹⁰ Гершель, Фредерик Уильям (Herschel, 1738–1822), английский астроном. С 1773 г. конструировал телескопы. В 1789 г. создал самый большой для своего времени телескоп.

³⁹¹ Пропуск в тексте.

³⁹² Пропуск в тексте.

³⁹³ Фейербах, Людвиг (Feuerbach, 1804–1872), немецкий философ. Сторонник материализма и атеизма. Создатель теории о происхождении религии, согласно которой человек проецирует свои чувства и желания на богов, являющихся бессознательной проекцией человеческого сознания.

³⁹⁴ А. Н. Радищев цитирует трагедию «Троянки» римского философа и поэта Луция Аннея Сенеки (Seneca, 4 до н. э. – 65 н. э.): «По смерти всё ничто, / И смерть сама ничто. / Ты хочешь знать то, где / Будешь по кончине? / Там будешь ты, где / Был ты до рождения» (Бобров Е. А. Философия в России. Казань, 1900. Вып. 3. С. 142).

³⁹⁵ Сенека для своей трагедии использовал общий сюжет и события из трагедии «Троянки» древнегреческого драматурга Еврипида (Euripides, 480-е гг. – 406 до н. э.). Е. А. Бобров ссылался на параллельное место из трагедии Еврипида (Там же. С. 143).

³⁹⁶ Е. А. Бобров в примечании ссылался на схожее место о смерти из трактата «О пределах добра и зла» («De finibus bonorum et malorum», I, XV) римского оратора и философа Марка Туллия Цицерона (106–43 до н. э.).

³⁹⁷ А. Н. Радищев перечислил наиболее одиозных римских императоров, известных своей жестокостью: Тиберия Августа (42 до н. э. – 37 г. н. э.), Калигулу (12–41 н. э.), Нерона (37–68 н. э.).

³⁹⁸ Учение о длительности (фр. *durée*) – теория времени, присущего человеческому сознанию. Понятие длительности введено и разработано французским философом Анри Бергсоном (Bergson, 1859–1941).

³⁹⁹ «Бобок» (1873) – рассказ Ф. М. Достоевского, опубликован в газете-журнале «Гражданин». Действие рассказа происходит на кладбище.

⁴⁰⁰ Кулибин Иван Петрович (1735–1818), механик, изобретатель. Среди его многочисленных изобретений был фонарь-прожектор с параболическим отражателем.

⁴⁰¹ Майер, Генрих (Maier, 1867–1933), немецкий философ, правовед и психолог. В 1900–1901 гг. профессор Цюрихского университета, в 1901–1911 гг. Тюбингенского университета, в 1911–1918 гг. Геттингенского университета, в 1918–1920 гг. Гейдельбергского университета, в 1920–1933 гг. Берлинского университета. Почетный доктор права (1927). Занимался изучением «эмоционального» мышления, которое, по его мнению, делится на аффективное (эстетика и религия) и волевое (мораль и нормы права). Автор научных работ «Сократ» («Sokrates», 1913), «Рассуждения Аристотеля» («Syllogistik des Aristoteles», 1896–1900).

⁴⁰² Геккель Эрнст Генрих (Haeckel, 1834–1919), немецкий естествоиспытатель, биолог, зоолог. С 1865 г. профессор Йенского университета. Автор трудов «Общая морфология организмов» (1866), «Естественная история миротворения» (1868), «Антропология» (1874), в которых развивал идеи эволюционизма. В. Н. Ильин подразумевает рисунки Геккеля (иллюстрации в его книгах), которые в дальнейшем признавались осознанными фальсификациями или имеющими серьезные неточности.

⁴⁰³ Цитата из Первого соборного послания апостола Иоанна Богослова (1 Ин. 3, 2), полностью в синодальном переводе: «Возлюбленные! Мы теперь дети Божии; но еще не открылось, что будем».

⁴⁰⁴ Гуссерль, Эдмунд (Husserl, 1859–1938), немецкий философ, основатель феноменологии. В. Н. Ильин упоминает его как активного борца с психологизмом в философии Нового времени.

⁴⁰⁵ Джоберти, Винченцо (Gioberti, 1801–1852), итальянский философ, публицист, священник. Создатель религиозной философии, в которой стремился преодолеть психологизм, характерный для философии Нового времени.

⁴⁰⁶ Троицкий Матвей Михайлович (1835–1899), философ, психолог. С 1875 г. профессор Московского университета. Основатель Московского психологического общества. Стронник позитивизма и английского эмпиризма.

⁴⁰⁷ Чистая доска (лат.). Термин «*tabula rasa*» использовал английский философ Джон Локк (1632–1704) для характеристики состояния человеческого сознания до получения какого-либо опыта.

⁴⁰⁸ А. Н. Радищев подразумевал французского механика Жака Вокансона (Vaucanson, 1709–1782), который прославился изобретением автоматов, а в 1738 г. в Париже продемонстрировал сконструированного им музыканта-флейтиста в натуральную величину.

⁴⁰⁹ О Ж. Ламетри см. выше примечание 386. Здесь В. Н. Ильин подразумевает его книгу «Человек-машина» («*L'homme machine*», 1748).

⁴¹⁰ В философии Аристотеля «энтелехия» – это внутренняя сила, присущая всем живым организмам, из-за чего возможное становится действительным.

⁴¹¹ «Апокалипсис нашего времени» – последнее сочинение В. В. Розанова, написано в 1917–1918 гг. В. Н. Ильин имеет в виду фрагмент: «Тогда, войдя к друзьям, бывшим у меня в гостях, Каптереву и Флоренскому, естествонику и священнику, я спросил их: Господа, в гусенице, куколке и бабочке – которое же я их? Т. е. “я” как бы одна буква, одно сияние, один луч. “Я” и “точка” и “ничего”. Каптерев молчал. Флоренский же, подумав, сказал: “Конечно, бабочка есть энтелехия гусеницы и куколки”» (Розанов В. В. Собрание сочинений. Апокалипсис нашего времени. М., 2000. С. 52).

⁴¹² Апокатастасис (от греч. ἀπο-κατάστασις – восстановление) – богословское учение о будущем всеобщем спасении.

⁴¹³ Пропуск в тексте.

⁴¹⁴ О Христиане Вольфе см. примечание 10.

⁴¹⁵ Пропуск в тексте.

⁴¹⁶ Цитата из книги «Волшебная зима» (1957) финской писательницы Туве Янссон (Jansson, 1914–2001).

⁴¹⁷ В. Н. Ильин перечислил протестантские группы (деноминации), представители которых переселились в Россию по приглашению императрицы Екатерины II. Меннониты возникли в Нидерландах как последователи Менно Симонса (ок. 1496–1561). Моравские братья, или гернгутеры – последователи чешского проповедника Яна Гуса (1369–1415).

⁴¹⁸ Гавриил (Петров, 1730–1801), митрополит, богослов, проповедник. Выпускник Славяно-греко-латинской академии. В 1759 г. принял монашество. С 1763 г. епископ, с 1770 г. архиепископ, с 1783 г. митрополит. С 1783 г. член Петербургской академии наук. При его поддержке вышло первое русское издание «Добротолюбия» (М., 1793).

⁴¹⁹ Кронер, Рихард (Kroner, 1884–1974), немецкий философ. Стронник неогегельянства. С 1919 г. преподавал в университете Фрейбурга, с 1924 г. – в Дрездене, с 1929 г. – в Киле, с 1934 г. – во Франкфурте-на-Майне. С 1935 г. в эмиграции, жил в Англии, Канаде, США. В. Н. Ильин упоминает его известный 2-томный труд «От Канта к Гегелю» (1921–1924).

⁴²⁰ Конец века (фр.).

⁴²¹ Одоевский Владимир Федорович (1804–1869), писатель, князь. В 1823–1825 гг. председатель московского «Общества любителей», в котором были популярны идеи Ф. Шеллинга. С 1826 г. жил в Петербурге и работал в Цензурном комитете Министерства внутренних дел. С 1846 г. директор Румянцевского музея. Один из влиятельных литературных критиков XIX в. Сотрудничал с В. К. Кюхельбекером, В. Г. Белинским и А. С. Хомяковым. Принимал участие в издании журналов «Современник», «Вестник Европы» и др.

⁴²² Велланский Данило Михайлович (1774–1847), философ и физиолог. Преподаватель Медико-хирургической академии в Санкт-Петербурге. Популяризировал идеи Ф. В. Шеллинга, сотрудничал с М. Г. Павловым.

⁴²³ Коритари Георгий Георгиевич (? – 1810), врач, ученый. Учился в университетах Йены и Пешта, получил степень доктора медицины. С 1806 г. профессор Харьковского университета.

⁴²⁴ Громов Яков Никитич (1787–1839), врач, ученый. Выпускник Харьковского университета. С 1820 г. адъюнкт медицинского факультета Харьковского университета. О шеллингианстве Громова судят по его речи на собрании Харьковского университета «Об общих органических силах и отношении их между собой» (1815).

⁴²⁵ В. Н. Ильин неправильно указал имя философа. Подразумевается Фридрих Кристоф Этингер (Oetinger, 1702–1782), немецкий писатель и религиозный мыслитель, пастор в Вюртемберге.

⁴²⁶ Пордедж, Джон (Pordadge, 1607–1681), мистик, астролог, алхимик, англиканский священник. Последователь Я. Бёме. Далее В. Н. Ильин имеет в виду его сочинение, переведенное на русский язык И. П. Тургеневым, «Божественная и истинная метафизика» (М., 1878).

⁴²⁷ Окен, Лоренц (Oken, 1779–1851), немецкий врач, натурфилософ, биолог. Профессор в Йенском, Мюнхенском и Цюрихском университетах. Находился под влиянием натурфилософии Ф. Шеллинга. Странник идей Просвещения.

⁴²⁸ Павлов Михаил Григорьевич (1793–1840), философ, агробиолог. Популяризатор идей Шеллинга. Профессор Московского университета и директор Московской земледельческой школы. Благодаря своей преподавательской деятельности сильно повлиял на интеллигенцию 1840-х гг. (это отмечали А. И. Герцен, Н. В. Станкевич, В. Г. Белинский и другие мыслители того времени). Издавал журналы «Атеней» (1828–1830) и «Русский земледелец» (1838–1839).

⁴²⁹ Гаманн, Иоганн Георг (Hamann, 1730–1788), немецкий писатель, философ. Противник Просвещения и философского рационализма, которым противопоставлял философию веры и чувства. Переписывался с И. Кантом и И. Гердером.

⁴³⁰ Дежерандо, Жозеф-Мари (Degérando, 1772–1842), французский историк философии, лингвист, педагог, публицист. Автор труда «Сравнительная история систем философии» («Histoire comparée des systèmes de philosophie», 1822–1823).

⁴³¹ Кузен, Виктор (Cousin, 1792–1867), французский философ, историк, государственный деятель. С 1828 г. профессор Сорбонны. С 1840 г. министр народного просвещения. Автор лекционных курсов по истории философии Нового времени.

⁴³² Гассенди, Пьер (Gassendi, 1592–1655), французский философ, математик, католический священник. С 1617 г. профессор философии в университете Экс-ан-Прованса. Последователь этики Эпикура. Критик Аристотеля.

⁴³³ Клейн, Георг (Klein, 1776–1820), немецкий философ. Профессор Вюрцбургского университета. Последователь Ф. Шеллинга.

⁴³⁴ Таннер, Франц (Thanner, 1770–1825), немецкий философ. С 1805 г. профессор университета Ландсхута, с 1808 г. – Инсбрука, с 1810 г. – лицея Зальцбурга. Последователь Ф. Шеллинга. В. Н. Ильин упоминает его «Учебник метафизики» («Lehrbuch der Metaphysik», 1808).

⁴³⁵ Прокопович-Антонский Антон Антонович (1762–1848), педагог, публицист. Учился в Киевской духовной академии, затем слушал лекции в Московском университете. С 1787 г. преподаватель естественной истории в Благородном пансионе при Московском университете. С 1794 г. профессор. С 1818 г. директор Благородного пансиона. В 1819–1826 гг. ректор Московского университета. В. Н. Ильин упоминает его речь «О воспитании» (1798), в которой нашли отражение идеи Ф. Бэкона, Дж. Локка, Ж. Ж. Руссо.

⁴³⁶ Резанов Владимир Иванович (1867–1936), историк литературы. Выпускник Нежинского историко-филологического института, в котором затем преподавал, с 1899 г. профессор. Автор исследований о русской и украинской драме XVI–XVIII вв. В. Н. Ильин подразумевает его труд о В. А. Жуковском, в котором прослеживается влияние А. А. Прокоповича-Антонского на своих учеников в Благородном пансионе (Резанов В. И. Из разысканий о сочинениях В. А. Жуковского. СПб., 1906. вып. 1; Пг., 1916. Вып. 2).

⁴³⁷ Автора цитаты найти не удалось.

⁴³⁸ От древнегреч. ἐπώνυμος – давший имя.

⁴³⁹ В. Н. Ильин имеет в виду рассуждение В. Ф. Ходасевича о символизме из книги «Некрополь»: «Символисты не хотели отделять писателя от человека, литературную биографию от личной».

⁴⁴⁰ Цитата из стихотворения А. А. Фета «Кляните нас: нам дорога свобода...» (1891).

⁴⁴¹ «Гений христианства» (фр.).

⁴⁴² Раич Семен Егорович (1792–1855), педагог, поэт, переводчик. Выпускник Московского университета. С 1822 г. председатель «Общества друзей» (кружка Раича). В 1827–1830 гг. преподавал в Благородном пансионе при Московском университете. Давал частные уроки, издавал альманах «Северная лира» и журнал «Галатее».

⁴⁴³ Погодин Михаил Петрович (1800–1875), историк, публицист, журналист. Выпускник Московского университета. Входил в кружок С. Е. Раича, затем в «Общество любомудрия». В 1825–1844 гг. преподавал в Московском университете, с 1835 г. профессор. С 1841 г. академик Петербургской академии наук.

⁴⁴⁴ Титов Владимир Павлович (1807–1891), писатель, государственный деятель, дипломат. Выпускник Московского университета. Член «Общества любомудрия» (1823–1825). В 1823–1828 гг. служил в архиве Коллегии иностранных дел. В 1840–1853 гг. на дипломатической службе в Турции (поверенным в делах, затем посланником), в 1855–1858 г. посланник в Штутгарте. С 1858 г. член Государственного совета.

⁴⁴⁵ Ознобишин Дмитрий Петрович (1804–1877), поэт, писатель, переводчик. Выпускник Благородного пансиона при Московском университете. Член кружка С. Е. Раича. С 1824 г. служил на Московском почтамте. Как поэт сотрудничал с различными периодическими изданиями, печатался в альманахе «Северная лира», журнале «Отечественные записки» и др. С 1833 г. служил в Симбирской губернии.

⁴⁴⁶ Путята Николай Васильевич (1802–1877), мемуарист, историк. С 1820 г. на военной службе. Член кружка С. Е. Раича. Участник русско-турецкой войны 1828–1829 гг.

В 1831 г. вышел в отставку. С 1866 г. председатель Общества любителей российской словесности.

⁴⁴⁷ Шевырев Степан Петрович (1806–1864), историк литературы, литературный критик, поэт. Выпускник Благородного пансиона при Московском университете. Входил в кружок С. Е. Раича, затем в «Общество любомудрия». В 1834–1857 гг. преподавал в Московском университете, с 1837 г. профессор. Автор трудов «История русской словесности» (1846–1860. Ч. 1–4) и «История императорского Московского университета» (1855).

⁴⁴⁸ Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874), писатель, историк, драматург, поэт. Получил домашнее образование, среди его учителей был С. Е. Раич. С 1828 г. служил в Коллегии иностранных дел, с 1833 г. – в Святейшем Синоде, с 1842 г. – в Министерстве иностранных дел. В 1866 г. вышел в отставку. Автор книг с описанием паломнических путешествий, трудов по истории Церкви.

⁴⁴⁹ Колошин Петр Иванович (1794–1849), офицер, поэт. Получил домашнее образование. С 1812 г. на военной службе. С 1817 г. преподавал в Московском училище колонновожатых. В 1823 г. член кружка С. Е. Раича, печатался в альманахе «Северная лира». В 1825 г. уволился с военной службы, в том же году поступил чиновником в Департамент внешней торговли. С 1829 г. служил в Департаменте уделов, с 1832 г. – в Комиссариатском департаменте, с 1841 г. – в Военном министерстве.

⁴⁵⁰ Томашевский Антон Францевич (1803–1883), поэт, писатель, переводчик. Выпускник Московского университета. С 1822 г. член кружка С. Е. Раича. Служил на Московском почтамте. Печатался в альманахе «Северная лира», журналах «Галатея», «Московский вестник», «Телескоп», «Москвитянин» и др.

⁴⁵¹ Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805–1827), поэт, переводчик, философ. Выпускник Московского университета. В 1823–1825 гг. секретарь «Общества любомудрия». С 1824 г. служил в московском архиве Коллегии иностранных дел, с 1826 г. – в Азиатском департаменте Министерства иностранных дел в Петербурге.

⁴⁵² Киреевский Иван Васильевич (1806–1856), философ, литературный критик, публицист. Получил домашнее образование. С 1823 г. служил в московском архиве Коллегии иностранных дел. Член «Общества любомудрия». В 1830 г. ездил в Германию, где слушал лекции Гегеля и Шеллинга. В 1832 г. издавал журнал «Европеец». Один из основоположников славянофильства.

⁴⁵³ Кошелев Александр Иванович (1806–1883), публицист, общественный деятель. Учился в Московском университете. С 1822 г. служил в московском архиве Коллегии иностранных дел. Член кружка С. Е. Раича и «Общества любомудрия». С 1826 г. жил в Петербурге. С 1833 г. служил в Губернском правлении в Москве, в 1835 г. вышел в отставку. В 1856–1860 гг. издатель славянофильского журнала «Русская беседа».

⁴⁵⁴ Рожалин Николай Матвеевич (1805–1834), писатель, переводчик. Выпускник Московского университета. Член «Общества любомудрия», друг Д. В. Веневитинова. Перевел на русский язык «Страдания молодого Вертера» И. В. Гёте.

⁴⁵⁵ Мельгунов Николай Александрович (1804–1867), писатель, публицист, переводчик. Учился в Благородном пансионе при Педагогическом институте в Петербурге. Член «Общества любомудрия». С 1824 г. служил в московском архиве Коллегии иностранных дел, в 1834 г. вышел в отставку.

⁴⁵⁶ Каченовский Михаил Трофимович (1775–1842), историк, переводчик, литературный критик. Выпускник Харьковского коллегиума. В 1795–1801 гг. на военной службе.

С 1805 г. преподавал в гимназии при Московском университете. С 1810 г. профессор Московского университета, в 1837–1842 гг. ректор. В 1805–1830 гг. редактор-издатель журнала «Вестник Европы». В своих научных трудах отстаивал мнение, что деньги появились в России не ранее, чем в XIII в. под влиянием Ганзы. Ошибочность суждений опровергли историк М. П. Погодин и П. Г. Бутков. А. С. Пушкин посвятил М. Т. Каченовскому несколько едких эпиграмм, такие как «Клеветник без дарования...» и «Жив, жив Курилка».

⁴⁵⁷ Колюпанов Нил Петрович (1827–1894), публицист, журналист. Выпускник Московского университета. Земский деятель Костромской губернии. В 1866–1868 гг. сотрудник журнала «Вестник Европы». Автор 2-томного труда «Биография А. И. Кошелева» (М., 1889–1892).

⁴⁵⁸ Максимович Михаил Александрович (1804–1873), ботаник, историк, этнограф, филолог. Выпускник Московского университета. С 1824 г. директор Ботанического сада Московского университета, с 1833 г. профессор того же университета. В 1834–1841 гг. профессор Киевского университета, в 1834–1835 гг. его ректор.

⁴⁵⁹ Галахов Алексей Дмитриевич (1807–1892), историк литературы, писатель, мемуарист. Выпускник Московского университета. С 1826 г. служил в Московском цензурном комитете. С 1832 г. преподавал в Александровском училище. С 1856 г. жил в Петербурге, профессор кафедры русской словесности в Академии Генерального штаба. Печатался в журналах «Московский телеграф», «Телескоп», «Сын Отечества» и др.

⁴⁶⁰ «Московский телеграф» – журнал, издавался в Москве в 1825–1834 гг. под редакцией Н. А. Полевого, периодичность – один раз в две недели. Среди авторов журнала были А. С. Пушкин, П. А. Вяземский, П. А. Баратынский и др.

⁴⁶¹ Голуховский, Юзеф (Gołuchowski, 1797–1858), польский философ. Выпускник Варшавского университета. В 1823–1824 гг. профессор Виленского университета. С 1826 г. жил в деревне, где написал большинство своих трудов. Развивал философские идеи под влиянием Ф. Шеллинга. В. Н. Ильин имеет в виду его труд на немецком языке «Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen» (Erlangen, 1822), вышедший на русском языке в переводе Д. М. Велланского (*Голуховский И.* Философия, относящаяся к жизни целых народов и каждого человека. СПб., 1834).

⁴⁶² Цитата из стихотворения Н. А. Добролюбова «Милый друг, я умираю...» (1861).

⁴⁶³ Неточная цитата из романа Ф. М. Достоевского «Бесы» (ч. 2, гл. 6), фраза Кармазинова: «Одно правительство еще хочет сопротивляться, но машет дубиной в темноте и бьет по своим» (Достоевский Ф. М. Собр. соч. В 10 т. М., 1957. Т. 7. С. 388).

⁴⁶⁴ Смирнов-Платонов Григорий Петрович (1825–1898), протоиерей, писатель, общественный деятель. Выпускник Московской духовной академии. В 1852–1855 гг. преподаватель Московской духовной семинарии. С 1855 г. священник, с 1856 г. служил в московских храмах. Печатался в журналах «Православное обозрение», «Богословский вестник», «Русский вестник» и др. Издатель журнала «Детская помощь» (1885–1894).

⁴⁶⁵ Филарет (Дроздов, 1783–1867), святитель, митрополит, богослов. Закончил семинарию в Троице-Сергиевой лавре. В 1808 г. принял монашество. С 1812 г. ректор Петербургской духовной академии. С 1817 г. епископ, с 1819 г. архиепископ, с 1826 г. митрополит. Организатор перевода Библии на русский язык. Автор «Катехизиса» и других богословских трудов.

⁴⁶⁶ Об А. Н. Муравьеве см. выше примечание 448.

⁴⁶⁷ Шаховской Николай Владимирович (1856–1906), князь, государственный деятель, историк, экономист. Выпускник Московского университета. С 1880 г. служил в Министерстве народного просвещения, в 1881 г. – в Министерстве иностранных дел, с августа 1881 г. – в Министерстве внутренних дел. Все свободное от службы время посвящал изучению жизни и творческого наследия Н. П. Гилярова-Платонова.

⁴⁶⁸ Ксавье Леон (Xavier, 1868–1935), французский историк философии. Автор работ о И. Г. Фихте. Один из основателей журнала «Обозрение метафизики и морали», который выходил с 1893 г. В. Н. Ильин упоминает его книгу «Фихте и его время» (Xavier L. Fichte et son temps. Paris, 1922).

⁴⁶⁹ Гобино Жозеф Артюр (Gobineau, 1816–1882), французский писатель, социолог. Автор расовой теории, которую развил в 4-томном труде «Опыт о неравенстве человеческих рас» («Essai sur l'inégalité des races humaines», 1853–1855).

⁴⁷⁰ Лапуж Жорж (Lapouge, 1854–1936), французский социолог. Один из идеологов расизма. Создатель теории антропосоциологии. С 1886 г. работал помощником хранителя библиотеки в университете Монпелье, где читал курс антропологии. Автор книги «Ариец и его социальная роль» (1899). С 1909 г. жил в Пуатье, забросил антропологию и начал заниматься этимологией.

⁴⁷¹ Лафарг Поль (Lafargue, 1842–1911), экономист, политический деятель, революционер. Соратник и зять К. Маркса, пропагандист марксизма. Автор теории о классовой природе морали, отрицал прогресс нравственности и считал, что в коммунистическом обществе необходимость в морали отпадет. В книге «Экономический детерминизм К. Маркса» (1909) выступал против социал-дарвинизма и других, как он считал, буржуазных теорий. Упоминание вместе Ж. Лапужа и П. Лафарга не очень понятно, но, возможно, В. Н. Ильин сближает расизм и коммунизм как два варианта в обосновании неравенства (антропологическое и социально-экономическое неравенство).

