

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

*САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ФИЛОСОФОВ*

*МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА  
«РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА  
РАЗВИТИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК В РОССИИ»*

# ВЕЧЕ

Альманах  
русской философии  
и культуры

11



ИЗДАТЕЛЬСТВО САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА  
1998

# ВЕСТЬ



Альманах  
русской философии  
и культуры

Выпуск 11. Январь-апрель 1998 г.

Издается при поддержке Воронежского государственного университета, Московского государственного педагогического университета и городской газеты "Дружба" ("Дуслык") г. Нурлат Республики Татарстан

Редакционный совет:

*И.И. Борисов (Воронежский гос. ун-т); Г.П. Выжлецов (Новгородский гос. ун-т); В.Д. Губин (Рос. Гос. гуманитарный ун-т); А.Ф. Замалеев (председатель, СПбГУ); А.Ф. Киселев (Моск. гос. пед. ун-т); С.В. Корнилов (Калининградский гос. ун-т); В.М. Монахов (СПбГУ); Ю.В. Перов (СПбГУ); В.Т. Пуляев (СПбГУ); Ю.Н. Солонин (СПбГУ); В.Н. Троян (СПбГУ); Л.Е. Шапошников (Нижегородский гос. пед. ун-т); В.В. Шаронов (СПбГУ).*

Редактор-издатель:

*А.Ф. Замалеев*

Редакционная коллегия:

*А.М. Большаков, А.И. Бродский, А.А. Ермичев, Д.Р.Есипович,  
А.В. Малинов, В.С. Никоненко, Е.А. Овчинникова, И.Д. Осипов,  
А.А. Троянов.*

Свидетельство о регистрации средства массовой  
информации

№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.

## В номере:

**В.Н. Троян.** Университетская наука - будущее России. .... 5

### АКТУАЛЬНАЯ ТЕМА

**Ф.С. Сибгатуллин.** О России, Татарстане, федерализме. .... 11

### ПОЗИЦИЯ ФИЛОСОФА

**Ю.Н. Солонин.** Философия и философ перед социальной ответственностью. .... 19

### МАТЕРИАЛЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

**А.В. Ачкасов.** Проблема "поэзия — проза" в эстетике Белинского. . .... 25

**М.Н. Биндюкова.** Этический максимализм как ценностная константа русской философии рубежа XIX - XX вв. .... 31

**С.Н. Пушкин.** Об идейных истоках историософских взглядов К.Н.Леонтьева. .... 38

**В.В. Чурзин.** Л.А.Тихомиров и парижская эмиграция. .... 52

### СЕМЕЙНЫЙ ПОРТРЕТ

**М.Н. Мусин.** Родословная русского интеллигента. .... 57

### МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

**Архимандрит Августин (Никитин).** Василий Карпов. *Очерк жизни и деятельности.* .... 59

### СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

**В.Ф. Марарица.** Социальная система и принцип дополненности Н.Бора в социально-философском анализе социальных интересов. .... 99

<b>В. Д. Комаров.</b> Образ российского предпринимателя: прошлое и настоящее. ....	108
---------------------------------------------------------------------------------------	-----

## ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ ФИЛОСОФА

<b>С. И. Поварнин.</b> А. К. Толстой. Критические наброски ( <i>Публикация и предисловие В. И. Кобзаря</i> и <i>Т. Е. Сохор</i> ).....	113
----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

## АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

<b>В. Шилкарский.</b> Кто такой проф. Лев Карсавин. Открытое письмо профессору прелату Якштасу Домбровскому; Ответ Л. П. Карсавина. ( <i>Публикация</i> и <i>предисловие В. Повилайтиса</i> ).....	129
<b>А. П. Лысков.</b> Философская антропология Л. П. Карсавина .....	138

## ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ОПЫТЫ

<b>В. Иванов.</b> Свободный полет. ....	142
<b>М. В. Быстров.</b> О единстве материального и духовного. ....	144

## КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

<b>П. Б. Струве:</b> библиография печатных работ и исследований о его творчестве ( <i>Составитель О. Л. Гнатюк</i> ) .....	147
Указатель содержания журнала "Новый град" ( <i>Составитель А. А. Ермичев</i> ) .....	168
<b>А. А. Ермичев.</b> Исследования по истории русской мысли. ...	173

## СПРАВОЧНЫЙ ОТДЕЛ

Книжная новинка .....	18
Лаборатория метафизических исследований.....	56
Научная конференция "Петербургская философия как феномен российской духовности" .....	98
Список членов Ассоциации исторической психологии. ....	175

В.Н. Троян

проректор Санкт-Петербургского государственного университета

## УНИВЕРСИТЕТСКАЯ НАУКА — БУДУЩЕЕ РОССИИ

*Наука является стержнем современной цивилизации. Исследования космоса, микромира, живой материи обогатили человечество новыми знаниями и существенно изменили жизнь современного общества.*

*Весомый вклад в мировую науку внесли русские ученые на протяжении последних трех столетий. Царь-реформатор Петр I прекрасно понимал созидательную роль науки и образования в развитии и становлении России как великой мировой державы. Именно поэтому, несмотря на множество проблем, стоящих перед страной, Петр I подписывает в 1724 году указ об учреждении Гимназии, Университета и Академии Наук. Эта триада послужила фундаментом российской науки и системы образования. Единство учебного и научного процессов является необходимым условием гармоничной подготовки специалистов высокой квалификации. Совершенно очевидно, что проведение успешных научных исследований невозможно без постоянного притока молодых талантливых ученых. Наличием тесной связи Санкт-Петербургского университета и Российской Академии Наук объясняются успехи отечественной науки в XIX - первой четверти XX вв. К сожалению, это единство было нарушено в начале тридцатых годов, когда Академия наук переехала в Москву и пошел процесс образования академических институтов, оторванных от университетов. Эта политика была направлена на решение насущных проблем страны и, прежде всего, оборонных, но недалековидная, не рассчитанная на далекую перспективу, и сейчас мы пожинаем плоды этих, в значительной степени, политических решений. Мировой опыт показывает, что фундаментальные исследования сосредоточены в основном в университетах. Именно эта идея должна быть положена в основу организационных преобразований российской науки.*

*Перечислим основные функции классического университета, определяющие его роль как центра образования, науки и культуры.*

*1. Классический университет является учебно-научным центром, реализующим на практике единство учебного и научного процессов, в котором ведется подготовка специалистов высокой квалификации и проводятся научные исследования по широкому спектру фундаментальных знаний в естественнонаучных и гуманитарных областях. Инфраструктура университета, включающая научно-исследовательские институты, является естественной базой для подготовки специалистов, бакалавров, магистров, кандидатов и докторов наук для всей России, а также для ближнего и дальнего зарубежья.*

*2. Университет является центром непрерывного образования, начиная со школьной скамьи: гимназии, колледжи, подшефные школы, создание специализированных классов, выявление наиболее талантливой молодежи для поступления в ВУЗ. Преподавание в этих учебных заведениях ведется профессорами и доцентами университетов. Создание системы спецфакультетов для переподготовки, получение второго высшего образования, разработка новых актуальных в настоящий момент курсов различного уровня — все это можно реализовать только на базе университетского научного потенциала.*

*3. Университет является центром культуры. Университет — это нравственный камертон общества. В университете создается атмосфера духовного общения людей, организуются российские и международные конференции и симпозиумы, посвященные различным областям научных исследований живой и неживой природы, а также жизни общества, проходят концертные программы, объединяющие лучшие творческие силы.*

*4. Университет — региональный центр научных исследований и подготовки специалистов для данного региона. Необходимо формирование региональных, междисциплинарных научных проектов для нужд региона, в первую очередь для решения экологических, социальных и экономических региональных проблем, как тактических, так и*

стратегических, а также для построения устойчивых прогнозных моделей, учитывающих все многообразие факторов, влияющих на состояние экономики и социальной сферы.

5. Университет — информационный центр. Его основные задачи: издание литературы, научной, методической, учебников, пропагандирующих естественнонаучные и гуманитарные достижения российской науки, культуры, образования, литературы и искусства, активная позиция в средствах массовой информации: в прессе, на радио и телевидении, создание циклов научно-популярных передач, дискуссионных клубов, которые должны воспитывать нашу молодежь патриотами России, понимающими и знающими свою историю, достижения в науке и культуре, сохранение общечеловеческих ценностей, возвращение к морально-этическим истокам, присущим нашему народу. Для этого необходимо использовать современные средства получения и обмена информацией, компьютерные сети и систему INTERNET, в которой уже сейчас насчитывается более 60 млн. пользователей. В INTERNET имеется самая разнообразная научная информация, доступ к библиотекам, музеям, выставкам, в этой системе проводятся электронные конференции, издаются электронные журналы и монографии, сидя у экрана своего компьютера, можно в считанные секунды связаться со своими коллегами в разных городах России и практически со всеми странами мира. К сожалению, в России пока только в крупных научных центрах и университетах имеются такие технические возможности. Очень важно сейчас поддержать этот процесс. В Санкт-Петербургском университете более 600 пользователей электронной почтой и системой INTERNET.

6. Университет — центр международного и культурного общения. Очень важно, чтобы молодежь имела возможность познакомиться с наиболее выдающимися научными школами как в России, так и за рубежом. Провести один или два семестра в зарубежном университете очень полезно для студента и аспиранта. Когда знакомишься с культурой другого народа, начинаешь глубже понимать культурные ценности родной страны. Развитие международных научных контактов должно

базироваться на совместных научных проектах российских и зарубежных ученых. И здесь немалую роль играют международные фонды, финансирующие на конкурсной основе совместные исследования — это ISF; INTAS; TACIS; INCO-COPERNICUS и др., а также национальные фонды, такие как DFG (Немецкое Научное Общество), Volkswagen, Британский Королевский Фонд, Норвежский и Шведский Королевские Фонды и др. В целом по России финансирование научных исследований за счет международных фондов примерно равно объему ассигнований, выделенных на науку правительством России. В международном сотрудничестве очень важно, чтобы оно было равноправным и соблюдались международные правовые нормы по охране интеллектуальной собственности.

Несмотря на все сложные проблемы, связанные с переходным периодом и глубоким экономическим кризисом, есть отдельные факторы, внушающие оптимизм:

— Создание Российских фондов поддержки фундаментальных исследований в естественнонаучной (РФФИ) и гуманитарных областях (РГНФ). Эти фонды финансируют исследовательские проекты от 1 до 3 лет, выполняемые научными коллективами с числом не более 8-ми участников, научные школы, оплату проезда на международные конференции, издание монографий и научных журналов, экспедиций, материально-техническую базу, а также создание региональных центров коллективного пользования уникальной аппаратурой. Развитие этих фондов — важный фактор селективной поддержки наиболее сильных научных коллективов РАН и университетов России.

— Реализация конкурсной системы поддержки творческой молодежи: студентов, аспирантов, молодых научных сотрудников в рамках федеральных и региональных программ. В октябре 1996 г. был объявлен конкурс РФФИ для молодых докторов наук до 40 лет (100 грантов по 60 млн.руб. в год). Три конкурса грантов для студентов, аспирантов и молодых научных сотрудников было проведено в Санкт-Петербурге, начиная с 1995 г., в рамках региональной программы, финансируемой правительством Санкт-Петербурга (на выплату грантов),



Министерством общего и профессионального образования России, а с 1997 г. конкурс финансируется в рамках Федеральной Целевой Программы «Интеграция». В конкурсе разыгрывается порядка 1000 грантов для студентов, аспирантов и молодых научных сотрудников. В 1997 г. правительство Санкт-Петербурга выделило 1 млрд. руб. и такая же сумма была получена по Программе «Интеграция» (грант дается на 10 месяцев, для студентов 150 тыс. руб. в месяц, для аспирантов 250 тыс. руб. в месяц и для молодых научных сотрудников 350 тыс. руб. в месяц). Важную роль в поддержке творческой молодежи имеют международные фонды. Так например, в СПбГУ с 1994 по 1997 г.г. выплачивалась стипендия СИМО (Center of International Mobility) Министерства Образования Финляндии (25 аспирантов, выигравшие конкурс, получали 10 месяцев стипендию в рублях, эквивалентную 250 фин. маркам в месяц), в 1996 г. выплачивалась стипендия Общества друзей Свободного Университета Берлина (25 аспирантов, выигравшие конкурс, получали 10 месяцев стипендию в рублях, эквивалентную 60 немецким маркам в месяц). Гейдельбергский университет (Rotary Club) провел конкурс проектов и выплатил 10 стипендий на 10 месяцев по 150 немецких марок в рублевом эквиваленте в месяц в 1996 г. для молодых кандидатов наук до 35 лет, работающих в СПбГУ. Начиная с 1997 г., учреждена стипендия имени Ф. Нансена Бергенским центром экологии и дистанционного зондирования им. Ф. Нансена для аспирантов на 10 месяцев по 50\$ США в рублевом эквиваленте за один месяц.

— Коллегия Госкомвуза России 22 марта 1996 г. одобрила концепцию «Классического исследовательского университета XXI в.» В разработке концепции активно участвовали сотрудники Санкт-Петербургского университета (см. № 7, 1996, «Санкт-Петербургский университет»). В рамках этой программы должны быть поддержаны, прежде всего, классические университеты, имеющие развитую инфраструктуру для проведения фундаментальных научных исследований, на базе которых осуществляется подготовка специалистов высокой квалификации, бакалавров, магистрантов, аспирантов и докторантов для всей России. Таких университетов не более 10-и от их поддержки зависит будущее России, сохранение ее интеллектуального потенциала — главного достояния нации. К сожалению, из-за недостатка средств эта

программы не получила необходимой финансовой поддержки, но работа над ее реализацией безусловно должна быть продолжена.

— Еще один важный фактор — начало действия Федеральной Целевой Программы «Поддержка интеграции высшего образования и фундаментальной науки на 1997 — 2000 годы». Эта программа направлена на поддержку и обновление материально-технической базы в университетах и оптимальное использование широких возможностей НИИ Российской Академии наук для подготовки специалистов высокой квалификации. Именно университеты должны стать центрами кристаллизации фундаментальных исследований, используя инфраструктуру своих научно-исследовательских институтов и институтов РАН. Предполагаемый объем финансирования по этой программе составляет 3.2 трил. руб. на 4 г. Однако в 1997 г. было выделено всего 140 млрд. руб. вместо запланированных 739 млрд. руб., но и это уже существенная поддержка научных исследований в университетах России.

Будем надеяться, что правительство выполнит свои обещания и вспомнит о своем долге перед Россией и перед будущими поколениями. Интеллектуальный потенциал — это главное достояние нации, и его надо сохранить даже в самые сложные периоды в истории государства.

© В.Н. Троян, 1998

Фатих Сibaгатуллин

## О РОССИИ, ТАТАРСТАНЕ, ФЕДЕРАЛИЗМЕ

Гость нашей редакции — Фатих Саубанович Сibaгатуллин — видный представитель татарской политической элиты. За его плечами солидный жизненный путь: выпускник Казанского ветеринарного института (1978 г.), Фатих Саубанович занимал самые различные административные должности, достигнув высокого звания министра сельского хозяйства и продовольствия Республики Татарстан. В настоящее время он — глава администрации г. Нурлат, крупнейшего центра нефтяной промышленности Поволжья. Фатих Саубанович — доктор ветеринарных наук, чл.-корр. Международной академии информатизации. Кавалер Ордена Дружбы Народов.



На снимке: Президент Республики Татарстан Минтимер Шаймиев и глава администрации г. Нурлат Ф.С. Сибагатуллин.

**Редактор:** Уважаемый Фатих Саубанович! Вы не возражаете, если мы поговорим о российском федерализме, вернее — о России, Татарстане и федерализме?

**Фатих Сибатуллин:** Я думаю, это интересная тема.

**Ред.:** Благодарю Вас. Знаете, меня поражает одно обстоятельство. Мы, россияне, живем в одной стране, но живем по-разному — без объединяющей идеи, без общей (общезначимой!) культуры, в какой-то полигосударственной системе, которую называем федерализмом и даже демократизмом.

**Ф.С.:** Отвечу так: это верно и неверно. Верно, что у нас нет объединяющей идеи — потому что нет единой российской нации. Она еще просто не сложилась. Есть русские, есть татары, чуваша, евреи; словом, есть более ста народов, которые населяют Россию. Все они, говоря словами П. Бицилли, “подвергались государственному воздействию, не переживая государственности”. Государство жило по своим законам, народы — по своим. Действовал, как говорится, закон взаимного невмешательства. Поэтому не удивительно, что ни один народ пока не хочет стать просто россиянином, но все упорно держаться своих исконных этнономинаций. Даже русские! Недавно мне попала книга академика О.Н.Трубачева “В поисках единства” (М., 1977). В ней он решительно выступает против попыток “тушевать все русское под “советское”, а сейчас — под подоспевшую волну, когда русского не доищешься за “российским””. Вот и выходит, что мы пока так и не стали единым народом, и нам ничего не остается делать, как упрочивать и развивать традиции федерализма. Только через демократический федерализм мы сможем со временем достичь унитаризации политической жизни. С помощью же насилия этот вопрос решить нельзя.

**Ред.:** Но существует и другое мнение. Есть и такие, которые думают, что в федеративном государстве верховная власть “не законы дает, но только советы”, поскольку она не иначе может привести их в исполнение, как посредством областных, региональных властей. В таком государстве каждая область будет представлять собой что-то вроде маленького государства, слабо привязанного к целому. Не приведет ли это к расколу? Как СССР, который, как известно, тоже строился на федеративных началах?! Кроме того, в России федерализм несет на себе не только груз “областничества”, но и национального самобытничества.

**Ф.С.:** Это логика имперского сознания. Что я имею в виду? Прежде всего единство, целостность государства обеспечивается не только жесткой централизацией власти. При таком варианте, как правило, упрочивается тоталитаризм. Девиз последнего: центр приказывает — регионы исполняют. Ни о каких правах “областей” нет и речи. Все подчинено интересам и целям федеральной власти. Конституция оказывается просто идеологическим прикрытием противоречий и диспропорций во взаимоотношениях между центром и регионами. Между тем, российские регионы во многих случаях, как Вы справедливо заметили, — не просто административные формирования, а национальные территории. Центральная власть, естественно, ориентируется на “волю большинства”, прежде всего русского народа, оставляя в стороне все прочие этнические проблемы. Сошлюсь на авторитетное мнение наших “региональных” Президентов — М. Шаймиева (Республика Татарстан), М. Рахимова (Республика Башкортостан) и М. Николаева (Республика Саха Якутия). “Конституция провозглашалась, — сказано в их совместном Послании Президенту Российской Федерации Б.Н.Ельцину, — от имени

“многонационального народа Российской Федерации”. В то же время средства массовой информации, а также ряд политиков навязывают мысль о России как русском, православном государстве, в котором другие народы существуют якобы на правах национальных меньшинств. В действительности, большинство этносов — коренные народы России, живущие на своей исторической родине, и многие из них имели свою государственность в течении столетий до завоевания или вступления в состав России. Население страны очень плохо знает их историю и культуру, нередко судит о них по слухам и ложным стереотипам” . Таким образом, мы по-прежнему далеки от действительного равенства российских народов, у нас все еще сохраняется своего рода этноиерархизм, возвышающий одни народы и принижающий другие. Естественно, это деформирует федерализм, наполняя его элементами национализма и сепаратизма. Однако поправить положение можно — для этого необходимо довести федерализм до полного демократизма, т.е. учета особенностей и запросов всех народов России.

**Ред.:** Согласен, наше общество не свободно от этноиерархизма. Это, скажем так, “родимое пятно” нашей истории. Однако, мне думается, причина этноиерархизма не сводится к политическим реалиям. Здесь имеют место и духовные факторы. Судите сами. Российские народы живут в разных культурных нишах, исповедуют разные религии, имеют разные обычаи и традиции. Свести их к одному знаменателю в принципе невозможно. Не кажется ли Вам, что это служит аргументом в пользу альтернативных решений в национальной политике?

**Ф.С.:** Так может рассуждать только политик-унитарист: мол, во имя целого надо попржать частное. Именно в этом суть “альтернативной” политики. Но кто скажет, что есть целое,

а что частное? И притом частое безотносительно к чему-то другому само есть целое. Кажется, ведь так ставит вопрос философия. С критериями частного и целого нечего делать в национальной политике. Здесь недопустимо никакое поползновение в сторону альтернативы! Все народы равны — большие и малые. И каждый из них имеет неотъемлемое право на политический выбор и духовное самоопределение. Что касается российских народов, то многие из них задолго до вхождения в состав России создали свои культуры, определили свои духовные приоритеты. Это сформировало национальную психологию, превратило народы в своего рода совокупные личности, обладающие теми же свойствами “атомарности”, что и конкретные индивиды. Национальная психология детерминирует даже религиозные ориентации: вот почему, скажем, русские, производя при князе Владимире Святославовиче “выбор веры”, остановились на христианстве, а несколько раньше, в аналогичной ситуации, татары пришли к исламу. И заметьте: равно не имели успеха — ни попытки насильно обратить в православие татар, ни обратные усилия превратить в мусульман русских. Зато совершенно очевидно, что на почве христианства и ислама возникли две разные российские культуры, и их сосуществование в пределах единого государства — вопрос большой и сложной политики. Его невозможно просто разрубить как гордиев узел. Хотели же, опираясь на “научный атеизм”, создать “единый советский народ”. И что вышло? На полюсе власти возобладал псевдоинтернационализм, оттолкнувший от нее народы, на полюсе же самих народов — инстинкт самосохранения, национализм. Словом, большевистский эксперимент оказался во всех отношениях неудачным, и он рухнул под прессом чаяний подлинного федерализма и равенства. Только демократическая федерация должна не насаждаться по схеме центральной власти, а именно “учреждаться самими субъектами”. Так говорит наш Президент Минтимер Шай-



миев. Да, мы хотим на равных созидать Великую Россию, а не ждать, как милости, пока кто-то построит ее для нас.

**Ред.:** Итак, Татарстан свой выбор сделал?!

**Ф.С.:** Определенно и давно! Россия и Татарстан навечно связали свои судьбы. Вопрос: с кем будут татары — с Россией или без нее? — решен самой историей. Наш великий поэт Габдулла Тукай писал:

На русской земле проложили мы след,  
Мы — чистое зеркало прожитых лет.  
С народом России мы песни певали,  
Есть общее в нашем быту и морали...  
Навеки нельзя нашу дружбу разбить,  
Нанизаны мы на единую нить...

И он же открыл нам историческую перспективу:

Вольная страна Россия — наша цель, и до конца  
Не уйдем, и не зовите, криводушные сердца.

**Ред.:** Позвольте поблагодарить Вас за умную беседу и мудрые советы. Всего Вам доброго.

### Литература:

1. Бицлли П. Нация и государство // Рубежи. М., 1997. № 4. С. 126.
2. Трубачева О.Н. В поисках единства. Взгляд филолога на проблему истоков Руси. 2-е изд. М., 1997. С. 9.
3. Панорама-Форум. Казань, 1995. № 1. С. 3.
4. Мустафин Р.А., Хасаинов А.Х. Первый президент Татарстана Минтимер Шаймиев. (Штрихи к политическому портрету). Казань, 1995. С. 181.

**Издательство Санкт-Петербургского Университета  
в марте 1998 года выпустило книгу  
профессора А.Ф. Замалеева**

**ВОСТОЧНОСЛАВЯНСКИЕ МЫСЛИТЕЛИ:  
Эпоха средневековья**

Это лучшее учебное пособие по истории  
древнерусской философии и духовности  
Книгу можно приобрести по адресу:  
С.-Петербург , Менделеевская линия , 5  
Магазин «Университетская книга»

Ю.Н.Солонин

### **ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФ ПЕРЕД СОЦИАЛЬНОЙ ОТВЕТСТВЕННОСТЬЮ**

Социальная ответственность философии — проблема традиционно русская. Но поднимать вопрос о философии в наше время кажется странным. Столько вокруг забот, тревог, нерешенных проблем и тягот человеческого существования, чтобы еще думать о философии — этой «любви к мудрости», любомудрию, как говорили наши предки, которая, конечно же, относится к исключительным изыскам культуры, нужна не каждому, а польза от нее неочевидна и вообще сомнительна. Что ж, в этом мнении, которое слышится часто из уст прагматиков, какая-то своя правда есть. Но такая правда, с которой согласиться невозможно.

С этой формой культуры у нас обстоит дело, пожалуй, хуже, чем со многими другими, и не только в недавнее семидесятилетие, но и гораздо раньше. Высшие власти и чиновники духовных ведомств в России всегда «знали», о чем следует думать и что надобно знать народу, а чего не следует, что подлежит изучению и что должно быть исключено из круга образовательных предметов по высшим соображениям сохранения благонравия, порядка и спокойствия. Тому имеются классические примеры из прошлого. Судьба П.Я.Чаадаева — наиболее известный из них. После публикации его первого «Философического письма» он признан был невменяемым, ибо невозможно было допустить, чтобы высказанные в них мысли могли принадлежать человеку здравомыслящему. В том же XIX столетии на поприще высшего образования подвизался М.Магницкий, попечитель Казанского учебного округа и университета, которому вред от философии представлялся несомненным. Поэтому ее то включали в учебные программы гимназий и университетов, то изымали. Каждый новый властитель имел

свои личные счета с философией и превращал их в государственную линию. Революции 1905 и 1917 годов совершались под лозунгами свободы слова и свободы мысли. Но успехи в этом деле были непрочными. Едва режимы укреплялись и набирали силу, они тут же принимались за наведение порядка в философии. Определенные ее течения и лица с нужными воззрениями поощрялись, поддерживались, другие подвергались репрессиям. Сейчас сложилось некое идиллическое представление о духовной жизни в России конца прошлого — начала нынешнего веков. Хотя реальная ситуация была далеко не благополучной, что отчасти обеспечивало общественный и политический успех марксизма, какой обычно сопутствует официально преследуемым идеям. В свою очередь, как только большевики окрепли политически, они тут же «навели порядок» в духовной жизни. Высылки в 1922-1923 годах за рубеж крупнейших представителей отечественной мысли были, пожалуй, наиболее гуманной мерой, ибо оставшиеся были либо уничтожены физически, либо вынуждены были покинуть научное поприще. Предоставленный самому себе марксизм был обречен на вырождение в схоластику и интеллектуальную деградацию, искусственно стимулируя себя борьбой с различными отклонениями от «основополагающих принципов» или с их «извращениями», и с буржуазной философией, которая, не ведая того, окончательно опровергалась и разоблачалась.

Но это история. События совсем недавних лет представили нам нечто похожее, только с обратным знаком. В 1991 году в кабинетах министерства высшего образования и в других директивных инстанциях был разработан план тотальной переквалификации и переподготовки всех преподавателей высшей школы по философии, социологии, политической экономии, истории и других дисциплин. Дело должно было совершаться только в центре под надзором специально создаваемых структур. Только там можно было получить свидетельство идейной чистоты и благонадежности. Какие идеи должны были быть вложены в головы «переподготовленных», оставалось невыясненным, но вот от чего они должны были избавиться, представлялось ясным. Программа, к счастью, рухнула и не по вине ее авторов, но некий след от нее все же остался. Все достаточно ясно представляют, что в официальной среде и вне ее более предпочтительно говорить о чистой духовности, о божественных вещах, презрительно отзываться о материализме, негодовать по поводу учения о классовой борьбе, возмущаться без-

**нравственностью атеизма.** Для студента низших курсов университета ныне нет более простого задания, чем опровергнуть марксизм, доказать его неправоту, беспочвенность и примитивность. Но то студент. Если же обратиться к ученым трудам, вышедшим из-под пера тех, кто приобрел в свое время сановное положение и статус в научном мире благодаря следованию «единственно верной научной философии», то и в них мы не встретим ни пылинки прежнего «научного материализма», ни столь любезной еще недавно «алгебры революции» — диалектики.

Здесь мы подошли к очень общественно и этически важному вопросу о самоопределении отечественного философа, его социальной и нравственной ответственности. И в общем видна очень неблагоприятная картина. В традициях нашей страны всегда было характерно, что власть предрержащие структуры стремились создать послушную себе идеологическую машину. И хотя имеется много примеров духовного непослушания, протеста, даже вызова, в целом они с этой задачей справлялись. Русская интеллигенция оказывалась способной не только на самые поразительные подвиги самопожертвования ради общественного блага и в защиту поруганного человека, но и на столь же крайние формы угодничества, прислужничества и духовного пресмыкательства. Советский период преподнес нам много примеров и уроков того и другого поведения. Разложение коммунистического режима затрагивало и философию. Она все более формально выполняла свою идеологическую функцию. Поэтому неудивителен столь быстрый переход от моноидеологической ситуации к духовному плюрализму. Для многих он означал отказ от формальных условностей, потерявших свой смысл. Идеологическая сплоченность советских философов уже давно была чисто внешним атрибутом, и этот факт многими из них осознавался. В условиях свободного развития мысли шелуха официальной символики и лишённых смысла положений должна была слететь, кора мертвых идей отпасть. Так оно отчасти и произошло.

Но вместе с тем ощущается исподволь утверждающаяся линия на принуждение к единообразию в несколько ином смысле. Упомянутая нами программа идейного перевоспитания, преследовавшая цель чистки преподавателей высшей школы, служит наглядным примером попыток создать идеологическую базу нового режима. Известны и другие «оригинальные» предложения оздоровить философскую ситуацию. Например, призывы

изъять комплекс философских и социальных дисциплин из образовательных программ средней и высшей школ на время, пока они не будут полностью переделаны, переосмыслены и признаны пригодными для целей нового общества. Проект удивителен не тем, что он принципиально неисполним, а тем, что высказывался людьми, имевшими высокий авторитет в научном мире. Все это ясно свидетельствует сколь непросто положение нашей философии, какие драматические изменения она переживает и как порой трагически все это осмысливается самими ее представителями. Покушения властвующих элит на ее свободу позволяют предположить, сколь труден будет и долг путь к обретению ею своего достойного положения.

Имеется еще один, так сказать, публичный аспект бытия нашей философии, ныне воздействующий на формирование отрицательного общественного отношения к ней.

Наше общество приучено было к тому, что философия изучает «самые общие законы мира, общества и познания», что, следовательно, философы способны ответить на самые важные проблемы нашей жизни и нашего будущего. Какие бы иронические улыбки не блуждали на губах скептиков, все же преобладало доверие к философам и уважение к серьезности и обоснованности их учения. И вдруг все изменилось. По обыкновению адресованные им «проклятые вопросы» относительно нашего бытия вдруг повисли в воздухе. Исчезла инстанция, прерогативой которой считалось удовлетворение запросов на глубинное знание. Теперь общество слышит, что она занимается не ими, да и вообще есть много философий и все они одинаково хороши, только в разных смыслах и человеку предоставляется право самому выбрать предпочтительную ему духовную ориентацию. К хаосу мыслей, чувств и порывов, одолеваящему современного человека, добавилось ощущение, что он присутствует при какой-то интеллектуальной измене. В хорошо построенном мире, где каждому духовному и социальному запросу соответствовал определенный сектор их реализации, образовался провал. Чего-то и весьма основательного стало не хватать. Философ покинул человека и занялся своими делами, но сохранил претензию, чтобы его слушали, но не призывали к социальной ответственности. И ничего нет странного в том, что престиж философии пал. И этот факт находится в разительном противоречии с тем, что внешне напор философской продуктивности резко возрос. Книжный рынок, особенно обеих столиц, зава-

лен философской и духовной литературой. Но философии нет. Во всяком случае в том значении, какое она имела в русской общественной и культурной традиции. Человек со своими проблемами возвращается к себе и уже не доверяет философу.