⁴⁷² «Завещание Петра Великого», подложный документ, приписываемый Петру I и содержащий планы покорения Западной Европы. Документ впервые упоминается в 1812 г., был опубликован в 1836 г. во Франции для клеветы на Россию и оснований для критики ее внешней политики в правление российского императора Николая I. По одной из версий, документ был составлен в 1797 г. польским генералом-эмигрантом М. Сокольниковым, по другой версии – подготовлен министром полиции Жозефом Фуше (1759–1820) для императора Наполеона I с целью дискредитации внешней политики России. Авторство Ж. Фуше считается недоказанным.

⁴⁷³ Благодетель Григорий Евлампиевич (1824–1880), журналист, публицист. Выпускник Петербургского университета. С 1851 г. преподавал русскую словесность в ряде учебных заведений Петербурга (Пажеском корпусе, Павловском институте), в 1856 г. после доноса отстранен от преподавания. В 1857–1860 гг. жил в Западной Европе, в Лондоне преподавал дочери А. И. Герцена. После возвращения в Россию в 1860–1866 гг. издатель журнала «Русское слово», затем редактор журнала «Дело».

⁴⁷⁴ Введенский Иринарх Иванович (1813–1855), литературный критик, переводчик, педагог. Выпускник Петербургского университета. С 1842 г. преподавал в учебных заведениях Петербурга. С конца 1840-х гг. на его квартире собирался кружок, на заседаниях которого бывали Г. Е. Благодетель, А. Н. Пыпин, Н. Г. Чернышевский и др. Переводил на русский язык романы Ч. Диккенса, У. Теккерея, Ф. Купера, Ш. Бронте (преимущественно для журнала «Отечественные записки»).

⁴⁷⁵ Софья Палеолог (Зоя Палеологиня, греч. Ζωή Σοφία Παλαιολογίνα; ок. 1455–1503), великая княгиня Московская. Происходила из византийской императорской династии Палеологов, племянница последнего византийского императора Константина XI. Вторая жена великого князя Московского Ивана III, мать Василия III, бабушка Ивана IV Грозного. После падения Византийской империи уехала вместе с братьями в Рим, где получила имя Софья. Ее брак с Иваном III был предложен папой Римским Павлом II в 1469 г. Ее венчание с Иваном III состоялось в Успенском соборе Московского кремля в 1472 г.

⁴⁷⁶ Фотий (Спасский, 1792–1838), архимандрит, настоятель Юрьева монастыря. Вместе с А. А. Арачьевым участник придворной политической борьбы против А. Н. Голицына. Ярый противник масонских лож, западноевропейского мистицизма и свободомыслия. Автор собственной «Автобиографии», напечатанной в журнале «Русская старина» (1894–1896). При Николае I его влияние на придворное общество резко уменьшилось в связи с введением цензурных ограничений со стороны императора.

⁴⁷⁷ Юнг-Штилинг, Иоганн Генрих (Jung-Stilling, 1740–1817), немецкий литератор, врач, мистик, теософ. В 1787–1803 гг. профессор финансовых и камеральных наук в Марбургском университете. В 1803–1817 гг. профессор Гейдельбергского университета. Пользовался финансовой поддержкой герцога Карла Фридриха Баденского. После начала революции во Франции писал литературные работы, которые были направлены против революции и стали теоретической основой для последующей политической реакции. В XIX в. его труды пользовались большой популярностью среди русской общественности.

⁴⁷⁸ Эккартсгаузен, Карл фон (Eckartshausen, 1752–1803), немецкий мистик, литератор и философ. Пользовался большой популярностью в России, при жизни все его мистические сочинения были переведены на русский язык. Продолжатель Якоба Бёме и его учения о тёмной стороне свободы и о деятельности человека, который несет в себе «зародыш будущего Ангела». Автор работ «Объяснение магии» («Aufschlüsse über Magie», 1790), «Важнейшие иероглифы для человеческого сердца» («Die wichtigsten Hieroglyphen fürs Menschen-Herz», 1796) и др.

⁴⁷⁹ Гюйон, Жанна-Мария (Guyon, 1648–1717), французская писательница-мистик, активный деятель квиетизма. Проповедник нравственного самосовершенствования человека и свободной любви к Богу. Критик Католической церкви. Ее пацифистская политическая позиция создала немногочисленную оппозицию сторонникам Людовика XIV. Осуждена как государственный преступник, находилась в тюремном заточении в Бастилии (1698–1703). Автор мистических работ «Духовные потоки» («Les Torrents Spirituels», 1682), «Комментарии к Песнь Песней царя Соломона» («Commentaire au Cantique des cantiques de Salomon», 1688) и др.

⁴⁸⁰ Фесслер, Игнац Аврелий (Fessler, 1756–1839), писатель-мистик, один из деятелей масонства. Член Ордена капуцинов (1773–1784). Профессор кафедры восточных языков и ветхозаветной герменевтики в Львовском университете (1784–1788). После выхода его антикатолической поэмы «Сидней» (1788) был привлечен к суду и бежал в Бреслау, где женился и принял лютеранство. В 1796 г. переехал в Берлин и вступил в масонскую ложу «Пифагор к пламенеющей звезде». В 1809 г. приглашен М. М. Сперанским в Россию преподавать философию в Санкт-Петербургскую духовную академию. В 1811 г. из-за отрицания божественной природы Христа был отстранен от преподавания. В 1813 г. переехал в Саратов. В 1833 г. был назначен генерал-суперинтендентом и церковным

советником евангелическо-лютеранской общины в Санкт-Петербурге. Автор мистических и художественно-исторических сочинений «Атила, король гуннов» («Attila, König der Hunnen», 1794), «Собрание писем о масонстве» (1803), «История угров» (1812–1825) и др.

⁴⁸¹ Лабзин Александр Фёдорович (1766–1825), философ, поэт, переводчик, издатель, просветитель и мистик. Один из крупнейших деятелей русского масонства, основатель ложи «Умирующий сфинкс». Использовал псевдоним «У. М.» (ученик мудрости). Переводчик и издатель трудов Якоба Бёме, Карла Эккартсгаузена и Иоганна Генриха Юнг-Штиллинга. Личный друг князя А. Н. Голицына, министра народного просвещения и доверенного лица императора Александра I. В 1799 г. был назначен конференц-секретарем Академии художеств, в 1805 г. – членом адмиралтейского департамента. В 1806–1807 гг. издавал (под псевдонимом «Мисаилов») религиозно-нравственный журнал «Сионский вестник». В 1806–1815 гг. выпустил 30 книг (под псевдонимом «Угроз Световостоков»). В декабре 1816 г. получил Высочайший рескрипт и орден Святого Владимира II ст. за издание духовных книг на русском языке. После антимасонской кампании, которую начал архимандрит Фотий (Спасский), А. Ф. Лабзин обвинен в ереси. В 1818 г. назначен вице-президентом Академии художеств. В 1822 г. выразил несогласие с решением избрать А. А. Аракчеева, В. П. Кочубея и Д. А. Гурьева в почетные члены Академии художеств на том основании, что «они близки к государю». В том же году был уволен и выслан по распоряжению Александра I в г. Сенгилей Симбирской губернии, где прожил остаток своей жизни.

⁴⁸² О В. А. Тернавцеве см. выше примечание 270.

⁴⁸³ «Война смысла белила и румяна гуманной романо-германской цивилизации, и теперь потомки древних галлов и германцев показали миру свой истинный лик – лик хищного зверя, жадно лязгающего зубами» (*Трубецкой Н. С.* Русская проблема // *Трубецкой Н. С.* История. Культура. Язык. М., 1995. С. 296).

⁴⁸⁴ «Катехизис революционера», устав революционной организации «Народная расправа», составлен С. Г. Нечаевым, который получил известность тем, что решил «повязать» кровью своих соратников посредством убийства студента Иванова («Нечаевское дело»). В «Катехизисе революционера» мораль сводится к ряду четко сформулированных требований, основывающихся на формуле «нравственно то, что полезно делу революции». Нравственно-философские спекуляции критикуются с позиции крайнего нигилизма.

⁴⁸⁵ Кене, Шарль (Quénet, 1883–1946), французский историк, аббат, секретарь архиепископа Парижского Шапталя, кардинал. Исследователь творчества П. Я. Чаадаева. Автор фундаментального сочинения «Чаадаев и его философические письма» («Tchaadaev et les Lettres philosophiques», 1931). Был знаком с Д. С. Мережковским, С. Н. Булгаковым и другими культурными деятелями русской эмиграции.

⁴⁸⁶ Снегирёв Иван Михайлович (1793–1868), историк, этнограф, фольклорист, археолог, искусствовед. Участник кружка Н. П. Румянцева. Странник теории официальной народности, первый исследователь русского лубка, составитель подробнейшего описания московских церквей и монастырей. Адъюнкт при кафедре римской словесности и древности Московского университета (1816–1826), профессор Московского университета (1826–1835). Сотрудник Общества любителей русской словесности (1812–1821), библиотекарь Общества (с 1821). Член-корреспондент Санкт-Петербургской Академии наук (с 1854). Исследователь древних русских обрядов. Автор научных трудов «Русские в своих пословицах. Рассуждения и исследования об отечественных пословицах и поговорках» (1831–1834. Кн. 1–4), «Русские простонародные праздники и суеверные обряды»

(1837–1839. Вып. 1–4), «Русские народные пословицы и притчи» (1848), «О лубочных картинках русского народа» (1844; 2-е издание вышло под названием «Лубочные картинки русского народа в московском мире», 1861).

⁴⁸⁷ Якушкин Иван Дмитриевич (1793–1857), военный и общественный деятель. Участник Отечественной войны 1812 г., зарубежных походов русской армии 1813–1814 гг. В 1816 г. соучредитель «Союза спасения», с 1820 г. член «Союза благоденствия». Участник декабрьского восстания 1825 г. После подавления восстания был заключен в Алексеевский равелин. В 1827 г. сослан в Читу на каторжные работы. В 1830 г. переведён в Петровский завод, где занимался ботаникой и составлением учебника по географии. В 1835 г. освобождён от каторжных работ с заменой на вечное поселение в г. Ялуторовске Тобольской губернии. В 1842 г. открыл мужскую школу в Ялуторовске. В 1846 г. открыл женскую школу. В конце своей жизни получил разрешение жить в Московской губернии. Автор автобиографических записок, которые были опубликованы сначала в Англии (1862), затем – в России (1870).

⁴⁸⁸ Перовский Лев Алексеевич (1792–1856), чиновник и политический деятель, граф (с 1849). Участник Отечественной войны 1812 г. В 1818–1823 гг. обер-квартирмейстер 1-го резервного кавалерийского корпуса. Член «Союза благоденствия». В 1841–1852 гг. министр внутренних дел, в 1852–1855 гг. министр уделов. Генерал от инфантерии (1855), генерал-адъютант (с 1856). Оказывал финансовую поддержку археологическим экспедициям, профессионально занимался минералогией. Перовский Василий Алексеевич (1795–1857), военный и политический деятель, граф (с 1855). Участник Отечественной войны 1812 г. До 1814 г. был во французском плену. Участник русско-турецкой войны 1828 г., принимал участие во взятии Анапы. Награждён орденом святого Георгия 4-й степени и святой Анны 1-й степени. Генерал-адъютант. Оренбургский губернатор (1833–1843), генерал от кавалерии (1845–1851), генерал-губернатор Оренбургской и Самарской губерний (с 1851). С 1845 г. член Государственного Совета, с 1847 г. член Адмиралтейств-совета. Руководил ранними попытками завоевания Средней Азии: походами Хивинского (1839–1840) и Кокандским (1853).

⁴⁸⁹ Тургенев Николай Иванович (1789–1871), экономист и публицист. Учился в Московском университете. Закончил Гёттингенский университет. В 1819 г. составил для императора Александра I записку о крепостном праве, в которой аргументировал тезис о необходимости ограничения крепостного права. В 1822 г. избран членом думы «Северного общества», но отказался от должности, сославшись на свое слабое здоровье. 14 декабря 1825 г., во время декабрьского восстания, был в Англии, где потом узнал о том, что обвиняется по делу декабристов. Приговорен к смертной казни, но по велению Николая I получил срок каторжных работ с лишением всех титулов и званий. Узнав о приговоре, не вернулся в Россию. После восшествия на престол Александра II, возвращения чинов и дворянства неоднократно приезжал в Россию, но продолжал жить в Англии, где активно издавал статьи и брошюры либерального характера. Печатался в журнале «Колокол» А. И. Герцена. Автор сочинений «Опыт теории налогов» (1818), «Россия и русские» (1847), «Вопрос освобождения и вопрос управления крестьян» (1859), «Взгляд на дела России» (1862) и др.

⁴⁹⁰ Нечкина Милица Васильевна (1901–1985), историк. Академик Академии наук СССР (1958). Лауреат Сталинской премии второй степени (1948). Специалист по истории движения декабристов. Исследователь творчества А. С. Грибоедова. Окончила Казан-

ский университет (1921). С 1924 г. жила в Москве, преподавала на рабфаке Московского университета, в Коммунистическом университете народов Востока, Академии общественных наук. С 1935 г. научный сотрудник Института истории Академии наук СССР. Автор научных трудов «Очерки истории пролетариата СССР» (1931), «А. С. Грибоедов и декабристы» (1947), «Восстание 14 декабря 1825 года» (1951), «Встреча двух поколений» (1980), «Декабристы» (1982), «Следственное дело А. С. Грибоедова» (1982) и др.

⁴⁹¹ Пиксанов Николай Кирьякович (1878–1969), литературовед. Член Русского библиологического общества. Сотрудник Пушкинского Дома. Член-корреспондент Академии наук СССР (с 1931). Окончил Юрьевский университет. В 1912–1917 гг. преподавал в Петербургском (Петроградском) университете. В 1917–1921 гг. профессор Саратовского университета. С 1921 г. профессор 2-го Московского государственного университета. С 1932 г. профессор Ленинградского государственного университета, в 1932–1935 гг. одновременно научный сотрудник Института русской литературы Академии наук СССР. В 1942–1944 гг. профессор Саратовского университета. В 1944–1948 гг. профессор Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. С 1948 г. профессор Ленинградского государственного университета. Специалист по истории общественного движения и литературы XIX в. Автор современной редакции комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума». Специалист по методологии литературоведческого и текстологического исследования. Автор многочисленных работ о творчестве А. С. Пушкина, А. С. Грибоедова, И. С. Тургенева, И. А. Гончарова, М. Горького и др.

⁴⁹² Гроссман Леонид Петрович (1888–1965), литературовед, писатель. Доктор филологических наук, профессор. В 1911 г. окончил юридический факультет Новороссийского университета в Одессе. С 1921 г. преподаватель Московского Литературно-художественного института им. Брюсова. Ученый секретарь литературной секции Государственной академии художественных наук. Сотрудник литературно-художественного отдела Госиздата. В 1940 г. защитил кандидатскую диссертацию «Бальзак в России» (по итогам защиты присвоена степень доктора филологических наук). В 1948 г. был обвинен в космополитизме. Автор биографий А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского для серии «Жизнь замечательных людей». Автор научных работ «Три современника» (1922), «Этюды о Пушкине» (1923), «Театр Тургенева» (1924), «Путь Достоевского» (1924), «От Пушкина до Блока» (1926), «Спор о Бакунине и Достоевском» (1926, совместно с Вяч. Полонским) и др.

⁴⁹³ «Ноттубист» (от англ. not to be – не быть) – человек, отрицающий бытие России.

⁴⁹⁴ Буле, Иоганн Феофил (Buhle, 1763–1821), философ, историк искусства, библиограф. Профессор философии Гёттингенского университета (1793–1803). Ординарный профессор естественного права и теории изящных искусств в Московском университете (1803–1808). Декан Педагогического института в Санкт-Петербурге (1808–1810). Декан словесного факультета Московского университета (1810–1811). Личный библиотекарь княгини Екатерины Павловны (1811–1814). Заведующий кафедрой в Каролинском колледже в Брауншвейге (1814–1821). Издавал «Московские ученые ведомости» (1805–1807) с критическими обзорами выходящих в России научных книг, «Журнал изящных искусств» (1807) с собственными статьями, переведенными на русский язык. Среди его слушателей на лекциях были А. С. Грибоедов и П. Я. Чаадаев. Автор множества работ по философии и библиографии на немецком и русском языках, среди которых «История философского человеческого разумения» («Geschichte des philosophierenden

menschlichen Verstandes», 1791) и «Скромное предложение к инструкции для будущей организации и управления Университетской библиотеки в Москве» (1805).

⁴⁹⁵ Шлётцер, Христиан Августович (Schlözer, 1774–1831), немецкий и российский философ и историк. Профессор кафедры положительного государственного и народного права Дерптского университета (1800–1801). Профессор Московского университета (1801–1826), в 1809 г. декан этико-политического отделения. Профессор философии Бонского университета (1826–1831). Популяризатор идей А. Смита. Специалист в сфере этики, философии права и экономической теории. Автор научных работ «Начальные основания государственного хозяйства» («Anfangsgründe der Staatswirtschaft, oder der Lehre von dem Nationalreichthume», 1805), «Принципы естественного права» («Principes élémentaires du droit naturel», 1804) и др.

⁴⁹⁶ Мерзляков Алексей Федорович (1778–1830), поэт, литературный критик, переводчик. С 1804 г. магистр словесных наук, с 1805 г. доктор философии. С 1805 г. адъюнкт-профессор кафедры русского красноречия и поэзии словесного отделения Московского университета, с 1807 г. экстраординарный профессор, с 1810 г. ординарный профессор. В 1817–1818, 1821–1828 гг. декан словесного отделения Московского университета. Один из самых деятельных членов Общества любителей российской словесности. В 1817 г. награжден орденом святого Владимира 4-й степени. В 1815 г. издавал журнал «Амфион». Автор множества популярных в начале XIX столетия стихотворений и песен, переводов Гомера, Еврипида, других античных поэтов и драматургов. Написал целый ряд научных и публицистических сочинений.

⁴⁹⁷ См. выше примечание 456.

⁴⁹⁸ Сведенборг, Эммануил фон (Swedenborg, 1688–1772), шведский философ, христианский мистик и ученый. Один из выдающихся представителей теософии. Ассессор в Королевской горной коллегии (1716–1745). За время службы в коллегии написал множество работ по естественным и инженерным наукам. С 1734 г. почетный член Петербургской академии наук. В 1745 г. вышел в отставку, решив посвятить себя богословию и мистицизму. Автор сочинений «Философский опыт о минералах» («Opera philosophica et mineralia», 1734, 3 тома), «Тайны Небесные» («Arcana Coelestia»; 1756; 8 томов), «Мудрость ангельская о Божественном провидении» («Angelica Sapientia de providentia divina»; 1764) и др.

⁴⁹⁹ Имеются в виду слова Цицерона «cum tacent, clamant» (лат.): «Их молчание – громкий крик» или «Когда молчат, то кричат».

⁵⁰⁰ Бональд, Луи Габриэль Амбруз (Bonald, 1754–1840), французский философ-традиционалист. Теоретик политического консерватизма. Мэр города Ле Монна (1785). Деятель французской эмиграции 1791–1799 гг. (в Гейдельберге). В 1804–1814 гг. сотрудник журнала «Французский Меркурий» («Mercure de France»). С 1816 г. член Французской академии наук. С 1821 г. виконт, с 1823 г. пэр. Автор сочинений «Теория политической и религиозной власти в гражданском обществе» («Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile», 1796), «Опыт анализа естественных законов социального устройства» («Essai analytique sur les lois naturelles de l'ordre social», 1800), «Философское доказательство основополагающего принципа общества» («Démonstration philosophique du principe constitutif de la société», 1827) и др.

⁵⁰¹ Балланш, Пьер-Симон (Ballanche, 1776–1847), французский литератор, мистик и историк искусства. С 1842 г. член Французской академии наук. Странник консерватиз-

ма. Социальным идеалом считал синтез ценностей новоевропейской демократической мысли с христианством. Автор сочинений «Опыт об общественных установлениях в их отношении к новым идеям» («Essai sur les institutions sociales dans leur rapport avec les idées nouvelles», 1817), «Антигона» («Antigone», 1814) и др.

⁵⁰² Местр, Жозеф-Мари, де (de Maistre, 1753–1821), граф, философ, политический деятель, дипломат. Подданный Сардинского королевства. Основоположник политического консерватизма. Один из влиятельнейших мыслителей начала XIX в. В 1774–1790 гг. член масонской ложи Шотландского устава святого Иоанна «Три Мортиры» («Trois Mortiers»). Сначала поддерживал французскую революцию 1789–1799 г. вплоть до 1792 г., после чего принципиально пересмотрел свои взгляды и выступил на стороне роялистов. В 1803–1817 гг. сардинский посланник в России. С 1817 г. занимал должность магистрата Турина, а также министра в правительстве Сардинского королевства. Идеям Просвещения противопоставлял традиционализм и политический консерватизм. Автор сочинений «Размышления о Франции» («Considérations sur la France», 1796), «Опыты о принципе порождения политических учреждений и других человеческих установлений» («Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines», 1810) и др.

⁵⁰³ Хлюстина Анастасия Семёновна, в замужестве графиня де Сиркур (Circourt, 1808–1863), хозяйка литературного салона в Париже, автор статей о русской литературе. Знакомая А. С. Пушкина и С. Свечиной, под влиянием которой перешла в католичество. В 1827 г. в парижском салоне Мадам де ла Тур познакомилась со своим будущим мужем, публицистом графом Адольфом де Сиркуром (1801–1879). В 1830 г. вышла за него замуж. В мае 1835 г. познакомилась в Санкт-Петербурге с А. С. Пушкиным, с которым был дружен ее брат С. С. Хлюстин. С 1837 г. жила в Париже, где открыла свой салон недалеко от Елисейских полей (Rue des Saussées, № 11).

⁵⁰⁴ Экштейн, Фердинанд (Eckstein, 1790–1861), французский писатель-публицист, философ, теолог и востоковед. В юном возрасте под влиянием своего друга философа Фридриха Шлегеля обратился в католичество. В качестве волонтера участвовал в военной кампании против Наполеона в 1812–1814 гг. В 1820 г. получил титул барона. С этого времени занимал принципиальную роялистскую политическую позицию, издавал традиционалистский журнал «Католик» («Le catholique»). В 1830-х гг. стал одним из деятелей интеллектуального движения, призывавшего изучать восточные языки и восточную культуру, так как задача современного католика – раскрыть откровение, опираясь на востоковедение и христианский традиционализм.

⁵⁰⁵ Отрывок из Вступления поэмы А. С. Пушкина «Медный всадник» (1833–1834).

⁵⁰⁶ Голицын Александр Николаевич (1773–1844), князь, российский государственный деятель. В 1803–1816 гг. обер-прокурор Святейшего Синода. С 1810 г. член Государственного совета. В 1816–1824 гг. министр народного просвещения. Действительный тайный советник 1-го класса (1841). Доверенное лицо Александра I. В своей политике руководствовался крайними консервативными взглядами. Президент Российского библейского общества.

⁵⁰⁷ Крюденер, Варвара Юлия, фон (1764–1824), баронесса, писательница. Родом из остзейских дворян. Проповедница мистического христианства. В 18 лет вышла замуж за посла России в Курляндии, барона А. И. Крюденера (1744–1802), с которым скоро разошлась. Путешествовала по Европе, в Париже посещала салон госпожи де Сталь.

В 1803 г. издала роман «Валери» («Valérie»), который имел успех. С 1804 г. проповедует свое мистическое понимание христианства, занимается предсказаниями. В 1815 г. познакомилась с Александром I, оказала влияние на его растущий мистицизм. В 1818 г. приехала в Россию, жила в Лифляндии и Петербурге, где в 1821 г. сблизилась с А. С. Голыциной и ее кружком мистиков.

⁵⁰⁸ Николь, Шарль Доминик (Nicole, 1758–1835), аббат, иезуит, французский мыслитель и педагог. В 1790 г. эмигрировал из Франции. С 1792 г. жил в Петербурге, где открыл пансион для мальчиков, который приобрел популярность среди столичной аристократии. В 1812 г. основал в Одессе Благородный институт, в 1816 г. преобразованный в Ришельевский лицей. В 1820 г. вернулся во Францию, где занимался организацией образования, а с 1827 г. назначен почетным каноником Парижа и главным викарием диоцезы.

⁵⁰⁹ Розавен, де Льессек Жан-Луи (Rozaven de Liesseques, 1772–1851), аббат, иезуит. В 1804 г. приехал в Россию, преподавал философию в пансионе под руководством аббата Ш. Д. Николя. Содействовал переходу в католичество П. Н. Головиной и других представителей высшего петербургского общества, за что был удален из столицы. После отъезда из России жил в Риме.

⁵¹⁰ Сильные умом (фр.).