Быстрое изменение идеологической ситуации имело еще один неблагоприятный итог. Дело в конце концов не в том, что философские предпочтения того или иного мыслителя изменились. Такое бывало. Суть же в том, что это изменение произошло быстро в столь массовом виде. В одночасье. Без мучительных поисков, сомнений, душевных испытаний, или в свете вновь открытых истин. Слишком очевидно, что перемена философских вкусов у большинства была совершена под давлением политической ситуации и имеет конъюнктурный характер. Нашими философами не были соблюдены даже внешние нравственные приличия при совершении этого перехода. Нормальному человеку непонятно, как одним махом можно поменять всю свою систему мышления и идей на прямо противоположную. Это трагедия нашей философии, ее полная этическая дискредитация. Потребуется немало времени, чтобы она вернула себе доверие в новом сознании русского общества и нашла приличествующее себе место.

Но как бы то ни было, тенденция ее свободного развития сохраняется, свидетельством чему стал недавно прошедший в Санкт-Петербурге Философский Конгресс. Это событие исключительного смысла, который несомненно себя проявит в ближайшем будущем. Для уяснения его значения следует иметь в виду хотя бы то, что российским философским сообществом освоена, пожалуй, высшая форма организации научной деятельности. Только там, где наука хорошо развита, имеет институциональный характер, плодоносит идеями, она становится способной на проведение Конгрессов. Мы должны ясно себе представлять, что наше общество, как бы ни противоречива была его духовная история принадлежит к небольшому числу тех, которые в развитии своей культуры вышли на ее высшую форму — философию. Обычно не замечают, что только немногие нации обладали энергией духовного творчества, способной породить философию. Мы, к счастью, относимся к ним.

Организаторы Конгресса, формулируя широкую тематику «Человек-Философия-Гуманизм», ставили целью привлечь наибольшее число участников. Не было никаких ограничений ни тематических, ни идейных. Замы-

сел себя оправдал. В его работе приняло участие более 1100 человек. Издано семь томов его материалов, где опубликовано более 1500 тезисов и выступлений. Такого в нашей философской истории еще не было; думаю и в других науках найдется мало подобных примеров.

Конгресс показал, что философское движение в России — одно из самых массовых в мире. Может быть, оно еще не столь богато идеями и оригинальными трудами, но залог тому, что они появятся, есть. Положено начало формированию профессионального сообщества, которое в будущем должно взять на себя ответственность за выработку вектора духовного развития нации. Только независимое философское сообщество способно, если это вообще возможно, положить конец политическому сервильизму, этой тяжелой болезни нашей духовной жизни.

© Ю.Н.Солонин, 1998



А.В. Ачкасов

### ПРОБЛЕМА «ПОЭЗИЯ — ПРОЗА» В ЭСТЕТИКЕ БЕЛИНСКОГО

В соответствии с доктриной реализма Белинский утверждал необходимость действительного, реального содержания в произведении искусства и, вместе с тем, выставлял это требование как *необходимое условие* его поэтичности. В статье «"Казачи". Повесть Александра Кузьмича» он писал, что «чего не может быть в действительности, то ложно и в поэзии; другими словами: чего не может быть в действительности, то не может быть и поэтическим» [I, VI, 94]. Такое определение поэзии, по мнению критика, «вводит фантазию в живое, органическое соотношение с другими способностями души и преимущественно — с разумом...». Поэзия здесь примиряется с таким способом истолкования действительности, который и для романтиков, и для Гегеля представлялся источником только прозы.

Необходимо отметить, что понятие «поэзия» в этом контексте обозначает не только способ восприятия действительности или литературное произведение, но и особое качество реальности. В другом месте Белинский писал: «Поэзия не в одних книгах: она в дыхании жизни, в чем бы не проявлялась эта жизнь — в природе, в истории или в частном быте человека» [Там же. С. 94]. Как качественную характеристику реальности Белинский рассматривает и прозу и часто употребляет указанные понятия в отношении реальности в сопряженности. В этом случае они обозначают две разные сферы бытия. Например, он говорит, что «поэзия и проза ходят рука об руку в жизни человеческой» [1, V, 57], указывает на рассматриваемые понятия как на две «стороны жизни» [Там же 33].

Таким образом, Белинский возрождает варианты толкования понятий «поэзия» и «проза» как двух качественных характеристик действительности, выработанных в эпоху романтизма, однако делает это на совершенно иной основе.

Действительно, для романтиков было бы совершенно невозможно найти поэзию «в частном быте человека» или в историческом факте. Поэтичной для них была только природа, все естественное. Более того, все художественно не переработанное, вся область реальности в целом была противопоставлена искусству, субъективно эмоциональному, как проза — поэзии. Для реализма, напротив, условием поэтичности является непосредственная связь с действительностью, жизнью во всем богатстве ее проявлений. Поэтому меняется набор «поэтических предметов», а поэзия и проза «ходят рука об руку в жизни человеческой». Отличие от натурализма, который стремился усвоить жизнь в неизменном виде, состоит в том, что реализм осмысливает зависимость «поэзия-проза» не как индуктивную, не стремится отождествить одно с другим, не переплавляет жизнь в искусство, прозу в поэзию.

Белинский специально не оговаривает, что поэзия и проза являются качественными характеристиками реальности. Это и не входит в его задачу, так как на общеэстетические проблемы он выходит через анализ конкретного материала. Однако от анализа конкретного произведения критик довольно часто переходит к выяснению соотношения поэтического и прозаического элементов в том или ином жанре.

В самом общем виде прозаизм, подвергнутый художественной обработке, по мысли критика, уже составляет «богатство внутреннего поэтического содержания, мужественную зрелость и крепость мысли» [1, IV, 525]. Однако существуют жанры, которые либо не принимают прозу жизни, либо не обрабатывают ее художественно. В этом отношении Белинский противопоставляет трагедию и комедию. Если первая «сосредотачивает в себе только высшие, поэтические моменты жизни», пусть это и относится «только к герою или героям трагедии» [1, V, 57], то комедия «изображает преимущественно прозу повседневной жизни, ее мелочи и случайности» [1, V, 60]. Белинский выделяет жанр, совсем не допускающий к себя прозы, схватывающий «только поэтические, идеальные моменты жизни и содержание которого составляет глубочайшее мирозерцание...». Этот жанр «один удержал за собой имя поэмы» [1, 1, 415].

Роман, «эпос нового мира», отличается от древнеэллинического эпоса, так как его содержание «кроме христианских и других элементов новейшего мира составляет еще и проза жизни» [1, VI, 296]. Несмотря на это, роман в трактовке Белинского все же является *поэзией*, и таким образом соединяет в себе поэтический и прозаический элементы. Белинский высказывает эту мысль в связи с традиционным различием стиха и прозы: «Большая часть

пишущего народа вообразила себе, что роман, особенно исторический, не поэзия, потому что пишется прозой» [1, VII, 92-93]. Тут же, чтобы пояснить свою мысль, критик дает по возможности самое широкое определение поэзии. Она есть «творческое воспроизведение действительности, как возможности» [Там же. С. 94].

Таким образом, жанровые характеристики определяют, по мысли Белинского, то или иное соотношение поэтических и прозаических элементов произведения. Рассматриваемые понятия получают в этом контексте значения, которые они не могли иметь ни в романтической эстетике, ни в философии Гегеля. Они *одновременно* характеризуют *реальность*, так как поэтичность и прозаичность жанра определяются в конечном счете характером отбираемого из действительности материала, и работают как *понятия поэтики*, обозначающие не только два способа организации текста, но и характеризующие жанры самым широким образом, с точки зрения уже усвоенного, «переплавленного» ими содержания, как прозу или поэзию.

Романтики не могли достигнуть такой одновременности, так как или находили поэзию и прозу только в действительности, или же противопоставляли искусство реальности, как поэзию — прозе. При этом даже если они говорили об эмпирике как источнике прозы в искусстве, то этот элемент рассматривался ими как инородный для этой сферы, не достойный внимания художника.

Еще одной немаловажной заслугой Белинского стало разделение содержания понятий «поэтическое» и «художественное», не осуществленное его предшественниками. Такое размежевание является принципиально новым по отношению к предшествующей философской мысли и, прежде всего, по отношению к эстетике Гегеля, для которого «сущность поэтического произведения в общем совпадает с понятием художественно прекрасного произведения искусства» [2, 168]. Белинский ощутил необходимость различить содержание этих областей эстетического. Правда, первые попытки такого рода можно обнаружить в эстетике романтизма, однако анализ, осуществленный Белинским, имеет с ними довольно далекое генетическое родство. Так, В.Ф. Одоевский определяет поэзию как свойство, общее всем искусствам, в отличие от технического воплощения, «ремесленной части» [5, 30]. Для В.К. Кюхельбекера поэзия — это все то, что «в живописи, ваянии, зодчестве не искусство, не усилие» [3, 445].

В связи с развитием реализма стало возможным разделение поэтического и художественного как *разных творческих методов* и

творческих субъективностей и в конечном итоге как двух способов «переплавления» поэзии в прозу. Это объясняет, почему Белинский ищет различие содержания именно поэтического и художественного, а не прозаического и художественного: проза является материалом по отношению к этим двум способам освоения реальности.

*Художник* в широком смысле слова и *поэт* — это не одно и то же, хотя это и близкие понятия. Например, для Н.Г. Чернышевского Толстой — это «настоящий художник, то есть поэт с замечательным талантом» [6, 286]. Близки к этому и некоторые высказывания Белинского, однако его мысль движется в ином направлении. О грибоедовском «Горе от ума» критик говорит, что это «не есть художественное создание, это произведение — сатира, а не комедия: сатира не может быть художественным произведением ... Но «Горе от ума» есть в высшей степени поэтическое создание» Только после этих рассуждений Белинский характеризует творческую субъективность автора: ... «разумный опыт жизни, благодетельная сила лет уравновесили бы вполне кипучую натуру... и тогда поэт явился бы художником и завещал потомству не лирические порывы своей субъективности, а стройные создания...» [4, III, 485].

Одна из первых попыток разграничить содержание понятий «поэтическое» и «художественное» была сделана Белинским в ранний период его творчества в статье, посвященной переводу «Гамлета» Н.Полевого. Белинский считал, что «перевод г-на Полевого — прекрасный поэтический перевод... Но есть не только поэтические, но и художественные переводы, и перевод г-на Полевого не принадлежит к числу таких. Повторяем: его перевод *поэтический*, но не *художественный*» [1, II, 426]. Характерно, что критик осознает необходимость разделения рассматриваемых понятий именно тогда, когда говорит о *поэтических*, с его точки зрения, произведениях. Находя в них недостатки формы, он видит в них и достоинства, которые определяе понятием «поэтическое». Художественное в этом случае Белинский сближает с понятием «совершенной формы», а поэтическое, по его мнению, заключается в идее, в замысле произведения.

Уже в следующей статье, посвященной сочинению того же автора, Белинский развивает эту мысль. Тут мы находим четкую формулировку проблемы. Критик трактует рассматриваемые понятия как *два разных способа выражения внутренних представлений в образах*. Образное выражение вообще является «непосредственным», и «такой способ выражения называется поэтическим или художественным. По нашему мнению, — пишет от, — это неверно, поэтическое может быть

нехудожественным, но художественное не может быть не поэтическим» [1, II, 440]. Поясняя свою мысль, Белинский говорит об «Идеалах» Шиллера как о примере поэтического произведения. Поэтичность «Идеалов» заключается в том, что это произведение «обнаруживает в Шиллере душу пламенную, глубокую, великую, человека гениального, но не художника; оно полно глубоких идей, отличается силою, энергиею и красотой выражения, но не художественностию» [1, II, 440]. Этому произведению, по мысли Белинского, не хватает совершенства формы, которая «само собою разумеется, предполагает и условливает идею» [Там же]. Такая зависимость объясняет, почему только художественное произведение может быть и поэтическим, но не наоборот. Примером истинно художественного произведения является «Нереида» Пушкина, так как в нем идея «конкретно слита с формою» [Там же. С. 441].

Поэтично, таким образом, все, где очевидна идея произведения, даже если она доминирует над формальной стороной, внешним выражением, «все, что вышло из души, из чувства, словом, из полноты жизни и выражено с жаром, увлечением» [Там же]. В статье, посвященной сочинениям Марлинского, критик вновь обращается к анализу рассматриваемых понятий и придерживается выработанной им ранее теоретической модели. Предметом его внимания вновь становится творчество Пушкина. В данном случае он расценивает изменение творческого метода поэта уже не как переход от *стихов к прозе*, но как переход от *поэтичности к художественности*. «Руслан и Людмила», «Кавказский пленник», первая часть «Онегина» — это поэтические, но не художественные произведения. «Полтава», «Борис Годунов», «Онегин» — уже «целые художественные создания» «Между первыми его произведениями, действительно поэтическими, доставившими ему такой огромный успех, многие ли и теперь еще заметили и оценили его *подлинно художественные* подражания древним и Корану?» [1, IV, 35].

Таким образом, области поэтического и художественного пересекаются, но не совпадают. Исходя из этой методологической установки, Белинский разделяет всю литературу на *художественную поэзию*, или поэзию формы, и *поэзию содержания*. Произведения второго рода и являются собственно поэтическими, но не художественными. Такое разделение весьма условно, и сам Белинский отмечал это позже, но оно удобно для анализа отдельных явлений искусства. В других статьях Белинский развивал выдвинутый им тезис и выстраивал своеобразную иерархию литературных жанров согласно степени их поэтич-

ности или художественности. Особенно его занимал вопрос об определении характера поэтических, но не художественных произведений.

В уже цитированной статье, посвященной Николаю Полевому, критик ограничился коротким замечанием, что «поэзия может быть и в речи, и в статье журнальной» [Там же]. Позже он разделял литературные жанры согласно степени их поэтичности: «Водевиль не принадлежит к сфере высшей поэзии, высшего искусства. Он не может быть *художественным* произведением, но он может быть *поэтическим* произведением...» [I, III, 492]. Поэтическими, но не художественными, являются арабеск, виньетка, басня.

Художественность Белинский определяет как слитность содержания и формы, их неделимость. Для пояснения своей мысли он часто пользуется словами «целостность», «целое». Так, в созданиях Державина также нет «целого, которое одно делает произведение *художественным*» [I, III, 504].

Хотя Белинский и не создал законченной концепции «поэтического» и «прозаического», его значительный вклад в решение этой проблемы остается неоцененным и еще ждет своего философского осмысления.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений в 13-ти тт. М.: Изд.-во АН СССР. 1953-1959.
2. Дюфрен/ Dufrenne M. Le Poetique. Paris, 1965.
3. Кюхельбекер В.К. Сочинения в 2-х тт. Л., 1989. Т.2.
4. Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934.
5. Одоевский В.Ф. О литературе и искусстве. М., 1976.
6. Чернышевский Н.Г. Полное собрание сочинений. М., 1949.

© А.В.Ачкасов, 1998

**Ачкасов А.В.**, аспирант кафедры философии культуры и культурологии СПбГУ.

М.Н. Биндюкова

## ЭТИЧЕСКИЙ МАКСИМАЛИЗМ КАК ЦЕННОСТНАЯ КОНСТАНТА РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ РУБЕЖА XIX-XX ВВ.

При общем «панморализме» русской философии, все же очевидно, что отечественные мыслители немало сделали и для разработки собственно этических проблем. Особенно ярко это проявилось в творчестве К.Д. Кавелина, В.С. Соловьева и Н.О. Лосского.

### 1.

С именем Кавелина связан прежде всего трактат «Задачи этики» (1884). В нем на первый план выдвигается вопрос о нравственных идеалах, который Кавелин рассматривает с позиций позитивизма. Он считает, что этика должна установить идеалы, указать их происхождение и объяснить их точный смысл. Тогда и жизнь человека наполнится смыслом, люди будут знать, ради чего жить, на что надеяться, к чему стремиться. «Идеал есть то представление или понятие, которое связывает разрозненные мотивы в одно целое и дает им одно общее направление»<sup>1</sup>. Но идеал — это не только общая мысль. Мысль становится идеалом, подчеркивает Кавелин, когда вызывает деятельность, дает мотивам общее направление и руководит ими в соответствии с известной целью, т.е. идеал служит посредником между мыслью и деятельностью. Идеалы бывают субъективные и объективные. «Деятельное сознание субъективных идеалов есть совесть»<sup>2</sup>. По логике Кавелина, субъективная деятельность и есть нравственная, субъективные идеалы — нравственные идеалы. Они необходимы для того, чтобы мы были в состоянии владеть нашими физиологическими потребностями, держать их в границах. Этика не проповедует аскетизма, но, имея дело с осмысленными мотивами, советует не возводить физиологических потребностей и наслаждений в принцип. Характерная особенность всех субъективных идеалов — выведение человека из узкого круга обособленной индивидуальности и возвышения его до идеального типа человека, — типа, складывающегося через отвлечение и обобщение качеств и свойств человеческой природы, признаваемых в данное время за самые совершенные.

Описывая высшие этические идеалы, Кавелин на первое место ставит «стремление к истине, правде и душевной красоте». В субъективном смысле этими названиями обозначается то душевное расположение и настроение, с которым человек работает в самых разнообразных сферах деятельности и без которых нельзя произвести ничего значительного и полезного для себя и других. Удовлетворение, благополучие, счастье — представления личные, индивидуальные, каждый ощущает их в том или в другом, по-своему. А если это так, то ищущие истины, правды и душевной красоты могут и не иметь ни богатства, ни даже достатка, ни видного положения в обществе, но быть счастливыми. Что касается объективного мира, то он, сам по себе, не хорош и не дурен, эти качества или свойства он получает только по отношению к людям. К объективному миру порок и добродетель неприменимы. Но чем дольше живет человечески род, тем все больше этот объективный мир приспособляется к потребностям и нуждам людей, которые, со своей стороны, все больше приспособляются к нему. Чем более оба мира, субъективный и объективный, между собой сближаются, тем их взаимная зависимость друг от друга будет становиться сильнее, а следовательно, нравственные элементы будут играть тем большую и большую роль в устройстве объективного мира, — убежден Кавелин.

Смирение и покорность также стоят в числе первых этических добродетелей. Рекомендую смирение и покорность, этика вводит в общее правило то, что мы постоянно испытываем и делаем по необходимости. Чего мы отворотить не можем, тому должны мужественно подчиниться. Но смирение и покорность, которым учит этика, не имеют ничего общего с унижением. Они поднимают, а не унижают нравственное достоинство человека.

В тесной связи с покорностью и смирением перед неизбежным находятся вера и надежда. Под верой и надеждой Кавелин подразумевает «душевное настроение», а не объективную систему убеждений или уверенность, что известная, предположенная цель будет непременно достигнута. В этическом смысле вера и надежда есть «бодрость духа». Жизнь есть жизнь: она сопровождается радостями и горем, наслаждениями и страданиями. Все это распределяется в жизни очень неравномерно, неожиданности и случайности играют в индивидуальной жизни громадную роль. Поэтому нужно не впадать в уныние и отчаяние, а учиться как жить, как найти в жизни, сохраняя, по возможности, равновесие и свободу.

Этими идеалами К. Д. Кавелин советует руководствоваться каждому человеку в своей личной жизни и деятельности. Высшим идеалом



отношений человека к людям является любовь. Любовь в этическом смысле не есть ни половое влечение, ни дружба и привязанность к тому или другому лицу, ни восторженное созерцание отвлеченной идеи человека. Этика учит любить в каждом живом человеке, будь он личный враг, или последний из глубоко падших людей, не то, что он есть в действительности, или по отношению к нам, а то, чем бы он мог и должен был быть в качестве человека. Любовь — это самая трудная шкала нравственной жизни, но зато и самая плодотворная по своим последствиям для нравственного воспитания и жизни. Кавелин подчеркивает, что в нравственном смысле для каждого обязательно не достижение этического совершенства, а действительное, постоянное стремление.

## 2.

Вторая половина XIX в. в России — время далеко не однозначное. Наряду с позитивизмом, существует и мощное религиозно-идеалистическое направление мысли. Доказательством тому служит сочинение В.С. Соловьева «Оправдание добра», вызвавшее столь сильный резонанс в философских кругах. По мнению Н.Я. Грота, «Оправдание добра» составляет «эпоху в истории развития русской философии, так как оно является в нашей литературе первым опытом систематического и совершенно самостоятельного рассмотрения основных начал нравственной философии»<sup>3</sup>. Сочинение Соловьева активно обсуждалось не только на страницах журналов (статьи Н.Городенского, С.М.Мокиевского, Г.Ф.Шершеневича), но и вызвало целые философские исследования (А.И.Введенского, Л.Н.Лопатина, Е.Н.Трубецкого).

Центральная тема трактата — разумное обоснование ценностей жизни, доказательство ее смысла. «Собственный предмет нравственной философии есть понятие добра, — утверждал Соловьев. — Выяснить все, что разум, возбуждаемый опытом, мыслит в этом понятии, и тем самым, дать определенный ответ на главный для нас вопрос о должном содержании или смысле нашей жизни, — такова задача этой философской науки»<sup>4</sup>.

Предпосылка всей этики Соловьева — существование высшего мира, постигаемого разумом человека и достигаемого его деятельностью. Соловьев строит свою этическую систему, руководствуясь верой в абсолютное значение нравственных ценностей. «Добро, — писал он, — определяет мой выбор в свою пользу всей бесконечностью своего положительного содержания»<sup>5</sup>. Нравственное начало — неотъемлемая часть человеческой природы и постоянно обнаруживает себя как в жизненном опыте личности, так и в историческом опыте человечества. Вера

в абсолютную реальность добра получает разумное обоснование («оправдание») в нравственной философии: «Создавая нравственную философию, разум только развивает изначала присущую ему идею добра»<sup>6</sup>. Для Соловьева именно служение добру составляет главный признак нравственного сознания.

Как же связаны между собой в концепции Соловьева идеальное нравственное сознание и действительная жизнь? От понимания этой связи зависит жизненность и плодотворность самого нравственного сознания. Соловьев говорит, что между идеальным добром и действительностью есть промежуточная область права, которая служит для воплощения добра, ограничения и исправления зла. Право и его воплощение — государство — действительно организует нравственную жизнь человечества в целом. При отрицательном отношении к праву, как такому, нравственная проповедь была бы только пустословием, а само право без нравственных принципов и целей в сущности ничем не отличалось бы от произвола. Различие между правом и нравственностью, по Соловьеву, сводится к трем главным пунктам:

Чисто нравственное требование по существу есть неограниченное, оно предполагает нравственное совершенство или неограниченное стремление к совершенству. Всякое принципиально допущенное ограничение противоречит природе нравственной заповеди. Напротив, правовой закон по существу ограничен, вместо совершенства он требует минимальной степени нравственного состояния, лишь фактической задержки проявлений безнравственной воли. Следовательно, право есть низший предел или определенный минимум нравственности.

Из неограниченной природы нравственных требований вытекает второе отличие, которое состоит в том, что их исполнение не исчерпывается никакими определенными внешними проявлениями или материальными действиями. Юридическим законом же предписываются или запрещаются вполне определенные внешние действия, т.е. право осуществляет определенный минимум добра.

Требование нравственного совершенства, как внутреннего состояния, предполагает только свободное, добровольное исполнение. Напротив, внешнее осуществление законного порядка допускает прямое или косвенное принуждение.

Таким образом, из этих отличий вытекает следующее определение права в его отношении к нравственности: право есть принудительное требование реализации определенного минимума добра. Возникает вопрос: совместим ли этот принудительный порядок с порядком нравственным, который по

своему существу исключает всякое принуждение? Это сомнение было бы справедливо, если бы нравственная задача была теоретической. Но так как в истинное понятие добра непременно входит альтруистическое начало с требованием соответствующего дела, то нравственная обязанность никак не может ограничиваться одним провозглашением совершенного идеала.

Нравственный интерес требует личной свободы как условия, без которого невозможно высшее нравственное развитие. Но человек не может существовать, а следовательно, развивать свою свободу и нравственность иначе, как в обществе. Нравственный интерес требует, чтобы личная свобода не противоречила условиям существования общества. Но существование общества зависит не от совершенства некоторых, а от безопасности всех. Эту безопасность обеспечивает принудительный закон, который имеет силу и для людей с антиобщественными инстинктами.

Таким образом, право есть исторически изменчивое определение необходимого принудительного равновесия двух нравственных интересов — личной свободы и общего блага.

### 3.

Задача построения философской этики была столь же важна и в первой четверти XX в. когда нравственные вопросы опять поднялись с мучительной напряженностью и когда опять требовалось освещение социальных проблем с этической точки зрения. В это время в России наряду с могучей волной революционных идей и настроений, социалистических идеалов и представлений о справедливости появляются оригинальные концепции, разрабатывавшиеся на иных идейно-нравственных основах.

Среди них особое место занимает моральная философия Н.О. Лосского, в центре которой — проблема ценностей. Русский мыслитель нашел такой ракурс видения нравственной жизни, который позволил ему оригинально и последовательно сконструировать картину совершенствования человека. Лосский уповает на ценности высокие, общечеловеческие, на добродетели необычайно яркие. Ведь вся наша нравственная жизнь, все нравственное развитие отдельного человека и всего человечества предполагает некий абсолютный идеал, без него жизнь была бы лишена всякого смысла. То мучительное искание высшего нравственного блага, которое составляет самое ценное содержание жизни человечества, предполагает, что такое благо есть, что человек должен к нему приближаться. Идея нравственного развития не мыслима без идеи верховной цели, которая должна осуществляться этим развитием. Мы можем формулировать условия осуществления нравственного блага: это признание за человеческой личностью безусловной

ценности и права на самоопределение, признание ее самоцелью, а не средством и т.д. Но того абсолютно ценного содержания, того высшего блага, которым должна быть наполнена жизнь человека, в эмпирической действительности указать нельзя. Оно никогда не бывает сущим, оно есть вечный призыв к бесконечному развитию, к высочайшей духовной энергии.

Этика Лосского — классическая этика Абсолюта. Абсолютная ценность — даже не сверхценность космического масштаба, а нечто более огромное, бесконечно значительное — Царство Божие. Лосский не отвергает той простой истины, что «этика есть наука о нравственном добре и зле и осуществлении его в поведении человека»<sup>7</sup>. Она исследует конечную цель в жизни человека, степень ее достижения или отклонения от нее. Эта конечная цель и выступает как ценность. Но что взять за такую высшую ценность человеческого бытия, что она такое? Где искать основания такой ценности? Ведь за высшую ценность можно принять и добро, и совесть, и долг, и счастье, и справедливость. Означает ли это, что можно строить произвольные этические системы, и что определяющие их смысл нравственные абсолюты равноценны и имеют одинаковое право на существование? Для Лосского средоточием всего мира ценностей является Царство Божие, а сверхценностью — Бог. Основание для такого решения мыслитель находит в том, что он признает не только абсолютные, но и относительные ценности. Однако они не равноценны. Абсолютные ценности, как все, что относится к области первичного, основополагающего, не могут быть доказаны посредством выведения из каких-то других начал. Они усматриваются непосредственно через интуицию, духовное озарение. Разногласия относительно существования абсолютных ценностей и их состава вызваны свойственной человеку узостью сознания ценностей.

Соответственно своей этике Лосский утверждает мораль, которая основывается не на человеческих, относительных, а на божественных, абсолютных ценностях. Но при этом утверждается, что человеческая личность есть основная (хотя и не верховная) ценность, которая не должна рассматриваться как средство для достижения нечеловеческих целей. Иначе говоря, Лосский утверждает как самоценность человеческой личности, так и ее направленность на высшие ценности морали и религии, без которых сама личность теряет в своей ценности.

При таком выдвигании на первый план учения о метафизических условиях возможности нравственного идеала, невольно напрашивается упрек в чистой спекулятивности автора, оторванности его от реальных жизненных проблем. Как же тогда быть с внерелигиозными идеалами

нравственного совершенствования личности и общества? Лосский не избегает прямых ответов на такие острые мировоззренческие альтернативы. Он обсуждает вопросы о значении социального строя для нравственности, проблему войны, касается вопроса о наказании, об экономическом строе общества.

Лосский строит свою систему, придерживаясь традиционных богословских позиций. Но оценивать творческий опыт Лосского в создании этики Абсолюта мы должны под тем углом зрения, что его искания глубоко созвучны нравственно-психологическим потребностям и настроениям современных людей.

Итак, русские философы видели перед собой одну цель — указать человеку пути его собственного жизнеустроения, ибо для русского человека характерно нравственно-обостренное отношение к жизни и к самому себе и вытекающее из этого стремление к духовному самосовершенствованию. Для русской философии характерна также и религиозная окрашенность. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывается не просто человек как природное существо, а неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного бытия.

Таковы идейно-теоретические основания русской этики, определившие ее высокое гуманистическое напряжение и жизненный пафос.

© М.Н.Биндюкова, 1998

**Биндюкова М.Н.**, ассистент кафедры философии и культурологии  
Новгородского государственного университета.

## Литература

- <sup>1</sup> Кавелин К.Д. Собрание сочинений. СПб., 1899. Т.3. С.953.
- <sup>2</sup> Там же. С.955.
- <sup>3</sup> Грот И.Я. Вл. Соловьев. Оправдание добра // Вопросы философии и психологии. 1897. №1. Кн.36. С.155.
- <sup>4</sup> Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. М., 1990. Т.1. С.98.
- <sup>5</sup> Там же. С.118.
- <sup>6</sup> Там же. С.105.
- <sup>7</sup> Лосский Н.О. Условия абсолютного добра. М., 1991. С.24.

С.Н. Пушкин

## ОБ ИДЕЙНЫХ ИСТОКАХ ИСТОРИОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ К.Н.ЛЕОНТЬЕВА.

Константина Николаевича Леонтьева чрезвычайно волновали судьбы России. Создавая свою собственную историософскую концепцию, он весьма активно привлекает близкие ему европейские и отечественные образцы научной мысли. И в первую очередь это относится к творчеству ранних славянофилов.

Проблема их влияния на Леонтьева вызывала, да и вызывает достаточно оживленную дискуссию. Так, с легкой руки С. Трубецкого, назвавшего Леонтьева «разочарованным славянофилом», а его взгляды — последним «новым фазисом в развитии славянофильского учения»,<sup>1</sup> одни считали и считают его славянофилом. Другие же заявляют, что он формировался вне прямого влияния славянофилов, а его выражения симпатии к ним вполне уравновешиваются критическими замечаниями в их адрес. Подобные утверждения высказывал, например, В.Зеньковский. Получили они обоснование и в работах Н.Бердяева, С.Булгакова и др.

Однако в данной проблеме прежде всего хотелось бы выделить тот факт, что трудов ранних славянофилов Леонтьев в полной мере не знал. По-видимому, он не испытывал к ним особого интереса. Ибо буквально за несколько лет до смерти в письме от 12 мая 1888 года он пишет своему другу А.Александрову: «Да еще бы хоть цену узнать полному собранию Конст. Серг. Аксакова (именно то нужно, где он что-то говорит о духе русского народа; я ведь его совсем не знаю, — только по отзывам) и Ив. Вас. Киреевского (этого я читал, но что-то плохо помню: немного отвлеченно и бесцветно показалось, — не врезалось)». <sup>2</sup> Не лучше сложилось отношение Леонтьева и к А.Хомякову, с которым он впервые встретился еще в начале 1850-х годов. Но ни он, ни его произведения на Леонтьева сколько-нибудь серьезного впечатления тогда не произвели. Вл.Соловьев отмечал, что Леонтьев воспринимал славянофильство как «мечтательное и неясное учение», а к славянофилам относился «с почтительным пренебрежением, как к хорошим людям, но плохим музыкантам». <sup>3</sup>

Взгляды Н. Данилевского Леонтьев оценивает значительно выше. Более того, он всячески стремился их распространять и популяризировать. Известность Данилевского возрастает, с удовлетворением отмечал Леонтьев в письме к Н. Страхову, настоятельно убеждая его ускорить подготовку очередного издания «России и Европы» — книги, ставшей для многих действительно необходимой. «...Я много этому содействовал словесной проповедью, — с гордостью заявляет Леонтьев, — но старое издание все вышло. Молодые люди ищут, бьются, и нет «России и Европы».<sup>4</sup> Сам он неоднократно утверждал, что эта книга являлась для него настольной, хотя и была прочитана им уже после того, как он выработал свои основные идеи.

Определяя Данилевского «независимым учеником» ранних славянофилов, единственным верным истолкователем их взглядов, в которых было много неясного и отсутствовала стройная система, он долгое время скромно считал себя только его последователем. Особенно привлекает Леонтьева в Данилевском, заложившем «твердый фундамент» для новых поколений отечественных мыслителей, то, что автор «России и Европы» «не стесняет ничем дальнейшего полета русской мысли. «Напротив того, — пишет Леонтьев, — он рассчитывает на этот полет; он его подразумевает и нигде не видно, чтобы он считал формы русской жизни 60-х и 70-х годов окончательными».<sup>5</sup>

Влияние Данилевского на Леонтьева не следует переоценивать. Леонтьев значительно переработал концепцию культурно-исторических типов. В частности, он изымает из перечня, предложенного автором «России и Европы», два американских культурно-исторических типа и вводит византийский. Из существующих в XIX в. культурно-исторических типов Леонтьев выделяет романо-германский (западноевропейский) и формирующийся главным образом в России славяно-восточный. Вопреки концепции Данилевского, не допускающей передачи основ одного культурно-исторического типа другим, он утверждал, что основы славяно-восточного культурно-исторического типа заимствованы из Византии.

Весьма высоко оценивая концепцию Данилевского, являющуюся, по Леонтьеву, важнейшим инструментом при выработке самобытной направленности исторического процесса, он тем не менее существенно изменил ее смысловое содержание. И глубоко проанализировав творческое наследие Данилевского, Леонтьев явно не поддержал многие его либерально-славянофильские тенденции. Поэтому сколько-нибудь значительную роль славянства в мировой истории он отрицал. «Национальность, — отдельная национальность, сама по себе взятая и служащая сама себе целью, — со-

ставляет исключительный предмет его теоретических рассуждений»,<sup>6</sup> — утверждал П. Милюков. Однако Леонтьев никогда не грешил подобными узко-националистическими взглядами. И более всего его характеризует не националистический, а эстетический пафос.

Нельзя не отметить в этой связи то влияние, которое оказали на него идеи А. Григорьева, уже в 40-е годы XIX в. сформировавшего фундаментальные основы собственного мировоззрения. Равнодушно относясь к славянскому вопросу, Григорьев, как и Леонтьев, высоко оценивал отдельные взгляды ранних славянофилов. Не принадлежа к славянофильскому направлению, он также остро осознавал свое идейное одиночество. «...Я решительно один, без всякого знамени. Славянофильство также не признавало и не признает меня своим, — цитирует Григорьева его биограф, — да я и не хотел никогда этого признания»<sup>7</sup>. В этом проявляется некоторое сходство А. Григорьева с Леонтьевым. Неудивительно, что оба они подвергали славянофильство, которое Григорьев определял, как «прошедшее, тяготеющее над настоящим», серьезной, а порой и весьма резкой критике.

Вызывало у Леонтьева одобрение и то, что Григорьев глубоко сочувственно относился к своеобразию народной жизни. И уже в опубликованной в 1870 г. работе «Грамотность и народность» он очень уважительно отзывался о «последнем слове» Григорьева, посвященном этой проблеме. «Замечательно, что григорьевское «последнее слово» становится «первым словом» в леонтьевской философии истории»,<sup>8</sup> — отмечает преемственность идей мыслителей Ю. Иваск. Ибо несмотря на то, что у них были и существенные различия во взглядах, их позиции по данному вопросу в основном совпадали.

В конечном итоге Григорьев, как и Леонтьев, явно сочувствует славянофильской любви к быту народному, что проявилось и в его одобрении разграничения К. Аксаковым народа и публики. Выражая крайнее презрение к публике, он, по мнению Григорьева, поступил бестактно, но не может же серьезное идейное направление относиться к публике без презрения. Хотя далеко не каждый способен об этом сказать открыто. Присоединяясь к высказанным Аксаковым идеям, Григорьев призывает не осквернять «святого и великого слова «народ» отождествлением его с публикою. Публика, — писал он, — это нравственное мещанство...»<sup>9</sup> Конечно, подобные взгляды были близки и Леонтьеву.

В первую же их встречу Леонтьев получил от Григорьева эстетическую прививку против мещанства. Вспоминая впоследствии об этом, Леонтьев цитирует его слова: «Люди не должны жить для одних удобств, а для



прекрасного...»<sup>10</sup> Однако в отличие от Леонтьева Григорьев избегал резких высказываний, провозглашающих доминирование эстетизма над нравственностью. Вместе с тем поэзия жизни привлекала Григорьева значительно более поэзии искусства, отражение жизни в искусстве интересовало его значительно менее. Искусство и жизнь у него внутренне связаны, «органически» слиты. Заявляя, что Григорьев всю свою жизнь служил прекрасному, Леонтьев, более выражая свою, чем Григорьева точку зрения, утверждает: «...Не тому только прекрасному, что зовут «искусством», и что цветет на жизни, как легкий цветок на крепком дереве, но прекрасному самой жизни...»<sup>11</sup> В этой связи мыслитель весьма сложно относился к творчеству многих наших писателей, среди которых Гоголь занимал особое место.

С одной стороны, Леонтьев воспринимал его как родоначальника отрицательного, натурального направления в русской литературе. Писатель «с лицом какого-то неприятного полового» был неинтересен, антипатичен ему. Испытывая к Гоголю личное нерасположение, он считал абсолютное большинство его художественных образов или чудовищными уродами, или невзрачными и ничтожными людьми. Хотя некоторые произведения Гоголя явно импонировали Леонтьеву. Так, например, он весьма одобрительно принимал повесть «Тарас Бульба», очерк «Рим», лирические отступления в «Мертвых душах», могучую поэзию «Вия». Они помогли «помирить меня, — писал Леонтьев, — с гением, которого последние и самые зрелые, но злые все-таки и сухие творения («Ревизор», «Игроки», «Мертвые души») почти заслонили от меня все эти другие восхитительные его повести; восхитительные не только по форме, но и по содержанию, по выбору авторского мировоззрения».<sup>12</sup>

С другой стороны, он не мог не осознавать, что Гоголь внес в русскую жизнь тему, ставшую одной из центральных в отечественной философии, — тему русской православной культуры. Стремясь соединить добро и красоту, мораль и эстетику он обращается за помощью к религии. Ибо только она, по его мнению, способна преобразовать «естественный строй человека», который в жизни так несовершенен и в котором так мало прекрасного. «Душа хочет любить одно прекрасное, а бедные люди так несовершенны и так в них мало прекрасного!»<sup>13</sup> — восклицает Гоголь. Поэтому тема морали, по его мнению, хотя и стоит перед каждым, но твердой опоры в «строе души» не имеет. Именно эту трагическую несоединимость морального и эстетического, которую впоследствии ярко и талантливо развивал Леонтьев, Гоголь и пытался примирить в православии.

У Гоголя, писал В.Зеньковский, обосновывалась идея, которая ранее в

русской мысли имела преимущественно декларативное выражение, что «путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства». <sup>14</sup> Взывая к перестройке отечественной культуры в духе православия, заявляя о самобытном пути России, Гоголь, по-видимому, не мог не вызывать у Леонтьева симпатий. Ведь для Гоголя также характерны и восхищение историческим прошлым России и критика современной русской жизни. Призывая вскрывать ее недостатки, он предостерегал от намерений видеть в ней исключительно положительные черты и в то же время взывал не забывать своих национальных основ. Его очень беспокоило, что он «среди России... почти не видел России». С негодованием Гоголь заявляет: «Все люди, с которыми я встречался, большею частью любили говорить о том, что делается в Европе, а не в России». <sup>15</sup> Сам он утверждал, что для него чужие края — это прежде всего место, откуда острее чувствуется любовь к России.

К современной Европе, где, по его убеждению, преимущественно господствовала пошлость, Гоголь относился весьма негативно. Во время же своих пребываний за границей он «полюбил одну лишь Италию за ее насыщенность искусством, за ее отдаленность от внешней технической цивилизации других стран». <sup>16</sup> Хотя в отличие от Леонтьева Гоголь никогда не высказывался о неизбежности скорого одряхления Европы, а заявлял только об утрате ею творческих сил, о нарастании в ней настроений апатии, безысходности. Опасаясь разрушительного влияния религиозной неправды Европы на Россию и испытывая в этой связи негативные чувства к Западу, Гоголь, не отрекаясь, а скорбя о нем, ограничился лишь критикой его религиозно-духовной немощи.

Таким образом, у Леонтьева не могло не сложиться двойственного отношения к творчеству Гоголя. Испытывая эстетическое отвращение к основателю натуральной школы, он был убежден в том, что Гоголь так или иначе подготавливает почву для широкого проникновения западноевропейской цивилизации в Россию. Однако Леонтьев не мог не ценить Гоголя — эстета и православного мыслителя, который активно выступал против этой буржуазной цивилизации. С подобного рода деятельностью он был, конечно, согласен, тем более, что Европа, по его мнению, явно усиливала свое негативное влияние на Россию.

В целях создания и укрепления концепции славяно-восточной цивилизации, в которой Леонтьев видел спасения для России, он подвергает критике романо-германскую (западноевропейскую) цивилизацию. И нельзя не отметить, что значительную помощь ему в этом деле оказал английский

либерал Д. Милль. Этот, по утверждению Розанова, наиболее популярный из английских философов в среде интеллектуально развитой части русского общества мыслитель, вызывал значительный интерес и у Леонтьева. В апреле 1867 г. он пишет Губастову, что читает Милля, а уже на следующий год сообщает графу Игнатьеву, что работает над письмом к этому английскому философу, называя его гениальным писателем.

Особенно привлекала Леонтьева идея Милля о том, что безупречность поведения отнюдь не обуславливается всецело подражанием другим. И хотя человек должен активно пользоваться результатами накопленного опыта, применять его он должен сугубо индивидуально, учитывая как отличительные особенности внешних условий, так и важнейшие черты собственного своеобразия. «Не убивая в себе индивидуальность, но развивая ее в пределах, какие устанавливаются правами и интересами других, человек становится благородным и прекрасным существом», — утверждает Милль, искренне убежденный в том, что «все хорошее на свете есть плод оригинальности».<sup>17</sup> Такими принципами он призывал руководствоваться и при рассмотрении поведения не только отдельных людей, но и народов.

В этой связи Милль активно критиковал народы Востока за то, что они утратили обретенную ими ранее оригинальность. Особенно выделял он при этом Китай. По его мнению, народы тогда останавливаются на многие века в своем развитии, когда в них начинается возрастать деспотизм обычая. Формы этого важнейшего препятствия их совершенствования весьма разнообразны, так как деспотизм обычая не является просто неподвижностью. Не исключая изменений, он предписывает лишь обязательную одновременность совершаемых всеми вместе перемен. И несмотря на то, что европейские народы, по Миллю, пока еще представляют не неподвижную, а совершенствующуюся часть человечества, разнообразие путей их развития все более нивелируется. Европа активно приближается к китайскому идеалу однообразия. Леонтьев, не возражая против подобного рода антиевропейских утверждений, в то же время совершенно не согласен с тем, что Милль «не раз порицал Россию, не зная ее и не догадываясь, что она уже и теперь более всякой другой страны соответствует тому идеалу разнообразия развития... который на Западе уже невозможен...»<sup>18</sup>

Милль последовательно проводил идею о том, что по мере развития человечества личность утрачивает присущее ей ранее значение. И если в древности, в средние века общество было жестко разделено на различные классы, профессиональные группы и т. д., то в последующую эпоху все эти регламентации исчезают. Подобного рода ухудшающим человечество про-

цессам в первую очередь способствуют, по мнению английского мыслителя, распространение образования, улучшение путей сообщения, развитие торговли и промышленности. В результате, личность затирается толпой, всем правит общественное мнение. Причем последнее вырабатывается отнюдь не крупными государственными, политическими, церковными деятелями, а людьми весьма посредственными, которые через средства массовой информации обращаются к массам от их же имени. «Те, которых мнение выдается за мнение общества, — писал Милль, — ... всегда и везде они масса, т. е. коллективная посредственность.»<sup>19</sup> В критике «коллективной посредственности» Леонтьев активно поддерживал Милля, хотя вместе с тем он и критиковал его за либеральный индивидуализм.

В целях обоснования собственных взглядов, Леонтьев обращается и к идеям А. Герцена, книги которого он читал даже в Афонском монастыре. Он сам утверждал, что выражение «средний человек», «средний европеец», определяющие цель либерально-эгалитарного прогресса, были придуманы им «следуя Герцену». Ему Герцен эстетически ближе ранних славянофилов, которым их либеральные идеи не позволяли ненавидеть скромного буржуа. Понятно, что Леонтьев имел в виду не Герцена времен «Колокола», его он не любил, а Герцена, издаваемого «над буржуазностью и прозой новейшей Европы», «над этим общим и подавляющим типом человеческого развития.» Их объединяло эстетическое неприятие мешанской Европы.

Герцен с негодованием утверждал, что мешанство, жестко определяющее искусству лишь обслуживающую, украшающую, регламентирующую роль, является «идеалом», к которому активно устремилась Европа. Но, заявляет он, «весь характер мешанства, с своим добром и злом, противен, тесен для искусства; искусство в нем вянет, как зеленый лист в хлоре...»<sup>20</sup> Такие необходимо присущие мешанству «таланты,» как умеренность и аккуратность вызывали у него раздражение. Он усматривал в них проявление вульгарности, ограниченной посредственности. Поэтому эстетик, заявляет Леонтьев, «может быть демократом или эгалитарным либералом разве по ошибке, пока не понял.»<sup>21</sup> И сразу же приводил в качестве примера Герцена, который значительно пересмотрел свои взгляды после того как переехал на жительство в Европу, так привлекавшую и тянувшую его к себе ранее.

Выехав за границу, Герцен сразу же ощущает острее разочарование и резко критикует европейскую действительность. А к европейской буржуазии он испытывает даже настоящее отвращение. Эта наследница блестящего дворянства и грубого плебейства, по словам Герцена, утратила все их достоинства, заимствовав лишь одни недостатки. Богатый как вель-

мога, но скупой как лавочник буржуа не имел будущего. Как, впрочем, и европейский рабочий, стремящийся в первую очередь стать таким же средним буржуа. «Собственность — вот та чечевичная похлебка, за которую продали вы великое будущее... Вы предпочитаете обеспеченное будущее удалившегося от дел рантье — прекрасно, но не говорите же, что вы делаете это ради счастья человечества и спасения цивилизации»,<sup>22</sup> — обвиняет Герцен европейский рабочий класс. Этот «сокол, самоотверженно высиживающий куриные яйца окончательного равенства», раздражал его так же как и Леонтьева.

Подобного рода разочарования быстро заставили Герцена расстаться со сколько-нибудь серьезными надеждами на Запад, завершавший, по его мнению, свое развитие. «С неотвратимой силою в нем вскоренилось убеждение, — подводит некоторые итоги антиевропейским настроениям Герцена Н. Страхов, — что Запад страдает смертельными болезнями, что цивилизации грозит неминуемая гибель, что нет в нем живых начал, которые могли бы спасти его.»<sup>23</sup> Для Герцена вполне очевидно духовное вымирание, гибель европейской цивилизации. Но заявляя о приближающемся конце старого буржуазного мира, он начинает серьезно задумываться над перспективами самобытного развития России, над ее небуржуазным будущим, с чем Леонтьев был также согласен.

В этой связи Герцен с удовлетворением констатировал, что в России европейская цивилизация, распространившись среди дворянства, по существу не затронула крестьянство, которое относилось к ней и недоверчиво, и без какого-либо уважения. Он полагал, что такой крестьянской стране, как Россия, не могло быть присуще чувство чрезмерной почтительности к западным ценностям. И то, что Россию все более активно изгоняют из Европы, не должно огорчать, ибо она ни к кому присоединяться не собирается. Причем эта тенденция объяснялась Герценом отнюдь не желанием сохранения чистоты русской крови. «Мы выше зоологической шепетильности и совершенно безразличны к вопросу о расовой чистоте, — писал он, — что не мешает нам быть вполне славянами.»<sup>24</sup> Таким образом, Герцен, как и Леонтьев, совсем не огорчен, что в наших жилах присутствует укрепляющая нацию кровь других народов. Напротив, это во многом и помогло России достигнуть большего, чем другим, более «чистым» славянским странам.

Русский народ, расположившийся и в Европе и в Азии, содержит в себе, по утверждениям Герцена, и европейские, и азиатские элементы. И хотя в нем преобладает все же характер не азиатский, а европейский, он

лишь принадлежит «каким-то двоюродным братом к общей семье народов европейских». А поэтому и не удивительно, что русский народ «не принимал почти никакого участия в семейной хронике Запада», — обосновывает Герцен уникальность и оригинальность русского народа. Состоящий главным образом из крестьян — «жителей полей», сохранивших свою самобытность в недрах сельских общин, русский народ происходит не от завоевателей, а от мирных переселенцев, занявших понравившиеся им пустующие земли.

Являясь совершенно ни на кого не похожей, Россия, по утверждению Герцена, почти ничего своего не создав, смогла тем не менее кое-что сохранить. И в первую очередь — византизм, оказавший на нее значительное и глубокое влияние. Однако Герцен оценивал византизм как усталость и старость, а это, по его убеждению, не соответствовало характеру еще очень молодого русского народа. Ведь подлинная история России начинается, по его мнению, только в 1812 г., до этого она находилась в стадии эмбрионального развития. Леонтьев, хотя и ни в коей мере не разделял крайне негативные взгляды Герцена на византизм, но был в целом согласен с его утверждениями о молодости и самобытности русского народа. Как и с его заявлениями о том, что «если Европе не удастся подняться путем общественного преобразования, то преобразуются иные страны; есть среди них и такие, которые уже готовы к этому движению, другие к нему готовятся.»<sup>25</sup> Среди этих стран, идущих на смену Европе, Герцен называл Северо-Американские Штаты и, конечно, Россию.

Русский народ, по его словам, «народ будущего». Но поскольку «будущее импровизируется на тему прошедшего», России ни в коем случае не следует повторять «европейские зады». Закончив период ученического подражания Западу, встав на путь самостоятельного развития, она имеет шанс или повторить печальные итоги Европы, или избежать этого. И второе, пожалуй, более реально. Ибо не склонные к мещанству русские, как и испанцы, поляки, а отчасти и итальянцы, имеют, по Герцену, все потенциальные возможности миновать подобного рода общественное устройство. «Но из этого никак не следует, что они достигнут этого высшего состояния или что они не свернут на буржуазную дорогу... Возможностей много впереди, народы буржуазные могут взять совсем иной полет; народы самые поэтические — сделаются лавочниками»<sup>26</sup>, — предупреждает он. Однако, несмотря на свой пессимизм, Герцен, как и Леонтьев, верил в будущую славянскую цивилизацию, идущую на смену европейской.

Разрабатывая собственные взгляды на цивилизацию, рассматривая ее

различные типы, Леонтьев в последние годы жизни заинтересовался проблемами социализма. В феврале 1889 г. он просит своего друга К. Губастова наряду с сочинениями Герцена купить для него также все сочинения Лассалля и Луи Блана. В это время он в своих работах все чаще ссылается на мнение Прудона и даже пытается читать Маркса. Тем не менее основательно изучить социалистические идеи ему не удалось. По-видимому, он и не ставил перед собой такой цели. Так, например, К. Маркс сразу же испугал Леонтьева своей серьезностью, и он быстро прекратил чтение его трудов. Другие же выразители социалистических взглядов, вероятнее всего, были нужны ему главным образом для подтверждения собственных мыслей их аргументацией. «У Луи-Блана я искал специально только одной его мысли о том, что нужна крупная земельная собственность, но что она должна быть общинная, а не личная (значит, неотчуждаемая, вроде жизни монастырской). И не нашел этого. — Деньги истрачены напрасно»,<sup>27</sup> — с сожалением заявляет он в апреле того же года в письме к тому же корреспонденту.

Убежденный в неизбежности социализма, как «глубокого и отчасти насильственного переворота», Леонтьев до удивления верно предвидел и многие его исторические черты. Утверждая, что социализм — «ложный путь искания общего блага и гармонии», он не сомневается, что его воцарение множество страданий и обид «может причинить побежденным (т.е. представителям либерально-мещанской цивилизации)... будущие победители устроятся или свободнее, либеральнее нас, или, напротив того, законы и порядки их будут несравненно стеснительнее наших, строже, принудительнее, даже страшнее».<sup>28</sup> Но только такой социализм, служащий «реакционной организации» будущей славяно-восточной цивилизации, Леонтьев и мог поддерживать.

Неудивительно, что он горячо откликнулся на статью Л. Тихомирова «Социальные миражи современности», в которой рассматривался деспотизм коммунистического (социалистического) общества, властолюбие его сильного правящего слоя. Ибо Леонтьев из этой статьи «вывел заключение не против коммунизма, а за него, пришел почти в восторг... говорил, что если так, — то коммунизм будет, стало быть, явлением очень полезным. ...мы боялись социализма, а оказывается, что он восстановит в обществе дисциплину»,<sup>29</sup> — пишет Тихомиров. Обнаружив в нем нового соратника, Леонтьев стремился к совместной работе. Но его смерть помешала осуществлению этих замыслов.

К подобным оценкам Леонтьев пришел не без влияния Соловьева. Его идеи способствовали разочарованию нашего мыслителя во многих своих

прежних взглядах. Все это, по-видимому, явилось и одной из главных побудительных причин для его размышлений о монархическом социализме, возглавляемым русским православным царем, которые в известной мере даже заинтересовали Соловьева. Так, например, в письме к Губастову он с удовольствием сообщает, что Соловьев собирается написать об одной из его книг статью, в которой речь будет идти о том, что Леонтьев уверен в поражении буржуазии и победе социализма, но «социализм его не либеральный, а строгий». Леонтьев не возражает против подобных выводов.<sup>30</sup> Но статья не вышла.

В последние годы своей жизни Леонтьев постоянно подчеркивал, что Соловьев — единственный из русских философов, который поколебал его убеждения, заставил думать в новом направлении, в известной степени подчинил его ум своему влиянию. И если он заявляет, что перерос славянофилов и Данилевского, то до В.Соловьева — еще не дорос. Более того, Леонтьев с радостью соглашается в том, что на него, зрелого пятидесятилетнего мыслителя, Соловьев имел влияние огромное. «Это настоящий гений, — сообщает он в мае 1888 г., — и гений с какою-то таинственной, высшею печатью на челе. Мне очень трудно устоять противу его «обаяния» и не объявить себя открыто почти его учеником. Возражая ему, я все-таки почти благоговейно.»<sup>31</sup> Хотя подобного рода восхищение для Леонтьева было совершенно не характерно. И никто другой, кроме, пожалуй, лишь его матери, таких чувств у него не вызывал.

В результате мыслитель начинает сомневаться в возможности воплощения в жизнь своей мечты — великой мировой культурной будущности России, и все более с досадой склоняется к мысли о том, что ее предназначение только религиозное. «По мнению Влад.Соловьева, — пишет Леонтьев, — у России нет и не должно быть никакого особого культурного призвания. Назначение русской (и вообще славянской) цивилизации одно: служить почвой для примирения православия с папством».<sup>32</sup> Поэтому какая-либо попытка в какой-либо сфере жизни обособить Западную Европу от России, по Соловьеву, есть помеха «религиозного слияния всех христиан во единую истинно Вселенскую Церковь», с сожалением констатирует Леонтьев.

Свободный от церковного национализма, он, хотя и сознает, что оригинальную, самобытную славянскую культуру Соловьев считает вредной помехой своим теократическим идеям, но именно благодаря этим идеям он многое прощал ему. Прощал критику славянофильства и Данилевского, борьбу с национализмом и даже некоторую близость к либералам, повто-



ря при этом вновь и вновь, что категорически не согласен с утверждением Соловьева, в котором усматривал всю суть его полемики со Страховым, отстаивающим идеи Данилевского, что «русская цивилизация есть цивилизация европейская». Эта идея так рассердила Леонтьева, что он в порыве негодования разорвал присланный Соловьевым фотопортрет.

Однако только известное выступление Соловьева в октябре 1891 г. с рефератом «Об упадке средневекового миросозерцания», о чем он узнал из газет, так как по цензурным соображениям реферат сразу не был напечатан, явилось причиной их окончательного разрыва. Леонтьев сразу же резко выступил против Соловьева, который по существу отождествил средневековое миросозерцание с ортодоксальным (историческим) христианством. «Средневековым миросозерцанием, — писал он, — я называю для краткости исторический компромисс между христианством и язычеством, — тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке.»<sup>33</sup> При этом Соловьев неизбежно приходил к выводу о коренных отличиях средневекового миросозерцания от истинного, т. е. социального, по его мнению, христианства. Ибо первое ориентировало своих последователей главным образом на индивидуальное, личное спасение, а второе руководствовалось идеями преобразования царства земного в царство Божие. Конечно, с подобными рассуждениями Соловьева Леонтьев согласиться не мог.

Но особое возмущение у него вызвала идея Соловьева о том, что осуществление царства Божия на земле производится преимущественно неверующими людьми. Именно ими, полагал Соловьев, в последние века совершены в духе человеколюбия — в духе Христовом все важнейшие социальные преобразования. Являясь подлинными двигателями новейшего прогресса, они действовали в пользу истинного христианства. «Таков был финал долгой борьбы за теократическую идею: она неосуществима, потому что весь христианский мир предает Христа,»<sup>34</sup> — заявляет К. Мочульский по поводу этой «измены» Соловьева.

Неудивительно, что Леонтьев буквально пришел в неистовство. Он яростно обвинял Соловьева в том, что тот, вступив в прямое и открытое соглашение с либерально-демократическим прогрессом, полностью разрушил и религиозное предназначение России. А этого Леонтьев не мог простить никому. В письме к одному из своих учеников он разработал против Соловьева целый комплекс репрессивных мер православного государства, включающий в себя церковное осуждение, высылку за границу, запрет на

издание книг и на распространение идей. Таким образом, Леонтьев все же преодолевает влияние Соловьева, оставаясь верным собственным взглядам.

Итак, яркая культурная самобытность России, ее цивилизации — единственная задача, которую до конца жизни пытался решить Леонтьев. И отнюдь не случайно, что впервые она получает обоснование в сборнике статей, названных автором «Восток, Россия и Славянство». Будущность России для него неразрывно связана с новой культурой, славяно-восточной цивилизацией, противостоящей надвигающейся из Западной Европы буржуазной цивилизации. Поэтому, славяне его интересуют только во вторую очередь. Утверждая, что назначение России никогда не являлось «односторонне славянским», он «политику православного духа» предпочитал политике «славянской плоти».<sup>35</sup> Главный центр внимания мыслителя — «Восток как носитель иных, совершенно новых, совершенно не похожих на европейские культурных начал»,<sup>36</sup> обуславливающих своеобразие России.

© С.Н.Пушкин, 1998

*Пушкин Сергей Николаевич, доктор философских наук, доцент  
Нижегородского государственного педагогического университета.*

## Литература

<sup>1</sup> Трубецкой С. Н. Разочарованный славянофил. //Вестник Европы. - 1892. - N 10. - С. 772, 773.

<sup>2</sup> Александров А. А. Памяти К. Н. Леонтьева. Письма К. Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. - Сергиев посад, 1915. - С. 41.

<sup>3</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2-х томах. - М., 1989. - Т. 2. - С. 495.

<sup>4</sup> Леонтьев К. Н. Избранные письма. - СПб., 1993. - С. 302.

<sup>5</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. - М., 1913. - Т. 7. - С. 326.

<sup>6</sup> Милюков П. Н. Разложение славянофильства. - М., 1893. - С. 24.

<sup>7</sup> Саводник В. Ф. Л. А. Григорьев. Биографический очерк. //Григорьев А. А. Собр. соч. - М., 1915. - Вып. I. - С. XXXII.

<sup>8</sup> Иваск Ю. П. Константин Леонтьев.// К.Н.Леонтьев: pro et contra. - СПб.,1995. - Кн.2. - С. 362.

<sup>9</sup> Григорьев А. А. Воспоминания. - М. - Л., 1930. - С. 360.

<sup>10</sup> Леонтьев К. Н. Несколько воспоминаний и мыслей о покойном Ап. Григорьеве. // А. А. Григорьев Воспоминания. - С. 536.

- <sup>11</sup> Там же. - С. 540. Хотя сам А. Григорьев по этому поводу писал более традиционно для отечественной философской мысли XIX в. "...Искусство, - по его мнению, - есть, с одной стороны, органический продукт жизни, а, с другой - ее органическое же выражение..." - Григорьев А. А. Собр. соч. - М., 1915. - Вып. 2. - С. 131.
- <sup>12</sup> Леонтьев К. Н. Страницы воспоминаний. - СПб., 1922. - С. 26 - 27.
- <sup>13</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями: Духовная проза. - М., 1993. - С. 108.
- <sup>14</sup> Зеньковский В. В. История русской философии. - Л., 1991. - Т. 1. Ч. 1. - С. 192.
- <sup>15</sup> Гоголь Н. В. Выбранные места из переписки с друзьями: Духовная проза. - С. 246.
- <sup>16</sup> Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей. - Париж, 1955. - С. 46 - 47.
- <sup>17</sup> Милль Д. С. О свободе. - Лейпциг, 1861. - С. 138, 144.
- <sup>18</sup> Леонтьев К. Н. Избранные письма. - С. 62.
- <sup>19</sup> Милль Д. С. О свободе. - С. 145.
- <sup>20</sup> Герцен А. И. Соч. в 9 томах. - М., 1958. - Т. 7. - С. 469.
- <sup>21</sup> Леонтьев К. Н. Избранные письма. - С. 302.
- <sup>22</sup> Герцен А. И. Соч. в 9 томах. - М., 1958. - Т. 8. - С. 329.
- <sup>23</sup> Страхов Н. Н. Борьба с Западом в нашей литературе. Исторические и критические очерки. - СПб., 1887. - Кн. 1. - С. 53.
- <sup>24</sup> Герцен А. И. Соч. в 9 томах. - Т. 8 - С. 321 - 322.
- <sup>25</sup> Там же. - Т. 3. - М., 1956. - С. 390 - 391.
- <sup>26</sup> Там же. - Т. 6. - М., 1957. - С. 250.
- <sup>27</sup> Леонтьев К. Н. Письма к К. А. Губастову. //Русское обозрение. - 1897. - N 5. - С. 404.
- <sup>28</sup> Леонтьев К.Н. Собр. соч. - М., 1912 - Т. 8.. - С. 190.
- <sup>29</sup> Тихомиров Л. А. Тени прошлого. К. Н. Леонтьев. //К. Н. Леонтьев: pro et contra. - Кн. 2. - С. 21.
- <sup>30</sup> См.: Леонтьев К. Н. Письма к К. А. Губастову. //Русское обозрение. - 1896. - N 11. - С. 450 - 451.
- <sup>31</sup> Там же. - 1897. - N 3. - С. 452.
- <sup>32</sup> Леонтьев К. Н. Собр. соч. - Т. 7. - С. 292.
- <sup>33</sup> Соловьев В. С. Соч. в 2 томах. - М., 1988. - Т. 2. - С. 339.
- <sup>34</sup> Мочульский К. В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. - М., 1995. - С. 174.
- <sup>35</sup> Замалева А.Ф. Лекции по истории русской философии. - СПб., 1995. - С. 211.
- <sup>36</sup> Розанов В.В. Несовместимые контрасты жизни. - М., 1990. - С. 293.