⁵¹¹ Зелинский Фаддей Францевич (Zieliński; 1859–1944), российский и польский филолог-классик. Приват-доцент Петербургского университета (1883–1887), экстраординарный профессор (1887–1890), ординарный профессор (1890–1922). Член Польской академии наук (1907). В 1906–1908 гг. декан историко-филологического факультета Петербургского университета. С 1909 г. почетный член Московского университета. Сотрудничал с журналом «Филологическое обозрение» и «Филологические записки». В 1918–1920, 1922–1935 гг. профессор и заведующий кафедрой классической филологии Варшавского университета, в 1935–1939 гг. почетный профессор. Автор многочисленных научных работ по античной культуре, литературе, религии.

⁵¹² Подразумеваемый (фр.).

⁵¹³ Явный (фр.).

⁵¹⁴ Свободные люди (фр.).

⁵¹⁵ Защитительная речь (фр.).

⁵¹⁶ Обвинительная речь (фр.).

⁵¹⁷ Д'Отрош, Жан Шапп (d'Auteroche, 1722–1769), французский астроном, путешественник и писатель. Получил образование в Коллеж де Мориак, стал аббатом и увлекся астрономией. В 1760 г. Французской академией наук был отправлен в Россию, в Тобольск, чтобы наблюдать транзит Венеры под диском Солнца. Путешествие описал в книге «Путешествие в Сибирь по приказу короля в 1761 г.; содержащее отчет об обычаях и традициях русских, состоянии государственных дел этой державы; географическое описание и нивелирование дороги от Парижа до Тобольска, астрономические наблюдения и опыты с природным электричеством» (1768).

⁵¹⁸ Леклерк, Никола-Габриэль (Le Clerc, 1726–1798), французский медик и историк. В 1759 г. вызван в Россию императрицей Елизаветой, где пробыл четыре года. Служил врачом у графа К. Г. Разумовского, которого сопровождал в путешествиях. Впоследствии занимал в России различные должности: лейб-медик великого князя Павла Петровича, директор сухопутного шляхетного корпуса, профессор и советник Императорской Академии художеств, инспектор Павловской больницы в Москве. Автор 6-томного сочинения

по истории России («Histoire physique, morale, civile et politique de la Russie moderne», 1783–1794), вызвавшей ожесточенную критику со стороны И. Н. Болтина.

⁵¹⁹ Кюстин, Астольф Луи Леонор (Custine, 1790–1857), маркиз, французский аристократ, писатель и путешественник. Автор записок «Россия в 1839 году» («La Russie en 1839», 1843), в которых критически описаны нравы русских людей, а политика Николая I представлена как крайние реакционная, ведущая страну к гибели. Среди других его сочинений: «Беатриче Ченчи» («Béatrix Cenci», 1833), «Свет как он есть» («Le Monde comme il est», 1835), «Испания при Фердинанде VII» («L'Espagne sous Ferdinand VII», 1838).

⁵²⁰ Валишевский Казимир Феликсович (Waliszewski, 1849–1935), польский историк, литератор и публицист. Автор книг по истории России, которые были объединены в цикл «Происхождение современной России (от Ивана Грозного до Александра I)». Его работы подвергались критике за обилие слухов и анекдотов, отсутствие научного анализа и другие недостатки.

⁵²¹ Тишлер, Отто (Tischler, 1843–1891), немецкий археолог. Основоположник прусской археологии и прусской археологической школы. Заложил основу для хронологии Европы I тысячелетия н. э. С 1865 г. член Физико-экономического общества Кёнигсберга, с 1869 г. библиотекарь, с 1874 г. администратор археологической коллекции, которая затем была включена в состав Восточно-Прусского провинциального музея. С 1878 г. первый директор Восточно-Прусского провинциального музея памятников археологии. С 1880 г. доктор философии Лейпцигского университета. С 1890 г. почетный член Нидерландского общества антропологии и археологии. С 1891 г. член Германской академии естествоиспытателей «Леопольдина».

⁵²² Масарик, Томаш Гарриг (Masaryk, 1850–1937), социолог, философ, общественный и государственный деятель. Первый президент Чехословацкой республики (1918–1935). Окончил философский факультет Венского университета. С 1882 г. профессор Карлова университета в Праге. В 1891–1893 и 1907–1914 гг. депутат парламента австрийских земель (рейхсрата). С 1915 г. участвовал в движении за независимость Чехословакии. В 1918 г. был заочно избран первым президентом Чехословацкой Республики, через месяц вступил в должность. Один из исследователей русской культуры и русской философии. Автор 2-томного труда «Россия и Европа» («Russland und Europa», 1913–1918), философских и политических сочинений.

⁵²³ «Характеристики и критические очерки» («Charakteristiken und Kritiken», 1801), 2-томное сочинение Фридриха Шлегеля, которое стало образцом новой романтической критики, видевшей первоочередную задачу не в том, чтобы судить произведение по априорным критериям, но понять и интерпретировать произведение, чтобы раскрыть творческую индивидуальность автора.

⁵²⁴ «Атенеи» («Athenäum», 1798–1800), немецкий литературно-философский журнал, основанный Фридрихом Шлегелем и его братом Августом Шлегелем.

⁵²⁵ «Философия истории» («Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte», 1829), сочинение Фридриха Шлегеля, посвященное в том числе культуре Древней Индии, в которой, по мнению автора, есть корни утраченного первоначального единства религии, философии и искусства. На Востоке, по представлению Шлегеля, заложено начало развития мировой истории.

⁵²⁶ Имеется в виду «Философия жизни» («Philosophie des Lebens», 1928), сочинение Фридриха Шлегеля, в котором, по мнению немецкого мыслителя, в качестве подлинного предмета философии предстает «внутренняя духовная жизнь... во всей полноте».

⁵²⁷ Отрывок из стихотворения Вл. С. Соловьева «Ночь на Рождество». Полностью четверостишие: «Родился в мире свет, и свет отвергнут тьмою, / Но светит он во тьме, где грань добра и зла. / Не властью внешнею, а правдою самую / Князь века осужден и все его дела».

⁵²⁸ В архиве В. Н. Ильина есть машинописный текст статьи «Трагическое начало в русской душе по роману Достоевского “Бесы”» (Ф. 31. Оп. 1. Ед. хр. 203). Возможно, именно этот текст имеет в виду В. Н. Ильин.

⁵²⁹ В своей статье «Русская трагедия. О “Бесах” Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре» С. Н. Булгаков отмечает, что, хотя Ф. М. Достоевский никогда не писал в «драматической форме», по своей природе как автор он является «великим трагиком». С точки зрения философа, роман «Бесы» представляет собой трагедию, которая «смотрит на жизнь с высоты, и это возвышение как духовное освобождение переживается прежде всего ее автором». Впервые текст был опубликован в журнале «Русская мысль» в 1914 г. (Булгаков С. Н. Русская трагедия. О “Бесах” Достоевского в связи с инсценировкой романа в Московском Художественном театре // Русская мысль. 1914. Кн. IV. С. 1–26).

⁵³⁰ Пропуск в тексте.

⁵³¹ Лихачев Дмитрий Сергеевич (1906–1999), советский филолог, культуролог, истисковед, Доктор филологических наук (1947), профессор. С 1956 г. член Союза писателей СССР. Председатель правления Советского фонда культуры (1986–1991), Российского фонда культуры (1991–1993). С 1953 г. член-корреспондент Академии наук СССР, с 1970 г. академик. С 1986 г. Герой Социалистического Труда. Лауреат Сталинской премии второй степени (1952), Государственной премии СССР (1969), Государственной премии РФ (1993, 1999, посмертно). Автор фундаментальных трудов, посвященных истории русской литературы и древнерусской письменности, проблемам теории и истории древнерусской культуры.

⁵³² Аугсбургский религиозный мир был заключен 25 сентября 1555 г. между лютеранскими и католическими субъектами Священной Римской империи и Фердинандом I, действовавшим от имени императора Карла V. Аугсбургский мир признал лютеранство официальной религией и установил право имперских сословий на выбор вероисповедания, что означало легитимацию протестантизма. Условия договора имели статус имперского закона и легли в основу государственного устройства Священной Римской империи Нового времени. Они обеспечили восстановление политического единства и стабильности в Германии на протяжении второй половины XVI в. В то же время Аугсбургский мир не признал полной свободы вероисповедания подданных империи, что создало почву для возобновления конфессионального противостояния.

⁵³³ Манкиев (Манкеев) Алексей Ильич (?–1723), русский дипломат, переводчик, историк. По некоторым данным, происходил из польского дворянского рода. Владел латинским, польским, шведским (возможно, еще итальянским) языками. В 1700 г. в начале Северной войны задержан шведским правительством вместе с посольством князя А. Я. Хилкова. До 1713 г. жил в Стокгольме, в 1713–1718 гг. – в г. Вестерос. В 1704–1707 гг. помогал переводчику и подьячим посольства. В 1707–1716 гг. служил переводчиком и секретарем А. Я. Хилкова. По мнению современного историка О. В. Сухаревой, А. И. Манкиев посылал тайные сообщения российскому правительству. Работал над переводом сочинения античного философа Эпиктета «Руководство морали» («Энхиридион»). В 1715 г. закончил книгу «Ядро Российской истории ко угождению приискательных», посвятив

ее Петру I. В 1718 г. вернулся в Россию. С 1720 г. состоял переводчиком в Коллегии иностранных дел, участвовал в переговорах с шведским правительством в Стокгольме, в заключении Ништадтского мира 1721 г. В 1722–1723 гг. участвовал в демаркации российско-шведской границы.

⁵³⁴ И ты будешь Шекспиром, если судьба позволит (лат.).

⁵³⁵ Звук и более ничего (лат.).

⁵³⁶ От франц. *emphase* – пафос.

⁵³⁷ Пропуск в тексте.

⁵³⁸ В. Н. Ильин подразумевает описание записки профессора Дерптского университета Г. Ф. Паррота (1767–1852) в книге Г. Г. Шпета «Очерк развития русской философии»: «Проф. Дерптского университета Паррот, выдающийся натуралист и физик, бескорыстно преданный Александру, написал ему, на правах связывавших их некогда дружеских отношений, Записку: *Сoup d'œil moral sur les principes actuel de l'instruction publique*. Паррот начинает с общего осуждения политики просвещения, не имеющей твердых начал и постоянно меняющейся. Что касается инструкции Магницкого, то при чтении ее мотивов, писал Паррот, «содрогаются сердце всякого честного человека». Один из параграфов инструкции предписывал излагать философские системы, доказывая в то же время, что истины, основанные на одном разуме, суть лишь эгоизм и скрытая гордыня» (*Шпет Г. Г. Сочинения*. М., 1989. С. 239).

⁵³⁹ «Отломки от философского мозаика, степного отшельника, М. Простодумова, помещика с. Спасского, Саратовской губ.» – философско-публицистическое сочинение М. Л. Магницкого, опубликованное в журнале «Радуга» (1832, № 2). Автор статьи предостерегает русское общество от пагубного влияния философских идей из Западной Европы, настаивает на конспирологическом характере философии как продукта западноевропейской мысли.

⁵⁴⁰ «Московский сборник», сочинение К. П. Победоносцева, изданное в 1896 г., состоящее из нескольких статей по различным общественно-политическим вопросам современности. Автор отстаивает консервативные позиции в отношении реформ науки, образования и свободы печати. Предостерегает читателя от либеральных идей, в том числе и от идеи парламентаризма.

⁵⁴¹ Неточная цитата из стихотворения в прозе «Природа» (1879) И. С. Тургенева. Правильно: «– Все твари мои дети, – промолвила она, – и я одинаково о них забочусь – и одинаково их истребляю».

⁵⁴² Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «От жизни той, что бушевала здесь...» (1871). Правильно: «Она равно приветствует своей / Всепоглощающей и миротворной бездной».

⁵⁴³ В 1789 г. Ф. Шиллер прочитал лекцию в Йене, где использовался формулировку «история мира – это приговор мира». Гегель видоизменил эту фразу, превратив ее в тезис «мировая история есть страшный суд». Подробно об этом обстоятельстве пишет английский историк Г. Б. Актон (см. *Acton H. B. Introduction to Hegel's Natural Law // G. W. F. Hegel. Natural Law. The Scientific Ways of Treating Natural Law, Its Place in Moral Philosophy, and Its Relation to the Positive Sciences of Law*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975).

⁵⁴⁴ Цитата из «Этики» Б. Спинозы. В другом переводе: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (*Спиноза Б. Избранные произведения*. М., 1957. Т. 1. С. 407).

⁵⁴⁵ «Свобода есть осознанная необходимость» – философский афоризм, рожденный на основании высказывания Спинозы: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию сама собой» (*Спиноза Б. Сочинения. СПб., 1999. Т. 1. С. 253–254*).

⁵⁴⁶ В. Н. Ильин перефразировал название сочинения В. В. Розанова «Апокалипсис нашего времени».

⁵⁴⁷ Немецкий философ Рихард Кронер (Kroner, 1884–1974) в своем 2-томном труде «От Канта до Гегеля» (1921–1924) отстаивает позицию, что немецкая идеалистическая философия преследовала цель открыть последние тайны бытия, дать исчерпывающие ответы на все человеческие вопросы. В отличие от древнегреческой философии, немецкая идеалистическая мысль, по мнению Кронера, сильно сконцентрирована во времени – с 1781 по 1821 г. Указанная автором концентрированность воплощает собой предельную напряженность человеческого ума. Приводя примеры из писем Канта, Фихте, Шеллинга и Гегеля, Кронер доказывает, что указанный им временной период пронизан эсхатологическим настроением.

⁵⁴⁸ С. Л. Франк придерживается этого мнения в целом ряде своих публикаций («Этика нигилизма» (1909), «Религиозно-исторический смысл русской революции» (1924) и др.).

⁵⁴⁹ Alexander (de Hales) diceret de ipso quod in eo videtur Adam non recasse (лат.). Представление о доброте и святости Бонавентуры имело большое распространение в духовных кругах средневекового общества. Например, об этом писал Л. Шестов: «Александр из Галеса говорил, что в нем, казалось, Адам не согрешил» (*Шестов Л. Афины и Иерусалим. М., 2001. С. 258*).

⁵⁵⁰ Пропуск в тексте.

⁵⁵¹ Созонт Потугин – один из героев романа «Дым» И. С. Тургенева, радикальный критик России и русской культуры, доходящий в своих рассуждениях до степени крайнего нигилизма и русофобии. После выхода книги «Дым» образ Созонта Потугина был встречен как карикатурное изображение русской революционной интеллигенции XIX в.

⁵⁵² Изящество (фр.).

⁵⁵³ Пропуск в тексте.

⁵⁵⁴ Шевырев Степан Петрович (1806–1864), литературный критик, историк литературы, доктор философии, профессор Московского университета (с 1837 г.). Входил в литературно-философский кружок «Общество любомудров». Сотрудничал с И. В. Киреевским. Редактор журналов «Московский вестник» и «Москвитянин».

⁵⁵⁵ Вердер Карл (Werder, 1806–1893), немецкий философ и драматург. Ученик Гегеля. Профессор Берлинского университета. Читал лекции по логике, метафизике и истории философии. На занятиях Карла Вердера присутствовали молодые И. С. Тургенев и М. А. Бакунин. Кроме философских дисциплин читал литературоведческие курсы по творчеству У. Шекспира. Автор книг «О Пармениде Платона» («De Platonis Parmenide», 1834) и «Логика» («Logik», 1841).

⁵⁵⁶ Ранке Леопольд (Ranke, 1795–1886), немецкий философ и историк. С 1841 г. официальный историограф Пруссии. Профессор Берлинского университета, специалист по всемирной и западноевропейской истории. Разрабатывал особую методологию исторического знания, подразумевающую «очищения» исторических источников от субъективных оценок повествователя. Основатель собственной исторической школы.

⁵⁵⁷ Штур, Людовит Велислав (Štúr, 1815–1856), словацкий поэт, философ и филолог. Один из участников народных восстаний в 1848 г. Депутат парламента Королевства Венгрии. Автор словацкого языкового стандарта. Разрабатывал концепцию «славянской взаимности». Философско-эстетические воззрения Штура, в том числе и идея, согласной которой фольклор является абсолютным воплощением национальной традиции, стали основанием словацкого романтизма 1840–1870 гг.

⁵⁵⁸ Ганс, Эдуард (Gans, 1797–1839), немецкий правовед, философ и историк. Профессор Берлинского университета. Стронник гегельянской философии. Трактовал историю права, опираясь на терминологию Гегеля. Автор множества сочинений, среди которых «Право наследования в мировом историческом развитии» («Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwicklung», 1825–1835) и «Система римского гражданского права в очерках» («System des römischen Zivilrechts im Grundrisse», 1827).

⁵⁵⁹ Гото, Генрих Густав (Hotho, 1802–1873), философ-эстетик гегелевской школы. Профессор Берлинского университета. Составитель и редактор текстов Гегеля по эстетике, которые были опубликованы под названием «Лекции по эстетике» («Vorlesungen über die Ästhetik»). Автор многочисленных работ по истории искусства, в том числе «История немецкой и голландской живописи» («Geschichte der deutschen u. niederländischen Malerei», 1840–1843) и «Художественная школа Губерта Ван Эйка. Немецкие предшественники и современники» («Die Malerschule Huberts von Eyck nebst deutschen Vorgängern u. Zeitgenossen», 1855–1858).

⁵⁶⁰ Арним, Беттина фон (Arnim, 1785–1859), немецкая писательница. Одна из основоположниц литературного романтизма. Тесно общалась с И. В. Гёте, Л. Бетховеном, Ф. Шлейермахером, Ф. Мендельсоном, И. Брамсом и Р. Шуманом. В 1840 г. способствовала тому, чтобы братья Гримм смогли преподавать в Берлинском университете. Автор сочинений «Эта книга принадлежит королю» (1843) и «Беседы с демонами» (1852).

⁵⁶¹ Фихте, Иммануил Герман (Fichte, 1796–1879), немецкий философ. Сын знаменитого философа Иоганна Готлиба Фихте. В исследовательской литературе часто упоминается как Фихте Младший. Находился под влиянием позднего творчества своего отца, а также философии Шеллинга и Гегеля. Профессор философии в Бонне и Тюбингене. Отстаивал идею интеграции отдельных философских систем в целостную научную картину, которая бы примиряла мировоззренческие противоречия. Организатор философского конгресса 1846 г. в Готе. Автор сочинений «Тезисы для подготовительной школы богословия» («Sätze zur Vorschule der Theologie», 1826), «Основы для характеристики новейшей философии» («Beiträge zur Charakteristik der neueren Philosophie», 1828-1841), «Новый спиритуализм, его ценность и его заблуждения» («Der neuere Spiritualismus, sein Wert und seine Täuschungen», 1878).

⁵⁶² Кениг, Генрих Йозеф (Koenig, 1790–1869), немецкий романист и историк. Автор исторических романов «Небесная невеста» («Die hohe Braut», 1873), «Майнцкий клуб» («Die Klubbisten in Mainz», 1847) и др. Им также написана книга «Очерки русской литературы» (1840) на основании бесед с популяризатором русской словесности Николаем Мельгуновым.

⁵⁶³ Энзе, Рахель Фарнгаген фон (Ense, 1771–1833), немецкая писательница. Организатор литературных салонов, на которых присутствовали такие мыслители, как Л. Тик и Ф. Шлегель. В своих автобиографических очерках ориентировалась на принципы романтизма. Автор работы «Рахель. Книга памяти для ее друзей» («Rahel. Ein Buch des Andenkens für ihre Freunde», 1834).

⁵⁶⁴ Тик, Людвиг Иоганн (Tieck, 1773–1853), немецкий литературовед, писатель и переводчик. Автор сочинений «Кот в сапогах» («Der gestiefelte Kater», 1797) и «Странствия Франца Штернвальда» (1798). В искусстве большое внимание уделял иронии, основной которой считал игру; мир понимал как спектакль, в котором царствует свобода.

⁵⁶⁵ Цешковский, Август (1814–1894), польский философ-гегельянец, общественный деятель. Автор сочинений «Пролегомены к историософии» («Prolegomena zur Historiosophie», 1838), которое упоминает В. Н. Ильин, «Палингенезис» («Palingenesie», 1842) и др. Делил мировую историю на стадии духовного развития, первой из которых соответствует доминирование воли над мышлением (дохристианская эпоха), второй – доминирование мышления над волей (христианская догегельянская эпоха), третьей – обретение философией сознания воли Христовой (эпоха гегельянства).

⁵⁶⁶ Гомперц, Теодор (Gomperz, 1832–1912), немецкий философ-позитивист и историк античной культуры. Автор популярного 3-томного сочинения «Греческие мыслители» (1893–1909). Профессор классической филологии в Венском университете.

⁵⁶⁷ Чичерин Борис Николаевич (1828–1904), правовед, философ и общественный деятель. В 1861–1867 гг. экстраординарный профессор Московского университета по кафедре государственного права. Член совета директоров Тамбово-Саратовской железной дороги (1871), московский городской глава (с 1882 г.), почетный гражданин Москвы (1883). Один из ярчайших представителей конституционализма среди политических консерваторов своего времени. Был лично знаком с А. И. Герценом и Л. Н. Толстым. Странник идей «государственной школы» философии права. Автор многих научных работ, среди которых «Опыты по истории русского права» (1858) и «Очерки философии права» (1901).

⁵⁶⁸ Кружок А. И. Герцена и Н. П. Огарева, демократический политико-философский кружок, направленный против политики Николая I. Сложился в 1831 г. среди студентов Московского университета. В кружок входили Н. Х. Кетчер, А. К. Лахтин, М. П. Носков, И. А. Оболенский, В. В. Пассек, А. Н. Савич, Н. И. Сазонов, Н. М. Сатин, И. И. Соколовский и другие. В отличие от кружка Станкевича, кружок Герцена – Огарева с самого начала был радикально политизирован. Участники сообщества обсуждали тексты социалистов-утопистов, события Французской революции и возможные антиправительственные акции. В 1834 г. кружок распался, так как многие его участники, включая Герцена и Огарева, были репрессированы. И. И. Соколовский был отправлен в Шлиссельбургскую крепость, Герцен сослан в Пермь, Оболенский и Огарев – в Пензу.

⁵⁶⁹ Кружок Григорьева и Немчинова, литературно-философский кружок, где наряду с изучением философии участники делились друг с другом собственными поэтическими сочинениями. Среди участников были А. А. Фет, К. Д. Кавелин, С. М. Соловьев и другие.

⁵⁷⁰ Калайдович Николай Константинович (1820–1854), правовед и публицист. Сын известного археолога и филолога К. Ф. Калайдовича. Практикующий юрист, автор-сопоставитель «Указания для производства уголовных следствий» (СПб., 1849). Служил прокурором в департаменте Сената. Близко дружил с А. А. Фетом и И. С. Аксаковым. Постоянный член кружка Аполлона Григорьева и Немчинова.

⁵⁷¹ Карлейль, Томас (Carlyle, 1795–1881), английский писатель, историк. Автор сочинений «Французская революция» (1837), «Герои, почитание героев и героическое в истории» (1841), «История жизни Фридриха II Прусского» (1858–1865) и др. В своих работах воспевал «культ героев» и утверждал идею, что история есть биография великих людей; критически относился к идеям эмансипации, демократии и филантропии.

⁵⁷² Эмерсон, Ральф Уолдо (Emerson, 1803–1882), американский эссеист, философ и общественный деятель. Организатор религиозно-философского движения трансцендентализма. Автор «О природе» («Nature», 1836) и других работ, отстаивающих свободу личности и принцип философского индетерминизма. Выступал против рабства, с критикой капитализма, особенно института собственности. Оказал большое влияние на Г. Торо, Г. Мелвилла и У. Уитмена. В Западной Европе среди почитателей его творчества были Ш. Бодлер, Ф. Ницше и А. Бергсон, в России – Л. Н. Толстой.

⁵⁷³ О Ж. Э. Ренане см. выше примеч. 132.

⁵⁷⁴ Речь идет о стихотворении А. А. Фета «Кляните нас: нам дорога свобода...» (2 марта 1891): «Кляните нас: нам дорога свобода, / И буйствует не разум в нас, а кровь, / В нас вопиет всесильная природа, / И прославлять мы будем век любовь. / В пример себе певцов весенних ставим: / Какой восторг – так говорить уметь! / Как мы живем, так мы поем и славим, / И так живем, что нам нельзя не петь!».

⁵⁷⁵ Строчки из стихотворения А. А. Фета «Псевдопоэту» (1857).

⁵⁷⁶ Иванов Николай Алексеевич (1813–1869), историк. Профессор Казанского университета. Странник «уваровской формулы» о православии, самодержавии и народности. Сотрудничал с литературно-политической газетой «Северная пчела». Совместно с Ф. В. Булгариным издал 3-томное сочинение «Россия в историческом, статистическом, географическом и литературном отношении» (СПб., 1837). Как специалист по истории Древней Руси считал необходимым ввести в образовательную программу историю славянского мира до его разделения на отдельные славянские народности.