## Л.А.ТИХОМИРОВ И ПАРИЖСКАЯ ЭМИГРАЦИЯ

После убийства царя Александра II 1 марта 1881 г. Л.А.Тихомиров оказался в Париже в эмиграции, где его мировоззрение вскоре радикально изменилось. Состав эмигрантов менялся, из России значительно увеличился поток людей, эмигрировавших по экономическим причинам. Скоро этот контингент стал преобладающим. Однажды в Париже к Пастеру за прививкой приехала группа крестьян и мещан, один из которых наивно спрашивал: «Зачем здесь так много русских, да и русские ли это люди?»<sup>1</sup>. Политических эмигрантов, известных полиции, социалистов и революционеров, было за границей всего 150 человек. Ренегатство среди парижской эмиграции было распространено. Среди получивших «прощение» в 1888 г. были: П.Байдановский, И.Глушков, Л.Газамович, С.Варынский, Н.Цакни, Б.Перро, А.Аркадакский, Е.Мощенкова, В.Лосятинский, М.Лодыженский, Н.Лопатин, И.Павловский<sup>2</sup>.

Тихомиров в этом списке — самый крупный человек по своим заслугам. Отказываясь от социализма и крайностей революции, он оставался прогрессистом, продолжая традицию народной монархии (Мирабо, Бакунин). Поэтому в среде бюрократически-охранительных монархистов России Тихомиров казался подозрительным. Только заступничество В.П.Плеве, Т.Н.Дурново и даже К.П.Победоносцева утвердило его новую партийную принадлежность. Ранее, в Париже, пройти в правительственный лагерь Тихомирову помогал П.И.Рачковский. Для этого использовался авторитет Тихомирова среди революционеров.

Переходя к внутренним причинам, побудившим Тихомирова изменить взгляды и стать верноподанным, необходимо отметить, что в революционной среде он занимал исключительное положение, при котором ему прощалось то, что не прощалось рядовым членам. На него смотрели прежде всего как на соратника Желябова и Перовской. В то же время чуждые революционерам религиозность и суеверие Тихомирова в новых условиях обострились. Обсуждая эту тему, люди практического склада В.Фигнер и Н.Морозов разделили ее на две стороны: как «психическую болезнь» и «этого всегда можно ожидать». Стоило Тихомирову избавиться от революционного окружения тех, с кем он начинал свою деятельность,

получить самостоятельность за границей, как то, что скрывалось, подавлялось им до поры до времени, вышло наружу. В разговоре с молодой революционеркой он признавался: «Я не верю вообще в успех революционного дела». «Почему же в таком случае вы работаете в революционном кругу?» — спросила я». «А потому, что в нем мои старые товарищи», — был ответ»<sup>3</sup>.

Четыре года тюрьмы, пять лет нелегального положения, напряженная жизнь, а также обретение семьи, некоторой независимости от партии, и личная безопасность в эмиграции, — все это выработало у Тихомирова желание покоя, согласия с самим собой, и как следствие — решение открыто переменить взгляды. Возвращение к себе оказалось для него возвращением в Россию<sup>4</sup>. Прадед и дед Тихомирова были духовного звания, а его сын стал впоследствии настоятелем православного монастыря. «Я искал реального в мире... я почувал Бога в себе и около себя... я не был безбожником никогда» — признавался Тихомиров, указывая на действие религиозных сил в революционной борьбе. «1879-81 гг. меня удивляло присутствие какой-то руки не только в общем ходе нашей политики, но прямо в судьбе моей и моих товарищей. Эта неизвестная рука действовала так властно, что я испытывал суеверный страх и отчасти обиду»<sup>5</sup>. Защищаясь от этой «невидимой руки», Тихомиров как амулет носил образ св. Митрофана, благословение матери, с утратой и нахождением которого связывалось им тюремное заключение. Маленькое Евангелие, дар сестры, также сыграло роль в обращении к церкви. Разговор с Евангелием заменял ему беседы со священником. В минуту нервного мистического состояния на вопрос: «Что правда?», Тихомиров получил ответ: «И избавил его от всех скорбей его и даровал мудрость ему и благоволение царя египетского фараона» (Деян. 7., 10). Указание Евангелия стало первым знаком обращения к Государю. «Без этого я бы никогда не поверил в возможность прощения» — подводит Тихомиров итог размышлениям зимы 1886-1887 гг. в Ранси. Весной 1887 г., когда у Тихомирова возникла решимость прибегнуть к помилованию, в Париже распространились слухи об аресте «вторых первоапрельцев», готовивших покушение на царя в России и о предложении русского правительства арестовать русских революционных эмигрантов во Франции. Тихомиров считал, что германские шпионы в Париже создают видимость заговора против царя, чтобы поссорить Россию и Францию. 25 апреля 1887 г. Тихомиров был на приеме у Клемансо с просьбой о защите. Н.С. Русанов описывает разочарование Клемансо от встречи с Тихомировым, «жалкая фигура» которого бледнела на фоне террористов Дантона и Робеспьера.

Раскаившийся террорист просил защиты за свою причастность к терроризму и получил ее. Идти против совести его вынуждала ответственность за семью: больной сын в Париже, две дочки, оставшиеся в России на руках только что овдовевшей его матери.

Итак, находясь с лета 1886 г. в разрыве с руководителями «Народной воли» по вопросу о терроре, к весне 1887 г. Тихомиров стал «новым человеком», эмигрантом в эмиграции: «Я был в сознании своем христианин, в действительности, фактически отлученным от церкви, я был горячим русским и от России отлучен. Я был монархистом, и... что имел на совести?»<sup>6</sup>.

Как политический теоретик Тихомиров понимал: эмиграция живет самообманом. Ему казалось, что с его помощью каждый может проделать такой же путь прозренья. Наиболее близкий ему человек в это время Н.С.Русанов пишет: «Куда девалась его питерская манера рассуждать декретами! Такого вдумчивого и внимательного собеседника мне редко приходилось встречать. Эта манера Тихомирова обсуждать вопрос в форме личных сомнений и комбинаций и участвовать вместе со своим собеседником в решении каких-нибудь интересовавших нас задач очень мне нравилась... Я ужасно любил Тихомирова»<sup>7</sup>.

Однако живое чувство России было присуще не всем избранным собеседникам. Партийный патриотизм оказывался выше национального. Тот же Русанов не мог согласиться с отказом от разрушительной деятельности и решением присоединиться к созидательной работе в России. Приходить к таким суждениям способны люди, ставящие истину выше партийной дисциплины. Русанов не понимал людей, которые стремились указать путь другим, а не рабски следовать за другими, он не признавал право на заблуждение, поэтому их пути с Тихомировым разошлись<sup>8</sup>.

Новые иллюзии Тихомирова о переходе части эмиграции на монархические позиции с перспективой играть какую-то роль в правящей великой национальной партии, к созданию которой он собирался приложить усилия, скоро сменились скромными планами жизни литературными заработками за границей. Для Тихомирова проблема возврата на родину встала не только как мировоззренческая, но и как семейная задача — воссоединение семьи в России, оформление брака, крещение сына, родившегося в Париже. Чтобы ускорить дело, он по просьбе П.И.Рачковского, эмиссара тайной полиции России в Париже, составил программу защиты эмиграции от революционеров. Она включала создание салонов порядочных людей, библиотек, читален, организацию

просветительских конференций. Вместе с тем Тихомиров был убежден, что для успеха дела необходимо, чтобы это движение было «поддержано кем-либо приблизительно подобным в России»<sup>9</sup>.

Усилия Тихомирова были по достоинству оценены царской властью, и он получил «высочайшее помилование». Вернувшись в Россию, Тихомиров принял самое активное участие в редактировании монархических «Московских ведомостей». Этим он как бы официально легализовал ренегатство революционной интеллигенции, принявшее массовый характер в годы реакции и столыпинских реформ.

© В.В.Чурзин, 1998

**Чурзин Вячеслав Васильевич**, преподаватель истории в гимназии № 405 г. Санкт-Петербурга.

## Литература

- <sup>1</sup> Макаревский А. Из истории революционного движения 1885-1887 гг. Летопись Революции № 2(7), 1924, с.75.
- <sup>2</sup> Хроника социалистического движения в России 1878-87 гг. М., 1906. С.325.
- <sup>3</sup> Любатович О.С. Далекое и недавнее. Былое. 1906, № 6. С.112.
- <sup>4</sup> Булычев Юрий. Сверяясь с Россией (о жизни и творчестве Л.А.Тихомирова). Москва, 1994. №№ 2-4. С.113-119.
- <sup>5</sup> Воспоминания Льва Тихомирова. М.-Л., 1927. С.286-287.
- <sup>6</sup> Там же..., с.293.
- <sup>7</sup> Русанов Н.С. В эмиграции. М., 1929. С.108, 168-178.
- <sup>8</sup> Воспоминания. С.296.
- <sup>9</sup> Воспоминания. С.286, 296.

# ЛАБОРАТОРИЯ МЕТАФИЗИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ ПРИ ФИЛОСОФСКОМ ФАКУЛЬТЕТЕ СПбГУ

Существует с января 1996 г. Основная деятельность Лаборатории опирается на еженедельные открытые **семинары**, которые проходят на философском факультете СПбГУ по средам с 16.00 в ауд. 24.

Члены Лаборатории были одними из организаторов двух международных научных **конференций**, проходивших в Санкт-Петербурге:

«Смыслы культуры» (июнь 1996)

«Грани культуры» (ноябрь 1997)

Лаборатория также выпускает тематический философский альманах **«Метафизические исследования»**.

В 1997 г. вышли следующие номера:

*Выпуск 1. Понимание*

*Выпуск 2. История*

*Выпуск 3. История*

*Выпуск 4. Культура*

В 1998 г. вышли следующие номера:

*Выпуск 5. Культура*

*Выпуск 6. Сознание*

В 1998 - 1999 гг. готовятся выпуски посвященные проблемам *сознания (вып. 7), религии, языка, юмора, искусства, моральной философии*.

Редколлегия альманаха приглашает к сотрудничеству авторов и переводчиков.

**Адрес** Лаборатории Метафизических Исследований:

199034, СПб., Менделеевская линия д. 5. Философский факультет СПбГУ, Соколову Б.Г.



## РОДОСЛОВНАЯ РУССКОГО ИНТЕЛЛИГЕНТА

На снимке изображена семья петербургского протоиерея о. Константина Митропольского. Кавалер Ордена Святой Анны, он воспитал пятерых сыновей! Все они получили высшее образование в крупнейших университетах России.



Из всех сыновей о. Константина наибольшую известность приобрел Аристарх. Ученик академика А.А.Маркова, он создал целое направление в современной научной статистике.

Основные труды А.К.Митропольского:

*Основы статистики. Т. 1. Л., 1925;*

*Предмет статистики. Л., 1927;*

*О вычислении моментов по способу сумм. Изв. Ленингр. Лесного инст., 36, 1928;*

*Техника статистического исчисления. М.-Л., 1931;*

*Теория моментов. М.-Л., 1933;*

*Об установлении корреляционных уравнений по способу Чебышева ИАН, сер. матем., 1.1937;*

*О вычислении корреляционных уравнений при малом числе испытаний. Труды ЛТА, 48, 1937;*

*О множественных нелинейных корреляционных уравнениях. ПАН, сер. матем., 3., 1939;*

*О вычислении обыкновенных корреляционных уравнений. Ж. техн. физ., 1940;*

*О вычислении корреляционных уравнений по способу сумм. Труды ЛТА, 60, 1947;*

*Статистическое исчисление в 4-х т. Л., 1952-1954;*

*Нормальное распределение (на китайском языке). Пекин, 1959;*

*Mitropolsky A.K. «Correlation equations for statistical computations. Authorized translation from the Russian by Edwin S. Spiegelthal». New York Consultants Bureau, 1966.*

М.Н. Мусин

## Архимандрит Августин (Никитин)

### ВАСИЛИЙ КАРПОВ Очерк жизни и деятельности

*(К 200-летию со дня рождения русского философа)*

Оставьте неразумие, и живите, и ходите путем разума...  
Начало мудрости — страх Господень, и познание Святого  
— разум.

Притчи Соломоновы, гл. 9, ст. 6, 10)

Слова, приведенные в эпитафии, были лейтмотивом жизни и трудов русского философа В.Н.Карпова, профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА) [3, 1272-1273]. Во втором томе «Философской Энциклопедии», вышедшем в 1962 г., Карпову уделено всего 10 строк: 6 строк — «установочные данные», 4 строки — оценка его философского наследия: «Исходя из ложного идеалистического положения о конечности природы и бесконечности духа, Карпов пытался доказать зависимость развития человеческого разума от того, насколько он просветляется верой» [89, 464]. Это все, что мог узнать тогдашний читатель о выдающемся мыслителе, чья деятельность составила целую эпоху в истории русской философии.

### Воронежская семинария

Василий Николаевич Карпов родился 2(13) апреля 1798 г. в Воронежской губернии в семье священника. Учеба в духовных учебных заведениях была тогда традиционной для выходцев из среды священнослужителей, и Карпов был принят в Воронежскую духовную семинарию. Уже в те годы юный семинарист выделялся среди сверстников своим интересом к богословским

и философским дисциплинам. Один из питомцев этой же семинарии В.И.Аскоченский позднее вспоминал: «... и тогда нам, детям, показывали на него, как на человека, заслуживающего особенное внимание. Как теперь вижу я его в длинном, нанковом сюртуке, с тетрадами подмышкой, большими шагами идущего мимо убогих аудиторий духовного училища, в котором мы зябли и прозябали, приготавливая себя на дело и делание наше, еще ни перед кем из нас не рисовавшееся полно и отчетливо» [3, 1273].

В те годы преподавателем философии в Воронежской духовной семинарии был протоиерей Иван Яковлевич Зацепин, последователь Шеллинга (1775-1854), представителя немецкого классического идеализма. Интерес к немецкой классической философии был в России чрезвычайно велик, и Василий Карпов не избежал этого влияния. Однако, молодой семинарист, в отличие от своего наставника, смог пережить увлечение «шеллингианством» и впоследствии выработал свой собственный взгляд на задачи отечественной философии.

### Киевская Духовная Академия

Закончив Воронежскую семинарию (1821 г.), Карпов продолжил свое образование в Киевской Духовной Академии (далее — КДА), где он изучал философию под руководством протоиерея Ивана Михайловича Скворцова (1795 — 1863), выпускника СПбДА, занимавшего кафедру философии в КДА с 1819 по 1845 гг. Его перу принадлежит целый ряд работ по истории древней и новой философии [84]. Немецкое влияние ощущалось и в академических стенах, и Василий Карпов начал свое «философствование» под влиянием Канта. Однако, впоследствии, как отмечал один из биографов Карпова, он «обратился к древнему Платону, который сделался его любимым философом» [16, 910].

Влияние прот. И.Скворцова на будущего философа было весьма значительным. Вот что пишет по этому поводу один из первых историков русской философии — архимандрит Гавриил (Воскресенский) (1795-1868): «В голове Карпова носилось много высоких истин; но он не знал, что с ними делать, как управиться, как оценить свое богатство, что почесть балластом и что драгоценным камнем. Иван Михайлович Скворцов научил Карпова дать им форму, подвергнуть их критике, утвердить их на началах» [19, 149].

В 1825 г. Карпов окончил КДА и был назначен преподавателем немецкого и греческого языков в Киевской духовной семинарии (совершенствование в этих языках пригодилось ему впоследствии). В 1827 г. он был утвержден в степени магистра, а в 1829 г. переведен на должность бакалавра французского языка в КДА.

Шесть лет Карпов трудился на филологическом поприще, а в марте 1831 г. он был переведен на должность бакалавра философских наук КДА [81, 534]. В числе прочих дисциплин Карпов читал курс психологии (впоследствии его сменил О.Г.Михневич) [15, 90]. В КДА это был новый предмет; по словам иеромонаха Иоасафа, «эмпирическая, или опытная

психология была преподаваема в первый раз по методу, указанной покойным Преосвященным [Иннокентием — а.А.]. И этот предмет, как очень любопытный и занимательный, студенты слушали с большим удовольствием» [15, 91].

Карпову суждено было преподавать философию в КДА немногим более двух лет. В октябре 1833 г. он был приглашен в СПбДА, где занял кафедру философии, оставшуюся вакантной после ухода прот. Ф.Ф.Сидонского. Здесь, в качестве бакалавра, Карпов приступил к преподаванию в классе философских наук.

## **Санкт-Петербургская Духовная Академия. Начальный период**

Вскоре новый преподаватель снискал заслуженную известность своими лекциями, отмеченными глубоким знанием предмета. Один из его слушателей — П.И.Савваитов вспоминал впоследствии о содержании того курса, который был предложен студентам СПбДА: «По занятии философской кафедры в СПбДА, после Сидонского, Карпов читал своим слушателям «полный курс наук философских», как тогда говорили, кроме истории философии, которую преподавал Д.С.Вершинский. В курс философских чтений Карпова входили, между прочим, и «философская религия», и «философия нравственного мира» [...] Эти чтения профессора, бывшего в самом лучшем цвете сил, одушевленного горячей любовью к предмету, увлекали слушателей» [82, 103].

С 1835 г. профессор Карпов читал общий курс философии, интересные сведения о котором содержатся в воспоминаниях другого питомца СПбДА — Д.И.Ростиславова: «1833-1841 годы были лучшим, цветущим так сказать, временем его учебной деятельности. В это время он преподавал философию под названием «философия природы» по собственным своим запискам. В своих лекциях он развивал ту мысль, что в природе есть нечто особенное, которое он называл «жизнью природы» [79, 601].

Вот другой отзыв о лекционной манере Карпова. Один из бывших студентов маститого профессора вспоминает: «Лекции его отличались самым живым изложением и полным отсутствием педантической сухости. Нередко имели место ученые беседы учителя с учениками, наподобие тех, какие он хорошо изучил у Платона; в таких случаях Василий Николаевич особенно воодушевлялся, и это приводило его к убедительнейшим импровизациям» [96].

В 1839 г. Карпов издал свой перевод книги профессора Берлинского университета Генриха Риттера «История философии древних времен» (ч. I. СПб., 1839). Подготавливая книгу к публикации, профессор-переводчик снабдил ее своим предисловием, в котором он описывал уровень развития отечественной философии. «Россия по всем отраслям наук сделала уже значительные успехи; одной только философии нет или почти нет в России, — писал Карпов. — Эта наука у нас еще не получила организации, не приведена в сознание как наука, но дробится в бесконечном множестве

мыслей разнохарактерных и разноценных, рассеянных отрывочно в нашей литературе, или изредка украшающих беседу людей образованных» [78, III].

Переводя книгу немецкого историка, Карпов одновременно обогащал себя духовным наследием всего человечества и вырабатывал собственную философскую позицию. «Всякий народ, вступающий на поприще философии сначала должен изучить в связи идеи поколений предшествовавших, т.е. исследовать философию человеческого ума вообще, в вековых ее развитиях, — писал он. — Тогда сама собою определится точка его стояния, и будет видно, чем кончилось время прошедшее и чего можно желать, искать и надеяться в будущем; тогда к генеалогическому древу философии, пережившему столько тысячелетий, Россия привет свое народное воспитание, свой нравственный характер, свой образ мыслей, и произведет философию оригинальную» [78, V].

Карпов высоко оценивал научную деятельность Риттера (1791-1869). Ученик Шлейермахера, Риттер профессорствовал в Берлине, затем в Киле и Геттингене. В своем обращении к читателям Карпов объясняет мотивы, по которым он отдал предпочтение книге этого немецкого историка философии. «Достоинства риттеровой «Истории» расположили меня к изданию ее на русском языке, — пишет Карпов. — Кто знаком с философией и понимает, какое отношение она должна иметь ко всем родам наших познаний, чтобы могла быть наукой истинно полезной, тот, без сомнения оправдает мой выбор» [78, VIII-IX].

«История философии» публиковалась Риттером в период с 1829 по 1855 гг. К тому времени, когда Карпов приступил к переводу сочинения Риттера, в Германии была издана только первая часть этой монографии. Но, не дожидаясь выхода в свет книги немецкого автора в полном объеме, Карпов приступил к ее переводу на русский язык. Вот что писал русский философ о той части книги Риттера, которой он располагал: «Если мы теперь обратим взор на обширное поле иностранной философской литературы и вникнем в относительное достоинство всех произведений, составляющих собственно европейскую библиотеку «Истории философии», то увидим, что в Германии, Англии и Франции доселе только одна «История философии», начатая и вполнину изданная Г.Риттером (*Geschichte der Philosophie von Dr. H.Ritter. Hamburg, 1829*), по крайней мере приблизительно удовлетворяет необходимым условиям науки» [78, VI-VII].

Карпов считал, что человек располагается между двух полюсов, разделяемых онтологической бездной: Духа (Бог), который бесконечен, и природы, которая конечна. Духовно-материальное существо человека и составляет срединное звено между ними, «открытое» и для бесконечности и для «конечности». Соединение в человеке разнородных элементов бытия задает основание для его нравственного закона, совершенство которого предполагает гармонию этих двух начал как соединенных в человеческом сознании и осознании. Поэтому свое учение Карпов называет *синтетизмом*. На этой антропологии строится и карповское понимание самой философии [80, 248].

Под этим углом зрения Карпов рассматривает и «Историю философии»

Риттера. «Обозрев начала образования древнего Востока и Греции, он (Риттер) заботливо наблюдал первое появление элементов философии под влиянием народных верований, — отмечает русский автор. — Определив таким образом исходные точки философии на счастливой почве всего древнего мира, он нашел потом общий закон ее движения и этим законом соединив отдельные усилия философских школ в одно целое, отыскал в нем взаимные их связи, начала, способы и цели. Поэтому во всем ходе его (доселе изданной) Истории нет ничего изолированного, оторванного, внесенного в ряд фактов без основания, но все находится во взаимном отношении, во всем царствует одна всемирная мысль ума, все идет и развивается по одному плану» [78, VII-VIII].

### «Введение в философию» (СПб., 1840)

В 1840 г. увидела свет книга Карпова «Введение в философию». Примечательно, что за 7 лет до этого предшественник Карпова на кафедре философии СПбДА прот. Федор Сидонский опубликовал первую в России книгу под сходным названием «Введение в науку философии» (СПб., 1833).

«Предлагаемое теперь читателям «Введение в философию» включает в себе мои мысли вообще о философии и об образе систематического ее развития» [24, IV], — писал Карпов в предисловии к своему сочинению. Он относился «по-философски» к быстротечному ходу времени и рассматривал свой труд как своеобразное подведение научных итогов. «Старость не за горами, жизнь коротка и конец ее неизвестен: пора, кажется, позаботиться и об отчете, и оправдаться даже пред теми людьми, которые судят о науке и ученых только по печатным документам» [24, IV], — так обращался Карпов к своим читателям. А в то время ему было немногим более 40 лет от роду...

Сочинение Карпова было благожелательно принято в российских научных кругах. На страницах ряда журналов появились отзывы, авторы которых рекомендовали читателям ознакомиться с этим философским трактатом. Так, на страницах журнала «Сын Отечества» за 1840 г. читаем: «Вот одна из немногих умных и хорошо написанных книг, вышедших у нас в течение нынешнего года. Рекомендуем ее особенно юношам, проникнутым жаркою и чистою любовью к умственному труду, посвящающим лучшие годы своей жизни учения строгим и возвышенным. У нас преподается философия в университетах, — следовательно она составляет уже необходимую часть нашего высшего образования. Хорошо, если учащиеся, кроме тетрадей своих профессоров, заглядывают в книги, излагающие предмет столь многосторонний, подающий столько поводов к разным взглядам и соображениям. Конечно, перед ним раскрыты творения германских, английских и французских философов; но русское сочинение, не чуждое идей века и написанное хорошим слогом, всегда будет доступнее их умам. В отделении критики читатели найдут более подробный отчет о книге Карпова» [86, отд. VI, 723].

«Более подробный отчет» о «Введении в философию» был написан

известным общественным деятелем, публицистом и литературоведом А.В.Никитенко (1804-1877). Прежде всего он отмечает заслуги отечественных философов: «Имена Давыдова (профессора Московского университета), Галича, Велланского, Сидонского, архимандрита Гавриила и Карпова должны сохраниться в истории нашей образованности, как имена первых действователей, подвигающихся за права философии» [86, отд. V, с. 705]. В рецензии отечественного публициста излагается краткий обзор «Введения», которое к этому времени было замечено рецензентами других «толстых» журналов. В одном из них автор критически отзывался о языке сочинения Карпова [10, 19-20]. Никитенко защищает русского философа от «булавочного укола»: «Если местами встречается слишком отвлеченная манера умствования и некоторая неопределенность языка, — пишет он, — то пусть вспомнят читатели, как трудно избежать этих недостатков в философском, и притом систематическом творении, особенно у нас, где философия еще так нова» [86, отд. V, 721].

А вот отзыв о сочинении Карпова революционера-западника В.Г.Белинского: ««Введение в философию» г. Карпова представляет утешительное явление по тому уже одному, что автор, как видно из целой книги, занимается своим предметом с уважением, что для него философия не игрушка, как у большей части наших доморощенных философов, и что он не шутя старается определить, в чем она заключается» [4, 3-4; см. также: 7, 285-289]. Белинский также касается «языковой проблемы» книги Карпова. Если кому-то стиль философского сочинения показался тяжеловесным, считал русский критик, то это беда читателя, а не вина Карпова. «Язык его правилен, слог чист, литературен и читается с удовольствием, — пишет В.Г.Белинский, — философские термины употребляются им везде отчетливо и с знанием дела, и мы приглашаем ожесточенных ругателей нашего журнала заглянуть в книгу г. Карпова, чтобы убедиться в том, что напугавшие их слова не нашего изобретения, а принадлежат науке, и что только их собственное, наивное невежество виновато в том, что эти утвержденные в философском языке термины, показались им непонятными и странными» [4, 5].

Впоследствии «Введение в философию» неоднократно подвергалось анализу и оценке на страницах богословских журналов [53, 720-730; 17, 772-774; 58, № 5, 643-653]. В своем сочинении Карпов подчеркивал, что задача философии — приводить частные результаты знания, а следовательно, и частные явления природы, к общей истине и общему бытию вещей. Вот что говорится по этому поводу в «Православной Богословской Энциклопедии»: «В своем «Введении в философию» (СПб., 1840) Карпов стоит за систему так называемого философского синтетизма, в котором знание и бытие, идеальное и реальное рассматриваются в нераздельном и коренном их существовании, а не выводятся одно из другого» [75, 32].

Обращает на себя внимание неприятие Карповым элементов рационализма. Если раньше русский философ не был чужд увлечению идеями Шеллинга и Канта, то во «Введении в философию» отношение к «кантианству» выражено им вполне определенно: «Явилась философия и,



изумив ученый мир строгостью своей методы и правильностью выводов, изумила его также своим бесплодием, своей сухостью и неприложимостью — стройным остовом из одних чисто логических понятий» [24, 66].

«Введение в философию» принесло Карпову известность в российских научных кругах. Его авторитет еще более упрочился после того, как он приступил к публикации своего перевода сочинений Платона. Древнегреческий философ был для Карпова идеалом античной мысли; сочинения Платона он переводил «более чем с удовольствием». Будучи преемником Сидонского, Карпов достойно продолжил его труды, упрочивая честь академической науки. «Значение академической философии всегда сознавалось лучшими и беспристрастными представителями русского образованного общества, начиная с самых высших и образованных слоев его, — писал в начале XX в. один из отечественных авторов. — Что это так, мы можем видеть из того факта, что академические профессора всегда были желанными кандидатами на университетские кафедры: их всегда охотно приглашали в университеты. Подтверждение этому в новый период мы можем видеть на примерах профессоров Карпова и Кудрявцева, которых несколько раз приглашали на профессорские кафедры Петербургского и Московского университетов» [58, № 4, с. 364].

### **«Систематическое изложение логики» (СПб., 1856)**

В 1844 г. Карпову было поручено чтение курса логики. Преподавание философии было поручено проф. А.А.Фишеру<sup>1</sup>. Это перемещение имело свою предысторию и было связано с назначением нового ректора СПбДА — епископа Афанасия (Дроздова) (ректор СПбДА с 1841 по 1847 гг., впоследствии — архиепископ Астраханский; ск. 1876). Вот что пишет об этом протоиерей Георгий Флоровский в своей монографии «Пути русского богословия»: «Свою охранительную деятельность в Петербургской Академии Афанасий начал с того, что запретил Карпову читать по соботным запискам, а вменил ему в обязанность читать строго по Винклеру. Правда, Карпов стал читать по Винклеру «критически», т.е. его беспощадно опровергая, и затем с охотой перешел на историю философии» [91, 211-212].

Философ со всей серьезностью отнесся к очередному послушанию. В 1856 г. увидела свет его очередная книга; это сочинение было озаглавлено «Систематическое изложение логики» (СПб., 1856). А в следующем, 1857 г., автор поднес «Логику» императору Александру II.

---

<sup>1</sup> Фишер, получивший образование в Венском университете, был приглашен на кафедру философии в С.-Петербургский Педагогический Институт; в 1832 г. определен ординарным профессором С.-Петербургского университета; в 1843 г. — профессором СПбДА, с оставлением во всех прежних должностях; в 1853 г. он оставил службу в Академии [94, 53]. «Философское воззрение профессора С.Петербургского университета А.А.Фишера, преподававшего философию в здешней Академии с 1843 по 1853 гг., опирается на начала Якоби» [93, 293], --- отмечал историограф СПбДА Иларион Чистович.

В предисловии к «Логике» Карпов отмечал, что при написании своего сочинения он «постоянно имел в виду гармонию мыслей о душе, как она отражается в зеркале Свящ. Писания, представляется в ясном сознании здравого смысла и начертана на скрижалях многовекового наблюдения» [25, VII]. Как православный философ, профессор Духовной Академии, Карпов привносит элементы богословия и в такую отвлеченную, на первый взгляд, дисциплину, как логика. Вот как он начинает «Систематическое изложение»: «То, о чем мы размышляем, есть *материя мышления*, а то, как мы размышляем о материи, то есть каким образом соединяем ее в одну мысль, называется *формой мышления*. Возьмем, например, предложение: Бог есть существо премудрое и всеблагое. В этом предложении понятия: Бог, существо, премудрость, благодать — суть материя мышления, а самое выражение, или образование взятой материи, то есть — Бог есть существо премудрое и всеблагое — составляет форму мышления» [25, 3].

Будучи самобытным философом, Карпов стремился к самостоятельному построению курса логики. При этом он, по его словам, «не вдавался в теории иностранных психологов, не увлекался идеями той или другой школы» [25, VII]. Однако полностью игнорировать наследие мировой философской мысли было бы «не логично», и на страницах сочинения Карпова можно встретить имена таких античных философов, как Сократ, Аристипп, Гален, Сенека, Цицерон и особенно почитаемый Карповым Платон.

В своем труде отечественный философ приводит примеры из области естествознания; имена Коперника, Гумбольдта соседствуют с плеядой таких мыслителей, как Локк, Юм, Декарт, Лейбниц. Особенно часто Карпов обращается к трудам Канта, не забывая и тех, кто «вышел из кантовской «Критики чистого разума»; это Фихте, Шеллинг, Гегель.