⁵⁷⁷ Котельников Петр Иванович (1809–1879), математик. Профессор Казанского университета. Преподавал алгебру и дифференциальное исчисление. Несколько раз исполнял обязанности декана физико-математического факультета. В своей речи «О предубеждении против математики» в 1842 г. впервые раскрыл геометрию своего коллеги Н. И. Лобачевского как принципиально новый шаг в развитии фундаментального знания. В последующем был популяризатором его идей среди научного сообщества. Занимался просветительской деятельностью среди студентов, читал публичные лекции по математике.

⁵⁷⁸ Шад, Иоганн Баптист (Schad, 1758–1834), немецкий и российский философ. Один из лучших специалистов по философии Просвещения XVIII–XIX веков, популяризатор идей Канта и Фихте. Странник теории естественного права. В 1799–1804 гг. преподавал в Йенском университете. В 1804 г. приглашен в Харьковский университет. Неоднократно избирался деканом отделения словесных наук и нравственно-политического отделения. В 1816 г. профессор А. А. Дегуров послал в Министерство народного просвещения два доноса на Шада (относительно популяризации им идей Просвещения), в результате чего последний был уволен, а некоторые его книги были уничтожены. В том же году Иоганн Шад был выслан из России.

⁵⁷⁹ Росковшенко Иван Васильевич (1809–1889), поэт, переводчик. Участник кружка харьковских романтиков. Тайный советник. Председатель Московского цензурного комитета. Публиковался в «Вестнике Европы». Переводил пьесы У. Шекспира. Собрал уникальную коллекцию редких римских и греческих монет, которые хранятся в Эрмитаже.

⁵⁸⁰ Срезневский Измаил Иванович (1812–1880), филолог-славист, этнограф, палеограф. Аджюнк-профессор Харьковского университета. Изучал украинский фольклор. В 1831 г. вместе с коллегами издал «Украинский альманах», где опубликовал несколько

стихотворений собственного сочинения. Автор книг «Запорожская старина» (Харьков, 1839), «Словацкие песни» (Харьков, 1832). Вплоть до 1847 г. работал в Харькове, изучал древнюю славянскую культуру. В 1847 г. переехал в Петербург, где сделал карьеру и стал деканом историко-филологического факультета Петербургского университета.

⁵⁸¹ «Кирилло-Методиевское братство», тайная антиправительственная, антикрепостническая организация, созданная Н. И. Костомаровым в Киеве в 1846 г. Главная цель организации – отмена крепостного права на всей территории Российской империи. В состав «братства» входили студенты и преподаватели Киевского и Харьковского университетов. Одни участники придерживались либерально-реформистских взглядов, другие – социалистических, революционных. К осени 1846 г. организация насчитывал 12 человек, среди которых были Н. И. Костомаров, П. А. Кулиш, А. Навроцкий, В. Белозерский, Н. И. Гулак и др. В марте 1847 г. по доносу студента А. Петрова «Кирилло-Методиевское» братство было ликвидировано, а его участники репрессированы.

⁵⁸² Неволин Константин Алексеевич (1806–1855), юрист-правовед. Профессор Киевского университета, его ректор в 1837–1843 гг. С 1843 г. декан юридического факультета Петербургского университета, с 1854 г. член консультации при Министерстве юстиции. Автор работ «Энциклопедия законоведения» (1839–1840), «Образование управления в России от Иоанна III до Петра Великого» (1844), «О преемстве великокняжеского Киевского престола» (1851) и др.

⁵⁸³ Костырь Николай Трофимович (1818–1853), филолог. Профессор Киевского университета. Автор работы «Предмет, метод и цель филологического изучения русского языка» (1850). Популяризатор эстетических идей Гегеля, читал курс по эстетике и истории русской литературы на основе философии Гегеля. С 1850 г. профессор Харьковского университета.

⁵⁸⁴ Павлова Каролина Карловна (1807–1893), поэтесса, переводчица. С 1820-х гг. известна в московских литературных кругах, писала на немецком и французском языках стихи, которые при одобрении И. В. Гёте были изданы в Германии. Переводчица стихотворений А. С. Пушкина на немецкий и французский языки. В 1848 г. издала роман «Двойная жизнь», где отстаивала консервативные ценности и резко высказывалась против революционной мысли. С 1861 г. жила в Германии.

⁵⁸⁵ Катков Михаил Никифорович (1818–1887), публицист, литературный критик. Выпускник Московского университета. В молодости член кружка Н. В. Станкевича. В 1845–1850 гг. адъюнкт на кафедре философии Московского университета. С 1850 г. редактор газеты «Московские ведомости», с 1856 г. редактор журнала «Русский вестник», с 1863 г. одновременно редактор «Московских ведомостей» и «Русского вестника». Консерватор, один из основоположников русской политической журналистики, поддерживал политику Александра III.

⁵⁸⁶ О Л. Окене см. выше примечание 427.

⁵⁸⁷ Рихтер, Жан Поль (Иоганн Пауль) (Richter, 1763–1825), немецкий писатель, философ. Находился под влиянием Жан-Жака Руссо, взял себе как псевдоним французскую версию собственного имени. В книге «Против Фихте» (1800) выступил критиком идеи субъективного идеализма. Автор романа «Титан» (1800–1803), других художественных и философских сочинений.

⁵⁸⁸ Тема рая занимает одно из центральных мест в творчестве В. В. Розанова, который во многих своих сочинениях пытался описать чувственность древнего, «райского»

человека. В книге «Люди лунного света» (1911) описывал Адама как человека, которому был свойственен радикализм, сектантская убежденность в своей правоте, интеллектуальный и чувственный гедонизм («все существо его какое-то терпкое, сопротивляющееся, устойчивое, необоримое»).

⁵⁸⁹ «Наставление к блаженной жизни» («Anweisung zum seligen Leben», 1806), религиозно-философское сочинение, в котором И. Г. Фихте определяет религию как непосредственное сознание нашего бытия в Боге, отличая ее от метафизики, этики и теории познания.

⁵⁹⁰ Вагнер, Рихард (Wagner, 1813–1883), немецкий композитор, теоретик искусства. Участник, вместе с М. А. Бакуниным, революционных событий 1848 г. Автор статьи «Художественное произведение будущего», в которой отстаивал идею эмансипации музыки, ее освобождения от «стыда перед жизнью». Крупнейший реформатор оперы. Автор музыкальных сочинений, в том числе знаменитого цикла «Кольцо Нибелунга» (1848–1852), опер «Тристан и Изольда» (1865), «Парсифаль» (1882) и др.

⁵⁹¹ Мархайнеке, Филип Конрад (Marheineke, 1780–1846), немецкий протестантский теолог и философ. Странник «правого гегельянства». Изучал историю европейской Реформации. В своих сочинениях концептуализировал и систематизировал христианское вероучение, используя терминологию Гегеля. Автор работ «Очерк практического богословия» («Entwurf der praktischen Theologie», 1837) и «Реформация. Послание немецкому народу» («Die Reformation, dem deutschen Volk erzählt», 1846).

⁵⁹² Неандер, Август Иоганн Вильгельм (Neander, 1789–1850), немецкий историк Церкви. Получил прозвище «отца новейшей церковной истории». Профессор церковной истории Берлинского университета. Автор труда «Всеобщая история христианской религии и церкви» («Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche», пять томов, 1825–1842; в 1852 г. вышел шестой том), ставшего классикой новейшей церковной историографии.

⁵⁹³ Сальвадор, Жозеф (Salvador, 1796–1873), французский историк. Специалист по истории иудейства и раннего христианства. В своих исследованиях предлагал рассматривать культуру христианства как компромисс между иудейством и эллинизмом. Выступал за создание обновленного, синтетического религиозного культа. Автор работ «История общины Моисея и еврейского народа» («Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu», 1828), «Иисус Христос и его доктрина» («Jésus-Christ et sa doctrine», 1838) и «История римского правления в Иудее и разрушения Иерусалима» («Histoire de la domination romaine en Judée, et de la ruine de Jérusalem», 1847).

⁵⁹⁴ Сен-Мартен, Луи Клод, де (de Saint-Martin, 1743–1803), французский мистик. Подписывал свои работы как «Неизвестный философ». Автор работ «Философский камень» («La pierre philosophale», 1789) и «Молния на человеческое общество» («Éclair sur l'association humaine», 1797). Под его влиянием возникло духовное движение мартиновистов. Сделал первые переводы сочинений Якоба Бёме с немецкого на французский язык. Французскую революцию встретил как приближение Судного дня. Согласно взглядам Сен-Мартена, идеальное общественное устройство – это духовная теократия, где политическая элита формируется Божественным промыслом, а человек является отражением Бога, тогда как природа – отражением человека.

⁵⁹⁵ О К. фон Эккартсгаузене см. выше примечание 478.

⁵⁹⁶ Д. Ф. Штраус (см. о нем выше примечание 268) принадлежал к самым радикальным мыслителям Тюбингенской философской школы. Впервые по политическому принципу разделил гегельянство на «левое» и «правое», примкнув к первому. Как и Б. Бауэр, использовал терминологический аппарат Гегеля в целях критики теологии и истории религии. По его убеждению, Бог является основанием природных законов, но события Евангелия стоит понимать более реалистично, не признавая существования чуда.

⁵⁹⁷ Геерен, Арнольд Герман Людвиг (Heeren, 1760–1842), немецкий историк. Профессор философии и истории Геттингенского университета. Автор сочинений «История изучения классической литературы с момента возрождения науки» («Geschichte des Studiums der klassischen Literatur seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften», 1822), «История античных государств» («Geschichte der Staaten des Altertums», 1823), «Размышления о политике и торговых связях самых благородных народов старого мира» («Ideen über Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt», 1824–1826) и др.

⁵⁹⁸ Роттек, Карл (Rotteck, 1775–1840), немецкий политик, историк, правовед. Профессор кафедры всеобщей истории Фрайбургского университета. Странник идеи естественного права. Автор сочинений «Общая история от начала исторического знания до наших дней» («Allgemeine Geschichte vom Anfang der historischen Kenntnis bis auf unsere Zeiten», 1812) и «Всеобщая история для всех сословий с древнейших времён до 1840 года» («Allgemeine Weltgeschichte für alle Stände, von den frühesten Zeiten bis zum Jahr 1840», 1846). Развивал концепцию, согласно которой собственностью является фактическая связь вещи с конкретной личностью.

⁵⁹⁹ Луден, Генрих (Luden, 1788–1847), немецкий историк. Профессор Йенского университета. Развивал немецкую историографию на базе художественно-научного изложения. Автор труда «История немецкого народа» («Geschichte des deutschen Volkes», 1825–1827).

⁶⁰⁰ Раумер, Фридрих Людвиг Георг фон (von Raumer, 1781–1873), немецкий историк, общественный деятель. Профессор Берлинского университета. Отстаивал идею конституционной монархии. В научных публикациях доказывал социальное и духовное превосходство германского народа в эпоху средних веков над другими этносами того времени. В 1827–1847 гг. член Берлинской академии наук. Автор работ «История династии Гогенштауфенов и их время» («Geschichte der Hohenstaufen und ihrer Zeit», 1825), «Об историческом развитии концепции права, государства и политики» («Über die geschichtliche Entwicklung der Begriffe von Recht, Staat und Politik», 1826) и др.

⁶⁰¹ Лео, Генрих (Leo, 1799–1878), немецкий историк, публицист. С 1830 г. профессор в университете Галле. Специалист по европейской, преимущественно итальянской истории. Изучал историю итальянского местного самоуправления в средние века. Итоговые исследования по истории Италии были опубликованы в 5-томном сочинении «История итальянских государств» («Geschichte der italienischen Staaten», 1829–1830). При жизни печатался в берлинском «Политическом еженедельнике» («Politisches Wochenblatt») и газете «Евангелическая церковь» («Evangelische Kirchenzeitung»). Автор сочинений «Развитие конституции городов Ломбардии» («Die Entwicklung der Verfassung der lombardischen Städte», 1824), «Исследования и очерки для естественной истории государства» («Studien und Skizzen zu einer Naturgeschichte des Staats», 1833) и др.

⁶⁰² Гизо, Франсуа Пьер Гийом (Guizot, 1787–1874), французский историк, политический и государственный деятель. В 1832–1836 г. министр народного просвещения, сторонник Луи-Филиппа. Во внешней политике Франции проводил успешную кампанию по установлению мирных отношений с Великобританией. В 1847 г. стал премьер-министром. В политико-философских воззрениях придерживался идеи гармонии народной инициативы и государственного контроля. В научной сфере был сторонником «исторического метода» в литературоведении. Проповедовал культ романтизма. Автор сочинений «История английской революции 1625–1660» («Histoire de la Révolution d'Angleterre – 1625–1660», 1826) и «Медитация как сущность христианской религии» («Méditations sur l'essence de la religion chrétienne», 1864).

⁶⁰³ Розенкранц, Иоганн Карл Фридрих (Rosenkranz, 1805–1879), немецкий философ. Ученик Гегеля. Профессор философии Кенигсбергского университета. Философию природы интерпретировал сквозь идею опыта, что противоречило принципам «правого» гегельянства. Кроме философии проявил себя в драматургии, написав пьесу «Центр умозрения» («Das Centrum der Spekulation», 1844). Сделал вклад в изучение биографии Гегеля, написав такие очерки, как «Жизнь Гегеля» («Leben Hegels», 1844) и «Гегель как немецкий национальный философ» («Hegel als deutscher Nationalphilosoph»), представляя своего учителя как «завершителя Канта». Автор философских сочинений «История немецкой поэзии в средние века» («Geschichte der deutschen Poesie im Mittelalter», 1833), «Критика учения Шлейермахера о вере» («Kritik der Schleiermacherschen Glaubenslehre», 1836) и множества др.

⁶⁰⁴ Гёшель, Карл Фридрих (Göschel, 1781–1861), немецкий философ, юрист. Поклонник Гегеля. Служил юристом в Высшем окружном суде в Наумбурге. Изучал правовые аспекты религии и церкви. В 1829 г. написал сочинение «Афоризмы о незнании и абсолютном знании в отношении к христианскому познанию веры» («Aphorismen über Nichtwissen und absolutes Wissen im Verhältnisse zur christlichen Glaubenserkenntnis», 1829), привлекшее внимание Гегеля, который написал на нее рецензию в «Ежегодник научной критики» («Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik»). Автор философских сочинений «Монизм мысли» («Der Monismus des Gedankens», 1832), «Присяжка в соответствии с её принципом, концепцией и использованием» («Der Eid nach seinem Prinzip, Begriff und Gebrauch», 1837) и др.

⁶⁰⁵ Шаллер, Карл Юлиус (Schaller, 1810–1868), немецкий философ. С 1838 г. профессор философии университета в Галле. Один из активнейших защитников гегельянства как философского направления. Автор одного из первых исследований философии Людвиг Фейербаха «Изложение и критика философии Л. Фейербаха» («Darstellung und Kritik der Philosophie von Ludwig Feuerbach», 1847).

⁶⁰⁶ Хинрихс, Герман Фридрих Вильгельм (Hinrichs, 1794–1861), немецкий теолог, философ-гегельянец. С 1824 г. профессор философии университета в Галле.

⁶⁰⁷ Рётшер, Генрих Теодор (Rötscher, 1803–1871), немецкий литератор, философ-эстетик. Автор многочисленных работ по сценическому искусству, литературоведению и эстетике, в том числе «Аристофан и его эпоха» («Aristophanes und sein Zeitalter», 1827), «Сочинения о философии искусства» («Abhandlungen zur Philosophie der Kunst», 1847) и «Шекспир в наиболее возвышенных сценических образах своих пьес» («Shakespeare in seinen höchsten Charaktergebilden», 1864). Исследовал литературное творчество, используя философские идеи Гегеля.

⁶⁰⁸ Крейцер, Георг Фридрих (Creuzer, 1771–1858), немецкий филолог, археолог. С 1804 г. профессор классической филологии Гейдельбергского университета. Автор фундаментального 4-томного труда «Символика и мифология древних народов, в особенности греков» («Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen», 1810–1812), в котором выработал теоретические основы мифологии как дисциплины и проанализировал большой объем мифологического материала. Автор сочинений «Об истории древнеримской культуры на Верхнем Рейне и Неккаре» («Zur Geschichte alt-römischer Kultur am Ober-Rhein und Neckar», 1833), «Об истории греческой и римской литературы. Трактаты» («Zur Geschichte der griechischen und römischen Literatur. Abhandlungen», 1854) и др.

⁶⁰⁹ Баадер, Франц Ксавер фон (von Baader, 1765–1841), немецкий философ, теолог. С 1826 г. профессор Мюнхенского университета. Автор многочисленных сочинений, которые после его смерти собраны в 16-томном собрании сочинений (*Baader F. Sämtliche Werke*. Leipzig, 1851–1860). В философии развивал идеи о мире как органической целостности и интуитивном познании, находясь под влиянием немецкой мистической традиции (Мейстер Экхарт, Я. Бёме и др.). Выступал с критикой И. Канта. Оказал влияние на русскую религиозную философию (славянофилы, В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и др.).

⁶¹⁰ Круг, Вильгельм Траугот (Krug, 1770–1842), немецкий философ, писатель. С 1805 г. профессор философии в Кенигсберском университете, с 1809 г. в Лейпцигском университете. Автор сочинений «Руководство по философии» («Handbuch der Philosophie», 1828) и «Логика, или Учение о мышлении» («Logik oder Denklehre», 1827).

⁶¹¹ Кизеветтер, Иоганн Готфрид Карл Христиан (Kiesewetter, 1766–1819), немецкий философ, логик. Учился в университетах Галле и Кенигсберга, слушал лекции Канта. С 1789 г. жил в Берлине, учитель детей короля Фридриха Вильгельма II. Автор сочинений «Основы чистой общей логики, изложенной с кантианской позиции» («Grundriss einer reinen allgemeinen Logik, nach Kantischen Grundsätzen» (1791), «Опыт понятного изложения важнейших истин новейшей философии, для непосвященных» («Versuch einer fasslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neueren Philosophie, für Uneingeweihte», 1795–1803).

⁶¹² Рейнгольд, Карл Леонгард (Reinhold, 1758–1823), немецкий философ. Увлечся философией Канта и написал «Письма о философии Канта» («Briefe über die Kantsche Philosophie», 1786), которые получили одобрение самого И. Канта. В 1787–1794 гг. профессор Йенского университета. Главный его философский труд – «Опыт новой теории человеческой способности представления» («Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens», 1789), в котором представление раскрыто как самостоятельная гносеологическая проблема.

⁶¹³ Эрдман, Иоганн Эдуард (Erdmann, 1805–1892), немецкий философ, теолог. С 1836 г. профессор университета в Галле. Автор сочинений «Очерк истории философии» («Grundriss der Geschichte der Philosophie», 1866), «Очерк психологии» («Grundriss der Psychologie», 1840) и «Очерк логики и метафизики» («Grundriss der Logik und Metaphysik», 1841).

⁶¹⁴ Михелет (Мишле), Карл Людвиг (Michelet, 1801–1893), немецкий философ-герельянец французского происхождения. В Берлине слушал курс логики и права Г. В. Ф. Гегеля. С 1829 г. адъюнкт-профессор Берлинского университета. Входил в «Общество друзей Гегеля», работал над изданием полного собрания сочинений своего учителя.

В 1860–1866 гг. редактор журнала «Мысль» («Der Gedanke»). Представитель «левого» гегельянства. Автор сочинений «Этика Аристотеля в системе морали» («Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnis zum System der Moral», 1827), «История развития новейшей немецкой философии» («Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie», 1848) и «Истина моей жизни» («Wahrheit aus meinem Leben», 1884).

⁶¹⁵ Руге, Арнольд (Ruge, 1802–1880), немецкий политический философ-младогегельянец и общественный деятель. Основатель «Галльского ежегодника немецкой науки и искусства» («Hallesche Jahrbücher für deutsche Kunst und Wissenschaft»). Некоторое время придерживался радикальных коммунистических взглядов, но затем перешел на социально-демократические и республиканские позиции. С 1866 г. сторонник Отто фон Бисмарка. Автор множества философских, художественных и публицистических сочинений, в том числе: «Революционные новеллы» («Revolutionsnovellen», 1850), «Манифест к немецкой нации» («Manifest an die deutsche Nation», 1866), «Восемь речей о религии» («Acht Reden über Religion», 1875).

⁶¹⁶ Бауэр, Бруно (Bauer, 1809–1882), немецкий философ-младогегельянец. Один из самых радикальных представителей раннего «левого» гегельянства. С 1834 г. приват-доцент Берлинского университета. Один из членов кружка «Свободных», радикальный критик теологии и политического консерватизма. Близко общался с М. Штирнером и К. Марксом, с которым вел долгую идейную борьбу на страницах периодических изданий и книг. Негативно отзывался о коммунистической концепции К. Маркса, не считая ее «освободительной». К концу жизни стал приверженцем умеренного консерватизма. Автор множества публицистических и философских сочинений, среди которых «Критика евангельской истории синоптиков» («Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker», 1841); «История Германии и Французской революции под властью Наполеона» («Geschichte Deutschlands und der französischen Revolution unter der Herrschaft Napoleons», 1846); «Влияние английского квакеризма на немецкую культуру и на англо-русский проект Всеобщей церкви» («Einfluss des englischen Quäkertums auf die deutsche Kultur und auf das englisch-russische Projekt einer Weltkirche», 1878).

⁶¹⁷ Пропуск в тексте.

⁶¹⁸ В Московском университете в 1843–1851 гг. Т. Г. Грановский читал лекции по истории филологам и юристам. Среди общего числа тем особенное место занимали характеристики выдающихся исторических личностей. Он посвятил отдельные лекции Тамерлану, Александру Великому, Фрэнсису Бэкону и Людовику IX. Его характеристики были так высоко оценены студентами и преподавателями, что впоследствии были изданы отдельной книгой (*Грановский Т. Г. Четыре характеристики. Тимур, Александр Великий, Людовик IX, Бэкон. Херсон, 1912*). В этюде о Людовике IX Святом Т. Г. Грановский восхищался нравственными качествами короля и его способностями как политика.

⁶¹⁹ Неточность В. Н. Ильина. И. С. Тургенев сдал в 1842 г. магистерские экзамены, что давало право на преподавание в университете, но не защитил магистерскую диссертацию и не получил ученую степень магистра, решив посвятить себя литературе (см. подробнее: *Чижевский Д. И. Гегель в России. СПб., 2007. С. 183*).

⁶²⁰ Икскуль, Барнард, барон фон (Uexküll, 1819–1894), литератор. Воспитанник Царскосельского лицея, слушал лекции в Берлинском университете.

⁶²¹ Полонский Яков Петрович (1819–1898), поэт, писатель. С 1841 г. дружил с И. С. Тургеневым, их дружба и переписка продолжались более сорока лет. В эпистоляр-

ном наследии литераторов можно найти письма с взаимной критикой, с доверительными творческими откровениями – с планами и будущими художественными замыслами (см.: Пять новонайденных писем Я. П. Полонского к Тургеневу (1872–1873) / публ. В. А. Лукиной // И. С. Тургенев: новые исследования и материалы. М.; СПб., 2012. Вып. 3. С. 444–488).

⁶²² Кигн Владимир Людвигович (1856–1908), писатель, публицист, литературный критик. Из семьи немецких переселенцев. Выпускник Петербургского университета. В 1876 г. дебютировал как писатель с рассказом «Экзамен зрелости». В том же году написал письмо И. С. Тургеневу, от которого получил доброжелательный ответ с характеристикой «объективного писателя».

⁶²³ Пропуск в тексте.

⁶²⁴ Цитата из 1-го послания апостола Иоанна (3, 15): «всякий ненавидящий своего брата есть человекоубийца, а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей».

⁶²⁵ О Г. Майере см. выше примечание 401.

⁶²⁶ Зайцев Варфоломей Александрович (1842–1882), публицист, литературный критик. Один из ярких выразителей умонастроения русского общества 1860-х гг. Сотрудник журнала «Русское слово». Совместно с Н. Г. Чернышевским перевел и издал «Всемирную историю» Фридриха Кристофера Шлоссера в 18 томах (СПб., 1861–1868). Последовательный критик философской эстетики, сторонник идей Фохта и радикального материализма. Популяризатор дарвинизма и позитивизма. После покушения Д. В. Каракозова 1866 г. на Александра II был подвергнут репрессиям. Впоследствии эмигрировал в Европу, где сотрудничал с революционными эмигрантскими изданиями, в том числе и с журналом «Колокол».