Вплоть до середины XIX в. отечественные авторы, следуя западной мысли, делили логику на «пары»: на чистую и прикладную, теоретическую и практическую, естественную и искусственную, врожденную и приобретенную, аналитическую и диалектическую. Все эти деления различались почти только словесно [25, VI]. Но русский философ, в отличие от своих предшественников, отказался от традиционного двухчастного деления курса логики. «Систематическое изложение» состоит из трех частей; схема построения карповского курса логики отражена в названии каждой части: 1) Об отношениях рассудка к мышлению; 2) О формах мышления и 3) О соединении форм мышления.

В предисловии к своему сочинению Карпов отмечал: «Логика во все времена раскрываема была так: либо непосредственно вытекала она из готовых психологических начал, следовательно, в своем развитии должна была построиться синтетически, и в этом случае входила в круг наук философских; либо, наблюдая над явлениями мысли, восходила к их началам и искала законов, по которым они развиваются, следовательно, управлялась методю аналитическою, и тогда могла иметь значение науки самостоятельной и готовить мышление рассудка для деятельности на поприще других наук» [25, III].

Таким образом, перед русским философом было два направления в области разработки курса «Логике». Прежде чем сделать выбор, он должен был соотнести это с теми задачами, которые стояли перед ним. Сравнивая «синтетическое» и «аналитическое» познание, Карпов писал: «Одно из них определяется свойствами философского исследования и, предполагая в слушателе рассудок более зрелый, входит в энциклопедию высшего образования; а другое имеет характер пропедевтики и, по аналитической методе, будучи доступно для умов отроческих, может принадлежать к курсу наук в средних учебных заведениях» [25, IV].

Приступая к составлению курса «Логике», русский философ исходил из того, что это пособие предназначалось не для семинарского, а для академического уровня. Поэтому, как отмечал Карпов, «решившись стараться, по возможности, о сообщении своему сочинению качеств методы аналитической, я предпочел однако же в развитии его плана и в ходе содержащихся в нем учений следовать синтезу» [25, IV].

И еще одно важное обстоятельство побудило автора «Логике» пойти по философскому пути «синтетизма». В его время курс логики читался в тесной взаимосвязи с курсом психологии, поскольку «в своих теориях они раскрывают одну и ту же человеческую душу» [25, V]. Излагая методологию написания своего сочинения, Карпов подводит итог размышлениям: «Будучи глубоко убежден, что эти науки [логика и психология — *а.а.*] должны находиться во внутренней связи между собой, я счел нужным основать свою Логикку на началах Психологии, следовательно, развить ее синтетически, в форме системы, так как бы она относилась к курсу наук философских, и по этой причине назвал ее «систематическим изложением» [25, V].

Увидев свет, «Логика» Карпова стала своего рода энциклопедией в области этой дисциплины. В конце книги был помещен объемистый «Аналитический указатель», где в алфавитном порядке были перечислены многочисленные термины, упоминавшиеся в основном тексте, — от «Абстракт» до «Эписиллогизм». Многие из них были впервые введены в научный оборот для русского читателя.

Как и прежде, новый трактат русского философа был высоко оценен в церковной и светской печати. О «Логике» Карпова благожелательно отозвался епископ Никанор (Бровкович) (1827-1890). В своей книге «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (СПб., 1876) владыка Никанор в сжатом виде излагает содержание «Логике» [56, 201-207], а затем делает такой вывод: «Гносеологическая теория Карпова имеет за собою то громадное достоинство, что она основана на двух- или трехтысячелетнем развитии общечеловеческого философствующего ума» [56, 207].

Ради объективности следует сказать о том, что не всем рецензентам толстых журналов «Логика» пришлась по вкусу. Один из авторов, обозначивший себя инициалами «Н.П.», не скрывал своих симпатий к Гегелю; по его же словам, «философия, как наука, у нас [в России — *а.а.*] еще не существует» [55, 1]. Отсюда — соответствующее отношение автора к сочинению Карпова. «Нельзя не пожалеть, что столько времени и труда потрачено автором на сочинение, которое едва ли может принести

существенную пользу», — с апломбом пишет рецензент, и тут же, как бы сквозь зубы, признает, что «оно лучше всех в этом роде изданных у нас логик» [Там же].

Западнические симпатии рецензента проглядывают вполне явственно, и в заключение он высказывает такое пожелание: «Впрочем, будем надеяться, что г. Карпов даст иное направление ученой своей деятельности, забудет неприязнь свою к иностранным теориям и познакомит нас с такими сочинениями германских философов, которые удовлетворяют современным требованиям науки и изучение которых заставит нас оставить те странные понятия о философии, которые до сих пор еще господствуют среди большинства нашей публики» [55, 22].

А теперь сопоставим этот «приговор» с тем отзывом о «Логике», который появился в начале 1990-х гг. «Систематическое изложение логики» было написано в форме учебника, но в многочисленных сносках содержало относительно подробный историко-философский комментарий. Немало места в этих комментариях занимали вопросы, прямо или косвенно относящиеся к кантовской философии» [2, 102], — пишет про книгу Карпова современный исследователь, отмечая тот факт, что философ не избежал влияния кантианства в трактовке проблем познания и логики. Выявив элементы такого рода (с. 102-103) тот же автор — А.И.Абрамов подводит итог сказанному: «Даже поверхностный анализ сносок с кантовскими схолиями дает основание сделать вывод о том, что Карпов в своей работе активно использовал идеи трансцендентальной логики Канта. Даже в случаях критического отношения к тем или иным кантовским положениям они служили Карпову важной точкой отсчета и пунктом конструктивного отталкивания в построении своей логики» [2, 103].

Высокую оценку «Логики» Карпова дал в свое время В.С.Соловьев; многие ученые также отводили достойное место сочинению Карпова в истории развития логики в России. Однако в 1960-х гг. труды Карпова в этой области снова получили отрицательную оценку. По мнению одного из авторов, Карпов «в своих книгах «Введение в философию» (1840), «Систематическое изложение логики» (1856) стремился обосновать теистическую философию как якобы стоящую над материализмом и идеализмом. Он выступал против философского материализма Чернышевского и Сеченова» [23, 42]. В те времена отзыв о русском христианском философе не мог обойтись без «поиска врага», — таковы были тогдашние «установки». И лишь в начале 1990-х гг. о Карпове стали писать в России более объективно.

## **Карпов как психолог**

Профессор Карпов продолжал преподавать логику и после того, как в 1865 г. ему было поручено вести в СПбДА курс психологии. К этому времени почтенный профессор зарекомендовал себя как специалист и в этой области. В 1860 г. он опубликовал свой трактат «О самопознании», где относил это свойство ума и души к области психологии. «Самопознание в кругу

человеческих занятий так важно, что не осталось делом только практического наблюдения человека над самим собою, но с течением времени явилось также мерою изучения вообще человеческой природы, — писал Карпов. — В этом предлежащем своем направлении оно получило уже характер теоретический и вошло в энциклопедию наук под именем психологии» [27, 26].

Публикация «Самопознания» была весьма своевременной; эта тема волновала тогдашнее русское общество. Еще в 1820 г. в Москве был переведен и напечатан трактат Джона Месона «О самопознании»; впоследствии это сочинение выдержало в России ряд переизданий. Вот что сообщалось в предисловии одного из изданий о личности этого автора: «Джон Месон, сын священника, родился в Англии в 1706 г., умер в 1763 г. Проходя, как и отец, духовное служение, он отличался благочестием и глубокими познаниями, а также широтой христианских воззрений. Он написал несколько и других назидательных сочинений, но сочинение «О самопознании», написанное в 1744 г., считается лучшим из них. Оно выдержало в Англии множество изданий и переведено на многие иностранные языки» [51, I].

В 1865 г. книга Джона Месона была напечатана «вторым тиснением». В предисловии «от издателя» отмечалось, что содержание этой книги носит церковный характер: «Автор имел целью познакомить с самопознанием всех, особенно молодых людей, приготавливающихся в семинариях и университетах к духовному званию» [51, I]. Далее составитель предисловия упоминал об аналогичном сочинении русского философа: «В 1860 году, в 1-м номере «Странника» была помещена превосходная статья о самопознании проф. Карпова. В ней мы встретили некоторые мысли, высказанные и в книге Д. Месона» [51, II].

Тема, рассматривавшаяся в сочинениях английского и русского философов, была настолько актуальна, что было решено издать их трактаты в одном томе. «Это поддало мысль перевести трактат его [Месона — *a. A.*] на русский язык прямо с английского 1818 г. без примечаний, чтобы познакомить читателей только с подлинником сочинителя, а современную статью проф. Карпова, с его позволения, присоединить к тексту английского писателя в виде эпилога» [51, II], — отмечалось в предисловии к изданию 1865 г.

В 1872 г. книга Джона Месона была переиздана, поскольку предыдущий тираж к этому времени уже разошелся. Напечатав труд Месона в очередной раз, издатели поместили перед текстом «самопознания» письма нескольких архиереев; в них содержалась просьба прислать это сочинение в их епархии (с. III-XX, предисловие). «В особенности желательно, чтобы эта книжка была уважена преподавателями в Духовных академиях и семинариях, — отмечалось в предисловии. — А что она того достойна, это свидетельствует, прилагаемое при сем, письмо Высокопреосвященного митрополита Филарета [Дроздова — *a. A.*] к одному из переводивших» [52, XXI].

Как и ранее, книга Месона была издана вместе с прежней статьей Карпова (с. 215-240), представлявшей собой «прекрасный эпилог русского глубокого мыслителя, профессора философии — как науки, но вместе [с

тем] и практического христианина, пользовавшегося всеобщим уважением своих слушателей и сотрудников» [52, XXI].

Ко времени очередного выхода в свет «Самопознания» (1872) Месона-Карпова, русский философ уже скончался (1867), и об этом читателей извещало послесловие к эпилогу. Там были перечислены основные ученые труды, которые написал «человек высоких нравственных качеств и неутомимого трудолюбия» [52, 240]. Издатель и переводчик словно делятся с читателями своими переживаниями, призывая их отдать дань уважения памяти Карпова. Простудировать сочинение Месона недостаточно, — после этого «с истинною благодарностью, вновь прочтешь и вдумаясь в драгоценный эпилог русского мыслителя и христианина-философа» [52, XXII].

В 1908 г. книга Месона увидела свет на русском языке в сокращенном виде в серии «Религиозно-философской библиотеки» [59]. Как и прежде, сочинение английского автора шло «в паре» со статьей русского философа [59, 1-36, 37-46].

Будучи религиозным философом, Карпов считал, что подлинное самопознание может быть осуществлено лишь методом «трансцендентального синтеза» или «синтетизма», призванного соединить природу человека и Бога, привести их к совершенной гармонии. «Особенно быстрые успехи самопознание сделало в христианстве, вспомоществуемое божественным откровением, которое возвестило людям о незамеченной естественными силами ума причине зла во всем человеческом роде и указало на действительное начало распространившихся в нем заблуждений, — писал Карпов. — Под руководством этой небесной истины практическое самопознание для христиан, а особенно для великих христианских подвижников, было непрерывным делом целой жизни. Самопознание их не только было благотворно для нас самих, но имело обширнейшее и благодетельное влияние на самое окружавшее их общество» [59, 44].

Карпову принадлежит также ряд других статей в области психологии. Из них следует отметить такие, как «Душа и действующие в природе силы» [39, 219-250], а также «Вступительная лекция в психологию» [47, 189-229]. «Вступительная лекция» была опубликована уже после кончины Карпова. В 1868 г. она была перепечатана в сборнике «Памяти Карпова, заслуженного профессора СПбДА» (СПб., 1868, с. 1-41). Вот ее краткое содержание: §1. Способ самопознания, §2. Понятие о психологии, §3. Сознание как начало психологии, §4. Предмет психологии, §5. Метода психологии, §6. Цель психологии, §7. Польза психологии, §8. Деление психологии.

За год до своей смерти Карпов опубликовал «Заметку о преподавании педагогики в Духовных Академиях» [45, 102-109]. В сжатом очерке он излагает свое понимание педагогики, «основывающейся на данных психологии» [45, 106-107]. Для русского ученого являлось несомненным, что «педагогика должна быть преподаваема в духовных семинариях, и там преподавание ее действительно нужно, особенно потому, что воспитанники духовных семинарий, как будущие пастыри церкви, научно готовят себя действовать на религиозное и нравственное развитие народа» [45, 102].

В данном случае речь шла о семинариях, но Карпов ставил вопрос шире: необходимо ли преподавание педагогики в Академии? Ведь, по его же собственным словам, «уровень науки в Академиях, конечно, должен стоять выше семинарского и, в отношении к семинариям, иметь иную цель» [45, 103]. Вот как решает эту проблему русский ученый: «Я вижу в педагогике такую науку, которая должна и может быть преподаваема в Академии, хотя в то же время не лишается способности благотворно действовать на педагогический курс и в семинарии» [45, 104].

Заслуги русского философа в области психологии отмечены в статье профессора СПбДА В.С.Серебрянникова «Карпов как психолог» [83, 688-700] и весьма символично, что когда 27 ноября 1900 г. состоялось Учредительное собрание Студенческого психологического Общества при СПбДА, то обязанности председателя Общества принял на себя именно профессор В.С.Серебрянников — один из последователей Карпова в области психологии [85, 2; см. также 87].

В своей деятельности Карпов не ограничивался чисто теоретическими рассуждениями; в области педагогики он проявил себя и как талантливый популяризатор философских идей. В 1864 г. журнал «Чтение для детей» опубликовал несколько статей русского философа, написанных им в форме коротких рассказов. Это такие очерки, как «Таинственная лампада» [32, 1-22], «Лампадный елей» [33, 23-88], «Писец, живописец и художник» [34, 135-176] и «Заключения о существе души» [35, 177-210]. Самопознание человека Карпов сводил в конечном счете, к познанию духа (этой «светильни» нашей «таинственной лампады», т.е. души), как «божественной стихии человеческой души», обуславливающей присутствие образа Божия в человеке.

Перу Карпова принадлежит также статья, носящая, на первый взгляд, «ученое» название: «О бессмертии души против натурализма» [30, 233-260]. Однако здесь излагается разговор священника со своим духовным сыном, — пастырь утешает вдовца после кончины супруги. Беседа составлена в виде вопросов и ответов, и речь в ней идет о бессмертии души, о загробной жизни.

Свою научную деятельность профессор Карпов должен был совмещать с административными обязанностями. Так, им была проделана большая работа по систематизации книг в библиотеке СПбДА. В 1855 г. он был определен членом духовно-цензурного комитета. Под редакцией Карпова были переведены «Церковная история» Евсевия Кесарийского (1848 г.) и сочинения двух византийских историков: Вриенния, Киннама, Анны Комнинной и Пахимера [74, 44-45].

Заслуживает внимания и поэтическое творчество Карпова. Ему принадлежит авторство нескольких стихотворений, которые он из скромности предпочитал подписывать не собственным именем, а литературным псевдонимом<sup>2</sup>. На страницах журнала «Странник» Карпов поместил такие сти-

---

<sup>2</sup> В качестве подписи под стихотворениями Карпов использовал литературный псевдоним «Хреновский», т.е. уроженец села Хреново, Воронежской губернии (прим.авт.).

хотворения, как «Ясли» [37, 170], «На земли мир» [40, 42], «Глумление над крестоносцем» [41, 84], и «Нигилист» [43, 84]. Кроме того, Карпов напечатал значительное число статей в «Энциклопедическом словаре» Плюшара, а также подготовил целый ряд рецензий на книги духовно-нравственного содержания; вот названия некоторых из них: «Свящ. Александр Лебедев. Изложение православной Христовой веры в беседах, по руководству писаний святителя Тихона и приспособительно к общенародному разумлению (СПб., 1866)» [43, 23-28]; «Преподобного отца нашего Исихия, пресвитера Иерусалимского, Слово душеполезное и спасительное о добродетели и трезвении. (СПб., 1866)» [44, 28-30].

Однако по-прежнему основной сферой деятельности Карпова было философское поприще. В 1858 г. ему было поручено преподавание истории философии в послекантовскую эпоху [94, 52], что побудило ученого приступить к написанию новых монографий. По оценке одного из биографов Карпова, «если соединить все оригинальные сочинения и статьи, все переведенные или редактированные им сочинения, то число печатных листов будет не меньше 600» [72, 52].

## Реформация и рационализм в оценке Карпова

Карпов был одним из первых русских философов и богословов, обративших внимание на тесную связь Реформации в Германии (XVI в.) с развитием немецкой философии. Свое отношение к этой проблеме Карпов излагал в статьях, печатавшихся с середины 1850-х гг.

Основное положение, которое отстаивал русский философ, — это зависимость философских идей от религии. Карпов прямо говорит об этом в статье, озаглавленной «Взгляд на движение философии в мире христианском и на причины различных ее направлений» [26, 167-198], опубликованной в 1856 г. «Философия в мире христианском более и поразительнее всего характеризовалась тем, что никогда не могла развиваться вне всякого отношения к духу христианской веры, — пишет русский автор. — Были времена, когда философы, по-видимому, отделяли интерес философии от интересов религиозных и даже проповедовали учение, несогласное с верой; но чем далее и логически правильнее развивали они свои теории, тем очевиднее вытекали следствия, обличавшие их в противоречиях и заблуждениях; так что философия, удаляясь от веры, тем не менее в самой себе находила и открывала сильные побуждения возвратиться к ней» [26, 171].

По мнению Карпова, философия может гармонично развиваться на основе христианского вероучения, сменившего античные школы и направления. Будучи знатоком античной философии и переводчиком Платона, Карпов мог говорить об этом с достаточным основанием. В 1860 г. он опубликовал статью «Философский рационализм новейшего времени» [28, ч. I, II] и в самом ее начале он ясно обозначил свою позицию. «Настало время славы Господней на земле: учение Христово озарило вселенную и совершенно успокоило взволнованный недоумениями ум; вопросы,



казавшиеся неразрешимыми, решены, и языческий рационализм в благодатном недре христианской веры умолк. Но эта же вера, обновившая все силы души и восторгавшая их к созерцанию вечной истины, тем самым снова открывала поприще любомудрию» [28, ч. I, с. 289-290].

В приведенном отрывке речь идет о первых веках христианства, когда античная система философских взглядов уступала место христианской. Не является случайностью то, что указ императора Юстиниана (527-565) об упразднении последней школы античной философии в Афинах (529 г.) по времени совпал с основанием в Италии монастыря Монтекассино — колыбели западного монашества и христианской культуры. После этого «не только язычники и полужазычники стали анахронизмом, — пишет И.Н.Голенищев-Кутузов. — Последний из великих стражей античной культуры Кассиодор, который пережил всех своих выдающихся современников, сбросил тогу и облекся в рясу» [20, 120].

В изложении Карпова это звучит также поэтично: «По этому поприщу текли многие великие мыслители, озаренные светом христианской истины, и в своих исследованиях взиравшие на нее, как на фарос [маяк — а.А.], указывающий им путь к той пристани, где земная мудрость должна найти свою поверку в премудрости небесной» [28, ч. I, с. 290], — пишет русский философ.

Однако не следует полагать, что с установлением христианства европейская философия мирно развивалась в его русле, под его сенью. «Бывали и такие времена, когда и самая вера подвергалась разным искажениям со стороны людей и являлись ереси и расколы, — отмечает Карпов. — Эти отступления и расколы были столь важны, что ограничивали самый дух православия (здесь — христианства — а.А.), то стесняя его волею внешней человеческой власти и обрядовыми подробностями, то изменяя отношение к нему ума и сердца, так что ум иногда провозглашали исключительным судиею веры, иногда сердце — единственным истолкователем ее предписаний» [26, 172].

История христианства складывалась так, что в эпоху вселенских соборов (IV-VIII вв.) восточная церковь постоянно страдала от различных ересей, в то время как на Западе они не получали столь широкого распространения. Однако в XII-XIII вв. и Западная Европа столкнулась с развитием еретических движений, а XIV-XV вв. отмечены деятельностью таких предшественников Реформации, как Джон Виклиф (Уиклиф) (1320 — 1384), Ян Гус (1371 — 1415) и Савонарола (1452 — 1498). Римский престол всеми силами противодействовал распространению реформационных взглядов; «первым проповедником и вместе [с тем] жертвой развитых ими противоположительских идей был Гус с другом своим Иеронимом Пражским», — пишет Карпов, переходя затем к «немецкой теме». «Сильнейшая и обширнейшая борьба с самовластием папы немного позднее возникла в Германии и почти открыто продолжалась более ста лет, до начала XVI века, — продолжает тот же автор. — Возбудителями этой борьбы главным образом были основанные в те времена в Германии университеты, в которых гностическое направление мышления обозначилось очень рано

и в этом духе породило несколько философских систем» [26, 182].

Так, исподволь, русский философ подводит читателей к проблеме, которая давно волновала его самого. Он ставит вопрос: «Откуда же произошел господствующий в Германии уже около ста лет философский рационализм, если он несогласим с духом христианской веры и не мог быть обязан ей своим происхождением?» [28, ч. I, с. 291]. Чтобы разрешить эту проблему, Карпов высказывает мысль о том, что «в христианстве рационализму философскому предшествовал рационализм религиозный» [28, ч. I, с. 292].

Известно, что основоположником Реформации в немецких землях был Мартин Лютер (1483 — 1546), обнародовавший в 1517 г. свои «95 тезисов». Карпова, как философа, в меньшей степени интересовал вопрос о роли Реформации в обновлении церковной жизни Запада. Отметив, что «лютеранское вероисповедание восстало против произвола и злоупотребления власти римского первосвященника», русский автор переходит далее к философским аспектам этого явления. По его словам, реформационное движение, возглавлявшееся Лютером, «развило в своих недрах религиозный рационализм. Под эгидою этого-то религиозного рационализма всего естественнее мог возникнуть и действительно возник рационализм философский» [28, ч. I, с. 293].

Карпов считал, что одна из задач философии — объяснение человеку его отношения к исповедуемому им вероучению. Поэтому, приступая к анализу философских предпосылок Реформации, он определяет православную позицию в отношении Западной Европы XVI в. По словам Карпова, «в мире римско-католическом забыта была та великая истина православия, что вера по духу Христову может быть исповедуема не одним сердцем, когда пробудился ум, и не одним умом, когда живо сердце, а тем и другим вместе, и что такая же нераздельность интереса их должна быть равным образом относительно истинной Христовой церкви, поколику она служит необходимою формою веры и удовлетворяет всем религиозным требованиям ума и сердца» [26, 184].

Поскольку дальнейшая речь велась о немецком рационализме, Карпов сосредотачивает внимание на философских аспектах немецкой Реформации. Объективности ради он отмечает некоторые ее положительные стороны. «Лютеранские философы справедливо говорят, что патриарх их вероисповедания освободил философию от многовековых оков схоластики и рабской покорности Аристотелю» [26, 182], — пишет Карпов. В другом месте статьи он дополняет сказанное: «Следя за ходом философии в мире лютеранском, мы находим, что она произвела много частных исследований, разрабатывала разные методы познания, прояснила некоторые отдельные стороны науки и приготовила немало пособий для составления правильных понятий о природе и человеке» [26, 185].

Однако проблема заключалась в том, что предстоявшее лютеранам после разрыва с римско-католической церковью создание новой догматической системы, предвещало борьбу разнообразных взглядов. Уже Мартину Лютеру пришлось пережить споры в возглавляемой им церкви о

взглядах на таинство причащения, с анабаптистским движением и т.п. Пока был жив Лютер, его мнение оказывало решающее воздействие: он мог предотвратить ряд богословских споров в самом начале, и многие протестантские деятели и богословы не высказывали открыто свои взгляды, преклоняясь перед его авторитетом.

Карпов выявляет философский аспект этой проблемы; вот что пишет он об истоках протестантского рационализма: «Воспитанник римско-католической школы Лютер [...] не замедлил в основание церковного смысла веры и христианской нравственности положить суд и цензуру язычески воспитанного ума, т.е. провозгласить его папою лютеранства и посредником в делах религиозных. Усвоив себе такое право, ум с этой стороны, конечно, приобрел независимость; но зато тем более стал зависеть от собственных своих идей, а через идеи — от различных внешних и внутренних ограничений, которыми они возбуждаются; следовательно выиграл только то, что авторитет богословский заменил философией и мог полагать те или другие начала для ее развития» [26, 183-184].

Мартин Лютер скончался в 1546 г.; не прошло и трех лет после его смерти, как среди протестантов начались богословские споры — адиафористический, синергистический и др. При таком положении дел становится вполне понятным желание лютеранских богословов положить конец этим спорам. Так появилась известная символическая лютеранская книга — «Формула согласия» (1580), но и она не оградила их от дискуссий. В эту эпоху догматико-полемиические споры стали приобретать главенствующее значение. В университетах богословская полемика становится основной темой. Студенты в основном изучали опровержения заблуждений, осужденных в «Формуле согласия». Проповедники с церковных кафедр обличали всевозможные отступления от лютеранского вероучения. Стараясь продемонстрировать свою ученость, они насыщали проповеди древнегреческими и латинскими терминами и цитатами из творений святых отцов церкви, а также богословов более поздних времен.

Вот что пишет Карпов о плодах этих дискуссий: «Ни одно вероисповедание, кроме языческого, не благоприятствовало столько произвольному разветвлению философии, как Лютерово. С конца XVI до половины XVIII века, от Кампанеллы и Телезия до Вольфа и Юма, сколько изменено направлений, положено начал, испытано путей для исследования истины и построено различных теорий!» [26, 184].

Вспомнив о популярной ныне формуле «Единство в многообразии», можно поставить вопрос: не являлись ли эти многочисленные «направления» теми путями, которые вели к единой, истинной цели? Ведь тот же Карпов признавал, что «философия по духу православия может также выражаться бесконечным множеством философских опытов: потому то вполне исчерпать истину не в состоянии и ум послушный вере» [26, 184]. Но, допуская «теорию множества», русский философ делает разграничение между православным и протестантским подходом в этой сфере. По его словам, в православии «эти опыты различались бы только количественно, или степенью проникновения ума в таинственные отношения вещей и в

причинные связи природы, следовательно, не противоречили бы один другому» [26, 184]. Что же касается протестантизма, то, как считал русский философ, «системы лютеранских философов были различны между собой качественно, так что одною из них опровергалась и разрушалась другая» [26, 184].

В увлечении теоретическими вопросами богословы стали забывать о христианской жизни, об истинном покаянии, благочестии и христианской любви, как будто христианство состоит только из дискуссий и опровержений спорных книг, а не в том преимущественно, чтобы воплощать Христово учение в повседневной жизни.

Выявив предпосылки немецкого рационализма, Карпов переходит к анализу философской системы Иммануила Канта (1724-1804) — родоначальника немецкого классического идеализма. Будучи профессором Кенигсбергского университета (с 1770 г.), Кант проделал эволюцию в своем философском развитии. Его путь в науке можно условно разделить на два периода — «докритический» (до начала 1770-х гг.) и «критический», когда Кант приступил к «критике разума». Именно этот второй период творчества Канта и привлек особое внимание Карпова. В своих статьях русский философ анализирует такие произведения Канта, как «Критика чистого разума» (1781), «Критика практического разума» (1788) и «Критика способности суждения» (1790).

В рассуждениях Карпова имена Лютера и Канта постоянно присутствуют в одном ряду, и это далеко не случайно. «Основания философского рационализма в новейшие времена Кант положил, как известно, под влиянием рационализма религиозного, который развит был в особую систему христианско-религиозных убеждений Лютером» [36, 49], — пишет русский философ. Анализируя взгляды Канта, Карпов отмечал, что немецкий философ «однажды навсегда распрощался с опытом и решился ратовать за независимость и самостоятельность ума, — вознамерился разрешить вопрос: каким образом опытное или синтетически образуемое суждение можно вывести из начал ума, не обращаясь к опыту?» [28, ч. I, с. 294].

Карпов упорно доискивался корней кантовского рационализма, стремясь ответить на вопрос: «Что расположило Канта к избранию именно этого способа, — к исканию основания верности опытных познаний вне опыта — в уме?» [28, ч. I, с. 295]. По мнению русского философа, истоки рационализма Канта восходят к Реформации XVI в.; он считал, что «Кант в своей критике — не более как Лютер-богослов, переодетый в Лютера-философа» [36, 49]. «То, что Лютер произвел в религии, то Кант — в философии» [28, ч. I, с. 296], — писал Карпов.

Для большей объективности Карпов приводит высказывание одного из католических ученых — Отто Гегеля. Взгляды однофамильца известного немецкого философа совпадают с оценкой Карпова как Реформации, так и рационализма. «Система Канта есть великое событие в истории философии, есть результат деятельности целого народа, краткое выражение помыслов всей местной религии, — пишет католический автор. — Этот народ —

Германия, эта религия — протестантство. Кант в высшей философии был вождем нового движения; он перенес в метафизику начало протестантства и создал философию протестантскую [...] Отличительный характер протестантства есть отрицание всякого авторитета выше и вне чистого разума: «Не признаю своей ошибки, пока мне не докажут, что я ошибся», — сказал Лютер на Вормском соборе» [26, 296].

Примечательно, что близость позиций Лютера и Канта подтверждалась порой самой жизнью. Так, Карпов отмечал, что «между исследователями и страстными любителями Кантова критицизма особенно отличался Леонард Рейнгольд, из церкви римской перешедший в общество лютеранское» [36, 50]. Любопытно и замечание Карпова про обстоятельства, содействовавшие распространению идеи рационализма и Реформации. Еще раз отметив, что Канту «благоприятствовал дух лютеранства» [28, ч. I, с. 295], русский философ сопровождает эту мысль такой оговоркой: «Но и гении бывают признаваемы, являясь только вовремя и при благоприятных обстоятельствах. Сократ не умер бы в темнице, если бы был гражданином Лакедемона; Лютер не основал бы религиозного общества, если бы воспитался и жил в недрах православной церкви; Кант не положил бы начал философского рационализма, если бы философствовал в шестнадцатом столетии» [27, 30].

Еще один аспект кантовского рационализма стал объектом критики в работах Карпова. В одной из своих статей он приводит слова Канта: «Мы не приписываем разумному существу в собственном смысле никакого чувства» [28, ч. I, с. 480], после чего следует карповский комментарий: «Поняв по-своему чувство, Кант приписал его воле в значении побуждения» [28, ч. I, с. 481].

Эта позиция Канта дала очередной повод для сопоставления взглядов немецкого философа с воззрениями вождя немецкой Реформации. «Эта придуманная Кантом переработка чувства совершенно соответствует произведенной Лютером реформе христианской веры, — пишет Карпов. — Лютер не отказал своему обществу в христианском учении и, не обратив внимания на то, что оно проникнуто благодатной силой Христовой любви, которая не может не обнаруживаться внешним богослужением, не допустил в свое вероисповедание никаких канонических форм церковности» [28, ч. I, с. 479].

Карпов полагал, что для человека мир должен предстать в единстве своей чувственной и идеальной стороны, как единое целое: должен быть найден «закон гармонического бытия вселенной». Карпов отвергал «абсолютный» характер человеческого сознания, как в церковной сфере, так и вне ее. Если игнорировать «личностный фактор», то это может привести к обеднению духовной жизни церкви и общества, о чем с сожалением и свидетельствовал русский философ. «Церковь в лютеранстве исчезла и, вместо проникнутого духом небесной любви евангельского учения, на долю последователей Лютера осталась одна чистая догматика, — продолжает Карпов. — Подобное нечто случилось и у Канта с чувством. Чувство, по самому своему существу таково, что в какую бы область человеческой жизни вы ни ввели его, оно непременно выскажется своим

образом — радостью или скорбью и, не переставая быть чувством, не оставит своих выражений. Но Кант не уважил, не оценил этой сущности чувства» [28, ч. I, с. 480].

В трудах Карпова уделяется много места сравнительному анализу лютеранского вероучения и кантовской философской системы. «Потом примеру Канта следовали многие другие философы и, поставив ум над всем и выше всего, создали философию так называемую рационалистическую» [26, 189], — замечает Карпов. — «Преобразованная Кантом лютеранская философия перешла в XIX век и развивалась почти до настоящего времени» [26, 189].

Для Карпова, жившего в XIX столетии, «настоящим временем» была эпоха увлечения российской общественности идеями Гегеля. Это признавал и сам Карпов, отмечая, что система Канта «быстро обобщилась в Германии и вошла в дух философствования почти всех германских мыслителей до самого Гегеля» [28, ч. I, с. 297]. Но русский мыслитель не торопился делать «большой скачок» от Канта к Гегелю. Верный научному подходу к философским системам, Карпов прослеживает влияние кантовских идей на тех философов, которые не стали такими популярными в России, как Гегель.

В 1865 — 66 гг. в нескольких номерах философского журнала «Радуга» была опубликована статья Карпова «Систематическая форма философского рационализма, или наукоучение Фихте» [36]. В 1866 г. эта объемная статья была издана в виде монографии [38]. Карпов не случайно уделил такое внимание этому философу. Иоганн Готлиб Фихте (1762 — 1814) — представитель немецкого классического идеализма; изучал богословие, филологию и философию в Иене и Лейпциге. Под влиянием Канта он написал «Опыт критики всяческого откровения» (Кенигсберг, 1792).

В статье, посвященной Фихте, Карпов упоминает о любопытных обстоятельствах, связанных с публикацией этого произведения. «Фихте, на возвратном пути из Варшавы, где имел он место домашнего учителя, заехал в Кенигсберг, чтобы лично познакомиться с Кантом. Кант сперва принял его холодно, но, прочитав представленную им рукопись: *Versuch einer Kritik aller Offenbarung* и, нашедши в ней живое отражение собственных своих начал, оказал ее писателю покровительство, — пишет Карпов. — Упомянутое сочинение автора было напечатано без имени автора и совершенно изменило судьбу Фихте. Иенская литературная газета, приняв вышедшую книгу за сочинение Канта, осыпала ее похвалами; а когда открылось, кто был действительным ее писателем, — Веймарское правительство пригласило Фихте занять оставленную Рейнгольдом кафедру философии в Иенском университете. Таким образом слава Канта перешла к Фихте в форме рационалистических и, следовательно, противохристианских идей об Откровении» [36, № 1, 56].

Так Фихте стал профессором на кафедре истории философии Иенского университета; здесь он преподавал с 1794 по 1799 гг. В 1794 г. Фихте напечатал свой главный труд: «Основы общего наукоучения»; именно это произведение иенского философа было подвергнуто критическому разбору в книге Карпова [36, 56 — 83]. Русский автор подчеркивал, что Фихте, следуя за

Кантом, вместе с тем «рационалистические начала своего корифея развил в полную и логически стройную систему» [36, 55 — 56].

В 1799 г. Фихте был вынужден уйти из университета, поскольку против него было выдвинуто обвинение в печатной пропаганде атеизма. Лишь в 1810 г. он занял место профессора и ректора Берлинского университета. Однако ему было суждено оставаться здесь всего лишь несколько лет. Во время освободительной войны с Наполеоном Фихте вступил в ряды добровольцев и в 1814 г. умер от тифа [90, 373].

Полемизируя с Фихте, Карпов обращает внимание читателей на истоки рационализма немецкого философа. Почему Фихте, «прежде чем предложил себе вопрос об абсолютном основании знания, не исследовал, откуда происходит в нас требование такого основания? — спрашивает Карпов. — Это исследование действительно указало бы ему на безусловное начало знания в Господе, который «дает премудрость, и от лица которого — «познание и разум» (Притч. 2, 6)» [36, 61-62]. Карпов уверен в том, что философия, развиваясь в недрах христианства, не может сделаться философией рационалистической. Однако в системе Фихте не находится места для Творца, и на его место немецкий философ ставит человека. «Фихте, следуя верно взгляду Канта, не только не ищет безусловного в Боге, а напротив, наперед уже полагает, будто аксиому, что такого начала, как предлежательно существующего, нет, и, полагая, что его нет в мире предлежательном, старается соединить с ним значение подлежательное и отыскать его в человеке» [36, 62], — пишет Карпов. Так рационализм заводит в тупик Канта, Фихте и их последователей, полагал Карпов. Лишь при наличии веры, связывающей нас с Богом, философия не уклонится от истины.

В первой четверти XIX в. идеи Фихте стали распространяться в России благодаря деятельности немецкого философа Иоганна Баптиста Шада (1758 — 1834). Он начал преподавать в Иенском университете с 1799 г.; как раз в том году Фихте должен был оставить кафедру в этом храме науки. В 1804 г. по рекомендации Гете и Шиллера Шад был приглашен в Харьковский университет, где получил кафедру умозрительной и практической философии [90, 493]. В 1813 г. Шад опубликовал в Харькове перевод на русский язык трактата под названием: «Яснейшее изложение, в чем состоит существенная сила новейшей философии Фихта».

В те годы Шад приобрел известность в российских научных кругах. До нас дошел любопытный рассказ о протоиерее И. Зацепине, наставнике Карпова в Воронежской семинарии. «Ему было уже около 50 лет, и он давно сам преподавал философию, когда во вновь открытый тогда Харьковский университет приехал известный немецкий философ Шад, в качестве профессора, — сообщалось в церковной печати. — Почтенному протоиерею очень хотелось выслушать курс у Шада, и он стал просить годовой отпуск с этой целью. Начальство нашло это желание излишним, но протоиерей-философ не уступал и наконец достиг своей цели — отправился в Харьков и выслушал курс философии у Шада» [96, 4; см. также 72, 43].

В 1816 г. Шад покинул Россию; «с удалением Шада прекратилась у нас и пропаганда философии Фихте» [14, 17], — писал историк философии

А.И.Введенский. Однако позднее рационалистические идеи Фихте привлекли внимание одного из основателей анархизма — М.А.Бакунина (1814 — 1876), и он перевел его трактат «О назначении ученого» [77, 16].

Оценивая влияние немецкой философии на русское «любомудрие», А.И.Введенский ставит в один ряд три имени: «Если мы позволим себе ошибку на год, на два, то мы можем сказать, что одновременно, именно начиная с 1805 г., началась в [России — *а. А.*] пропаганда учений Канта, Фихте и Шеллинга [...] Из этих трех учений наименьшим успехом пользовалась философия Фихте. Единственным его пропагандистом был первый харьковский профессор Шад. Кантом же заинтересовались у нас несколько больше [...] Канта и переводили больше, чем Фихте, и немало писали о нем [...] Главным же образом распространялось у нас учение Шеллинга» [14, 14].

Примечательно, что Фридрих Вильгельм Шеллинг (1775 — 1854) — представитель немецкого классического идеализма, с 1798 по 1803 гг. занимал кафедру философии в том же Иенском университете, где подвизались и Фихте, и Шад. В свое время Шеллинг окончил духовную семинарию и Тюбингенский Теологический институт, где изучал философию и богословие. В «иенский период» своей деятельности молодой Шеллинг «впал в рационализм», что отразилось в его сочинениях по натурфилософии. Однако впоследствии Шеллинг перешел к религиозной «философии откровения», к обновлению гностической и неоплатонической мистики» [90, 501].

Это не осталось незамеченным тогдашними революционными идеологами: если Ф. Энгельс с похвалой отзывался о сочинениях «раннего Шеллинга», то на «философию откровения» марксисты обрушились с критикой [90, 503]. Мировоззрение раннего Шеллинга повлияло на становление философских взглядов Георга Вильгельма Гегеля (1770-1831) — представителя немецкой классической философии. Гегель выступал как продолжатель линии немецкой философии, представленной Кантом, Фихте и Шеллингом. После своей кончины Гегель был похоронен в Берлине рядом с Фихте [88, 328].

Публикуя свои труды, Гегель не мог предполагать, что «немецкое поветрие», бытовавшее в России в отношении философии, вознесет там его имя на огромную высоту. В 1867 г., в сборнике, посвященном памяти Карпова, один из авторов так отзывался об этом феномене: «В последние 40 лет русское образованное и мыслящее общество попеременно поклонялось разным философским авторитетам: то не знали цены Шеллингу, то Гегеля исповедовали, как высшую, всеобъемлющую и законченную философию, то наконец Бюхнер, Молешотт и Бокль удостаивались идольских треб» [72, 79]. Впрочем, вины немецкого философа в этом не было, — за Россию он «не отвечал». И уж в самом страшном сне Гегелю не могло привидеться, что впоследствии из него сделают «одного из теоретических источников марксизма» [88, 327].

О гегелевской философской системе Карпов упоминал еще в своей работе «Введение в философию»). Однако в этом сочинении русский



ученый подвергает рационалистический взгляды Гегеля умеренной критике. Лишь позднее он со всей серьезностью заговорил о дестабилизирующем влиянии философской системы немецкого мыслителя, которая своими корнями восходит к рационализму Канта. «Гегель разрабатывал свое учение на готовых уже основаниях, которые положены еще критикой Канта [28, ч. I, 301], — отмечал Карпов, переходя к анализу гегелевских принципов. По словам русского автора, «философия Гегеля признает ум оракулом безусловной истины [...], потому что не только религиозные и нравственные убеждения, но и предметы этих убеждений, каковы — Бог, откровение, загробная жизнь и т.п., по ее началам, суть лишь развитые рассудком формы — идеи» [28, ч. I, 299]. А все это, как считал Карпов, «направляет к расторжению самых священных связей, которыми скрепляются общества» [28, ч. I, 299]. (Позднее Ф.М. Достоевский, с которым Карпов был знаком, вложит в уста одного из своих литературных персонажей фразу: «Если Бога нет, то все позволено»).

Будучи по своим убеждениям «государственником», Карпов не устал говорить об опасности влияния немецкого рационализма на российское общество. В 1860 г. он задумал большой труд на тему: «Критика рационализма новейшего времени», к сожалению, не доведенный им до конца. Отдельные главы этого сочинения публиковались на страницах журнала «Странник»: «Развитие русской мысли, со времен Петра I-го, постоянно находилось под влиянием современных идей западной, особенно же германской философии, — пишет Карпов, — но это явление решительно несогласимое с православными, гражданскими и народными началами русской жизни, ни в какое время не было так опасно для самостоятельности наших убеждений, как теперь, когда германская наука более и более распространяется в нашем отечестве, под знаменем философии Гегелевой» [28, ч. I, 297].

И хотя религиозные идеи Реформации XVI в. и рационализм Гегеля разделяет целая пропасть, тем не менее Карпов усматривает между этими системами определенную зависимость. Он приводит слова Гегеля о том, что «никакое вероисповедание не благоприятствует столько развитию свободного мышления и успехам наук вообще, сколько вероисповедание лютеранское» [28, ч. I, 297]. Гегель, по Карпову, не сумел достичь синтеза формального и реального, — такой синтез должна дать философия, опирающаяся на христианские принципы. «Приняв понятие о безусловном значении нашего мышления, Гегель не мог уже избежать и ложного взгляда на религию и отношение ее к искусству и философии или науке; Гегелю кажется, что по мере развития мысли религию сменяет и заменяет наконец философия, — пишет Карпов. — Мысль его может иметь адептов, не вникающих много в основание ее и, либо увлекающихся только кажущейся законченностью его мировоззрения, либо смешивающих религию с внешним состоянием ее» [29, 31].

В своей повседневной жизни Карпову доводилось встречаться с «адептами» гегелевских идей, и он обращал внимание на то, что российские «гегельянцы», образно выражаясь, «сидят между двух стульев». Вот что

писал по этому поводу маститый профессор в 1860 г.: «Живо еще в памяти то время, когда и в наших школах проявлялся дух Кантова критицизма и нередко кружил головы молодых людей софизмами теоретического ума, вопреки нравственно-религиозным убеждениям. Знаем, что и ныне есть немало таких образованных личностей, которые на словах и на бумаге с восторгом бегут за знаменами Канта и Гегеля, а в домашнем быту, когда поражают их бедствия, когда окаменевшее их чувство расплавляется от страшных потрясений, спешат под сень небесной благодати и ищут утешения в религии» [28, ч. II, 504].

Эта «расщепленность сознания» не могла быть созидательной; по мысли Карпова, в православной России у немецкого рационализма не может быть будущего, «пока мы не переродимся в стихиях народного нашего духа, и религиозных своих убеждений не принесем в жертву иноверному мышлению» [26, 197].

О самобытном характере философских воззрений Карпова свидетельствовал его коллега — В.И.Аскоченский, хорошо знавший русского философа. Вот его отзыв о Карпове: «Всегда верный самому себе, во всем самостоятельный и твердый, он не закружился в водовороте философских учений, сменявшихся в калейдоскопической игре. Шеллинги, Фихте, Гегели проходили мимо, не нарушая его глубокого, истинно-философского мирозерцания; а на Бюхнеров, Фогтов, Мошоттов и Дарвинов он смотрел как на ребятишек, которым дали в руки драгоценную и хрупкую вещь, позволив играть и забавляться ею» [3, 1275].

Карпов полагал, что душа русского народа не может быть втиснута в рамки сухих теоретических формул; ум и сердце человека не должны поглощаться одно другим. Вот окончательный вывод русского философа: «Мы не сроднимся с рационализмом именно потому, что он не может сродниться с нашей православной верой» [26, 197].

## **Карпов — переводчик и комментатор Платона**

Особую известность русский философ снискал своим переводами произведений Платона. В «Истории философии» архимандрита Гавриила (Воскресенского) отмечается тот интерес, который Карпов питал к этому философу, жившему в дохристианскую эпоху. На первых порах Карпов стремился к тому, чтобы выстроить свою философскую систему «с помощью Кантовой критики чистого разума; но Кант ему противоречил, и Карпов обратился к Платону, который с того времени сделался любимым его философом и воспитывал в нем любимую его идею» [19, 149], — пишет архимандрит Гавриил.

Некоторые произведения Платона были переведены на русский язык еще до Карпова. Так, «Законы» Платона были переведены В.Оболенским и изданы в Москве в 1827 году. В 1826 г. появился в печати перевод «Филеба». Н.Полевой, редактор «Московского телеграфа», публикуя «Филеб, или разговор Платона о высочайшем благе», счел необходимым высказать сожаление, что «Платон почти неизвестен в нашей литературе» [54, 5-6].

Такие переводчики Платона, как Пахомов и Сидоровский, издавали его сочинения на русском языке в 1780-е гг. Однако лишь благодаря переводам Карпова возник подлинный интерес к духовному наследию античного философа. Вот что пишет о «докарповской» эпохе Г.Г.Шпет: «Трудно припомнить сколько-нибудь известного греческого или римского автора, имя которого не стояло бы в списках переведенных или заказанных к переводу книг (см. эти списки у Сухомлинова М.И. История Российской Академии, вып. I. СПб., 1875, С. 346-351). Но кому, кроме переводчиков, это было на пользу? Отпечатанные экземпляры кучами валялись в типографии и на складах, сбывались под макулатуру или сжигались. Читателя не было. Но — что, может быть, было еще важнее — *языка не было*» [60, 245].

В 1841 г. увидел 1-й том, озаглавленный «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные проф. С.Петербургской Духовной Академии Карповым» (ч. I. СПб. 1841). В предисловии к своему изданию Карпов так обосновывает необходимость появления этого перевода, выполненного им с большой любовью и тщательностью: «Великий гении на поприще науки суть свойственники не народа, а целого человечества; их произведения суть достояние всех веков. По сему русской литературе было бы стыдно пред веками и человечеством не усвоить себе того, что справедливо почитается лучшим украшением каждой литературы» [ 61, ч. I, III].

Как истинный исследователь, Карпов не ограничился лишь публикацией платоновских текстов, он приводит краткие сведения о трудах своих предшественников, переведивших сочинения этого античного философа. «Следовало бы обозреть разговоры [Диалоги — *a.A.*] Платона на языках живых; но литература новых языков почти не представляет нам нашего философа в целом умственном его существе, в полном составе его творений, — пишет Карпов. — Он разобран по частям, раскидан почленно на пространстве всего европейского ученого мира. Нам доселе известны только три издания Платона, по крайней мере немного не доведенные до конца: первое в 5 томах на языке немецком — Шлейермахерово, заключающее в себе 30 разговоров; второе — в 11 томах на французском Кузенево, состоящее из 29 разговоров; третье в 3-х томах на славянорусском — Пахомова, содержащее 25 разговоров» [61, ч. I, XIX-XX].

В этом замечании Карпова упомянуто имя Фридриха Эрнста Шлейермахера (1768 — 1834), профессора Берлинского университета, знаменитого немецкого богослова и философа. Карпов высоко оценивал вклад Шлейермахера в изучение философии Платона. Когда в одной из лекций он говорил о том, что «некоторые из новейших германских философов поддерживали четверицу Платонову» [48, 103 — 104], [о добродетелях — *a.A.*], то в первую очередь он имел в виду Шлейермахера. «Лучший не только из всех трех рассматриваемых переводов, но едва ли не единственно хороший, есть перевод Шлейермахеров, — пишет Карпов. — Шлейермахер строго выдерживает мысль философа, не пренебрегает и малейшими ее оттенками, старается уловить в формы немецкого языка самую фразу подлинника и, при все том, редко бывает тяжел и темен» [61, ч. I, XXIII].

В предисловии в 1-му тому сочинений Платона (ч. . СПб. 1841) И.Н.Карпов пишет и о «Кузенево» переводе. Речь идет о Викторе Кузене (Cousin) (1792 — 1867), французском философе, профессоре Сорбонны. Здесь же упомянуто об издании Платона на «славянорусском» языке, — в 1780-1785 гг. вышли 4 книги «Творений велимудрого Платона» в переводе Сидоровского и Пахомова, содержащие почти все сочинения Платона, за исключением «Тимея», «Софиста», «Парменида» и «Кратила». Однако это издание «имело тираж всего 300 экземпляров и значительного влияния на распространение философии Платона иметь не могло» [1, 218].

Поскольку для русского читателя пахомовский перевод представляет наибольший интерес, приведем отзыв Карпова о деятельности его предшественника на этом поприще. «Пахомов со своими помощниками перевел Платоновы сочинения еще в осьмом десятке прошедшего столетия [1780-е гг. — *a.A.*], — пишет Карпов. — Его перевод заключает в себе только два недостатка: один тот, что Пахомов неправильно понимал тон Платонова диалога и выражался слишком педантски, без нужды облекая мысль философа в славянские формы; другой тот, что он яснее видел и выдерживал значение слов, нежели мысли» [61, ч. I, XXI-XXII]. Однако этому есть свое объяснение, и Карпов справедливо задается вопросом: «С тогдашним русским языком можно ли было сделать что-нибудь удачнее?» [61, ч. I, XXII]. Упоминает Карпов и про «Платоновы разговоры о законах» в переводе В. Оболенского (М. 1827). Он великодушно замечает, что этот «перевод довольно близкий, верный и легкий» [61, ч. I, XXXII].

А теперь следует оценить качество перевода самого Карпова, и помочь в этом могут отзывы его современников. Одним из первых откликнулись «Отечественные записки» (1842). «Перевод Карпова именно такой, какого только нужно желать в наше время: верный и точный до буквальности, — отмечалось в рецензии — Перевод изящный более обогатил бы нашу литературу, чем познакомил бы нас с Платоном. Такой перевод может быть важен для нас только после перевода г. Карпова; но и тогда мы читали бы его *texte en regard* [в сопоставлении — франц. — *a.A.*] с переводом г. Карпова, имея последний под рукою, так сказать, для проверки первого. Честь и слава человеку, скромно в тиши кабинета, наедине, совершающему свой труд, который был бы истинным подвигом для целого ученого общества» [9, 389-390].

Этот отзыв принадлежит современнику Карпова — В.Г.Белинскому. А вот что писал о языке карповского перевода Платона А.А.Бронзов: «Его труд по тому времени — колоссальный и выполнен удовлетворительно. К недостаткам его (неизбежным во всяком труде) следует относиться возможно мягче. Во всяком случае наряду с ними следовало бы отметить и достоинства перевода» [12, 199].

Ко всем «диалогам» Платона Карпов дает введения, кратко излагая и анализируя их содержание. «Думая, что не хорошо делать менее, когда есть возможность сделать более, я решился предстать на суд своих читателей не только как переводчик, но вместе [с тем] как критик и отчасти как комментатор платоновых сочинений; а потому к каждому разговору приложил свое

введение и несколько филологических, исторических и философских примечаний, — пишет Карпов в предисловии, обращаясь к своим читателям; — я убежден опытом, что кому приятно и нужно понять все заключающееся в платоновых сочинениях, тот не обойдется без средств вспомогательных» [61, ч. 1, VII].

Какими же пособиями руководствовался русский философ, переводя и комментируя «Диалоги» Платона? В предисловии к 1-му тому он приводит перечень пособий, «служащих к объяснению Платона». Этот список состоит из более чем 60 наименований [61, ч. 1, XXIII-XXXV]; сочинения, написанные на латыни и по-гречески датируются в широком диапазоне — со 2-й половины XV в. по 1-ю треть XIX в. Перечень предваряется замечанием самого переводчика: «Считаю полезным кратко и в хронологическом порядке обозреть все, какие только были, полные издания платоновых сочинений, а потом пересмотреть издания частные и боковые пособия для переводчиков и объяснителей Платона».

Однако Карпов не имел возможности воспользоваться всеми пособиями, упомянутыми в его списке. Он имел в своем распоряжении только некоторые из них, — это были в основном «комментарии» немецких исследователей. «Главными же руководителями моими были Стефан, Аст, Шлейермахер и Штальбом: их глубоким исследованиям я обязан более, чем собственным своим усилиям» [61, ч. 1, XXXV], — скромно замечает русский философ.

Переводы платоновских текстов и комментарии к каждой его книге — одно это сделало бы честь отечественному ученому. Но Карпов сопроводил свое издание еще двумя главами: «Жизнь Платона» (с. 1-20) и «О сочинениях Платона» (с. 21-56). Русская научная общественность благожелательно восприняла выход в свет первого тома сочинений Платона и с нетерпением ожидала публикации второго. «Если г. Карпов переведет Платона вполне — ему будет принадлежать честь совершения великого, истинно европейского подвига, — писал Белинский. — Благодаря ему, наша юная литература будет вправе гордиться едва не лучшим из всех европейских переводов великого мыслителя древней Греции» [8, 613].

Второй том сочинений Платона увидел свет в Петербурге в 1842 г. В него вошли пять «разговоров» Платона, темой которых был учитель древнего философа — Сократ. Белинский посвятил второй части карповского перевода довольно большую рецензию, в которой он остановился на Сократе как «мыслителе и мудреце» [6, 29-35].

Отечественный критик сознавал, что двухтомник Платона в переводе Карпова — это издание, не рассчитанное на «массового» читателя. Но это обстоятельство не умаляет заслуг русского профессора; по словам В.Г.Белинского, «труд г. Карпова не для всех, но для слишком «немногих»; впрочем, эти немногие стоят многих и доставят переводчику славу не шумную, не блестящую, но прочную и твердую. Да и есть за что: дух замирает от восторга, когда подумаешь, что может быть, скоро будешь читать по-русски вдохновенные и вешие глаголы Платона о бесплотном царстве идей, о красоте, о богах, о бессмертии...» [8, 614]. Тем не менее Белинский

выражал беспокойство о дальнейшей судьбе платоновского издания и с тревогой вопрошал: «Неужели этот труд не поддержится публикой? — страшно и подумать об этом...» [9, 390].

Предчувствия не обманули критика: дальнейшее издание сочинений Платона было приостановлено из-за финансовых трудностей. Но Карпов продолжал трудиться над переводом платоновских текстов, надеясь издать их когда-либо в будущем. А пока, не имея средств для издания следующих томов, русский ученый прибег к журнальному варианту, поместив свои новые переводы Платона в повременных изданиях. Так, в 1857 г. Карпов опубликовал свой очередной перевод в «Журнале Министерства народного просвещения»; тексту Платона предшествовало небезынтересное примечание от редакции: «В 1841 и 1842 годах было издано два тома этого перевода. Печатаение остановилось по весьма простой причине: переводчик не имеет средств продолжать издание, а в публике мало нашлось ценителей этого поистине благородного литературного подвига» [63, 27, предисл.].

Далее следовало такое пояснение по поводу трудов Карпова: «Нам известно, что все творения Платона им переведены, но скоро ли будут изданы в свет, не знаем. От времени до времени в журнале нашем будут печатаемы некоторые переведенные им диалоги величайшего из мыслителей древности [...] На этот раз мы предлагаем читателям нашим диалог под названием «Алкивиад первый» [63, 28]. Редакция «Журнала Министерства народного просвещения» осталась верной своему слову и на протяжении двух лет помещала очередные переводы Карпова на страницах своего издания. В переводе Карпова были опубликованы такие сочинения Платона, как «Иппиас меньший» [64, 8-30], «Федр» [65, 193-292], «Иппиас больший» [66, 46-86]. Отдельным изданием в переводе Карпова вышел платоновский «Горгиас» (М., 1857) [63-а].

С сочувствием к трудам Карпова отнесся и П. Леонтьев — издатель московского журнала «ПроPILEИ» — сборника статей по классической древности. В 5-м выпуске «ПроPILEев» (М., 1856) был помещен «Федон, разговор Платона, переведенный с греческого и объясненный В.Н. Карповым» (с. 18-76). «Предлагаемый здесь разговор Платона озаглавляется именем одного сократова ученика, который находился в дружеской связи с Платоном и, как известно, после смерти своего учителя, основал особую философскую школу в пелопоннесском городе Элиде» [62, 3], — писал Карпов в предисловии к публикации этого перевода.

В 1857 г., когда «Федон» был опубликован в «ПроPILEях», Карпов подготавливал к публикации свой перевод платоновского «Федра» (ЖМНП, 1858 г.). Как бы подготавливая читателей к выходу в свет очередного сочинения Платона, Карпов писал: «Сравнивая Федона с другими диалогами Платона и при сравнении обращая внимание на главнейшие и существенные его мысли, мы скорее всего останавливаемся на Федре. Федон и первая половина Федра заключают в своем содержании столько общего, что кажутся двумя вариациями одной и той же музыкальной темы» [62, 16].

Русский философ и богослов обращал внимание читателей на то, что в учении Платона содержатся идеи о бессмертии души, которые

превосхищают христианское учение о смерти и воскресении человека для жизни вечной. Сопоставляя содержание «Федона» и «Федра», Карпов отмечает: «Там и здесь душа определяется как существо, заключающее в себе самом источник непреходящей жизни; потому что в существе ее сокрыты простые и неизменяемые истины, а в простоте и неизменяемости этих истин лежит залог бессмертия» [62, 17].

«Платоническую» любовь Карпов сохранял на протяжении всей своей жизни. Он мечтал о повторном издании Платона — исправленном и расширенном. Но для этого нужны были большие средства, и, в поисках дополнительного заработка, он стал принимать деятельное участие в редактировании «Странника», — одного из печатных органов СПбДА, издававшегося с 1860 г. Почтенный профессор вел в этом журнале учено-литературный отдел, где публиковалась духовная беллетристика, в том числе и статьи самого Карпова.

На страницах «Странника» Карпов в доступной форме излагал христианские истины. Вот отрывок из его статьи, озаглавленной «О самопознании»: «В старину, вероятно, вслушавшись в оригинальные рассуждения философа Сократа, люди, по-видимому, мыслящие и умные часто повторяли, как добрый совет, надпись, бывшую, говорят, на Дельфийском храме: «Познай самого себя». А познать самого себя значило, по словам мудреца Платона, открыть: «зверь ли я, многосложнее и яростнее Тифона, или животное кротчайшее и простейшее, носящее в своей природе какой-то жребий божественности и незлобия?» [27, 20].

Как видно из приведенных строк, «платоновская» тема постоянно присутствует в сочинениях Карпова: он использовал церковные журналы для того, чтобы пробудить у читателей интерес к античной философии. Он увлекает своих последователей в лабиринт платоновских умозаключений и выводит их ко Христу. «Слабый проблеск такого самопознания, обличившего немощь и расстройство человеческой природы, мы не без изумления встречаем еще в мире языческом, когда слышим, что Сократ, беседуя с Алкивиадом о молитве, считает нужным сперва прогнать мрак, которым покрыта его душа, а потом уже показать ей то, чрез что она могла бы познать зло и добро, — и такого рассеявателя душевной тьмы ожидает с неба, — пишет Карпов. — Но особенно быстрые успехи оно сделало в христианстве, вспомоществуемое божественным откровением, которое возвестило людям о незамеченной естественными силами ума причине зла во всем человеческом роде и указало на действительное начало распространившихся в нем заблуждений» [27, 24].

1863 г. был особым как в жизни Карпова, так и для истории античной философии в России. Из печати вышел 1-й том сочинений Платона в переводе Карпова. Это было 2-е исправленное издание; оно предварялось тем же предисловием переводчика, что и первое издание [67, V-XXII]. В него вошли те же произведения Платона, что и в издание 1841 года: Протагор, Эвтидем, Лахес, Хармид, Иппиас, Эвтифрон и Апология Сократа.

Особый интерес представляет новое предисловие переводчика ко второму изданию. Здесь Карпов сообщал о тех обстоятельствах, которые

сопутствовали подготовке текстов Платона к переизданию. «Уже более двадцати лет с той поры, как изданы были мною два тома сочинений Платона. Условия издания зависели тогда не от меня, а вместе с тем не в моей власти было сообщить изданию те или другие внешние качества, — пишет Карпов. — Несмотря однако же ни на что внешнее, тогдашняя критика была ко мне очень снисходительна и, оценивая внутренние достоинства изданной мною книги, встретила ее приветливо и почтила меня самыми лестными отзывами. Эти отзывы были единственною наградою за мой труд и принесли мне по крайней мере нравственную пользу в том отношении, что с тех пор и до настоящего времени я не расставался с Платоном и не закончил [не ограничил — *а.а.*] издания двумя томами [67, XXIII].

Примечательно, что в 1863 г. вышло сразу 4 тома, под общим заглавием: «Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым» (ч. I-IV. СПб., 1863). Во второй том были включены следующие произведения Платона: Критон, Федон, Менон, Горгиас, Алкивиад первый, Алкивиад второй. Все они предварялись предисловиями переводчика; некоторые из своих текстов Карпов брал из прежних публикаций, — увидевших свет на страницах «Журнала Министерства народного просвещения» и «ПроPILEев». По поводу Алкивиада «первого» и «второго» читателям давалось такое разъяснение: «В сборнике платоновых сочинений во все времена занимали между прочим два диалога, озаглавленные именем знаменитого афинского полководца Алкивиада» [68, II, 369].

В первые два тома издания 1863 г. Карпов включил те «разговоры» Платона, которые были опубликованы им ранее — в I-м издании 1841 — 1842 гг. Однако в новое издание были внесены необходимые уточнения и исправления, о чем сам переводчик и сообщал в предисловии. «Пользуясь необходимостью перепечатания двух первых томов, я счел не лишним к стати пересмотреть их текст и снова сверить его с текстом греческим, — пишет Карпов. — Ревнуя о чести русской литературы, я старался, чтобы наш русский Платон не уступал ни одному из иностранных — не только в верности и возможной точности перевода, но и в приложениях, облегчающих чтение и понимание великого философа. Поэтому, согласно выказанному мною прежде обещанию, я каждому диалогу предпосылаю введение, с целью показать его план и содержание, и, где нужно, объясняю отдельные мысли подстрочными историческими, философскими и частью филологическими примечаниями» [67, XXIX-XXX].