⁶²⁷ Оболенский Василий Иванович (1790–1847), филолог-классик. В 1835–1843 гг. адъюнкт Московского университета. Переводчик многочисленных греческих текстов, среди которых «Платоновы разговоры о законах» (1827) и «История Геродиана в восьми книгах о Римской империи по кончине Марка Аврелия до избрания Младшего Гордиана» (1829). Почитатель творчества Ф. Шеллинга.

⁶²⁸ Давыдов Иван Иванович (1794–1863), филолог, философ. Ученик Н. Н. Лобачевского. С 1820 г. профессор Московского университета, в 1843–1847 гг. декан историко-филологического отделения философского факультета. Читал лекции по математике, русской словесности и философии. Активный популяризатор шеллингианства в научной среде первой половины XIX века. Автор множества сочинений по философии и филологии, среди которых «О критике древней философии» (1814), «О преобразовании в науках, произведённом Бэконом» (1815) и «Опыт общесравнительной грамматики русского языка» (1852).

⁶²⁹ Витберг Александр Лаврентьевич (1787–1855), архитектор и художник шведского происхождения. Участник масонской ложи «Умиравший сфинкс». Автор первого проекта Храма Христа Спасителя. Лично руководил постройкой храма на Воробьевых горах, но при Николае I был обвинен в растратах государственных денег и сослан в Вятку, где познакомился с А. И. Герценом.

⁶³⁰ Сведения о том, что А. И. Герцен читал книгу Б. де Пенэна «История немецкой философии», В. Н. Ильин взял из книги Д. И. Чижевского (см.: *Чижевский Д. И.* Гегель в России. СПб., 2007. С. 220).

⁶³¹ О А. Цешковском см. выше примечание 565.

⁶³² Шелли, Перси Биши (Shelley, 1792–1822), английский поэт-романтик. В студенческие годы увлекался философией Просвещения, в частности трудами Дж. Локка и Д. Юма. Яростный противник английской политики начала XIX в. Распространитель брошюр, призывающих к «вольномудумству». Муж известной английской писательницы М. Шелли. Кроме стихотворений автор больших поэтических трактатов «Прометей несвязанный» («Prometheus Unbound», 1818–1819) и «В защиту поэзии» («A Defence of Poetry», 1821).

⁶³³ Постановка (фр.).

⁶³⁴ «Система природы, или о законах мира физического и мира духовного» («Système de la nature ou Des lois du monde physique et du monde moral») Поля Анри Тири Гольбаха – фундаментальный труд, излагающий картину мира на основе материалистической философии XVIII столетия с использованием терминологического аппарата ньютоновской механики. Физика Гёте, в частности проблема света, долгое время конкурировала с физикой Ньютона. Сочинение П. А. Т. Гольбаха окончательно завершает этот спор в пользу ньютоновской физической картины мира. Книга была издана в Амстердаме в 1770 г. (под именем Ж. Б. Мирабо) и в том же году предана публичному сожжению по приговору парижского парламента.

⁶³⁵ Без приготовления (лат.).

⁶³⁶ Айхенвальд Юлий Исаевич (1872–1928), литературный критик, переводчик. Выпускник Новороссийского университета в Одессе. С 1895 г. жил в Москве, преподавал русскую литературу в гимназиях. В 1912–1917 гг. профессор Народного университета А. Л. Шанявского. Автор многочисленных статей о литературе, собранных в сборники «Силуэты русских писателей» (1906–1910) и «Этюды о западных писателях» (1910). В 1922 г. был выслан из Советской России. В эмиграции сотрудничал со многими журналами и газетами («Новая русская книга», «Сегодня», «Руль» и др.).

⁶³⁷ Неожиданный поворот (фр.).

⁶³⁸ Пропуск в тексте.

⁶³⁹ Природа так пожелала (лат.).

⁶⁴⁰ Постепенно (фр.).

⁶⁴¹ Б. Н. Чичерин полемизирует с О. Контом в ряде своих сочинений, таких как «Курс государственной науки» (1894), «Философия права» (1900) и др. Утверждая, что «Конт единственный, кто поставил вопрос между опытной наукой и метафизикой на настоящую почву», Б. П. Чичерин замечает, что «нет возможности признать выведенный Контом закон положительным результатом исторической науки <...>. Он уверяет, что всякий человек в детстве был богословом, в молодости метафизиком и наконец становится физиком в зрелых годах». (Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки // Вопросы философии и психологии. 1891. Кн. 9. С. 1, 7).

⁶⁴² С точки зрения вечности (лат.).

⁶⁴³ Садовский Борис Александрович (1881–1952), поэт, прозаик и литературный критик. Входил в круг символистов, близко общался с В. Я. Брюсовым и А. А. Блоком. Писал критические очерки для журналов «Весы» и «Русская мысль». В своем творчестве поэтизировал эстетику дворянства и политического монархизма. Автор сборников «Позднее утро» (1909), «Пятьдесят лебедей» (1913), «Самовар» (1914), «Полдень» (1915), «Обитель смерти» (1917), «Морозное утро» (1922).

⁶⁴⁴ В. Н. Ильин цитирует последние два четверостишия стихотворения Б. А. Садовского «Другу. Ю. А. Сидорову» (1907) из цикла «Послания».

⁶⁴⁵ Три строки в тексте совершенно неразборчивы и не поддаются прочтению.

⁶⁴⁶ Геккель, Эрнст Генрих Филипп Август (Haeckel, 1834–1919), немецкий биолог и философ. В 1865–1909 гг. профессор Йенского университета. Автор терминов «онтогенез», «филогенез» и «экология». Один из выдающихся мыслителей-эволюционистов. Стронник и популяризатор дарвинизма. Автор биогенетического закона (закон Геккеля). В философских воззрениях придерживался концепции монизма. Автор работ «Естественная история творения» («*Natürliche Schöpfungsgeschichte*», 1868), «Загадка мира» («*Welträtsel*», 1899), «Чудеса жизни» («*Lebenswunder*», 1914) и др.

⁶⁴⁷ О Р. Кронере см. примечания 419 и 547.

⁶⁴⁸ Пропуск в тексте.

⁶⁴⁹ Гогоцкий Сильвестр Сильвестрович (1813–1889), философ, педагог. Выпускник Киевской духовной академии. С 1837 г. преподавал в Киевской духовной академии. В 1848–1886 гг. профессор Киевского университета. Интерпретатор и популяризатор немецкой философии, особенно творчества Гегеля. Автор сочинений «Философский лексикон» (1857–1873), «Критический взгляд на философию Канта» (1847), «Об историческом развитии воспитания у примечательнейших народов древнего мира» (1853), «О различии между воспитанием и образованием в древние и новые времена» (1874) и др.

⁶⁵⁰ «Философский лексикон» (1857–1873) вышел не в 5-томном, а в 4-томном издании в пяти книгах.

⁶⁵¹ Дебольский Николай Григорьевич (1842–1918), философ. Выпускник Петербургского университета. В 1882–1887 гг. читал курсы по метафизике, логике и психологии в Санкт-Петербургской духовной академии. Автор философских трудов «Философия будущего» (1882), «О высшем благе или о верховной цели нравственной деятельности» (1886), «Философия феноменального формализма» (1892–1895) и др. Создал теорию «феноменального формализма», используя философскую терминологию Гегеля, и утверждал, что все понятия по своей природе противоречивы, а за логическим анализом понятий есть более высокий уровень анализа – диалектический, который ведет человека к иным способам познания действительности.

⁶⁵² Бакунин Павел Александрович (1820–1900), философ, публицист. Брат анархиста М. А. Бакунина. В 1841–1842 гг. слушал лекции по философии в Берлинском университете. Деятель земского движения 1860-х гг. в Тверской губернии. Под влиянием философии Гегеля утверждал, что Бог есть вечное самосознание. Абсолютный дух понимал как воплощение творческого принципа в мировой истории. В. В. Зеньковский характеризовал воззрения П. А. Бакунина как «религиозный романтизм на основе гегельянства».

⁶⁵³ О М. Шелере см. выше примечание 60. М. Шелер был сторонником «философии жизни» и противником сциентизма, оказал сильнейшее влияние на становление экзистенциализма. Автор книг «О вечном в человеке» («*Vom Ewigen im Menschen*», 1921), «Формы знания и общество» («*Die Wissensformen und die Gesellschaft*», 1926), работы по философской антропологии «Положение человека в космосе» («*Die Stellung des Menschen im Kosmos*», 1928).

⁶⁵⁴ Шевалье, Морис Огюст (Chevalier, 1888–1972), французский артист, эстрадный певец и киноактер. В 1912–1918 гг. выступал как шансонье. Широкою известность полу-

чил, выступая в США, в «бродвейских» постановках. В 1929–1958 гг. снимался в кино. Лауреат премии «Оскар» за выдающиеся заслуги в кинематографе (1959).

⁶⁵⁵ См. выше примечание 65.

⁶⁵⁶ Джоберти, Винченцо (Gioberti, 1801–1852), итальянский философ, публицист, священник. Выпускник Туринского университета. С 1825 г. священник. Активно занимался политической деятельностью. В 1833–1845 гг. в эмиграции, жил в Париже и Брюсселе. В 1848 г. вернулся в Италию, избран в палату депутатов Пьемонта, в декабре 1848 – феврале 1849 г. глава кабинета министров. В 1849–1852 гг. жил в Париже. Автор религиозно-философских и политических сочинений «О духовном и гражданском первенстве итальянцев» («*Del primato morale e civile degli Italiani*», 1843), «Современный иезуит» («*Il gesuita moderno*», 1846–1847), «Теория сверхъестественного» («*Teoria del sovranaturale*», 1838), «Введение в изучение философии» («*Introduzione allo studio della filosofia*», 1840) и др. В. Н. Ильин подразумевает, что Джоберти выступил с критикой западноевропейской рациональной философии Нового времени и создал концепцию христианской философии, основанной на идее творения, согласно которой Сущее (Бог) творит существующее.

⁶⁵⁷ Пропуск в тексте.

⁶⁵⁸ Страница в рукописи обрывается на фразе: «Даже в склонности к отшельничеству Баратынского после вакхичес...».

⁶⁵⁹ Закржевский Александр Карлович (1886–1916), литературный критик, литератор, философ. В 1912–1916 гг. член Киевского религиозно-философского общества. Автор книг «Подполье. Психологические параллели» (1911), «Религия. Карамазовщина. Психологические параллели» (1912), «Рыцари безумия (футуристы)» (1914), «Лермонтов и современность» (1915) и др. В. Н. Ильин имеет в виду его книгу «Одинокий мыслитель (Константин Леонтьев)» (Киев, 1916).

⁶⁶⁰ Пьеса Генрика Ибсена (1828–1906) «Комедия любви» («*Kjaerlighedens komedie*») написана в 1862 г., содержит сатиру на общественные предрассудки и критику романтической любви.

⁶⁶¹ Последние строки из стихотворения А. А. Фета «Напрасно!...» (1852).

⁶⁶² Лоти, Пьер (Loti, 1850–1923), французский офицер, писатель. Его настоящие имя и фамилия – Луи-Мари Жюльен Вио (Viaud). Окончил военно-морское училище в Бресте, затем служил на военном флоте. В 1879 г. опубликовал первый роман «Азиаде» о любви французского офицера и турчанки. Автор многочисленных романов, основой которых были впечатления от путешествий в экзотические страны, и путевых записок.

⁶⁶³ Рачинский Сергей Александрович (1833–1902), педагог, ботаник, математик. Выпускник Московского университета. В 1859–1867 гг. профессор Московского университета. Основатель сельской школы в родном селе Татеве. По личным взглядам был близок к славянофилам.

⁶⁶⁴ Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893), философ, публицист. Выпускник Московского университета. В 1872–1875 гг. приват-доцент Демидовского лицея в Ярославле, затем служил мировым посредником в Подольской губернии, в Лицее памяти цесаревича Николая в Москве, в Московском цензурном комитете. В 1890–1893 гг. приват-доцент Московского университета. Стремился к разработке национальной философии, способной синтезировать ум, чувство и волю. Автор книги «Вера и знание в единстве мировоззрения» (М., 1893), в которой предложил «опыт начал критической монадологии».

⁶⁶⁵ В. Н. Ильин имеет в виду стихотворение немецкого поэта и философа Х. Ф. Геллерта (Gellert, 1715–1769) «О смерти» («Vom Tode»), которое положил на музыку Бетховен (соч. 48, Шесть песен на слова Геллерта, № 3). О Х. Ф. Геллерте см. выше примечание 344.

⁶⁶⁶ В. Н. Ильин цитирует первые два четверостишия из стихотворения Н. С. Гумилева «Дон-Жуан» (1910).

⁶⁶⁷ Салтыков Александр Александрович (1872–1940), историк русской культуры, публицист, поэт. В. Н. Ильин подразумевает его книгу «Две России» (1922), в которой Петербургская империя сравнивается с Римской империей и называется «государством под полярным кругом».

⁶⁶⁸ Филиппов Тертый Иванович (1826–1899), государственный деятель, публицист, богослов, собиратель русского фольклора. Долгие годы дружил с К. Н. Леонтьевым, в 1879 г. предложил тому работу в Московском цензурном комитете (К. Н. Леонтьев проработал цензором шесть лет).

⁶⁶⁹ Климент (Зедегольм, 1830–1878), иеромонах. После окончания Московского университета служил чиновником при обер-прокуроре Святейшего Синода. В 1862 г. уволился со службы, в 1863 г. принял монашество в Оптиной пустыни, где занимался переводом на русский язык святоотеческих сочинений и исполнял обязанности секретаря при старце Амвросии (см. следующее примечание). О нем К. Н. Леонтьев написал книгу «Православный немец. Оптинский иеромонах отец Климент Зедегольм» (1880).

⁶⁷⁰ Амвросий Оптинский (Гренков, 1812–1891), иеросхимонах, святой Русской Православной Церкви. Выпускник Тамбовской духовной семинарии. С 1838 г. преподаватель Липецкого духовного училища. С 1839 г. жил в Оптиной пустыни, где принял монашество, а впоследствии стал знаменитым старцем. По его совету К. Н. Леонтьев переехал в Сергиев Посад.

⁶⁷¹ Тхоржеский Иван Иванович (1878–1951), поэт, филолог, переводчик. Выпускник Петербургского университета. С 1901 г. служил в Комитете министров, затем в Министерстве земледелия, с 1916 г. в отставке. В 1917–1920 гг. активный участник антибольшевистского движения. С 1920 г. в эмиграции, жил во Франции. В. Н. Ильин подразумевает его 2-томный труд «Русская литература» (1946).

⁶⁷² Решетников Федор Михайлович (1841–1871), писатель. Закончил Пермское уездное училище. Служил чиновником в Екатеринбурге и Перми. С 1863 г. жил в Петербурге, служил в Министерстве финансов. Литературную деятельность начал с публикации очерков в газете «Северная пчела», затем сотрудничал с журналом «Современник». Основная тема в его литературных сочинениях – быт горнозаводских рабочих.

⁶⁷³ Златовратский Николай Николаевич (1845–1911), писатель. Учился в Практическом технологическом институте в Петербурге. С 1866 г. работал корректором в журнале «Сын Отечества», начал писать и печатать рассказы из народной жизни в журналах «Искра», «Будильник» и др. После возвращения на родину, во Владимир, продолжил литературную деятельность, сотрудничал с журналом «Отечественные записки», в котором опубликовал самые известные свои произведения «Крестьяне-присяжные», «Устои», очерки «Деревенские будни».

⁶⁷⁴ Левитов Александр Иванович (1835–1877), писатель. Учился в Тамбовской духовной семинарии, затем – в Медико-хирургической академии, которую, как и семинарию,

не окончил. С 1860 г. жил в Москве, работал секретарем журнала «Русский вестник», печатал очерки из народной жизни в периодических изданиях «Время» (литературный дебют – «Ярмарочные сцены»), «Московский вестник», «Народное богатство», «Русская речь» и др.

⁶⁷⁵ Засодимский Павел Владимирович (1843–1912), писатель. Учился на юридическом факультете Петербургского университета, затем работал домашним и народным учителем. С 1868 г. печатал рассказы, повести и романы из жизни городской и деревенской бедноты в периодических изданиях «Дело», «Отечественные записки», «Русское богатство», «Наблюдатель» и др.

⁶⁷⁶ Агеев Константин Маркович (1868–1920/1921), священник, богослов. Выпускник Киевской духовной академии. С 1893 г. священник. С 1903 г. служил в Петербурге, в храмах при различных учебных заведениях. С 1911 г. профессор богословия Психоневрологического института. В 1915 г. получил степень магистра богословия за диссертацию «Христианство и его отношение к благоустройению земной жизни. Опыт критического изучения и богословская оценка раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства» (Киев, 1909). В 1917–1918 гг. член Поместного собора Русской Церкви, затем уехал на юг России, присоединился к Белой армии. После занятия Крыма Красной армией арестован и расстрелян.

⁶⁷⁷ Пропуск в тексте.

⁶⁷⁸ Вероятно, ошибка В. Н. Ильина, и имеется в виду не Лафон, а французский ученый Жан-Батист де Ламарк (Lamarck, 1744–1829), который разработал теорию об эволюции живого мира.

⁶⁷⁹ Небольшая неточность В. Н. Ильина: в «Записках из мертвого дома» Ф. М. Достоевский воспроизводит каторжную поговорку «Не слушался отца и матери, послушайся теперь барабанной шкуры!» («Записки из мертвого дома», часть I, глава 1 «Мертвый дом»).

⁶⁸⁰ Habeas corpus (лат. располагай своим телом) – закон о неприкосновенности личности, принят английским парламентом в 1679 г.

⁶⁸¹ Подразумевается высказывание славянофила Александра Ивановича Кошелева (1806–1883) «Без православия наша народность – дрянь» (фраза из письма к А. С. Хомякову, см. в изд.: Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 18).

⁶⁸² Английский философ, экономист и писатель Бернард де МанDEVиль (Mandeville, 1670–1733) в 1714 г. издал сатирическое сочинение «Басня о пчелах, или Частные пороки – общественные выгоды» («The Fable of the Bees: or, Private Vices, Public Benefits»), в котором в аллегорической форме доказывается полезность расточительности для торговли и вредность жадности.

⁶⁸³ В. Н. Ильин дает ряд цитат из Первого соборного послания святого апостола Иоанна Богослова: «весь мир лежит во зле» (1 Иоан. 5, 19), «все, что в мире: похоть плоти, похоть очей и гордость житейская» (1 Иоан. 2, 16), «Не любите мира, ни того, что в мире» (1 Иоан. 2, 15).

⁶⁸⁴ К. Н. Леонтьев в статье «Как надо понимать сближение с народом?» (1880) цитировал книгу Э. Гартмана «Религия будущего» (1876) во французском переводе.

⁶⁸⁵ В. Н. Ильин ошибочно приписывает «заключение» К. Н. Леонтьеву, тогда как тот всего лишь цитировал «Религию будущего» Э. Гартмана и по поводу этой цитаты писал:

«Я привожу с истинным восхищением эти прекрасные слова главы пессимистического учения...» (*Леонтьев К. Н.* Восток, Россия и славянство. СПб., 1886. Т. 2. С. 169).

⁶⁸⁶ Неточность В. Н. Ильина. Имеется в виду реферат В. С. Соловьева «Об упадке средневекового мирозерцания», прочитанный на заседании Московского психологического общества 19 октября 1891 г. и вышедший отдельным изданием в 1892 г. (*Соловьев В. С.* О причинах упадка средневекового мирозерцания. М., 1892).

⁶⁸⁷ О А. К. Закржевском см. выше примечание 659. Его книга «Сверхчеловек над бездной» вышла в Киеве в 1911 г.

⁶⁸⁸ Ошибка В. Н. Ильина. Работа В. И. Ленина называлась «Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии», написана в 1908 г., вышла отдельным изданием в 1909 г. под псевдонимом «Вл. Ильин».

⁶⁸⁹ Еще одна ошибка В. Н. Ильина. «От обороны к нападению» – статья В. И. Ленина 1905 г. в газете «Пролетарий» (№ 18, 13 (26) сентября 1905 г.). Вероятно, под «сборником» Ильин имел в виду книгу Г. В. Плеханова «На два фронта. Сборник политических статей» (1905).

⁶⁹⁰ «Основные начала» («First Principles») – книга Герберта Спенсера, издана в 1862 г., содержит концепцию, развивающую философию позитивизма, и эволюционную теорию. Книга Спенсера состоит из двух частей – часть 1 «Непознаваемое» и часть 2 «Познаваемое». К области религии Спенсер относил «нечто, находящееся за пределами опыта», а к науке и философии – все познаваемое.

⁶⁹¹ Лесевич Владимир Викторович (1837–1905), русский философ-позитивист. Автор работ «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» (1877), «Письма о научной философии» (1878), «Что такое научная философия?» (1891), «От Конта к Авенариусу» (1904). Прошел эволюцию от позитивизма к эмпириокритицизму, так как считал, что в позитивизме О. Конта и Г. Спенсера недостаточно внимания уделено гносеологии.

⁶⁹² О М. М. Троицком см. примечание 406.

⁶⁹³ Виноградов Павел Гаврилович (1854–1925), русский историк-медиевист. С 1887 г. профессор Московского университета, с 1903 г. – Оксфордского университета. В 1918 г. получил британское гражданство. Крупнейший специалист по истории английского средневековья.

⁶⁹⁴ Рид, Томас (Reid, 1710–1796), шотландский философ. С 1753 г. профессор университета в Глазго. Критик Д. Юма. Основоположник шотландской школы здравого смысла. Его главное сочинение – «Исследование о человеческом уме в соответствии с принципами здравого смысла» («An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense», 1764).

⁶⁹⁵ Вероятно, В. Н. Ильиным подразумевается Кларенг Ирвин Льюис (Lewis, 1883–1964), американский философ, профессор Гарвардского университета, который развивал идеи прагматизма, используя данные опыта и логический анализ.

⁶⁹⁶ Цитата из статьи В. С. Соловьева «Три характеристики. М. М. Троицкий. Н. Я. Грот. П. Д. Юркевич», напечатанной в журнале «Вестник Европы» (1900. № 1).

⁶⁹⁷ Жакерия (фр. Jacquerie) – крестьянское восстание 1358 г. во Франции, самое большое антифеодалное восстание во французской истории.

⁶⁹⁸ Скабичевский Александр Михайлович (1838–1911), русский литературный критик, публицист. Выпускник Петербургского университета. Сначала преподавал русский

язык и словесность в Смольном институте и гимназиях Петербурга. Затем полностью посвятил себя литературной критике и журналистике, был сотрудником журнала «Отечественные записки», редактировал периодические издания «Слово», «Устои», «Новое слово», писал фельетоны для «Биржевых ведомостей». Автор книг «История новейшей русской литературы» (1891), «Очерки по истории русской цензуры» (1892). Писал для широкой публики в научно-популярном стиле, в литературе ценил преимущественно ее общественное значение.

⁶⁹⁹ Ткачев Петр Никитич (1844–1886), литературный критик, публицист, революционер. Учился на юридическом факультете Петербургского университета, но не окончил. Писал для журналов «Время» и «Эпоха», вел отдел «Новые книги» в журнале «Дело». В 1869 г. арестован, в 1871 г. приговорен к тюремному заключению, после освобождения из тюрьмы эмигрировал. В эмиграции участвовал в издании журнала «Набат» (1875–1881). Умер в Париже. Автор книг «Экономический метод в науке уголовного права. Введение» (1865), «Очерки по истории рационализма» (1866), «Кладези мудрости российских философов» (1878) и др.

⁷⁰⁰ Бессмыслица (англ., от лат. *non* – нет, *sensus* – смысл).

⁷⁰¹ Риль, Алоис (Riehl, 1844–1924), австрийский философ. Неокантианец, основоположник критического реализма, противник метафизики. Последовательно профессор в университетах Граца, Фрайбурга, Кия, Галле, Берлина. Автор труда «Философский критицизм и его значение для позитивной науки» («*Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*», 1876–1887).

⁷⁰² Три строки в тексте совершенно неразборчивы и не поддаются прочтению.

⁷⁰³ Литтре, Эмиль (Littré, 1801–1881), французский философ-позитивист, историк, филолог. Популяризатор идей О. Конта и автор ряда книг о позитивизме. Составитель 4-томного «Словаря французского языка» («*Dictionnaire de la langue française*», 1863–1872). С 1867 г. издавал вместе с Г. Н. Вырубовым журнал «Позитивная философия» («*La philosophie positive*», 1867–1881), который ниже упоминает В. Н. Ильин.