Третий том 2-го издания включал в себя сочинение Платона «Политика или государство». Текст сопровождался обширным предисловием Карпова (с. 3-50); каждую из 10 книг предваряло краткое изложение ее содержания, также написанное переводчиком. В четвертый том были помещены такие «разговоры»: Федр, Пир, Лизис, Иппиас большой, Менексен, Ион, Феаг, Соперники, Иппарх, Клитофон. Текст «Федра» был уже знаком читателям по публикации в «Журнале Министерства народного просвещения» (ч. 100, 1858 г.), так же, как и «Иппиас большой» (ЖМНП, 1859, ч. 104).

Издавая произведения Платона, Карпов руководствовался



благородными целями, но одновременно его тревожила мысль: «Найдет ли у нас Платон довольно читателей?» Вот как отвечал на свой вопрос сам философ, переводчик и издатель: «Я думал, передумывал, представлял направление нынешнего образования, соображал требования современного общества, вслушивался в толки о философии, ожидал внушений Сократова гения; но ничто не просветляло моей мысли и не наклоняло ее к чему-нибудь определенному. Одно только обстоятельство делало легкий перевес в пользу издания: это — пробуждение духовенства к развитию в своей среде учено-литературной деятельности и старание министерства восстановить на кафедрах его училищ здравую и плодоносную в своих основаниях философию» [67, XXVIII], — писал Карпов в предисловии ко 2-му изданию 1863 г.

Рассуждая о том, было ли русское издание Платона преждевременным или оно запоздало, Карпов вопрошал: «Почему же, думал я, в такую пору всеобщего стремления к установлению прочной учености в России не пригодились бы идеи Платона, когда и в прежние времена, за три века пред этим, его именно творениями открывалась эпоха возрождения наук на Западе Европы?» [67, XXVIII-XXIX]. Русский философ надеялся на духовное возрождение современного ему общества, что и побудило его сделать окончательный вывод: «Итак, решено: печатать и, если Бог поможет, довести издание до совершенной полноты» [67, XXIX].

Издав за свой счет 4 тома сочинений Платона, Карпов продолжал подготовку еще неизданных текстов античного философа к публикации. В 1864 г. Карпов напечатал в журнале «Странник» статью, посвященную выходу в свет платоновского 4-томника [31, 73 — 114]. Это своеобразная рецензия на свой же перевод текстов Платона, но по своему объему (40 стр.) данная публикация представляет по существу небольшую монографию. «Ни в древние, ни в новые времена не было таких влиятельных философских систем, как системы философии Платона и Аристотеля, — писал Карпов. — Эти философы, процветавшие за 400 лет до Р.Х. [...], проникли своим учением и в самое христианство, и глубоко в его почву пустили корни философской своей мысли» [31, 73].

Карпов постоянно указывал на параллели платоновского учения о Боге, душе и нравственной деятельности в Священном писании и христианской письменности. Однако, прослеживая влияние идей Платона и Аристотеля на средневековый христианский мир, русский философ обращает внимание на то обстоятельство, что Запад и Восток по-разному восприняли духовное наследие античных авторов. «Платон и Аристотель, покровительственно и с любовью принятые в мире христианском, как бы разделили его себе по странам и избрали в нем противоположные направления, — продолжает Карпов. — Первый, вышедши из Александрии, направился к востоку и следы своих идей оставил в творениях многих отцов и учителей восточной церкви; а последний, переселяясь из страны вместе с арабиянами, утвердился наконец на Западе Европы и выразился в сочинениях западных богословов» [31, 73-74].

Подводя итог сказанному, Карпов делает вывод о том, что философия

Аристотеля «основала и развила на Западе богословскую схоластику», а философия Платона «обусловила на Востоке христианскую философию» [31, 74]. Снова и снова Карпов свидетельствует о том, что платонизм — это наиболее приблизившаяся к христианству духовная философия; он пишет о поразительном сходстве мыслей великого философа с истинами христианскими» [31, 75].

Русский ученый не довольствуется лишь собственными сопоставлениями; он также ссылается на творения святых отцов церкви. «О близости положений Платоновой философии к учению христианскому свидетельствовал еще Иустин Мученик, отец церкви второго века, — пишет Карпов. — Он, по собственным его словам, был усердным почитателем Платона, прежде чем нашел полное удовлетворение в Евангелии, и, несмотря на то, что не удовлетворялся сочинениями Платоновыми, видел в них однако как бы некоторый способ приготвления к Евангелию» [31, 75].

Вот еще несколько «святоотеческих» аргументов, приводимых Карповым в своей статье об античном философе. «С особенною же готовностью все истинное и прекрасное в платоновых сочинениях производил из источника высочайшей мудрости Климент Александрийский. Его творения полны ссылками на Платона и сравнениями Платонова учения с христианским» [31, 76], — продолжает Карпов, после чего обращается к другому раннехристианскому автору: «У Оригена хотя и меньше указаний на христианский элемент в Платоне, чем у других церковных писателей; но приводя из Платона мало частных мест, он ясно усвоил себе дух целой платоновой системы» [31, 77].

Особое место в рассуждениях русского философа на «платоновскую» тему занимают «отец церковной истории» Евсевий Кесарийский (ок. 260 — 340) и блаженный Феодорит, епископ Кирский (ок. 393 — ок. 457). «Никто так широко не сравнивал положений Платона с учением христианским и не указывал такой гармонии в отношениях платонизма к христианству, как Евсевий Кесарийский, — отмечает Карпов. — Он называет этого философа единственным греком, проникшим, так сказать, в самое преддверие истины; 11-я, 12-я и 13-я книги «евангельского приготовления» его написаны именно с целью доказать это положение. То же самое доказывает и Феодорит: «мы найдем, — замечает он, — что Платон и другие немногие, занимавшиеся философиєю, очень согласно говорят с нами» [31, 77].

Завершая обзор философского наследия Платона, русский ученый подчеркивает вневременной и наднациональный характер идей античного мыслителя. «Таким образом, на философию Платона надобно смотреть как на систематический отчет в религиозных и нравственных помыслах всего человечества, — пишет Карпов. — Платон пережил как бы все века, сочетал в своем созерцании стремления всех умов и сердец, и разрозненное, разнохарактерное высказал в одной гармонически сложенной поэме» [31, 114].

Карпов как мог популяризовал идеи Платона, однако для завершения издания у него не находилось ни средств, ни времени. Обремененный многочисленным семейством, профессор СПбДА должен был постоянно

заботиться о прокормлении своих ближних. Некоторый просвет в многотрудном издательском деле забрезжил незадолго до кончины русского философа. Вот что пишет об этом В.И.Аскооченский: «Решимость Карпова перевести сочинения Платона и издать их на свой счет в четырех больших томах доказывает лишь искреннюю любовь его к науке, которой он посвятил всю жизнь свою. По крайней мере, честный и бескорыстный труженик утешен был тем, что труд его обратил на себя Высочайшее внимание и удостоен был соответственной награды» [3, 1274]. В этом сообщении речь идет о том, что в 1867 г. состоялось поднесение государю императору изданных Карповым 4-х томов сочинений Платона в русском переводе.

Но в конце того же 1867 г. русский философ скончался. В некрологе по поводу кончины Карпова сообщалось: «Его «Сочинения Платона» не окупилась; несмотря на то, он почти до смерти трудился над окончанием перевода без всякой надежды на вознаграждение; сознание долга было для него главным и даже единственным стимулом труда» [96]. Особенно он жалел перед смертью, что не смог завершить издание сочинений Платона. Однако сохранились черновые варианты карповских переводов Платона, так что речь шла лишь об изыскании средств, необходимых для завершения этой гигантской работы.

Очередные, пятый и шестой, тома сочинений Платона в переводе Карпова увидели свет в 1879 г. Пятый том включал «разговоры» античного философа: Филеб, Кратил, Тезтет, Софист. В шестом томе были помещены трактаты: Политик, Парменид, Тимей, Критиас, Минос, Эриксиас. Если предыдущие четыре тома были напечатаны в Петербурге, то 5-й и 6-й тома вышли в Москве, в Синодальной типографии, и были изданы «По определению Святейшего Синода». Так, благодаря усилиям Карпова, Платон, — этот «христианин до Христа» обрел «воцерковление»<sup>3</sup>.

Однако посмертное издание 5-го и 6-го томов карповского перевода Платона было сопряжено с досадными недочетами. На это обратил внимание А.А.Бронзов, — в одной из своих статей, опубликованной в 1897 г. Он пишет о том, что хотя текст 5-го и 6-го томов был переведен Карповым, но, как отмечалось в его некрологе, «покойный не успел просмотреть его окончательно» [13, 511].

Но, как бы то ни было, память о русском философе от этого нисколько не умаляется. По словам одного из отечественных философов, — Г.Г.Шпета, «перевод Карпова — бессмертная заслуга перед русской философией» [95, 176].

Карпов часто называл Платона «любимым своим философом». И как знать, если бы Белинский дожил до выхода в свет 2-го издания Платона в 1863 г., не обогатилась бы русская литература и философия еще одним

<sup>3</sup> В год смерти Карпова в печати появился перевод Платона, выполненный профессором Киевской Духовной Академии [КДА] К.И.Скворцовым (1821-1876). А в 1883 г. были изданы «Диалоги» Платона в переводе Г.В.Малеванного (Малеванского) [70]. Киевские богословы как бы переняли эстафету из слабеющих рук петербургского профессора, выпускника КДА (1825 г.).

панегириком русского критика в адрес «неистового Виссариона» у Карпова были достойные ценители его таланта. К их числу принадлежал В.И.Аскооченский, сослуживец Карпова, редактор журнала «Домашняя беседа». Вот его слова, посвященные «платоновской теме» в творчестве Карпова: «Как Данте Виргилия, так и Карпов взял Платона своим чичероне, для путешествия по дедалову лабиринту хитросплетений, а подчас и умоисступлений человеческого любомудрия: но и на чичероне своего бросал он яркий свет того светильника, который не выпускал он из рук своих, во все долгое свое странствование по ущельям дантовского ада современной философии, — и не ляжет ни единое пятно на память Карпова, как русского ученого и православного философа. Выходя из тьмы и сени языческого философствования, он со властью опытного руководителя говорил жаждающей знания молодежи словами Премудрого: «Оставьте безумие, и живи будете; взыщите разума, да поживете и исправите разум в ведении. Начало бо премудрости страх Господень и совет святых разум: разумети бо закон помысла есть благаго» (Притч. 9, ст. 6, 10)» [3, 1272 — 1273].

В 1868 г., в первую годовщину смерти Карпова, в актовом зале СПбДА был установлен бюст русского философа. Об этом памятнике впоследствии упоминал один из преподавателей Академии — А.П.Высокоостровский. Его слова могут быть своеобразным эпилогом, завершающим обзор деятельности русского философа в области «платонизма»: «В актовом зале СПбДА, украшенном портретами коронованных и духовных особ, одиноко стоит у входной стены мраморный бюст, изображающий полусобгбенную фигуру старца-мирянина с лицом труженика-аскета. Это бюст проф. Карпова. Надпись на боковых сторонах карниза: «Сократ» и «Платон» — показывает, какой особенно труд покойного профессора ценили поставившие ему памятник почитатели. Это капитальнейший труд перевода, изложения и толкования сочинений Платона» [18, 389].

## Эпилог

Охватывая единым взглядом жизненный путь русского философа, поражаешься контрасту: безмерность его знаний и неприметный образ жизни. Это в нескольких словах выразил современник Карпова: «Где-то на глухой окраине города, в соседстве с лабазами, в тесной квартирке жил христианский философ, который, будучи совершенно чужд всяких житейских треволнений, свободный от всезахватывающих злоб дня, бесстрастно сидя в своем скромном кабинете, трудился над разрешением глубочайших вопросов, какие только могут занимать мысль человеческую» [73, 2].

В 1898 г. СПбДА праздновала 100-летие со дня рождения Карпова — своего «христианского философа». По этому случаю в богословских журналах был опубликован ряд статей, посвященных духовному наследию выдающегося философа. В одной из них, принадлежавшей перу П.М.Ласкеева, ставился вопрос о взаимосвязи философских воззрений Карпова со славянофилами, и, в частности, с И.В.Киреевским. «Задачей

нашего труда мы ставим не столько критическую оценку начал философии, проектированных Карповым и Киреевским, сколько их простое сопоставление, — писал Ласкеев. — Оно доселе никем не было сделано, а между тем представляет глубокий интерес само по себе» [50, 734]. И далее автор пишет: «Карпову и Киреевскому принадлежит честь сознания необходимости таких начал для философии, при которых не могло бы быть вопроса о розни между религией и философией, а напротив, царила бы полная гармония между умом и чувством, верой и знанием, религией и философией. Разрешение этой задачи было постоянной целью их научно-философских трудов. Идя к этой цели прямо, без всяких компромиссов, со всею последовательностью их искренней веры в религию, с мужеством отрекаясь на пути к своей цели от кумиров западноевропейской мысли, которых нельзя ставить на алтарь христианина, не оскорбляя его веры, они, конечно, резко выделили себя и свои труды из обычного типа философов и их трудов и, таким образом, обрекли как себя, так и свои труды на сочувствие известной части общества» [50, 733].

После Ласкеева и другие авторы стали писать о близости взглядов славянофилов и «круга Карпова». Вот что говорит по этому поводу Э.Л.Радлов: «Нельзя не отметить внутреннего родства между славянофильством и тем философским направлением, которое культивировалось в духовных Академиях [...] Несомненно, что идеи славянофилов оказывали влияние на некоторых профессоров Духовной Академии и наоборот; и это вполне естественно, ибо у тех и других религиозный интерес занимает центральное место» [77, 30].

Еще раз следует отметить, что «внутреннее родство» не означает полного тождества. Однако различие кроется не в позиции обоих направлений, а скорее, в методологии, — «во взглядах на начала, задачу и способ осуществления философской системы» [50, 749]. «Что для Карпова представляется конечным результатом философской системы, то для Киреевского — ее необходимое начало; что для Карпова искомый «икс», то для Киреевского наперед данное условие, без которого невозможно самое решение задачи, — пишет Ласкеев. — Карпов хочет в своей философской системе дать рациональное обоснование истинности Православия и необходимости повиновения отечественным законам, Киреевский советует прежде чем приступать к построению философской системы, проникнуться не только истинами православной веры, но даже и творениями святых отцов» [50, 748].

Однако приведенные различия отнюдь не принципиальные, — ведь нельзя же считать несовместимыми воззрения православного профессора и «еще более православного» идеолога славянофильства. Как бы подводя итог сказанному, Э.Л.Радлов замечает: славянофилы «сходятся в признании за религией центрального значения и за верой значения источника знания [...] Ранее [прежде] И.Киреевского и А.Хомякова русскую философию характеризовал в том же духе, в каком делали это славянофилы, архимандрит Гавриил и проф. В.Карпов» [77, 32-33].

200-летие со дня рождения профессора СПбДА Карпова, одного из

выдающихся представителей русской философской мысли, пришлось на конец XX-го столетия (1798-1998 гг.), — время возрастания интереса к духовному наследию русской религиозной мысли. Примечательно, что этот феномен имел место и в конце XIX в., когда праздновался 100-летний юбилей профессора. В одной из речей, произнесенных по этому случаю, отмечалось, что «столетие со дня рождения Карпова падает на такой год, когда начало свое фактическое существование основанное при Петербургском Университете Философское Общество, поставившее себе целью содействие развитию и распространению философских знаний. Возникновение этого Общества обнаруживает усиление философских интересов в нашем Отечестве в настоящее время и может возбуждать надежды на успехи у нас философии в будущем» [53, 708-709].

И в этом видится глубокий смысл, побуждающий говорить о необходимости плодотворного сотрудничества «светской» и «церковной» философии в будущем. Ведь еще в начале XX столетия на страницах журнала «Вера и разум» была высказана мысль, которая и сегодня является актуальной: «Академическая философия оказала значительное влияние на развитие всей русской философской мысли. И нет сомнения, что чем далее будет прогрессировать объективно беспристрастное изучение прошлого русской мысли, тем и влияние академической философии будет все более и более выясняться» [58, январь, 196].

© Архимандрит Августин (Никитин), 1998

## Литература

1. Абрамов А.И. Оценка философии Платона в русской идеалистической философии // Платон и его эпоха. М. 1979.
2. Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М. 1994.
3. Аскоченский В.И. Карпов Василий Николаевич. Некролог // Домашняя беседа, 1867, вып. 52.
4. Белинский В.Г. Рецензия на «Введение в философию» (СПб. 1840) Карпова // Отечественные записки, т. XI, № 7, отд. VI. СПб. 1840.
5. Белинский В.Г. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором С.Петербургской Духовной Академии Карповым. ч. I. СПб. 1841. (рецензия) // Отечественные записки, 1842, т. XX, № 2, отд. VI.
6. Белинский В.Г. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором СПбДА Карповым. ч. II. СПб. 1842. (Рецензия).// Отечественные записки, 1842, т. XXIV, № 10, отд. VI.
7. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. т. 4. М. 1954.
8. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. т. 5. М. 1954.
9. Белинский В.Г. Полное собрание сочинений. т. 6. М. 1955.
10. Библиотека для чтения, 1840, т. 41.
11. Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов С.Петербургской Духовной Академии. 1814-1869 гг. Сост. Алексей Родосский. СПб. 1907.
12. Бронзов А.А. Рецензия на книгу: Н.Я.Грот. Очерк философии Платона. М.

1897 // Христианское чтение, 1897, январь, отд. IX.

13. Бронзов А.А. Разъяснения к отзыву о книге Н.Я.Грота «Очерк философии Платона» // ХЧ, 1897, ч. III, отд. VII.

14. Введенский А.И. О философии в России. Философские очерки. Вып. I. СПб. 1901.

15. Венок на могилу высокопреосвященного Иннокентия, архиепископа Таврического. М. 1867.

16. Воронежские епархиальные ведомости, 1869, № 22, 15 ноября.

17. Высокоостровский А.П. Характер философских воззрений профессора Карпова // Церковный вестник, 1892, № 49.

18. Высокоостровский А.П. Покойный Карпов как почитатель сократо-платоновой философии // ХЧ, 1893, март-апрель.

19. Гавриил (Воскресенский), архим. История философии. ч. VI. Изд. 2-е, Казань, 1840.

20. Голенищев-Кутузов И.Н. Средневековая латинская культура Италии. М. 1972.

21. Ершов М. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922.

22. Исторические кладбища Петербурга. Справочник-путеводитель. СПб. 1993.

23. История философии в СССР. т. 2. М. 1968. Автор цитируемого раздела — В.В.Богатов.

24. Карпов В.Н. Введение в философию. СПб. 1840.

25. Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. СПб. 1856.

26. Карпов В.Н. Взгляд на движение философии в мире христианском // ЖМНП, 1856, ч. 92.

27. Карпов В.Н. О самопознании // Странник, 1860, № 1, отд. II.

28. Карпов В.Н. Философский рационализм новейшего времени // ХЧ, 1860, ч. I-II.

29. Карпов В.Н. Рецензия на сочинение С.Тогоцкого «Философский лексикон», т. II. Киев, 1861 // Странник, 1861, февраль, отд. III.

30. Карпов В.Н. О бессмертии души против натурализма // Странник, 1861, май, отд. II.

31. Карпов В.Н. Рецензия к изданию сочинений Платона. ч. I-IV. СПб. 1863 // Странник, 1864, июнь, отд. III.

32. Карпов В.Н. Таинственная лампада // Чтение для детей, издаваемое при духовном журнале «Странник», 1864, тетрадь I, отд. II.

33. Карпов В.Н. Лампадный елей // Чтение для детей, 1864, тетрадь 2, отд. II.

34. Карпов В.Н. Писец, живописец и художник // Чтение для детей, 1864, тетрадь 3, отд. II.

35. Карпов В.Н. Заключение о существовании души // Чтение для детей, 1864, тетрадь 4, отд. II.

36. Карпов В.Н. Систематическая форма философского рационализма, или наукоучение Фихте // Радуга, журнал философии, педагогики и литературы, 1865, январь; 1866, № 2.

37. Карпов В.Н. Ясли (стихотворение) // Странник, 1865, декабрь, отд. II.

38. Карпов В.Н. Систематическая форма философского рационализма или наукоучение Фихте. СПб. 1866.

39. Карпов В.Н. Душа и действующие в природе силы // ХЧ, 1866, ч. I.

40. Карпов В.Н. На земли мир. (стихотворение) // Странник, 1866, январь, отд. II.

41. Карпов В.Н. Глумление над крестоносцем ( стихотворение) // Странник, 1866, февраль, отд. II.
42. Карпов В.Н. Нигилист (стихотворение) // Странник, 1866, август, отд. II.
43. Карпов В.Н. Рецензия на книгу свящ. Александра Лебедева // Странник, 1866, сентябрь, отд. III.
44. Карпов В.Н. Рецензия на перевод творений преп. Исихия // Странник, 1866, сентябрь, отд. III.
45. Карпов В.Н. Заметка о преподавании педагогики в Духовных Академиях // ХЧ, 1866, ч. II.
46. Карпов В.Н. О нравственных началах // ХЧ, 1867, ч. 2.
47. Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // ХЧ, 1868, № 2.
48. Карпов В.Н. Мысли из уроков нравственного мира // Странник, 1868, март, отд. II.
49. Краткий очерк истории философии. Изд. 2-е, переработанное. М. 1971.
50. Ласкеев П.М. Два проекта православно-христианской философии // ХЧ, 1898, май.
51. Месон Дж. О самопознании. М. 1865.
52. Месон Дж. О самопознании. Трактат Джона Месона. Перевод с английского с эпилогом профессора Карпова. М. 1872.
53. Миртов Д.П. Заслуги проф. Карпова для русской философской мысли // ХЧ, 1898, кн. 5.
54. Московский телеграф, 1826, № 1.
55. Н.П. Систематическое изложение логики. Сочинение профессора Карпова. СПб. 1856. (Рецензия) // Библиотека для чтения, т. 143, СПб. 1857, май, отд. «Литературная летопись».
56. Никанор (Бровкович), епископ. Позитивная философия и сверхчувственное бытие. т.2. СПб. 1876.
57. Никитенко А.В. Рецензия на книгу Карпова «Введение в философию» (СПб. 1840) // Сын Отечества, 1840, т. III, кн. 4.
58. Никольский Александр. Русская духовно-академическая философия как предшественница славянофильства и университетской философии в России // Вера и разум, 1907, январь, кн. 2; февраль, кн. 2; март, кн. 1.
59. О самопознании. Джон Месон. Проф. Карпов // Религиозно-философская библиотека, вып. XV. Вышний Волочек, 1908.
60. Очерки истории русской философии (сб. ст.). Свердловск, 1991.
61. Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором С.Петербургской Духовной Академии Карповым. ч. I. СПб. 1841; ч. II СПб. 1842.
62. Платон. Федон. Перевод проф. Карюва // Пропаиен, 1856, кн. V.
63. Платон. Алкивиад первый. Перевод Карпова // ЖМНП, 1857, ч. 94, апрель, отд. II.
- 63-а. Платон. Горгиас. Перевод Карпова. М. 1857.
64. Платон. Иппиас меньший. Перевод Карпова // ЖМНП, 1858, ч. 99, июль, отд. II.
65. Платон. Федр. Перевод Карпова // ЖМНП, 1858, ч. 100, отд. II.
66. Платон. Иппиас больший. Перевод Карпова // ЖМНП, 1859, ч. 104, отд. II.
67. Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. ч. I. Изд. 2-е. СПб. 1863.



68. Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. ч. II-IV. СПб. 1863.
69. Платон. Сочинения Платона, переведенные с греческого и объясненные профессором Карповым. ч. 5-6. М. 1879.
70. Платон. Тимэй (или о природе вещей) и Критий. Перевод Г.В.Малеванного. Киев. 1883.
71. Платон. Избранные диалоги. М. 1965.
72. Памяти Карпова, заслуженного профессора С.Петербургской Духовной Академии. СПб. 1868.
73. Памяти русского философа Василия Николаевича Карпова, профессора С.Петербургской Духовной Академии, по случаю столетия со дня его рождения. 1798-1898 гг. СПб. 1898.
74. Первый выпуск византийских историков в русском переводе // ЖМНП, 1858, ч. 100, отд. VII.
75. Православная Богословская Энциклопедия. т. VIII, СПб. 1907.
76. Православное обозрение, 1867, декабрь, отд. «Заметки».
77. Радлов Э.Л. Очерк истории русской философии. Изд. 2-е. Пг. 1920.
78. Риггер Г. История философии древних времен. ч. I. СПб. 1839. Перевод и предисловие Карпова.
79. Ростиславов Д.И. Петербургская Духовная Академия при графе Протасове. 1836-1855 гг. // Вестник Европы, 1883, т. 4, кн. 8, август.
80. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М. 1995.
81. Русский биографический словарь. том «Ибак — Ключарев». СПб. 1897.
82. Савваитов П.И. Мысли из уроков философии нравственного мира. Лекция Карпова // Страпник, 1868, март.
83. Серебренников В.С. Карпов как психолог // ХЧ, 1898, кн. 5.
84. Скворцов Иоанн, прот. Записки по нравственной философии // Сборник из лекций бывших профессоров Киевской Духовной Академии, архимандрита Иннокентия, прот. И.Скворцова, П.С.Авсенева (архимандрита Фсофана) и Я.К.Амфитеатрова. Киев. 1869.
85. Студенческое психологическое Общество при С.Петербургской Духовной Академии. СПб. 1903.
86. Сын Отечества, 1840, т. III, кн. 4.
87. Тезисы рефератов, прочитанных на заседаниях студенческого психологического Общества при С.Петербургской Духовной Академии за 1900-1902 гг. СПб. 1903.
88. Философская энциклопедия. т. 1. М. 1960.
89. Философская энциклопедия. т. 2. М. 1962.
90. Философская энциклопедия. т. 5. М. 1970.
91. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. Изд. 4-е. Париж, 1988.
92. Христианство. Энциклопедический словарь. т. 2. М. 1995.
93. Чистович Иларион. История С.Петербургской Духовной Академии. СПб. 1857.
94. Чистович Иларион. С.Петербургская Духовная Академия за последние 30 лет (1858-1888). СПб. 1889.
95. Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Шпет Г.Г. Сочинения. М. 1989.
96. Щеглов Д. Некролог. Карпов // Голос, 1867, № 348.

**К 100-летию создания Санкт-Петербургского философского общества  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ АССОЦИАЦИЯ ФИЛОСОФОВ**

**Объявляет о проведении 16-17 ноября 1998 г.  
Первой ежегодной конференции**

**ПЕТЕРБУРГСКАЯ ФИЛОСОФИЯ  
КАК ФЕНОМЕН РОССИЙСКОЙ  
ДУХОВНОСТИ**

**Для обсуждения на конференции предлагаются следующие темы:**

*философский Петербург в духовной культуре России  
город и философия*

*имена, школы, традиции петербургской философии*

*философское образование в Санкт-Петербурге*

*академическая и неакадемическая философия в Санкт-Петербурге*

*русская философия в Санкт-Петербургском университете*

*философия в Петербургском университете*

Конференция проводится на базе философского факультета СПбГУ.

Организационные взносы в сумме 25 рублей принимаются при подаче тезисов докладов и выступлений или высылаются по адресу: 199034, СПб., Менделеевская линия д. 5. Философский факультет. Шабалиной А.Е. (секретарь ассоциации).

Планируется опубликование тезисов до начала работы конференции. Тезисы выступлений и докладов принимаются до 1 июня 1998 г.

Тезисы принимаются только в электронном варианте общим объемом до 6000 знаков без сносок, библиографии, рисунков и таблиц в следующих редакторах: Lexicon и Word 6.0 - 7.0 for Windows (параметры для Winword: Times New Roman Суг., размер шрифта 10, отступы 2,5 см. со всех сторон, одинарный интервал, абзацевый отступ 0,5).

Тезисы докладов следует направлять по адресу: 199034, СПб., Менделеевская линия д. 5. Философский факультет. С пометкой «Петербургская философия как феномен российской духовности», а также по электронному адресу: [assphil@dean.philos.lgu.spb.su](mailto:assphil@dean.philos.lgu.spb.su).

Контактные телефоны: 218-94-21 приемная декана философского факультета  
218-94-40 научный отдел философского факультета СПбГУ

В.Ф. Марарица

**СОЦИАЛЬНАЯ СИСТЕМА И ПРИНЦИП  
ДОПОЛНИТЕЛЬНОСТИ Н. БОРА  
В СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОМ АНАЛИЗЕ  
СОЦИАЛЬНЫХ ИНТЕРЕСОВ**

Основная цель предлагаемого исследования – социально-философский анализ понятия «социальный интерес», в котором объектом исследования выступают социальные системы, а предметом – социальный интерес как атрибутивное свойство социальной системы.

Недостаточно изучена, на наш взгляд, проблема сложности и многоуровневости строения социальной системы, ее структуры, связей и взаимодействия между общественными группами, отражающая механизмы функционирования и развития общества, характеристики составляющих ее элементов, влияния политической сферы на социальную жизнь общества.

Традиционная для отечественных исследователей диалектико-материалистическая методология в условиях происходящей сегодня переоценки ценностей не утратила своего права на существование. Практическое политическое банкротство марксистской теории не означает полной девальвации всего учения. Поэтому для решения поставленных задач исследование основывается на материалистической методологии, историческом и логическом методах, принципе системности и авторском понимании принципа целостности.

Конкретизацией принципа историзма являются категории исторического и логического, характеризующие отношение между исторически развивающейся объективной действительностью и ее отражением в теоретическом познании. Отражение исторического в логическом не сводится к простому воспроизведению временной последовательности исторического развития объекта и связано с рассмотрением объективной диалектики процесса становления (генезиса) интереса. Именно поэтому исследование функционирования, воспроизводства и развития интереса предполагает выявление его исторической перспективы, рассмотрение его в единстве прошлого, настоящего и будущего. Также в качестве методологической основы исследования используется метасистемный подход как конкретизация и развитие принципа целостности, являющийся адекватным гносеологическим средством для выявления основных свойств систем как целого.

Все виды и формы социально-философского знания оказываются результатами познания тех или иных человеческих интеракций, их пересечений, систем.

Человек и общество – два полюса сферы социального, их взаимодействие объективирует очень тонкую ткань социальности. В «силовом поле» двух полюсов «человек» – «общество» зарождается и развивается собственно социальность

Понятие «социальной системы» включает в себя категории социальной группы, социального субъекта, общности, страты, социального института и т.д. Социальная система, как социально-философское понятие, более широкое, интегрирующее, и в этом смысле междисциплинарное, включающее понятия и категории других общественных и гуманитарных дисциплин.

В качестве социальной системы, как сложноорганизованного целого, может выступать как отдельная личность, если она рассматривается с точки зрения характеристик, которые формируются и выявляются в процессах социального взаимодействия, так и человеческое сообщество, включающее отдельных индивидов и все известные человечеству социальные общности, объединенные разнообразными связями и взаимоотношениями специфически социальными по своей природе.

Отдельная личность и человеческое сообщество как социальные системы – это два примера предельных социальных систем, которые и задают пространство социальности. Между двумя этими предельными целостными сущностями и пролегает живая, развивающаяся иерархия взаимодействующих социальных систем.