⁷⁰⁴ «Немецкий союз монистов» («*Deutscher Monistenbund*»), антирелигиозная организация, создана в 1906 г. философом Эрнстом Геккелем (Haeckel, 1834–1919) для пропаганды монизма, который понимался как замена религии.

⁷⁰⁵ Пешехонов Алексей Васильевич (1867–1933), экономист, журналист, политик. Сотрудник журнала «Русское богатство». Один из основателей «Союза освобождения» (1903), Народно-социалистической партии (1906). Министр продовольствия во Временном правительстве (май–сентябрь 1917 г.). В 1922 г. выслан из Советской России. Умер в Риге.

⁷⁰⁶ «Древняя и новая философия» (фр.).

⁷⁰⁷ «Непознаваемое, его метафизика, его психология» (фр.).

⁷⁰⁸ «Агностицизм» (фр.).

⁷⁰⁹ «В поисках единства» (фр.).

⁷¹⁰ Подразумевается книга С. Л. Франка «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» (Париж, 1939).

⁷¹¹ Пропуск в тексте.

⁷¹² Шесть строк в тексте совершенно неразборчивы и не поддаются прочтению.

⁷¹³ Оболенский Леонид Егорович (1845–1906), писатель, поэт, философ, публицист, издатель. Слушал лекции в Петербургском и Московском университетах. Занимался адвокатской деятельностью. Издавал и редактировал журналы «Свет», «Мысль»,

«Русское богатство» (до 1891 г.). Автор философских статей и книги «История мысли. Опыт критической истории философии» (1901). Не придерживался строго позитивистских философских взглядов, разрабатывал концепцию «панфилософии», наибольшее внимание уделял этике и психологии.

⁷¹⁴ Имеется в виду рассуждение Аристотеля в сочинении «Метафизика»: «Ибо вследствие удивления люди и теперь, и впервые начали философствовать, причем вначале они испытывали изумление по поводу тех затруднительных вещей, которые были непосредственно перед ними, а затем понемногу продвинулись на этом пути дальше и осознали трудности в более крупных вопросах...» (Аристотель. Метафизика. Переводы. Комментарии. Толкования. СПб.; Киев, 2002. С. 34).

⁷¹⁵ Бетман-Гольвег, Теобальд (Bethmann Hollweg, 1856–1921), немецкий политический деятель, рейхсканцлер Германской империи и премьер-министр Пруссии в 1909–1917 гг. Активно поддерживал внешнюю политику Германии по захвату новых территорий.

⁷¹⁶ Ревентлов, Эрнст (Reventlow, 1869–1943), немецкий граф, журналист. Служил в немецком военно-морском флоте, затем вышел в отставку. Сторонник пангерманизма. В 1920 г. основал еженедельную газету «Страж Рейха» («Der Reichswart»), которая выступала «за национальную независимость и немецкий социализм». В 1933 г. участвовал в создании организации «Движение немецкой веры» («Deutsche Glaubensbewegung»), которая отрицала христианство и проповедовала «арийскую религию» (культ Вотана и других языческих богов).

⁷¹⁷ Раушнинг, Герман (Rauschning, 1887–1982), немецкий политический деятель, писатель. Член Немецкой национальной народной партии. Сторонник идей «консервативной революции». Из-за разногласий с национал-социалистами с 1939 г. жил в эмиграции (Швейцарии, Англии, США). Автор книг о нацизме и Третьем Рейхе («Революция нигилизма», «Зверь из бездны» и др.).

⁷¹⁸ От фр. *avantage* – преимущество.

⁷¹⁹ Упомянутая В. Н. Ильиным глава о «советской философии», вероятно, только планировалась, но не была написана.

⁷²⁰ «Философский критицизм и его значение для позитивной науки» (нем.).

⁷²¹ «О научной и ненаучной философии» (нем.).

⁷²² «Русское богатство», журнал, издавался в Петербурге (Петрограде) в 1876–1918 гг. В. Н. Ильин подразумевает период с 1892 г., когда одним из редакторов журнала стал теоретик народничества Н. К. Михайловский (вместе с В. Г. Короленко).

⁷²³ Цитата из стихотворения А. К. Толстого «Порой веселой мая...» (1871). *In verba* вожакорум – словами вожakov (лат.).

⁷²⁴ «Катехизис революционера», устав революционной организации «Народная расправа», составлен и издан в Женеве С. Г. Нечаевым с использованием отдельных идей М. А. Бакунина. Подробнее см. выше примечание 484.

⁷²⁵ Коссович Казган Андреевич (1814–1883), востоковед. Выпускник Московского университета. В 1845–1847 гг. преподаватель Лазаревского института восточных языков в Москве. С 1849 г. жил в Петербурге, с 1850 г. сотрудник Публичной библиотеки. С 1858 г. преподавал восточные языки в Петербургском университете, с 1860 г. профессор. В. Н. Ильин имеет в виду, что К. Д. Кавелина в 1833–1834 гг. готовили к поступлению в Московский университет К. А. Коссович (тогда еще студент) и В. Г. Белинский.

⁷²⁶ Редкин Петр Григорьевич (1808–1891), правовед, историк философии. Выпускник Профессорского института при Дерптском университете. В 1835–1848 гг. профессор Московского университета. В 1863–1878 гг. профессор Петербургского университета, в 1873–1876 гг. ректор. Автор 7-томного издания «Из лекций по истории философии права в связи с историей философии вообще» (СПб., 1889–1891).

⁷²⁷ Крылов Никита Иванович (1807–1879), правовед. Выпускник Петербургской духовной академии. В 1836–1872 гг. профессор Московского университета, в 1839–1847 гг. декан юридического факультета.

⁷²⁸ Бенеке, Фридрих Эдуард (Beneke, 1798–1854), немецкий философ и психолог. Профессор Геттингенского и Берлинского университетов. Противник Канта и Гегеля, отрицал идею априорного знания, считал эмпирическую психологию основой философии.

⁷²⁹ Морозкин Федор Лукич (1804–1857), правовед. Выпускник Московского университета. С 1833 г. после защиты магистерской диссертации «О постепенном образовании законодательств» профессор Московского университета. Неточность В. Н. Ильина: К. Д. Кавелин был назначен адъюнктом для чтения курса по истории русского законодательства, а Ф. Л. Морозкин возглавлял кафедру гражданских законов.

⁷³⁰ Неточность В. Н. Ильина. «Век» – это не газета, а еженедельный журнал, который выходил в Петербурге в 1861–1862 гг. Его редактором сначала был П. И. Вейнберг, с февраля 1862 г. – Г. З. Елисеев. К. Д. Кавелин заведовал в журнале «Век» юридическим отделом, А. В. Дружинин – литературным отделом, В. П. Безобразов – экономическим отделом.

⁷³¹ Безобразов Владимир Павлович (1828–1889), экономист, публицист, педагог. Выпускник Александровского лицея. Служил в Министерстве финансов. В 1868–1878 гг. преподаватель политической экономии и финансового права в Александровском лицее. С 1885 г. сенатор.

⁷³² Дружинин Александр Васильевич (1824–1864), писатель, литературный критик, переводчик. Учился в Пажеском корпусе. Служил в гвардии, в канцелярии Военного министерства, затем вышел в отставку и посвятил себя литературе. С 1847 г. публиковал в журнале «Современник» свои рассказы, повести, романы, фельетоны, переводы (стихотворения Дж. Байрона, трагедии У. Шекспира). Сотрудничал с журналами «Отечественные записки», «Русский вестник», «Библиотека для чтения» (редактор журнала в 1856–1860 гг.) и др.

⁷³³ Леббок, Джон (Lubbock, 1834–1913), английский политик, археолог, биолог, писатель. Странник эволюционизма. При исследовании первобытного строя ввел комплексное использование археологических и этнографических материалов. Автор книг «Доисторические времена» («Prehistoric times», 1865), «Начало цивилизации и первобытное состояние человека» («The origin of civilization and the primitive condition of man», 1870).

⁷³⁴ Тейлор (Тайлор), Эдуард (Tylor, 1832–1917), английский этнолог, антрополог. С 1884 г. лектор в Оксфордском университете, с 1886 г. доцент Абердинского университета. Автор книги «Первобытная культура» («Primitive culture», 1871).

⁷³⁵ В. Н. Ильин подразумевает свидетельство Светония в «Жизни двенадцати цезарей» о римском императоре Калигуле: «Когда чернь в обиду ему рукоплескала другим возницам, он воскликнул “О если бы у римского народа была только одна шея!”» («Жизнь двенадцати цезарей», кн. 4, 30).

⁷³⁶ Введенский Александр Иванович (1889–1946), церковный деятель, глава церковного обновленческого движения. С 1914 г. православный священник. С 1919 г. настоятель церкви в Петрограде. С 1923 г. обновленческий епископ. В 1924 г. получил титул «митрополита-апологета и благовестника истины Христовой». Активно поддерживался советскими властями в борьбе с канонической Православной Церковью.

⁷³⁷ Митрополит Петроградский Вениамин (Казанский, 1873–1922) был расстрелян по приговору Петроградского ревтрибунала в августе 1922 г.

⁷³⁸ Цитата из комедии А. С. Грибоедова «Горе от ума» (1824), слова А. А. Чацкого в 3-м действии: «И оскорбляться вам смешно бы, / Кроме честности есть множество отпад».

⁷³⁹ В. Н. Ильин имеет в виду сборник В. В. Розанова «Литературные изгнанники» (1913) о Н. Н. Страхове и Ю. Н. Говорухе-Отроке.

⁷⁴⁰ Бичер Стоу, Гарриет (Beecher Stowe, 1811–1896), американская писательница. Автор стихотворений, рассказов и знаменитого романа «Хижина дяди Тома» («Uncle Tom's Cabin», 1852).

⁷⁴¹ Кестлер, Артур (Koestler, 1905–1983), английский писатель. Уроженец Венгрии. Жил в Австрии, Палестине, Франции, Германии, Англии. В. Н. Ильин приводит французское название («Le Zéro et l'Infini») его знаменитого романа «Darkness at Noon» (1940, в русском переводе «Слепящая тьма»), который посвящен периоду «большого террора» 1930-х гг. в СССР (в романе место действия – «страна победившей революции»).

⁷⁴² «Синайский кодекс» («Codex Sinaiticus»), рукопись Библии на греческом языке с неполным текстом Ветхого Завета и полным текстом Нового Завета. Хранился в монастыре святой Екатерины на Синайской полуострове. В 1859 г. был подарен императору Александру II, который передал его в Публичную библиотеку в Петербурге. В 1933 г. власти СССР продали Синайский кодекс Британскому музею за 100 тысяч фунтов стерлингов.

⁷⁴³ Розенберг, Оттон Оттонович (1888–1919), русский японовед, буддолог. Выпускник Петербургского университета. В 1912–1916 гг. учился в Токийском университете в Японии, изучал буддизм. С 1917 г. приват-доцент Петроградского университета.

⁷⁴⁴ «Das Schwarze Korps» (нем. «Черный корпус») – немецкая еженедельная газета, официальный орган СС, выходила в 1935–1945 гг.

⁷⁴⁵ В. Н. Ильин имеет в виду цитирование «Завещания Петра Великого» (подробнее см. выше примечание 472) французским писателем Франсуа Мориаксом (Moriac, 1885–1970) в газете «Фигаро», в котором тот публиковал свои размышления на актуальные темы.

⁷⁴⁶ Подразумевается работы С. Л. Франка об А. С. Пушкине: «Религиозность Пушкина» (1933), «Пушкин как политический мыслитель» (1937), «Пушкин и духовный путь России» (1937).

⁷⁴⁷ Слова старика, обращенные к Алеко, в конце поэмы А. С. Пушкина «Цыганы».

⁷⁴⁸ В. Н. Ильин цитирует полностью стихотворение А. С. Пушкина «(Из Пиндемонте)», добавив первые две строки из черновика с ошибкой, в черновике: «При звучных именах равенства и свободы, / Как будто опьянев, беснуются народы».

⁷⁴⁹ Фохт, Карл (Vogt, 1817–1885), немецкий ученый-естествоиспытатель, зоолог, врач. В философии идейный сторонник и пропагандист материализма. На русский язык

были переведены его книги: «Человек и его место в природе» (СПб., 1863–1865. Т. 1–2), «Естественная история мироздания» (М., 1863) «Физиологические письма» (СПб., 1867). Под словами «выражаясь в терминах» В. Н. Ильин подразумевает знаменитую мысль К. Фохта о том, что «мозг выделяет мысль так же, как печень – желчь».

⁷⁵⁰ Кудрявцев Петр Павлович (1868–1940), богослов, философ. Выпускник Киевской духовной академии, там же преподавал с 1897 г., с 1909 г. профессор. Один из организаторов Киевского религиозно-философского общества, в 1910–1912 гг. его председатель. В 1919–1921 гг. преподавал философию в Таврическом университете.

⁷⁵¹ Каринский Михаил Иванович (1840–1917), философ, логик. Выпускник Московской духовной академии. С 1865 г. преподавал в Московской духовной семинарии. С 1873 г. профессор Петербургской духовной академии, читал лекции по истории философии. Автор докторской диссертации «Классификация выводов» (1880).

⁷⁵² Линицкий Петр Иванович (1839–1906), философ, богослов. Выпускник Киевской духовной академии, там же преподавал с 1869 г., с 1871 г. профессор. Автор докторской диссертации «Учение Платона о Божестве» (1876).

⁷⁵³ Четвериков Иван Пименович (1880–1969), богослов, философ. Выпускник Киевской духовной академии, там же преподавал психологию с 1905 г. С 1922 г. в эмиграции, жил в Эстонии, профессор Тартуского университета. С 1944 г. жил в Германии.

⁷⁵⁴ Бриллиантов Александр Иванович (1867–1933), историк Церкви, богослов. Выпускник Санкт-Петербургской духовной академии, там же преподавал с 1900 г., с 1904 г. профессор. Автор магистерской диссертации «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены» (1898). В 1919–1923 гг. профессор Петроградского богословского института. С 1925 г. работал в Государственной публичной библиотеке. В 1930 г. арестован, осужден, умер в заключении (по другим сведениям, в ссылке).

⁷⁵⁵ В силу самого факта (лат.).

⁷⁵⁶ Справочник, руководство (нем.).

⁷⁵⁷ Неточность В. Н. Ильина, точное название работы П. Д. Юркевича «Сердце и его значение в духовной жизни человека, по учению Слова Божия» (1860).

⁷⁵⁸ «Феноменология духа» («Phänomenologie des Geistes») впервые издана в 1807 г. под названием «Система наук. Первая часть. Феноменология духа» («System der Wissenschaft. Erster Teil. Phänomenologie des Geistes»).

⁷⁵⁹ Аксаков Александр Николаевич (1832–1903), публицист, переводчик. Служил в Министерстве внутренних дел, палате государственных имуществ. В 1860 г. вышел в отставку. С 1870 г. увлекался спиритизмом. Автор книги «Анимизм и спиритизм» (1893).

⁷⁶⁰ Подразумевается немецкий историк Фридрих Кристоф Шлоссер (Schlosser, 1776–1861), автор труда «История XVIII и XIX столетий до падения Французской империи» (1823), в котором Французская революция представлена как положительный выход из политического и культурного кризиса (по словам Шлоссера, «нация очистилась пламенем революции»).

⁷⁶¹ Якоби, Фридрих (Jacobi, 1743–1819), немецкий философ. Противник рационализма, выступал за синтез разума и веры в философском познании.

⁷⁶² Просто, просто-напросто (фр.).

⁷⁶³ В. Н. Ильин полностью цитирует стихотворение А. А. Фета «Оброчник», которое было опубликовано в 1890 г. и включено в сборник «Вечерние огни».

⁷⁶⁴ Магистерская диссертация В. С. Соловьева «Кризис западной философии (против позитивистов)» была защищена в Петербургском университете 24 ноября 1874 г.

⁷⁶⁵ Человек человеку волк (лат.).

⁷⁶⁶ Лапшин Иван Иванович (1870–1952), философ. Выпускник Петербургского университета, в котором был оставлен для подготовки к профессорскому званию. Ученик кантианца А. И. Введенского. С 1897 г. приват-доцент, с 1913 г. профессор. В 1922 г. выслан из Советской России, жил в Чехословакии, профессор Русского юридического факультета в Праге. В. Н. Ильин подразумевает его статью «О психологическом изучении метафизических иллюзий» (1901).

⁷⁶⁷ Фрейденбергер, Герберт (Freudenberger, 1926–1999), американский психолог, психиатр. В. Н. Ильин, вероятно, подразумевает исследования Фрейденбергера о роли эмоций в профессиональной деятельности и его открытие «синдрома эмоционального выгорания», влияющего на индивидуальные изменения в мышлении и восприятии мира.

⁷⁶⁸ Бейль, Пьер (Bayle, 1647–1706), французский философ и богослов. Скептик, критик церковных догматов, сторонник морали, независимой от религии.

⁷⁶⁹ О Ж. Э. Ренане см. выше примечание 132.

⁷⁷⁰ Ассоциация с известным романом-трилогией Ф. К. Сологуба «Творимая легенда» (1907–1913).

⁷⁷¹ О «Синайском кодексе» см. выше примечание 742.

⁷⁷² Неточная цитата из стихотворения Ф. И. Тютчева «Два голоса» (1854). В. Н. Ильин произвольно соединил четыре строки: первые две строки стихотворения и еще две из второй части, в оригинале: «Мужайтесь, о други, боритесь прилежно, / Хоть бой и неравен, борьба безнадежна! <...> Над вами безмолвные звездные круги, / Под вами немые, глухие гроба».

⁷⁷³ В. Н. Ильин написал о Н. Ф. Федорове отдельную книгу «Н. Ф. Федоров. Философия общего дела».

⁷⁷⁴ Столыпин Дмитрий Аркадьевич (1818–1893), публицист, мемуарист, композитор-любитель. Служил в гвардии. Товарищ М. Ю. Лермонтова. После отставки писал статьи, воспоминания, работы по крестьянскому вопросу.

⁷⁷⁵ Абрикосов Алексей Алексеевич (1856–1931), предприниматель, издатель журнала «Вопросы философии и психологии», член Московского психологического общества.

⁷⁷⁶ «Не знаем и не узнаем» (лат.). Знаменитая формула из лекции Эмиля Дюбуа-Реймона (Du Bois-Reymond, 1818–1896) «О границах естествознания» (1873).

⁷⁷⁷ От фр. *resistance* – сопротивление.

⁷⁷⁸ Терновский Петр Матвеевич (1798–1874), протоиерей, богослов, церковный историк. Выпускник Московской духовной академии. С 1827 г. профессор богословия и церковной истории Московского университета. С 1837 г. настоятель университетской церкви святой Татьяны. С 1858 г. вышел в отставку.

⁷⁷⁹ Рошер, Вильгельм Георг Фридрих (Roscher, 1817–1894), немецкий экономист. Профессор Геттингенского и Лейпцигского университетов. В. Н. Ильин подразумевает 1-й том его главного 5-томного труда «Система народного хозяйства» («System der Volkswirtschaft», 1854–1894).

⁷⁸⁰ Фурье Шарль (Fourier, 1772–1837), французский философ, социолог. Теоретик утопического социализма, разработал учение об устройстве фаланстеров, которые представляли собой особо устроенные здания для жизни и труда коммунистических общин.

⁷⁸¹ Фраунштедт, Юлий (Frauenstedt, 1813–1879), немецкий философ. Ученик и последователь А. Шопенгауэра, в 1873–1874 г. издал его первое собрание сочинений.

А. А. Козлов прочитал книгу Ю. Фрауэнштедта «Письма о философии Шопенгауэра» («Briefe über Schopenhauersche Philosophie», 1854) в 1872–1873 гг.

⁷⁸² Фукидид (ок. 460 – ок. 400 г. до н. э.), древнегреческий историк. Автор «Истории Пелопонесской войны», в которой труд определен не как развлечение для читателей, а как «достояние навеки» («История Пелопонесской войны», I, 22).

⁷⁸³ О С. С. Гогоцком см. выше примечание 649.

⁷⁸⁴ Перевод «Истории европейской философии» Альфреда Вебера вышел в 1882 г. (Вебер А. История европейской философии / под редакцией и с предисловием А. А. Козлова. Киев, 1882).

⁷⁸⁵ От фр. l'âme slave – славянская душа.

⁷⁸⁶ Подразумевается статья «Козлов Алексей Александрович» в издании «Большая энциклопедия. Словарь общедоступных сведений по всем отраслям знания» (СПб.: Книгоиздательское товарищество «Просвещение», 1903. Т. 11. С. 158).

⁷⁸⁷ Тренделенбург, Адольф (Trendelenburg, 1802–1870), немецкий философ. С 1833 г. профессор Берлинского университета. Критик Гегеля. Развивал идеи Аристотеля. Автор книги «Логические исследования» («Logische Untersuchungen», 1840).

⁷⁸⁸ Пропуск в тексте, но, вероятно, В. Н. Ильин подразумевает диалектическую схему Прокла: утверждение – самоотрицание – Единое.

⁷⁸⁹ Алексеев Сергей Алексеевич (псевдоним Аскольдов, 1871–1945), философ. Сын А. А. Козлова. С 1914 г. приват-доцент Петроградского университета, с 1919 г. профессор. С 1922 г. преподавал в Политехническом институте и средней школе в Петрограде. В 1928–1933 гг. в ссылке. С 1933 г. жил в Новгороде. После немецкой оккупации уехал в Германию, где умер. В. Н. Ильин ссылается на его энциклопедическую статью «Тейхмюллер И. Г.», в которой С. А. Алексеев писал: «Литературная деятельность Т. распадается на два периода: к первому, более продолжительному, относятся почти исключительно исследования по древней философии; в последнее десятилетие своей жизни он обращается к разработке гносеологических и метафизических проблем» (Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXII. С. 759).

⁷⁹⁰ Лютославский, Викентий (Винценты) Францевич (Lutosławski, 1863–1954), польский филолог, философ. Выпускник Дерптского университета. В 1890–1893 гг. приват-доцент Казанского университета. В 1919–1929 гг. профессор Университета Стефана Батория в Вильне. Специалист по античной философии. Автор ряда исследований о логике Платона.

⁷⁹¹ «Исследования по истории понятий», «Новые исследования по истории понятий» (нем.).

⁷⁹² Пропуск в тексте.

⁷⁹³ Пропуск в тексте.

⁷⁹⁴ Пропуск в тексте.

⁷⁹⁵ Два слова в тексте неразборчивы и не поддаются прочтению.

⁷⁹⁶ Далее в рукописи следует предложение, которое обрывается в конце страницы: «В связи с этими основными метафизическим<и> позициями Тейхмюллера стоит и его критика механических...».

⁷⁹⁷ «Годовой отчет о достижениях классической археологии» (нем.).

⁷⁹⁸ В тексте пропуск, но название издания восстановлено по цитированному В. Н. Ильиным сборнику: Бобров Е. А. Философия в России. Материалы, исследования и заметки. Казань, 1899. Вып. I. С. 45.

⁷⁹⁹ «Новая основа психологии и логики» (нем.).

⁸⁰⁰ Чебышев Пафнутий Львович (1821–1894), математик. Основоложник Петербургской математической школы. Выпускник Московского университета. С 1847 г. преподавал в Петербургском университете. В 1849 г. защитил докторскую диссертацию, с 1850 г. профессор. С 1856 г. экстраординарный академик Петербургской академии наук, с 1858 г. ординарный академик. Автор исследований по теории чисел, теории вероятностей, математическому анализу, прикладной математике и геометрии.

⁸⁰¹ Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886), публицист, поэт, общественный деятель. Один из лидеров славянофилов. Участвовал в издании славянофильских газет и журналов («Русская беседа», «Парус», «День», «Русь»).

⁸⁰² Соловьев Сергей Михайлович (1820–1879), историк. Профессор Московского университета, ректор (1871–1877). Автор 29-томной «Истории России с древнейших времен» (1851–1879).

⁸⁰³ Забелин Иван Егорович (1820–1909), историк, археолог. Председатель Московского общества истории и древностей Российских, товарищ председателя Императорского Российского исторического общества. Член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1907 г.). Автор трудов «История русской жизни с древнейших времен» (1876–1879), «История города Москвы» (1905).

⁸⁰⁴ Писемский Алексей Феофилактович (1821–1881), писатель. Автор повестей и романов в духе натурализма. Начиная печататься в журнале «Москвитянин», в 1857–1860 гг. соредактор, в 1860–1863 гг. редактор журнала «Библиотека для чтения».

⁸⁰⁵ Лопатин Владимир Михайлович (1861–1935), юрист, актер. Выпускник юридического факультета Московского университета. Служил в Елецком окружном суде. С 1911 г. актер Московского художественного театра, использовал сценический псевдоним «В. Михайлов». Заслуженный артист РСФСР (1933).

⁸⁰⁶ Лопатина Екатерина Михайловна (литературный псевдоним Ельцова, 1865–1935), писательница. Автор романа «В чужом гнезде» (1896–1897), воспоминаний «Сны недавние» (1926).

⁸⁰⁷ Поливанов Лев Иванович (1838–1899), педагог, литературовед. Выпускник Московского университета. С 1864 г. преподавал русский язык и словесность в 4-й московской гимназии. В 1868 г. создал частную мужскую гимназию на улице Пречистенка, был ее директором до конца жизни.

⁸⁰⁸ Вменение – термин, заимствованный из области права. Разница между причинностью и вменением заключается в том, что есть условие, которое в природе представлено как причина, и есть следствие как результат, независимый от человеческого действия.

⁸⁰⁹ Огнев Александр Иванович (1884–1925), философ. Выпускник Московского университета. Ученик Л. М. Лопатина. С 1915 г. приват-доцент Московского университета. Автор биографической книги «Л. М. Лопатин» (Пг., 1922).

⁸¹⁰ Подразумеваются статьи: *Лопатин Л. М.* Научное мировоззрение и философия // Вопросы философии и психологии. 1903. Кн. 69, 70; 1904. Кн. 71; Он же. Аксиомы философии (Научное мировоззрение и философия) // Там же. 1905. Кн. 80; Он же. Типические системы философии (Научное мировоззрение и философия) // Там же. 1906. Кн. 83.

⁸¹¹ В. Н. Ильин имеет в виду речь, затем опубликованную в виде статьи: *Лопатин Л. М.* Неотложные задачи современной мысли // Отчет о состоянии и действиях Императорского Московского университета за 1916 г. М., 1917. Ч. I; То же // Вопросы философии и психологии. 1917. Кн. 136.

⁸¹² Ревалоризация (от лат. *valor* – ценность) – возобновление ценности.

⁸¹³ Речь идет о статье: *Флоренский П. А.* Космологические антиномии Иммануила Канта // *Богословский вестник.* 1909. № 4.

⁸¹⁴ Прибежище невежества (лат.).

⁸¹⁵ Наглядно (лат.).

⁸¹⁶ *Зеньковский В. В.* Проблема психической причинности. Киев, 1914.

⁸¹⁷ Вундт, Вильгельм (*Wundt, 1832–1920*), немецкий психолог, физиолог, врач. Профессор Лейпцигского университета. В Лейпциге создал психологическую лабораторию, в которой занимался разработкой экспериментальной психологии.

⁸¹⁸ Закон Вебера – Фехнера – эмпирический психофизиологический закон, согласно которому интенсивность ощущения прямо пропорциональна логарифму интенсивности раздражителя. Закон назван в честь немецкого психофизиолога Эрнста Вебера (*Weber, 1795–1878*), который показал его посредством экспериментов, и немецкого психолога Густава Фехнера (*Fechner, 1801–1887*), который его сформулировал в виде математической формулы.

⁸¹⁹ Вещь, никому не принадлежащая (лат.).

⁸²⁰ В. Н. Ильин цитирует на церковнославянском языке Евангелие от Иоанна (10, 8), в синодальном переводе: «Все, сколько их не приходило предо Мною, суть воры и разбойники, но овцы не послушали их».

⁸²¹ Шпигельберг, Герберт (*Spiegelberg, 1904–1990*), американский философ. Учился в Германии. В 1937 г. уехал в Англию, затем в США. Стронник и популяризатор феноменологии. Автор 2-томного труда «Феноменологическое движение. Историческое введение» («*The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*», 1960).

⁸²² *Лопатин Л. М.* Учение Канта о познании // *Вопросы философии и психологии.* 1905. Кн. 76. С. 1–18.

⁸²³ Введенский Александр Иванович (1856–1925), русский философ, психолог. Стронник Канта и неокантианства. С 1890 г. профессор Петербургского университета. С 1899 г. председатель Философского общества при Петербургском университете.

⁸²⁴ Дополнение, пара (англ.).

⁸²⁵ Высшее Существо (фр.). Неточность В. Н. Ильина: религиозный культ, провозглашенный во время Французской революции и поддержанный Робеспьером в 1794 г., был культ «Верховного Существа» («*l'Être suprême*»), а «Высшее Существо» («*Grand Être*») – это понятие из философии Огюста Канта.

⁸²⁶ См. выше примечание 231.

⁸²⁷ Человек экономический (лат.).

⁸²⁸ Человек разумный (лат.).

⁸²⁹ Человек глупый (лат.).

⁸³⁰ Шулятиков Владимир Михайлович (1872–1912), литературный критик, переводчик, историк философии, революционер. Выпускник Московского университета. С 1890-х гг. участник социал-демократического движения. В 1902–1903 гг. член Московского комитета Российской социал-демократической рабочей партии (РСДРП), в 1905 г. вошел в литературно-лекторскую группу при Московском комитете РСДРП, сотрудник большевистских газет и журналов «Борьба» (1905, 1907) «Светоч» (1906), «Рабочее знамя» (1908), «Пролетарий» (1909), «Наш путь» (1910), «Наше время» (1911) и др. Автор книги «Оправдание капитализма в западноевропейской философии (от Декарта до Э. Маха)» (1908).

⁸³¹ Лекции Гуссерля были прочитаны 23 и 25 февраля 1929 г. в Париже, опубликованы на французском языке под названием «Картезианские размышления» («Méditations cartésiennes», 1931).

⁸³² Противоречие в определении (лат.).

⁸³³ Шуппе, Вильгельм (Schuppe, 1836–1913), немецкий философ. Профессор университета в Грейфсвальде. Глава имманентной философской школы, полностью отрицающей существование трансцендентной действительности. К представителям имманентной школы относились перечисленные ниже австрийский философ Рихард Шуберт-Зольдерн (Schubert-Soldern, 1852–1924), немецкий философ Йоханнес Ремке (Rehmkе, 1848–1930), австрийский философ Антон фон Леклер (Lecler, 1848–1917).

⁸³⁴ В. Н. Ильин приводит неточную цитату из книги американского философа и психолога Уильяма Джеймса (James, 1842–1910) «Прагматизм»: «Я горячо верю в философию и ее значение, я верю также, что над нами, философами, загорается заря нового дня» (Джеймс У. Прагматизм // Джеймс У. Воля к вере. М., 1997. С. 210).

⁸³⁵ При написании данного раздела В. Н. Ильин использовал статьи Л. М. Лопатина «Философское мировоззрение Н. В. Бугаева», «Физик-идеалист (Памяти Н. И. Шишкина)» и «Философские взгляды В. Я. Цингера» из уже выше упоминаемого сборника «Философские характеристики и речи» (М., 1911. С. 271–289, 290–376, 377–384).

⁸³⁶ Пропуск в тексте.

⁸³⁷ Лиувиль, Жозеф (Liouville, 1809–1882), французский математик. Выпускник Политехнической школы в Париже. С 1838 г. профессор Политехнической школы. Систематически занимался проблемами, связанными с разрешимостью математических задач.

⁸³⁸ В конце страницы незаконченная фраза: «Напр<имер>, говоря конкретно, человек есть...».

⁸³⁹ Бугаев Н. В. К вопросу о свободе воли // Труды Московского Психологического общества. М., 1889. Вып. III.

⁸⁴⁰ Семевский Михаил Иванович (1837–1892), историк, журналист. Выпускник Константиновского кадетского корпуса. Служил в гвардии, вышел в отставку. В 1860–1862 гг. преподавал историю в Александровском училище Петербурга. Затем служил в Государственной канцелярии. С 1870 г. редактор и издатель журнала «Русская старина».

⁸⁴¹ Герц, Генрих (Hertz, 1857–1894), немецкий физик. Выпускник Берлинского университета. С 1885 г. профессор в университете Карлсруэ, с 1889 г. профессор Боннского университета. Известен тем, что экспериментально подтвердил теорию света Джеймса Максвелла (см. ниже примечание 846).

⁸⁴² Пропуск в тексте.

⁸⁴³ В конце страницы незаконченная фраза: «Считая, что русская куль...».

⁸⁴⁴ Сен-Венан, Адемар Жан-Клод (Saint-Venant, 1787–1886), французский инженер, механик и математик. Автор работ по теории упругости, гидродинамике и гидравлике.

⁸⁴⁵ Буссинеск, Жозеф Валантен (Boussinesq, 1842–1929), французский механик. С 1889 г. профессор Парижского университета. Автор исследований по гидродинамике, термодинамике, оптике, теории упругости.

⁸⁴⁶ Максвелл (Максуэлл), Джеймс (Maxwell, 1831–1879), шотландский физик и математик. Разработал электромагнитную теорию света, заложил основы классической электродинамики. Автор работ по механике, оптике, математике.

⁸⁴⁷ Дриш, Ханс (Driesch, 1867–1941), немецкий биолог. Стронник витализма. В. Н. Ильин подразумевает его учение об «энтелехии», которая организует все живые существа и в поступках человека проявляется как «психонид».

⁸⁴⁸ Рейнке, Иоганн (Reinke, 1849–1931), немецкий ботаник. Ему принадлежит учение о том, что в организме существуют «доминанты» (духовные силы).

⁸⁴⁹ Пропуск в тексте.

⁸⁵⁰ Герbart, Иоганн Фридрих (Herbart, 1776–1841), немецкий философ. Профессор Геттингенского (1805–1808, 1831–1841) и Кенигсбергского университетов (1808–1831). В. Н. Ильин под «математической психологией» подразумевает использование Герbartом математики в психологии для объяснения представлений как элементов сознания. В 1824 г. Герbart опубликовал книгу «Психология как наука, вновь обоснованная на опыте, метафизике и математике» («Psychologie als Wissenschaft, neu gegründet auf Erfahrung, Metaphysik und Mathematik»).

⁸⁵¹ Дробиш, Мориц Вильгельм (Drobisch, 1802–1896), немецкий математик, психолог, философ. Последователь и популяризатор И. Ф. Герbartа. Профессор Лейпцигского университета. Автор книги «Начальные основания математической психологии» («Erste Grundlehren der mathematischen Psychologie», 1850).

⁸⁵² В конце страницы незаконченная фраза: «Вообще умозрительному началу...». Вероятно, В. Н. Ильин хотел дать пересказ из статьи Л. М. Лопатина «Философские взгляды В. Я. Цингера»: «Поэтому умозрительным началам всегда должно принадлежать первенство в науке» (*Лопатин Л. М.* Философские характеристики и речи. М., 1911. С. 381).

⁸⁵³ Л. С. Берг умер в 1950 г.

⁸⁵⁴ Вероятно, в конце 1940-х гг. (время написания работы о русской философии) В. Н. Ильин еще не знал о смерти В. И. Вернадского в 1945 г.

⁸⁵⁵ Ковалевский Александр Онуфриевич (1840–1901), биолог. Один из основателей эволюционной эмбриологии и физиологии. Профессор Новороссийского университета в Одессе (1874–1891) и Петербургского университета (1891–1894). С 1890 г. академик Петербургской Академии наук. С 1892 г. директор Севастопольской биостанции.

⁸⁵⁶ О Л. Окене см. выше примечание 427. Под «Натурфилософией» В. Н. Ильин подразумевает 3-томный труд Окена «Учебник натурфилософии» («Lehrbuch des Systems der Naturphilosophie», 1809–1811), посвященный общим принципам натурфилософии (1-й том «Матезис»), генезису Вселенной (2-й том «Онтология»), возникновению земной жизни и ее формам (3-й том «Биология»).

⁸⁵⁷ С точки зрения вечности (лат.).

⁸⁵⁸ Негели, Карл Вильгельм (Nägeli, 1817–1891), швейцарский и немецкий ботаник. Профессор Цюрихского и Фрайбургского университетов. Директор и профессор ботанического института Мюнхенского университета (с 1858 г.). Выступил с критикой дарвиновской теории естественного отбора в книге «Механико-физиологическая теория происхождения» («Mechanisch-physiologische Theorie der Abstammungslehre», 1884).

⁸⁵⁹ Агассис, Жан Луи Родольф (Agassiz, 1807–1873), швейцарский и американский ученый-естествоиспытатель. В 1831–1846 гг. преподавал в Невшательском университете, затем переехал в США, профессор Бостонского и Гарвардского университетов. Специалист по ихтиологии, автор исследований о рыбах и морских ежах. Активный противник дарвинизма.

⁸⁶⁰ Катрфаж, Жан-Луи-Арман (Quatrefages, 1810–1892), французский зоолог, антрополог. Преподавал зоологию и естественные науки в Тулузском университете и Лицее Генриха IV в Париже. С 1852 г. член Французской академии наук. Отрицал генетическое родство человека с животными, критиковал теорию Дарвина.

⁸⁶¹ Виганд, Альберт (Wigand, 1821–1886), немецкий ботаник. Профессор Марбургского университета. Самая его большая работа с критикой дарвинизма – книга в 3-х частях «Дарвинизм и изучение природы Ньютона и Кювье» («Der Darwinismus und die Naturforschung Newtons und Cuviers», 1874–1877).

⁸⁶² Вагнер Владимир Александрович (1849–1934), зоолог, психолог. Выпускник Московского университета. С 1906 г. профессор Петербургского университета. Автор книг по зоопсихологии «Психология животных» (1902), «Биологические основания сравнительной психологии» в 2-х томах (1910–1913), «Биопсихология и смежные науки» (1923).

⁸⁶³ Вагнер Николай Петрович (1829–1907), зоолог, писатель. Выпускник Казанского университета. С 1860 г. профессор Казанского университета, в 1870–1885 гг. профессор Петербургского университета. Директор биологической станции на Соловецких островах. Автор монографии «Беспозвоночные Белого моря» (1885), научно-популярной книги «Картины из жизни животных» (1901). Известен как детский писатель, автор популярной книги «Сказки Кота-Мурлыки» (1872).

⁸⁶⁴ Реклю, Жак Элизе (Reclus, 1830–1905), французский географ и историк. Автор 19-томного труда «Новая всеобщая география: Земля и люди» («Nouvelle Géographie Universelle: La Terre et les Hommes», 1873–1893). Проповедник вегетарианства и анархизма.

⁸⁶⁵ Гурвич Георгий Давидович (1894–1965), правовед и социолог. В 1920 г. эмигрировал из России в Германию. В 1922 г. переехал в Чехословакию, где стал преподавателем Русского юридического факультета в Праге. В 1922–1925 гг. преподавательской деятельностью занимался крайне мало, большую часть времени проводил в научных командировках. С 1925 г. окончательно переехал в Париж и стал преподавателем Славянского института в Париже и русского юридического факультета при Парижском университете (1925–1927). Активно печатал статьи в журнале «Современные записки». В 1932–1935 гг. преподавал в университетах Бордо и Страсбурга. Во время Второй мировой войны вступил в ряды французской армии. После поражения Франции эмигрировал в США, где читал курс социологии в Гарвардском университете. В 1945 г. вернулся во Францию и стал одним из самых известных социологов права в Европе (как Жорж Гурвич). С 1948 г. профессор социологии в Парижском университете, глава и основатель Центра социологических исследований, лаборатории социологии познания и морали во Франции (1962). Автор таких работ, как «Очерки по социологии» («Essais de Sociologie», 1939), «Диалектика и социология» («Dialectique et sociologie», 1962).

⁸⁶⁶ В тексте В. Н. Ильин, вероятно, допустил невольную ошибку, написав «Кольцов». Скорей всего, имеется в виду Александр Кожев (1902–1968), французский философ русского происхождения, который оказал значительное влияние на французских мыслителей XX в. своими лекциями о Гегеле, вышедшими отдельным изданием под названием «Введение в чтение Гегеля» («Introduction à la lecture de Hegel», 1947). Как и Г. Д. Гурвич, Кожев полностью адаптировался во французском интеллектуальном мире.

⁸⁶⁷ Бруссэ, Франсуа Жозеф Виктор (Broussais, 1772–1838), французский врач. Профессор медицинского факультета Парижского университета. Создатель учения, согласно

которому жизнь в человеке поддерживается возбуждением. Его учение (бруссеизм) имело много сторонников, которые называли себя «физиологической школой» в медицине.

⁸⁶⁸ Баженов Николай Иванович (1857–1923), психиатр. Выпускник Московского университета. Работал в психиатрических больницах Москвы, Рязани, Воронежа. Организатор системы психиатрического патронажа. В 1902–1911 гг. приват-доцент Московского университета. С 1904 г. главный врач Преображенской психиатрической больницы в Москве.

⁸⁶⁹ Мержеевский Иван Павлович (1838–1908), русский психиатр, невропатолог. Выпускник петербургской Медико-хирургической академии, в которой работал в 1861–1893 гг. С 1877 г. директор клиники душевных и нервных болезней при Медико-хирургической академии. С 1880 г. председатель Санкт-Петербургского общества психиатров. Среди его учеников, кроме В. Ф. Чиж, были В. М. Бехтерев, С. Н. Данилло, А. Ф. Эрлицкий и др.

⁸⁷⁰ Высшее право – высшая несправедливость (лат.).

⁸⁷¹ Да свершится правосудие, да погибнет мир (лат.).

⁸⁷² Благо государства – высший закон (лат.).

⁸⁷³ О Б. Н. Чичерине см. выше примечание 567.

⁸⁷⁴ Коркунов Николай Михайлович (1853–1904), правовед, юрист и философ. В 1876–1878 гг. преподаватель энциклопедии права в Александровском лицее, с 1878 г. заведующий кафедрой государственного права в Петербургском университете, с 1894 г. ординарный профессор государственного права. В 1893 г. получил степень магистра государственного и международного права. С 1895 г. помощник статс-секретаря Государственного совета. В том же году становится членом кодификационной комиссии законов Финляндии. В своих научных изысканиях придерживался социологического метода исследования государства и права. Автор книг «Лекции по общей теории права» (1886), «Международное право» (1886), «История философии права» (1896) и др.

⁸⁷⁵ Новгородцев Павел Иванович (1866–1924), правовед, философ и общественный деятель. Основатель московской школы философии права (И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев и др.). Выпускник Московского университета. С 1896 г. приват-доцент Московского университета, с 1903 г. профессор. С 1905 г. член конституционно-демократической партии (кадетов). После увольнения из Московского университета по политическим причинам в 1906–1918 гг. ректор Московского высшего коммерческого института. В 1920 г. эмигрировал, жил в Праге, где основал Русский юридический факультет, стал его первым деканом. Автор научных работ «История философии права» (1897), «Нравственные проблемы в философии Канта» (1903), «О задачах современной философии права» (1902), «Кризис современного правосознания» (1909), «Об общественном идеале» (1917. Вып. 1).

⁸⁷⁶ Кокошкин Федор Федорович (1871–1918), правовед, юрист и общественный деятель. В 1898–1911 гг. приват-доцент Московского университета. В 1900 г. вошел в состав московского губернского земского собрания. В 1903 г. был избран членом московской губернской земской управы. В 1906–1907 гг. редактор газеты «Новь». Из-за либеральных взглядов в 1908 г. московское дворянство исключило его из своего состава (Ф. Ф. Кокошкин стоял у истоков создания либеральных организаций «Союза спасения» и «Союза земцев-конституционалистов»). В марте 1917 г. одобрил деятельность Временного правительства. В августе 1917 г. поддержал предложение генерала Л. Г. Корнилова о восстановлении дисциплины в армии. В ноябре 1917 г. за нежелание признать власть большевиков был арестован вместе с рядом других конституционных

демократов. В конце года был заключен в Петропавловскую крепость, убит вместе с А. И. Шингаревым революционными матросами. В своих научных взглядах Ф. Ф. Кокочкин придерживался идеи, что право первично по отношению к государству, а государство является естественным продуктом эволюции общественных отношений. Автор научных и публицистических политических работ «К вопросу о юридической природе государства и органов государственной власти» (1906), «Учредительное собрание» (1917) и др.

⁸⁷⁷ Кузнецов Константин Алексеевич (1883–1953), правовед и музыковед. С 1913 г. магистр права. В 1917–1921 гг. ординарный профессор Харьковского университета. В 1921 г. переехал в Москву, где занимался историей музыки. В 1923–1949 гг. (с перерывами) преподает в Московской консерватории. В 1943 г. защитил докторскую диссертацию по искусствоведению. Развивал идеи историка музыки Г. Адлера, стоял у истоков возникновения музыковедения в СССР.

⁸⁷⁸ Спекторский Евгений Васильевич (1875–1951), философ, правовед и публицист. В 1898 г. защитил работу «Жан-Жак Руссо как политический писатель» на соискание степени кандидата права, оставлен при Варшавском университете на кафедре государственного права для подготовки к профессуре. В 1901 г. уехал в Западную Европу, где слушал лекции немецких и французских ученых, работал в библиотеках. С 1913 г. профессор Киевского университета. С 1917 г. доктор государственного права. С 1921 г. ректор Киевского университета. С 1920 г. в эмиграции, профессор Белградского университета. В 1924–1927 гг. профессор и декан Русского юридического факультета в Праге. С 1930 г. жил в Любляне, профессор Люблянского университета. В 1945 г. переехал в Италию, затем в США, где возглавлял Русскую академическую группу в США. Автор работ «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Т. 1. Варшава, 1910; Т. 2. Киев, 1917), «Номинализм и реализм в общественных науках» (1915), «Христианство и культура» (1925), «Либерализм» (1935) и др.

⁸⁷⁹ Ильин Иван Александрович (1883–1954), философ, правовед, публицист и общественный деятель. Ученик П. И. Новгородцева, сторонник теории естественного права. В 1909–1922 гг. приват-доцент Московского университета. В 1918 г. защитил диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», за которую получил одновременно степень магистра и доктора. После Октябрьской революции 1917 г. идейный противник большевиков. В 1922 г. выслан из Советской России в Германию, где был деканом и профессором Русского научного института в Берлине. После прихода к власти в Германии Гитлера переехал в Швейцарию. Автор многочисленных философских и публицистических работ «О сопротивлении злу силою» (1925), «Путь духовного обновления» (1935) и др.

⁸⁸⁰ Муромцев Сергей Андреевич (1850–1910), правовед, юрист, социолог, политический и общественный деятель. В 1875–1877 гг. приват-доцент Московского университета, с 1877 г. профессор. Член редколлегии журнала «Юридический вестник» (1880). Председатель Московского юридического общества. В 1884 г. был уволен из университета, затем занимался адвокатской деятельностью, присяжный поверенный Московской судебной палаты. Один из основателей и лидеров конституционно-демократической партии, член ее ЦК. В 1906 г. депутат и председатель I Государственной думы. С 1906 г. вновь профессор Московского университета. Автор научных работ «Римское право как предмет науки» (1875), «Определение и основное разделение права» (1879), «Основы гражданского права. Человек и общество» (1908).

⁸⁸¹ Гамбаров Юрий (Георгий) Степанович (1850–1926), правовед и юрист армянского происхождения. В 1880–1884 г. приват-доцент, в 1884–1899 г. профессор Московского университета. В 1899 г. ушел из университета по настоянию министра народного просвещения Н. П. Боголепова, который обвинял его в поддержке армянского национального движения. В 1900–1901 г. участвовал в создании Русской высшей школы общественных наук в Париже. С 1906 г. профессор Петербургского университета. В 1919–1920 г. первый ректор Ереванского государственного университета. В своих научных изысканиях руководствовался сравнительно-историческим методом изучения государства и права. Автор научных работ «Социологическое основание института negotiorum gestio» (1880), «Задачи современного правоведения» (1907) и др.

⁸⁸² Кистяковский Богдан (Федор) Александрович (1869–1920), философ права, общественный деятель, социолог. В 1906–1909 г. преподаватель права в Московском высшем коммерческом институте, в 1909–1911 г. приват-доцент Московского университета, в 1911–1916 г. приват-доцент ярославского Демидовского юридического лицея, в 1917–1919 г. профессор Киевского университета. Один из авторов сборников «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). Редактор журналов «Освобождение» и «Вопросы жизни». Соучредитель Украинской федеративно-демократической партии. Автор научных работ «Сущность государственной власти» (1913), «Социальные науки и право. Очерки по методологии социальных наук и общей теории права» (1916) и др.

⁸⁸³ Хвостов Вениамин Михайлович (1868–1920), социолог и философ права. В 1899–1911 г. профессор Московского университета. Создатель Института социальной психологии (1918–1920). Стронник философии неокантианства, последователь идей Г. Зиммеля и Э. Дюркгейма. Автор научных работ «Этюды по современной этике» (1908), «Теория исторического процесса» (1910) и др.

⁸⁸⁴ Петражицкий Лев Иосифович (Petrażycki, 1867–1931), философ права, социолог и общественный деятель. В 1898–1918 г. заведующий кафедрой энциклопедии права Петербургского университета, в 1905–1906 г. декан юридического факультета. Член ЦК конституционно-демократической партии (1905–1915), депутат I Государственной думы (1906). В 1921–1931 г. заведующий кафедрой социологии Варшавского университета. Основоположник психологической школы философии права. Автор научных работ «Очерки философии права» (1900), «Введение в изучение права и нравственности: эмоциональная психология» (1905) и др. Его влияние испытали П. А. Сорокин и Г. Д. Гурвич.

⁸⁸⁵ Хлебников Николай Иванович (1840–1880), правовед и историк права. В 1860–1865 г. преподаватель государственного права в Московском университете, в 1869–1872 г. профессор Варшавского университета, в 1877–1880 г. профессор Киевского университета. В своих исследованиях по истории права критиковал материализм, отстаивая религиозно-философскую концепцию происхождения правовых норм. Автор научных работ «Общество и государство в домонгольский период русской истории» (1872), «Исследование о происхождении, сущности, основных началах и способах развития цивилизации вообще» (1875) и др.

⁸⁸⁶ Палиенко Николай Иванович (1869–1937), правовед. В 1899–1906 г. приват-доцент Демидовского юридического лицея в Ярославле, в 1906–1912 г. профессор Харьковского университета, в 1912 г. декан юридического факультета. С 1919 г. преподаватель правового факультета Харьковского института народного хозяйства. С 1930 г. академик Академии наук УССР. Испытывал сильнейшее влияние позитивистской теории права.

Специалист в области проблем суверенитета, федерализма и конституционализма. Автор научных работ «Суверенитет: историческое развитие теории суверенитета и ее правовое значение (1903), «Областная автономия и федерация» (1917) и др.

⁸⁸⁷ Шершеневич Габриэль Феликсович (1863–1912), правовед, философ, юрист и общественный деятель. В 1892–1896 гг. профессор Казанского университета, в 1906–1911 гг. профессор Московского университета. В 1905 г. от конституционно-демократической партии был избран депутатом I Государственной думы. Затем протестовал против роспуска думы, позднее вместе с рядом других депутатов получил срок тюремного заключения. После выхода на свободу преподавал в Московском университете и Московском высшем коммерческом институте. Как юрист внес заметный вклад в законодательство, регулирующее торговое право. Автор научных трудов и классических учебных пособий для студентов «Определение понятия о праве» (1896), «О чувстве законности» (1898), «Учебник торгового права» (1903), «Курс гражданского права» (1901–1902).

⁸⁸⁸ Васковский Евгений Владимирович (1866–1942), правовед, юрист и общественный деятель. В 1888–1897 гг. практикующий адвокат. В 1897–1904 гг. приват-доцент, в 1904–1906 гг. экстраординарный профессор, в 1906–1909 гг. ординарный профессор и проректор Новороссийского университета в Одессе. С 1919 г. жил в Польше. С 1921 г. профессор Университета Стефана Батория в Вильно. С 1928 г. принимал участие в кодификации законов Польши. Член-корреспондент Польской академии знаний (1938). Автор учебных пособий для студентов-юристов и научных работ «Основные вопросы адвокатской этики» (1895), «Приобретение движимости от несобственника» (1895), «О судебном усмотрении при толковании законов» (1901), «Руководство к толкованию и применению законов: для начинающих юристов» (1913), «Задачи по гражданскому процессу» (1915) и др.

⁸⁸⁹ Тарановский Федор Васильевич (1875–1936), историк права. Представитель отечественной школы государствоведения. В 1899–1908 гг. приват-доцент Варшавского университета, в 1908–1911 гг. профессор Демидовского юридического лицея в Ярославле, в 1911–1917 гг. ординарный профессор Юрьевского университета, в 1917–1920 гг. профессор Петроградского университета, в 1920–1936 гг. профессор Белградского университета. Член Сербской академии наук (1933). Автор научных работ по истории права и государства «Сравнительное правоведение в конце XIX века» (1902), «Норманская теория в истории русского права» (1909), «Новые данные по истории уложения царя Алексея Михайловича» (1914) и др.

⁸⁹⁰ Фатеев Аркадий Николаевич (1872–1952), правовед и историк политических учений. В 1900–1917 гг. приват-доцент Харьковского университета. После 1917 г. эмигрировал в Чехословакию. С 1922 г. профессор Русского юридического факультета в Праге, профессор Русского народного университета, председатель Русского исторического общества (1933–1934). Автор научных работ по истории права, этике и истории политических учений «Развитие индивидуализма в истории политических учений» (1904), «К учению о существе права» (1909), «Русский методолог теории права (Б. А. Кистяковский)» (1917) и др.

⁸⁹¹ Рождественский Алексей Андреевич (1869 – после 1923), правовед, юрист. В 1908–1914 гг. приват-доцент Московского университета, в 1914–1918 гг. экстраординарный профессор Демидовского юридического лицея, в 1918–1923 гг. профессор Ярославского университета. Странник позитивистской школы права. Специалист в области субъективных

публичных прав. Автор научных работ «Теория субъективных публичных прав» (1913), «Что нужно знать каждому: государственное право в вопросах и ответах» (1917) и др.

⁸⁹² Елистратов Аркадий Иванович (1873–1955), правовед и юрист. В 1898–1908 гг. приват-доцент Казанского университета, в 1909–1910 гг. приват-доцент Московского университета, в 1910–1911 гг. экстраординарный профессор, в 1911–1918 гг. ординарный профессор, в 1911–1913 гг. проректор. В 1918–1920 гг. декан юридического факультета Таврического университета. В 1922–1931 гг. преподавал в Московском государственном университете. Автор научных работ «Понятие о публичном субъективном праве. “Теория субъективных публичных прав” А. А. Рождественского» (1913), «Основные начала административного права» (1917) и др.

⁸⁹³ Чернов Виктор Михайлович (1873–1952), политический деятель. Один из основателей партии социалистов-революционеров. С 1902 г. редактор издания «Революционная Россия». После революции 1905–1907 гг. эмигрировал в Европу и вернулся в Россию только после Февральской революции 1917 г. В 1918 г. председатель Учредительного собрания. С 1920 г. в эмиграции, жил в Эстонии, Германии, Франции и США (с 1941 г.). Автор книг «Философские и социологические этюды» (1907), «Революционные дни в Петрограде: фактический отчет по материалам русских газет» (1917), «Земля и право: сборник статей» (1919), «Записки социалиста-революционера» (1922).

⁸⁹⁴ О П. Н. Ткачеве см. выше примечание 699.

⁸⁹⁵ Недостаток добродетели (фр.).

⁸⁹⁶ Шарль Луи де Секонда, барон де Ля Брэд и де Монтескье (Montesquieu, 1689–1755), французский писатель, философ, правовед. Автор знаменитого философского и политического сочинения «О духе законов» («De l'esprit des lois», 1748). Среди его идей и теорий – идея разделения властей, естественное (географическое, климатическое и т. д.) объяснение нормативной системы общества, политическая свобода индивида, разделение гражданского общества и государства.

⁸⁹⁷ Иеринг, Рудольф (Jhering или Ihering; 1818–1892), немецкий правовед. Основоположник реалистической школы права. В научных исследованиях соединял различные подходы к изучению права (социологические, психологические и др.). Автор научных трудов «Об основах защиты владения» («Über den Grund des Besitzschutzes», 1869), «Борьба за право» («Der Kampf ums Recht», 1872).

⁸⁹⁸ Сергеевич Василий Иванович (1832–1910), правовед, историк правовой мысли. В 1867–1871 гг. доцент, в 1871–1872 гг. профессор Московского университета. В 1872–1907 гг. профессор Петербургского университета, в 1888–1897 гг. декан юридического факультета, в 1897–1899 гг. ректор. Член партии «Союз 17 октября». Почетный член Юрьевского, Харьковского и Киевского университетов. Автор научных работ по истории права и методологии юридических наук «Вече и князь: русское государственное устройство и управление во времена князей Рюриковичей» (1867), «Задача и метода государственных наук: очерки современной политической литературы» (1871), «Греческое и русское право в договорах с греками» (1882) и др.

⁸⁹⁹ Штаммлер, Рудольф (Stammler, 1856–1938), немецкий философ права. Сторонник неокантианства и теории естественного права, принципиальный критик марксизма. Автор научных трудов «Право и власть» («Recht und Macht», 1918), «Философско-правовые сочинения и лекции» («Rechtsphilosophische Abhandlungen und Vorträge», 1925)

и др. Защищал принцип априорности права, считая, что правовая сфера существует независимо от социальной реальности и первична по отношению к государству. Право понимал как основу повседневной жизни людей, из которой складываются все экономические и политические институты.

⁹⁰⁰ Меркель, Адольф (Merkel, 1836–1896), немецкий правовед и мыслитель. Преподавал в университетах Страсбурга, Граца, Вены и Гиссена. Наибольшую известность получил благодаря написанию «Учебника по немецкому уголовному праву» («Lehrbuch des deutschen Strafrechts», 1889). Автор «общего учения о праве», которое представляло собой оригинальное прочтение традиции философии права и понималось им как философия позитивного права.

⁹⁰¹ Победоносцев Константин Петрович (1827–1907), государственный и политический деятель, правовед. Идеолог контрреформистской политики Александра III. В 1860–1865 гг. профессор юридического факультета Московского университета. С 1872 г. член Государственного совета. В 1880–1905 гг. обер-прокурор Святейшего Синода. Автор Высочайшего манифеста от 29 апреля 1881 г., провозглашающего незыблемость самодержавия.

⁹⁰² Кредо, изложение своих убеждений (фр.).

⁹⁰³ Таганцев Николай Степанович (1843–1923), правовед, специалист в области криминалистики, публицист и государственный деятель. В 1870 г. получил степень доктора уголовного права. В 1870-е гг. работал в комиссии по делам тюремных преобразований. В 1887–1897 гг. сенатор кассационного департамента Сената. С 1894 г. член комиссии по пересмотру российского законодательства. С 1906 г. член Государственного совета. Автор работ «Исследование об ответственности малолетних преступников по русскому праву» (1871), «Курс русского уголовного права» (в трех томах, 1874–1880).

⁹⁰⁴ Иванов Геннадий Андреевич (годы жизни неизвестны), правовед. Стронник психологической теории права Л. И. Петражицкого. Критик философско-правовых взглядов Б. А. Кистяковского. Автор научных работ «Новая теория права и нравственности. Ее критика и монистическое понимание этики» (1912), «Психологическая теория права в критической литературе» (1913).

⁹⁰⁵ Бергбом, Карл-Магнус (Bergbohm, 1849–1927), немецкий правовед и юрист. В 1893–1895 гг. профессор Марбургского университета, в 1895–1927 гг. Боннского университета. Критик естественной теории права, решительный сторонник исторической школы. Автор работ «Государственные договоры и законы как источники международного права» («Staatsverträge und Gesetze als Quellen des Völkerrechts», 1876), «Вооруженный нейтралитет 1780–1783 гг.» («Die bewaffnete Neutralität 1780–1783», 1884).

⁹⁰⁶ Подразумевается главный 3-томный труд немецкого философа Рудольфа Германа Лотце (Lotze, 1817–1881) «Микрокосм. Мысли о естественной и бытовой истории человечества» («Mikrokosmos. Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit», 1856–1864).

⁹⁰⁷ Орженцкий Роман Михайлович (1863–1923), экономист и правовед. Специалист в области статистики. Участник революционных событий 1905 г. В 1905–1917 гг. преподаватель в Демидовском юридическом лицее в Ярославле, в 1918–1919 гг. профессор Петроградского университета. Член Украинской академии наук (1919). Убит неизвестными в Варшаве. Автор работ «Учение об экономическом явлении. Введение в теорию ценности» (1903), «Сводные признаки» (1910), «Учебник математической статистики» (1914).

⁹⁰⁸ Мориц, Бенедикт (Moriz, 1835–1920), австро-венгерский врач, невролог. Специалист в области электротерапии, нервной физиологии и патологии. Представитель антропологического направления в криминалистике. С 1861 г. преподаватель Венского университета. Автор трудов «Психофизика морали и права» («Zur Psychophysik der Moral und des Rechtes», 1875), «Душевная наука о человеке как чистая эмпирическая наука» («Seelenkunde des Menschen als reine Erfahrungswissenschaft», 1895).

⁹⁰⁹ Штриккер, Саломон (Stricker, 1834–1898), австро-венгерский физиолог, психолог и гистолог. Сначала работал ассистентом в Институте физиологии им. Эрнста Вильгельма фон Брюке, а после успешной защиты докторской диссертации по эмбриологии (1862) был назначен на должность адъюнкта во 2-й Медицинской клинике при Иоганне фон Оппольцере (1866). С 1868 г. доцент и директор Института общей и экспериментальной патологии в Венском университете, с 1872 г. профессор. Автор научных работ «Исследования о сознании» («Studien über das Bewußtsein», 1879), «Физиология права» («Physiologie des Rechts», 1884) и др.

⁹¹⁰ Гоппе, Иоганн Игнац (Норре, 1811–1891), немецкий физиолог. В 1834 г. получил степень доктора медицинских наук в Берлинском университете. В 1846–1852 гг. преподавал в Боннском университете. В 1852–1891 гг. профессор Базельского университета. Автор научной работы «Психологическое происхождение права» («Der psychologische Ursprung des Rechts», 1885).

⁹¹¹ См. выше примечание 26.

⁹¹² Штурм, Август (Sturm, 1852–1923), немецкий правовед, драматург и поэт. Автор научных работ по философии права, среди которых особое место занимает сочинение «Право и мир» («Das Recht auf Frieden», 1911).

⁹¹³ Фейербах, Пауль Иоганн Ансельм фон (Feuerbach, 1775–1833), немецкий криминолог и правовед. Отец знаменитого философа Людвиг Фейербаха. В 1801 г. профессор Йенского университета, в 1802–1804 гг. университета им. Кристиана Альбрехта в Киле, в 1804–1805 гг. университета Ландсхута. С 1806 г. работник министерства юстиции и полиции в Мюнхене. В 1807 г. работал над Кодексом Наполеона в гражданском праве для Баварии. С 1808 г. почётный член Баварской академии наук. Составитель проекта Баварского уголовного уложения 1813 г. Основатель теории психического принуждения посредством угрозы наказания. Автор юридических работ «О философии и эмпиризме в их отношении к позитивной юриспруденции» («Über Philosophie und Empirie in ihrem Verhältnis zur positiven Rechtswissenschaft», 1804) и «Взгляд на немецкую юриспруденцию» («Blick auf die deutsche Rechtswissenschaft», 1810).

⁹¹⁴ Цительманн, Эрнст (Zitelmann, 1852–1923), немецкий юрист и литератор. Специалист в области гражданского права. В 1884–1921 гг. профессор университета в Галле, в 1921–1923 гг. приглашённый профессор Мюнхенского университета. Автор юридических и литературных произведений «Понятие и сущность юридического лица» («Begriff und Wesen der juristischen Person», 1873), «Правовая декларация о намерениях» («Die juristische Willenserklärung», 1878), «Ошибка и юридическая сделка» («Irrtum und Rechtsgeschäft», 1879), «Афоризмы» («Aphorismen», 1908), «Танец смерти и жизни» («Totentanz und Lebensreigen», 1908).

⁹¹⁵ «Психологическо-юридическое исследование» (нем.).

⁹¹⁶ См. выше примечание 904.

⁹¹⁷ О Г. Майере см. выше примечание 401.

⁹¹⁸ Фуйе, Альфред Жюль Эмиль (Fouillée, 1838–1912), французский философ и историк. Представитель философского эклектизма. В 1864–1872 гг. преподавал в лицее Доруа, Монпелье и Бордо, в 1872–1879 гг. – в парижской Высшей нормальной школе. Развивал концепцию «идей-сил», считая, что смог решить проблему свободы воли и детерминизма. Автор философских сочинений «Философия Сократа» («La philosophie de Socrate», 1874), «История философии» («Histoire de la philosophie», 1875), «Критика современных систем морали» («Critique des systèmes de morale contemporains», 1883), «Эволюционизм идей-сил» («L'évolutionnisme des idées-forces», 1890), «Психология идей-сил» («La psychologie des idées-forces», 1890), «Мораль идей-сил» («La morale des idées-forces», 1907).

⁹¹⁹ См. выше примечание 231.

⁹²⁰ Предшествующий, первичный, исходный пункт (лат.).

⁹²¹ Кельзен, Ганс (Kelsen, 1881–1973), австро-американский правовед и юрист. Один из основных теоретиков юридического позитивизма, основоположников идеи конституционного суда. В 1918–1930 гг. профессор Венского университета, в 1930–1933 гг. Кельнского университета. В 1933 г. переехал в Женеву, а затем в Прагу. В 1940 г. эмигрировал в США. В 1940–1943 гг. работал в Юридической школе в Гарварде. С 1943 г. преподавал в университете в Беркли. Автор работ «Чистая теория права» («Reine Rechtslehre», 1934), «Общая теория права и государства» («General theory of law and state», 1945).

⁹²² «Учение о правильном праве» (нем.).

⁹²³ Жирондисты – умеренная политическая партия, выступавшая за идеал свободной федеративной республики в период Французской революции (1789–1799). Некоторыми историками воспринималась как группа политических мыслителей, чуждая политическим интригам и желавшая с минимальными жертвами привести общество к социально-политическому порядку, соответствующему идеям свободы, равенства и братства. Жирондисты были уничтожены (политически и физически) в ходе революции своими оппонентами якобинцами.

⁹²⁴ «Теория науки права» (нем.).

⁹²⁵ Включенный, содержащийся наряду с другими (лат.).

⁹²⁶ В. Н. Ильин имеет в виду статью Г. Д. Гурвича «Отто фон Гирке как философ права» о немецком юристе и историке права Отто фон Гирке (Gierke, 1841–1921): *Gurwitsch G. Otto von Gierke als Rechtsphilosoph // Logos. 1922/1923. Bd. 11. S. 86–132.*

⁹²⁷ «О даровании вольности и свободы всему российскому дворянству», закон от 18 февраля 1762 г., был принят императором Петром III, существенно расширял привилегии дворянства, освобождал дворян от обязательной службы, способствовал окончательному закреплению крестьян.

⁹²⁸ Третьего не дано (лат.).

⁹²⁹ Пропуск в тексте.

⁹³⁰ «Я сам обманываться рад» – последняя строчка из стихотворения А. С. Пушкина «Признание» (1826).

⁹³¹ Так я хочу, так я велю (лат.).

⁹³² Да будет вместо довода моя воля (лат.).

⁹³³ Сорель, Жорж Эжен (Sorel, 1847–1922), французский философ, политический деятель. Выпускник Политехнической школы в Шербуре. До 1892 г. работал транспортным чиновником в департаменте мостов и дорог, затем на пенсии. Разработал теорию

национальных мифов и их влияния на общественное сознание. Сначала восторгался идеями анархо-синдикализма и политической философией П.-Ж. Прудона, но после октября 1917 г. стал поклонником В. И. Ленина и его политики. В публицистических и философских сочинениях оправдывал применение насилия во имя общественно-политических преобразований. Автор работ «Процесс Сократа. Критический обзор сократических тезисов» («Le Procès de Socrate, Examen Critique des Thèses Socratiques», 1889), «Социалистическое будущее профсоюзов» («L'avenir socialiste des syndicats», 1901), «Размышления о насилии» («Réflexions sur la Violence», 1906).

⁹³⁴ Алексеев Николай Николаевич (1879–1964), философ, правовед, общественный деятель. Принадлежал к московской школе философии права, ученик П. И. Новгородцева. В 1912–1917 гг. преподавал на юридическом факультете Московского университета. С 1920 г. в эмиграции, с 1922 г. профессор Русского юридического факультета в Праге и Русского народного университета. В 1927–1928 гг. активно участвовал в евразийском движении. С 1931 г. профессор Русского научного института в Берлине. После прихода Гитлера к власти переехал во Францию, где до 1940 г. преподавал в Парижском университете. Затем уехал в Югославию, где работал в Белградском университете. С 1950 г. жил в Швейцарии, в Женеве. Автор работ «Основы философии права» (1924), «Собственность и социализм. Опыт обоснования социально-экономической программы евразийства» (1928), «Религия, право и нравственность» (1930), «Теория государства: Теоретическое государствоведение, государственное устройство, государственный идеал» (1931).

⁹³⁵ Сувчинский Петр Петрович (1892–1985), философ, музыковед, публицист. Один из ключевых идеологов евразийства. С 1920 г. в эмиграции, сначала жил в Болгарии, затем в Германии и Франции. В 1921 г. вместе с Н. С. Трубецким, Г. В. Флоровским и П. Н. Савицким основал евразийское движение в Софии. В 1922–1929 гг. выполнял функцию координатора между разрозненными группами евразийцев в Западной Европе. Один из авторов сборников «Исход к Востоку» (1921), «На путях» (1922), «Россия и латинство» (1923), периодических изданий «Евразийский временник» (1923–1925, 1927), «Евразийская хроника» (1925–1928) и др. После раскола евразийского движения занимался музыковедением.

⁹³⁶ Родзевич Константин Болеславович (1895–1988), юрист. Один из активных участников парижской группы евразийцев, друг М. И. Цветаевой и С. Я. Эфрона. Агент НКВД и советской разведки, устанавливал связи с левыми политическими партиями во Франции и Испании. Во время Второй мировой войны участник французского антифашистского Сопротивления, после окончания войны в СССР не вернулся, умер во Франции.

⁹³⁷ Эфрон Сергей Яковлевич (1893–1941), литератор. Муж М. И. Цветаевой. Во время гражданской войны офицер Белой армии. С 1920 г. в эмиграции. Основатель Демократического союза русских студентов, активный деятель парижской группы евразийцев. Сотрудник журнала «Версты» (1926–1928), газеты «Евразия» (1928–1929). В 1937 г. вернулся в СССР, в 1939 г. арестован, в 1941 г. был расстрелян на Бутовском полигоне. Автор поэтических сочинений, рассказов и воспоминаний.

⁹³⁸ Краббе, Гуго (Krabbe, 1857–1936), нидерландский юрист и правовед. В 1888 г. возглавлял Министерство внутренних дел королевства Нидерланды. В 1894–1908 гг. профессор университета Гронингена, в 1908–1927 гг. профессор Лейденского универ-

ситета. Автор научных работ «Государственная служба в Нидерландах» («De burgerlijke staatsdienst in Nederland», 1883), «Внутренняя правда закона» («De innerlijke waarheid der wet», 1924) и др.

⁹³⁹ Шпенглер, Освальд Арнольд Готтфрид (Spengler, 1880–1936), немецкий философ, историк. Представитель философии жизни. Автор знаменитого 2-томного труда «Закат Европы» («Der Untergang des Abendlandes», 1918–1922), в которой описал разные культуры и цивилизации, при этом предсказывал гибель западноевропейской цивилизации («фаустовской культуры»).

⁹⁴⁰ Ориу, Морис (Hauriou, 1856–1929), французский юрист, правовед. В 1888–1920 гг. преподаватель юридического факультета университета Тулузы. Создал оригинальную концепцию, примиряющую теорию власти Э. Дюркгейма и теорию общественной службы Л. Дюги. Автор научных работ «Традиционная социальная наука» («La science sociale traditionnelle», 1896), «Принципы публичного права» («Principes de droit public», 1916).

⁹⁴¹ «Рекомендации по конституционному праву» (фр.).

⁹⁴² Шингарев Андрей Иванович (1869–1918), врач, общественный и политический деятель. Сотрудник периодических изданий «Речь», «Русские ведомости» и «Русская мысль». Член конституционно-демократической партии. Депутат II, III и IV Государственной думы. Ближайший союзник П. Н. Милюкова. В 1915–1917 гг. председатель военно-морской комиссии IV Государственной думы. В марте–мае 1917 г. министр земледелия в первом составе Временного правительства. Убит вместе с Ф. Ф. Кокошкиным революционными матросами. Автор работ «Вымирающая деревня: опыт санитарно-экономического исследования двух селений Воронежского уезда» (1901), «Финансовое положение России» (1917).

⁹⁴³ В. Н. Ильин подразумевает статью: Франк С. Л. Проблема власти (социально-психологический этюд) // Вопросы жизни. 1905. № 3 (март). С. 205–250.

Научное издание

Владимир Николаевич Ильин

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Редактор О. Т. Ермишин
Корректор Н. А. Самойлова
Вёрстка – А. Шметгерлинг

Подп. в печать 20.04.2020. Усл. печ. л. 45,34.
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.
Гарнитура «Liberation». Формат 60x84/16.
Тираж 300 экз. Заказ № 782.

Книга отпечатана в мастерской
им. Геннадия Фадеева,
Москва, ул. Тёплый Стан, 21А