Рассматривая соотношение двух социальных систем «человек» и «общество», двух полюсов социального как соотношение философских категорий «часть» и «целое», необходимо обратиться к существующим со времен Аристотеля трем исследовательским стратегиям в познания объекта. Эти стратегии, отрефлектированные в философской проблеме соотношения целого и части, представляют собой, по нашему мнению, исторические этапы конкретизации и развития философского принципа целостности:

- познание объекта как целого (синтетический подход, холизм);
- познание объекта с помощью расчленения на составные части (аналитический подход);
- познание объекта как переход от части к целому (системный подход).

В системном подходе имеют смысл вопросы о структурных частях, элементах системы, о взаимосвязях элементов и механизмах функционирования, но практически не имеет смысла вопрос об основных свойствах системы как целого. Популярность системному подходу, видимо, обеспечило его соответствие как общенаучному идеалу познания объекта как объяснения его частей и механизмов его функционирования, так и технократическому идеалу познания объекта как конструирования его из частей. Ограничения системного подхода связаны с тем обстоятельством, что для адекватного познания взаимодействия человека и общества как целостной системы необходимо знание не только всех элементов этой системы, но и их связей, что практически неосуществимо.

Для изучения социального интереса как сущностной характеристики социальных систем предлагается четвертая исследовательская стратегия как уточненное гносеологическое средство, названное нами метасистемным подходом.

Рассмотрение социальной системы в рамках метасистемного подхода предполагает выделение метасистемы, в которую рассматриваемая система входит как элемент.

Метасистемный подход основан на метасистемном принципе, гласящем, что основные, атрибутивные свойства системы как целого определяются требованиями, которые метасистема предъявляет к системе как своему элементу.

Если объект является элементом системы, то это налагает на его свойства определенные ограничения, т.е. они, по определению, не могут быть любыми. Таким образом, свойства объекта как целого определяются теми требованиями, которые система, элементом которой является объект, предъявляет к ней. Это уточнение системного подхода несет в себе большой методологический и эвристический потенциал, существенно расширяющий, по нашему мнению, возможности системного подхода.

Вместе с тем ограничения метасистемного подхода тоже очевидны. Он дает только основные свойства объекта как целого, никак не раскрывая ни того, из чего состоит объект, ни того, какие механизмы реализуют эти свойства. Вопрос о механизмах и структурных частях в метасистемном подходе не имеет смысла, некорректен.

Таким образом, можно сделать вывод, что системный и метасистемный подходы дополнительны в смысле принципа дополнительности Бора: принципиально невозможно реализовать одновременно два этих подхода.

Подводя итог анализу методологических предпосылок исследования, следует отметить, что указанная выше принципиальная биполярность социальности и метасистемный подход диктуют всю логику исследования:

– на основе метасистемного подхода реализуется вектор исследования от общества  $\Rightarrow$  через вычленение социальных систем и их социогенных и субъектных интересов  $\Rightarrow$  к человеку;

– и обратный вектор – от социальной природы человека, через социальные интересы  $\Rightarrow$  к сущностной включенности в социальные системы и общество.

Интерес оказывается одним из центральных понятий любой философской, социологической теории и любой точки зрения о механизмах и причинах социальных явлений.

На рубеже Нового времени в философии предпринимались попытки объяснения всей истории общественной жизни на основе интересов людей и их взаимодействия (Гельвеций, Гольбах и др.) Важно то, что французские философы искали основу интересов во внешней среде, хотя и не довели этот поиск до логического конца.

Нам представляется важной мысль Гегеля: люди «добиваются удовлетворения своих интересов, но благодаря этому осуществляется еще и нечто дальнейшее, нечто такое, что скрыто содержится в них, но не сознавалось

ими, и не входило в их намерения», т.е. субъект является носителем социальных интересов, возможно даже не всегда осознаваемых им, интересы объективны по своему происхождению, их нельзя сотворить, но можно отражать в своих взглядах, следовать им, воплощать в жизнь.

Принципиально важен для анализа марксистский подход к изучению феномена интереса, сохранивший положительные моменты в толковании интереса, полученные в истории общественной мысли, и доказавший, что основополагающей стороной воздействия жизненных условий на формирование социальных интересов будет состояние социально-экономической структуры, общественного разделения труда и социальных отношений в обществе и воздействии, влиянии классов, социальных групп, субъектов (т.е. в нашем понимании – социальных систем) на внутреннюю сущность индивида, его социальное бытие через интересы.

Наряду с марксистским толкованием интересов существовали и имеют право на существование другие подходы. Во многом они нередко пересекаются и даже дополняют друг друга. Поэтому при анализе феномена интереса представляется целесообразным основываться на целом ряде различных учений и трактовок этого понятия.

Как известно, на Западе давно сложилось и культивируется мнение о так называемом «буржуазном Марксе» – Максе Вебере. В настоящее время его учение находится в центре внимания отечественных социологов. Многие исследования Вебера, например, его концепция бюрократии, чрезвычайно актуальны сегодня.

Таким образом, несмотря на пристальное внимание к проблеме интереса мыслителей на протяжении всей истории философской, социологической мысли (а возможно, именно вследствие этого), до сих пор нет единства мнений исследователей о природе этого понятия.

Анализируя подходы к проблеме социальной сущности интересов, процессу их формирования, взаимосвязи личных и общественных интересов, а также влияния структурного разнообразия интересов на наличие групп, объединений, ассоциаций, отметим важные для исследования социального интереса моменты:

1. Социальные интересы объективны по своей природе и обусловлены общественными потребностями, дифференциацией общества.

2. Социальные интересы нельзя считать простой суммой индивидуальных интересов, это качественно новое состояние интересов отдельных личностей, определяющее их социальное поведение. Несмотря на то, что эти социальные интересы складываются из частных, идущих, в общем, в одном направлении, они подводят им итог, представляют собой тенденцию, генеральную линию развития целого. Отдельный человек может воспринять и не воспринять эти, хотя и близкие ему по духу, интересы. Объединяясь в группы с близкими интересами, отдельные индивиды обогащают их, наполняют их новым содержанием.

3. Анализ классификаций интересов, их многочисленность, разнообразие оснований классификаций свидетельствует об отсутствии более или менее устоявшегося представления о природе социального интереса.

Главным условием появления социального интереса, на наш взгляд,

является общественное разделение труда. Вместе с разделением труда дано и противоречие между интересом отдельного индивида или отдельной семьи и общим интересом всех индивидов, находящихся в общении друг с другом. Действительно, там, где нет разделения труда и деятельности, нет и общего интереса как социальной взаимозависимости людей. Отсюда следует вполне очевидный вывод о социальном интересе как принципиально групповом феномене.

Социальная дифференциация ведет к усложнению социального организма, появлению частей со специализированными функциями, взаимосвязью, интеграцией между частями. Процесс дифференциации является одной из существенных закономерностей развития природы и общества, который изучается, описывается в рамках структурного подхода, категории «социальная структура».

Структурный подход к анализу социальной жизни имеет длительную историю и доказал свою полезность в социологических и философских исследованиях. Вместе с тем следует отметить, что естественным обобщением категории «социальная структура» является понятие «социальной системы», позволяющее задействовать в анализе социальной структуры, группы, слоя, страты весь наработанный в системном подходе методологический потенциал.

Общество обладает определенными потребностями (в пище, одежде...), которые отражаются в социальной структуре общества, т.е. в определенной совокупности социальных систем, для которых потребности общества выступают уже в виде целей. При этом мы исходим из того, что с точки зрения метасистемного подхода, интересы социальной системы детерминируются двумя способами, которые обуславливают существование двух объективных видов интересов: социогенных (со стороны общества), совпадающих с целями, которые общество ставит перед субъектами, и субъектных, которые являются интересами самосохранения, воспроизводства социальной системы.

Субъектные интересы социальных систем – это интересы самооценности, независимо от других систем, т.е. те интересы, которые направлены на воспроизводство структуры этой системы и ее элементов.

Логика специфики социального как принципиально биполярной структуры «человек–общество» вынуждает нас при целостном анализе социального интереса изменить вектор «общество  $\Rightarrow$  социальные системы  $\Rightarrow$  человек» на противоположный вектор «человек  $\Rightarrow$  социальные системы  $\Rightarrow$  общество».

Философская интерпретация проблемы человека получала различные модификации и развитие на разных этапах истории мысли.

Она способствовала научной постановке вопроса: «Что такое человек?». Однако ответить на него последовательно научно удалось только К. Марксу, который еще в середине прошлого века сформулировал тезис, ставший ключевым в научном понимании человека. «...Сущность человека, – писал он, – не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений». От-

крытие, установление социальной сущности человека, тесно связанное с доказательством диалектико-материалистического понимания истории, означало подлинную революцию в общественных науках, прежде всего в философии. Тем самым учение о человеке, составляющее традиционно центр философского познания, получило объективный метод анализа, целостную методологию исследования человека и его развития.

Формула Маркса о человеке как совокупности, «ансамбле» всех общественных отношений была выдвинута им в знаменитых «Тезисах о Фейербахе». Для него было очевидно, что человек не просто природное существо, но общественно-природное существо. Человеческий индивид является единицей человеческого вида и вместо с тем представителем определенных социальных общностей – человечества, класса, нации и пр. Для Маркса сущность личности составляет «не ее абстрактная физическая природа, а ее социальное качество», поэтому «вся история есть не что иное, как непрерывное изменение человеческой природы» Однако, считал он, «мы должны знать, какова человеческая природа вообще и как она модифицируется в каждую исторически данную эпоху».

Таким образом, марксизм, признавая общечеловеческие характеристики, родовую сущность человека, обращает внимание исследователей на главное – на конкретно-исторический анализ человека, раскрытие специфики общественных отношений, характера трудовой деятельности и т. д. Все иные подходы к осмыслению сущности человека, его особой природы, по нашему мнению, не имели успеха, так же как не раскрывают ее и попытки вычлнить те или иные внешние признаки человека в отличие от животного. «... Что это вообще за “человек”, который рассматривается не в своей действительной исторической деятельности и бытии, а может быть выведен из ...какого-нибудь... признака, отличающего его от животных», – писали в связи с этим Маркс и Энгельс.

Маркс ставит и решает вопросы о причинах отчуждения человека от общества и их преодолении, о восстановлении достоинства человека и реализации его интересов, об условиях его свободного и всестороннего развития. Приоритетным становился не человек, а общество. Характеристика человека как продукта его общественных связей и отношений логично переходит в то, что он становится чем-то вторичным по отношению к обществу.

Эта позиция имеет в себе достаточно справедливого и относительно истинного. Ибо ясно, что человек как таковой только тогда становится человеком, т.е. осуществляет свое подлинно человеческое предназначение, когда он вступает в многочисленные и с течением времени умножающиеся связи, сначала со своей семьей, затем – со сверстниками, становится членом каких-то социумов: наций, государств и т.д. Однако эта позиция содержит в себе и односторонность и, следовательно, опасность. Социализация человека, вплоть до его «обобществления» без остатка в общественные связи и отношения приводит к утрате его личности и индивидуальности. Получается, что человек не первичен, а произведен и вторичен по отношению к обществу. В итоге теряется сам человек, уходит на второй план его неповто-



римость, уникальность, его самосознание. Человек начинает рассматриваться не как цель, а как средство, цель же все больше социализируется, направляется на общество, государство. Отсюда прямая опасность дегуманизации, прямая линия к концепции «винтика», в которой человек рассматривается прежде всего как часть сверхчеловеческого механизма. Получается, что не государство существует для человека, а человек – для государства и общества.

Проблема сущности человека находится в центре философского учения о нем. Это объясняется тем, что раскрытие сущности входит в само определение любого предмета и без этого вообще невозможно вести разговор о его функциях, значении, существовании и т.д.

Человек есть существо и производящее, и разумное, и культурное, и нравственное, и политическое и т.д. одновременно. Он аккумулирует в себе в большей или меньшей степени весь комплекс общественных отношений и таким образом реализует свою социальную сущность. Другой аспект этого вопроса состоит в том, что человек – дитя человеческой истории, он есть результат развития общественного исторического процесса. Иными словами, речь идет о единстве человека и человеческого рода.

Однако человек не только результат развития общества и общественных отношений, он, в свою очередь, и творец их. Человек, таким образом, оказывается в одно и то же время и объектом и субъектом общественных отношений. В человеке реализуется единство, тождество субъекта и объекта.

Таким образом, можно говорить о социально-деятельностной сущности человека. Вне деятельности, социальных отношений и общения (как формы их реализации) человек просто не может стать человеком. И совершенно прав Аристотель, отмечая, что существо, не способное вступать в общение, – или животное или Бог.

Но такая деятельность не состоялась бы, если бы вовлеченные в нее субъекты не имели идеи того, что они делают. Поэтому неверно говорить, что люди творят общество. Скорее надо сказать, что они воспроизводят или преобразуют его. Ибо, если общество всегда предстает уже созданным, «готовым», тогда любая конкретная человеческая практика или конкретная социально трудовая деятельность может только видоизменить его. И совокупность таких актов поддерживает жизнь общества или изменяет его. Оно – не продукт деятельности отдельных субъектов. Следовательно, по отношению к индивидам общество выступает как нечто такое, чего они никогда не делали, но что существует благодаря их деятельности.

Каждый человек выступает представителем, элементом, а значит и носителем интересов большого числа социальных систем: от семьи до человечества. Эта одновременность и делает его собственно человеком, т.е. социальным существом, и его социально-типические качества детерминируются «включенностью» в определенное множество социальных систем.

При этом «включенность» человека в социальную систему может быть формальной и сущностной, отражать социальные интересы он может на разных уровнях. Социально-типические качества конкретного человека за-

всят от изменения общественно-политических условий, актуальности социальных систем, уровня его «включенности» в них, а неизменным «строительным материалом» для их построения выступают социальные интересы.

Тенденция дегуманизации, присущая марксистскому пониманию сущности человека (феномен «винтика»), «снимается» (в гегелевском смысле) многообразием социальных систем, в которые включен человек, и возможностью многовариантной иерархии их социальных интересов в сознании.

Итак, проведенный анализ позволяет утверждать следующее:

1. *Метасистемный подход* как конкретизация и развитие принципа целостности является *адекватным гносеологическим средством для выявления основных, атрибутивных свойств социальной системы как целого.*

2. *Социальные интересы* являются *сущностными, атрибутивными характеристиками социальных систем.* Выделяется *два вида интересов* социальных систем: *социогенные*, которые совпадают с целями, определенными обществом, и *субъектные*, которые являются интересами самосохранения, воспроизводства социальной системы.

3. *Социальная сущность человека определяется его «включенностью» в определенное множество социальных систем.* «Включенность» личности в социальную систему может быть сущностной и формальной. *Сущностная «включенность» в социальную систему* определяется тем, является ли человек *выразителем сущностных интересов социальных систем.* При этом для каждого человека формальная и сущностная «включенность» в социальные системы не является раз и навсегда застывшей. На каждом этапе развития общества актуализируются те или иные социальные системы. В зависимости от социальных условий, от социально-политических процессов, происходящих в обществе, формальная «включенность» может переходить в сущностную и наоборот.

4. *Множественность социальных систем, в которые сущностно «включен» человек, и двойственная природа социальных интересов* определяют принципиальную *полидетерминированность его социального бытия* и является *реальным механизмом взаимодействия и развития социальных систем.*

Мы согласны с В.А.Ядовым, который считает, что любое исследование, ориентированное на решение теоретических задач, можно продолжить как прикладное. Исходя из этого, мы попытались провести анализ политического сознания избирателей Мурманской области 1995 – 1997 гг.

Использование метасистемного подхода позволило теоретически выделить всю матрицу социальных систем и два вида интересов социальных систем: социогенных и субъектных. На этой основе при помощи контент-анализа политических текстов (стенографические отчеты съездов, конференций, пленумов, платформ политических партий и движений и т.д.) была выделена матрица актуальных социальных систем и эмпирические референты их сущностных интересов. Эти эмпирические референты были положены в основу методики социально – политического мониторинга политического сознания и прогнозирования исхода выборов.

На основе методики социально-политического мониторинга были проведены шесть репрезентативных исследований по областной выборке (по 2000 опрошенных в каждом исследовании).

Принципиальная полидетерминированность социального бытия человека потребовала применения адекватных многомерных методов обработки полученного эмпирического материала – иерархический агломеративный кластерный анализ позволил выделить реальные стабильные типы политического сознания избирателей Мурманской области:

1. Доминирующий тип, который занимает наибольший удельный вес, характеризуется следующими политическими предпочтениями: державность, возрождение достоинства русского народа, стабильность, «зарплату обеспечить», сильный лидер, но «армия – вне политических разборок» в стране. Этот тип не имел ярко выраженного лидера среди кандидатов на должность Президента РФ и из него «рекрутируются» сторонники остальных трех типов политического сознания электората. Этот тип в силу противоречивости социально-политических предпочтений не мог выступать в качестве самостоятельной, последовательной политической силы в общественно-политической ситуации выборов Президента 1996 года.

2. Реформаторский или тип нарождающегося среднего класса, который ориентирован прежде всего на частный интерес, продолжение реформ, стабильность, державность, неприятие коммунистической идеологии. Этот тип был ориентирован на Б.Н.Ельцина.

3. Ностальгический тип, который ориентирован на социальную справедливость, порядок, восстановление прежней жизни, СССР. Этот тип ориентирован на Г.А.Зюганова.

4. Авторитарный тип, ориентированный прежде всего на сильного лидера, который обеспечит порядок и дисциплину, возрождение достоинства русского народа и в этих целях готов использовать силу. Этот тип ориентирован на В.В.Жириновского.

На основе полученной типологии политического сознания избирателей Мурманской области была разработана методика прогнозирования исхода выборов, которая позволила в рамках заданной ошибки репрезентативности спрогнозировать результаты президентских (1996г.), губернаторских (1996г.) выборов в Мурманской области.

Результаты этих исследований политического сознания, по нашему мнению, свидетельствуют о методологической эффективности проведенного социально-философского анализа социальных систем и их социальных интересов.

© В.Ф.Марарица, 1998

**Марарица Валерий Федорович** — Мурманский социологический научно-исследовательский центр «Разум».

## ОБРАЗ РОССИЙСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЯ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

Российское предпринимательство зарождается в эпоху петровских преобразований, однако более четко определяется в период интенсификации капиталистического развития России с 90-х XIX в. Это связано прежде всего с ростом обрабатывающей промышленности. Именно в этой сфере выросли такие личности, как А.И.Гучков (1862-1936), С.Т.Морозов (1862-1905), А.И.Путилов (1866-1927), П.П.Рябушинский (1871-1924) и другие. Российские предприниматели, как правило, совмещали функции собственника и управляющего, а многие из них, имея специальное техническое или естественнонаучное образование, вели хозяйство на передовой технологической основе. Именно в промышленной сфере находили применение своим талантам многие русские ученые и специалисты-интеллигенты. На это в свое время особое внимание обратил Д.И.Менделеев (См.: 3, С. 182).

Крупнейшим поворотом в развитии российского предпринимательства явилась социальная революция, начавшаяся в феврале 1917 г. и превратившаяся в социалистическую в октябре того же года. В ходе революции и гражданской войны хозяйственная деятельность принудительно централизуется, а затем подчиняется принципам военного коммунизма. Только с 1921-22 годов начинается разворот в сторону нормального регулирования многоукладного хозяйства при господстве госкапитализма в рыночной экономике. Новая экономическая политика вызывает к жизни предпринимателя особого склада: в нем хватка русского капиталиста - патриота соединяется с необходимостью прямого подчинения воле народного государства, стремящегося к утверждению социалистических начал в развернувшейся рыночной стихии. К «русскому хозяину» предъявляются новые, необычные требования: разрушается образ хозяина — частного накопителя и культивируется образ хозяина-государственника, пекущегося о благе народа и социалистического Отечества.

О типических чертах «русского хозяина» пишет бывший русский банкир, представитель третьего поколения знаменитой фамилии российских предпринимателей В.П.Рябушинский. Вообще он исходит из деления всех людей по их отношению к собственности на 5 категорий: хозяева, святые, завистники, неудачники и пассивное большинство. Проводя сравнительно-психологический анализ типов русского и западного хозяев, Рябушинский указывает на ряд особенностей хозяина-православного. Во-первых, такой хозяин не считает греховным ни богатство, ни бедность. Во-вторых, для него предосудительно ростовщичество, как греховный и незаконный источник наживы. В-третьих, наиболее почтенна, с православной точки зрения, деятельность заводчика, фабриканта; затем идут деятельность купцов и коммерческих учетчиков («процентщики»). В итоге, В.П.Рябушинский отмечал, что с развитием в России капитализма и проникновением социалистических идей безразличное большинство общества стало тяготеть все более к «завистникам и неудачникам», теряя интерес к «идее хозяина» (См.: 4).

Еще более резкий поворот начинается с 1929-30 годов, когда сформировавшаяся сталинская партгосноменклатура волюнтаристски прерывает специфическое «революционное реформирование» народного хозяйства и под прикрытием принципа социалистического планирования вводит систему административного командования народным хозяйством. Круг предпринимательской свободы резко сужается: предпринимательство под гнетом номенклатурной бюрократии становится настолько гомогенным, что порой «хозяевами» крупных предприятий, строек, торговых учреждений становятся чины НКВД. Следует отметить, что частичное и исключительное оправдание административно-командная система ведения хозяйства получила только в период Великой Отечественной войны, и уже в 1947 г. логика хозяйственного развития крупной евразийской державы стала требовать реформирования жесткой государственно-социалистической системы в направлении развития хозяйственной инициативы «низов». Однако консервативные «верхи» партгосноменклатуры периодически гасили такие попытки (1953-1957, 1964-1967, 1972-1979). Подобное положение было и в сельскохозяйственном производстве.

Возрождение свободного предпринимательства в России начинается в период перестройки (1985-1991), которая вновь оборвалась разрушительной «реформацией» в 1992-1997 годах. Расширение и углубление кооперативного движения с началом перестройки, его распространение из сферы потребления и услуг в сферу производства одновременно давало свободу «теневой экономике». Весь этот процесс можно осмыслить как продолжение и завершение нэповского пути влияния предпринимательства на рост общественного производства. Однако практическое развитие монетаристских реформ вылилось в реабилитацию теневой экономики и разграбление основных фондов, созданных народным трудом в условиях государственного социализма. Воровская природа «предпринимателей», выросших «в тени» единого народного хозяйства великой державы, привела — с приходом их политических лидеров к власти — к разрушительному характеру «реформ», к грабительскому «первоначальному накоплению» за счет народного богатства и к формированию коррумпированного государства с компрадорской буржуазией во главе.

Противоречивость российского социально-экономического развития привела и здесь, однако, к тому, что в предпринимательской среде стал формироваться слой патриотически настроенных реформаторов. Возрождая традиции прогрессивного, социально-ориентированного российского предпринимательства, они отстаивают интересы отечественного производства, сберегают накопленный державой научно-технический потенциал и стремятся политически обеспечить построение социального государства.

В развитии отечественного предпринимательства заинтересовано абсолютное большинство россиян — и в виде развития деятельности мелких, средних предприятий, кооперативов, и в преобразовании мощных промышленных гигантов. В России испокон веков государству принадлежала ведущая роль в организации и управлении промышленным производством. Политика государственного предпринимательства в XX в. состоит в том, что отечественным деловым людям приходится, во-первых, с колоссальными трудностями «прорываться» сквозь объективные границы, разделяющие феодальный, капиталистический и социалистический способы веде-

ния хозяйства ради обеспечения жизни многонациональной страны, вторых, «на ходу» переживать смену идейно-политических парадигм, которая сопровождается цивилизационные разломы эпохальной глубины. Наконец, им приходится в условиях поэтапного ускорения научно-технического прогресса периодически обновлять свой культурный облик, чтобы выдержать все социально-политические потрясения и сохранить необходимую профессиональную практичность.

Интерпретируя в современных условиях национальную культуру предпринимательства, важно отметить качество этих условий для наиболее благоприятной и эффективной деятельности предпринимателей Российской Федерации. Если учесть, что от гражданской позиции и способа деятельности предпринимателя решающим образом зависит ныне «формирование цивилизованных рыночных отношений», то важно положиться на два принципа: 1) не ориентироваться только на англосаксонскую модель капитализма или азиатскую модель экономического роста; разумно опираться на российские деловые традиции и исходить из евразийского геополитического статуса России; 2) признать оптимальность соединения государственно- и рыночного регулирования экономической деятельности российского общества.

В перспективном облике российского предпринимателя должны сочетаться органически целевые ориентации на экономическую прибыль и на социально-государственную «сверхзадачу».

Существенным моментом предпринимательской деятельности является совмещение светских и религиозно-нравственных форм духовности. В русском обществе с давних времен нравственная ориентация занимала центральное место во всех видах деятельности. Особенно усилилось действие этого фактора с XI — XII вв., когда православное христианство стало главным источником развития указанной ориентации. Я считаю, что одной из величайших ошибок большевистской политики было отождествление ценностей христианской религии с деяниями русской церкви, особенно в условиях социальной революции. В русском народе христианская нравственность издавна является могучей культурной традицией, и навязывание неких других моральных догм всегда — исподволь или яростно — отторгается народной совестью.

В таком смысле, мне представляется, российскому предпринимательству нравственно чужды прагматические принципы как западного христианства (католицизм — протестантизм), так и православно-церковные догмы, насаждавшиеся в дореволюционной России. Нравственная ориентация отечественного предпринимательства в XX в. «сплавляет» ценности научной этики и православно-христианской морали.

Развитие российской духовности (см. 1, 2) является одним из источников изменения образа отечественного предпринимателя в XX в. Прежде всего нужно отметить существенное изменение в религиозной стороне духовности: упадок христианской религиозной идеологии, идеалистических философий и возрождение научно-материалистической, философско-атеистических идеологий. В разных формах и в различной степени это происходит как в России, так и на Западе, особенно в период разрывания в мире научно-технической революции. Я не склонен считать, подобно П.А.Сорокину, что это «величайший кризис в истории человека», угрожа-

ющий его «творческой миссии» на планете (5, С. 485). Однако то обстоятельство, что некоторое ослабление и даже модернизация христианской идеологии налицо, действует своеобразно как в России, так и на Западе. И это сказывается на углубляющейся секуляризации мировоззренческой базы и духовного облика, в частности, российских предпринимателей.

В таких своеобразных условиях и развивается ныне российское предпринимательство. Эта сфера вовлекла в свою орбиту множество личностей из различных слоев общества, где на противоречивом социалистическом базисе шел процесс становления социальной однородности в уникальной массе населения. В нее входили великорусский, украинский и белорусский славянские этносы, этносы угро-финского, тюрко-монгольского и других типов, сплаваясь постепенно в новую, супернациональную общность. Именно поэтому нынешние российские и иные предприниматели — пока гетерогенная, разноликая, неоднотипная социальная группа с различными нравственными и гражданскими ориентациями.

Как формировался массив предпринимателей «первой волны» в России? С какими знаниями вступали они в стихию рыночной экономики «дикой закваски»? Первым делом на свет Божий появились «теневики» — через кооперативы, товарищества, малые предприятия. Некоторые из них с конца 80-х годов изучали в вузах первоосновы «либеральной экономики». Затем в ход пошли бывшие партийные, комсомольские и прочие номенклатурные «работники», особенно в виде организаторов всяческих совместных (российско-иностранных) предприятий.

На рубеже 90-х годов, как свидетельствует *Н. Шматко*, директор французско-российского исследовательского Центра социологических проблем (Москва) и директор курсов при Высшей школе социальных исследований (Париж), — с появлением рыночных институтов (бирж, банков, кооперативов, мелких и средних предприятий) в 3 этапа появились новые центры по подготовке бизнесменов: в 1988-1989 гг. — небольшие школы и институты по бухучету и менеджменту, которые ускоренно готовили кадры среднего звена для частного сектора; в 1989-1991 гг. появились смешанные (совместно с зарубежными партнерами) школы по менеджменту и маркетингу; с 1991 г., когда началась приватизация государственных предприятий, стали открываться высшие школы по подготовке руководящих кадров, перестраиваться соответственно программы экономических вузов. Показательно, что Академия общественных наук при ЦК КПСС сходу трансформировалась в Российскую академию государственной службы при Президенте РФ (см. : Вестник «Глобус», 1997, 24 января).

Известно, что основная масса специалистов и руководящих работников в советское время имела высшее техническое образование. Инженеры и сотрудники научно-технических организаций, не имея гуманитарной подготовки и экономического образования, первыми вступили в омут рыночной экономики. На помощь этим барахтающимся «предпринимателям» стала подходить перестраивающаяся номенклатура крупных промышленных предприятий и государственных банков. Стало цениться высшее гуманитарное образование. Обладатели таких дипломов часто посылаются на зарубежную стажировку. Однако, как подчеркивает *Н. Шматко*, на этих краткосрочных курсах чаще всего обнаруживается, что для российских условий такая «подготовка» не подходит.

В такой ситуации лобовая критика моральных «принципов» многих слов российских предпринимателей, несмотря на ее суровость, была бы безуспешной. Следует в духе русских философских традиций и критического анализа советского атеистического опыта осмыслить всесторонне и глубоко тот факт, что в становлении и практике западноевропейского капитализма значительную роль сыграла протестантская этика (об этом свидетельствовал в свое время М.Вебер). Видимо, реалистичным в этих условиях был бы путь своеобразного «православного свободомыслия», на котором можно выработать действенные принципы российской предпринимательской этики.

Что можно в итоге сказать о формировании мозаичного образа российского предпринимателя? Наблюдается противоречивый процесс воспроизводства некоторых черт национального облика российских предпринимателей прошлого, диких свойств «рыцарей первоначального накопления» и патриотических начал крупных социалистических хозяйственников. Этот процесс проходил «в тени» развития административно-плановой системы хозяйства в 1929-1984 годах на территории СССР, в том числе России (РСФСР).

На современном этапе (1985-1997 гг.) формируется гетерогенное предпринимательство, когда стали перекрещиваться течения нэпманского предпринимательства, теневого делячества, соцгосударственные хозяйственники и насаждаемые государственным режимом капиталисты.

В этом динамичном переплетении стихийных и сознательных форм предприимчивости, с одной стороны, складывались и культивировались традиции русского национального предпринимательства, корни которых восходят к петровским реформам; с другой — делались отчаянные усилия (начиная с 1917 г.) сформировать принципиально новый, социалистический тип хозяйственника, который сочетал бы в себе черты современного культурного, научно образованного управляющего с функциями уполномоченного от государства-хозяина. Была и третья сторона в практической деятельности советских «чиновников-хозяйственников»: исподволь действовать реалистично, т.е. сочетать действия по логике государственного социализма с действиями в стиле рыночного предпринимательства.

© В.Д.Комаров, 1998

**Комаров Виктор Дмитриевич**, доктор философских наук, профессор, действительный член Российской экологической академии и Академии гуманитарных наук.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. — М., 1994.
2. Комаров В.Д. О духовности // Школа гуманитарных наук. 1993, №1 (Спецвыпуск). — СПб. : ИСЭП РАН, 1994, С. 10-17.
3. Менделеев Д.И. Заветные мысли : Полное издание (впервые после 1905 г.). — М., 1995.
4. Рябушинский В.П. Русский хозяин : статьи об иконе. — М.-Иерус., 1994.
5. Сорокин П.А. Основные черты русской нации в двадцатом столетии // О России и русской философской культуре: философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М., 1990.



## Предисловие

*Сергей Иннокентьевич Поварнин – первый профессор нынешней кафедры логики философского факультета СПбГУ, известный своими работами: “Логика. Общее учение о доказательстве” (1916), “Логика отношений. Ее сущность и значение” (1917), “Спор. О теории и практике спора” (1918), или “Искусство спора” (1923), “Как читать книги для самообразования” (1924).*

*Однако в творчестве Поварнина важное место занимают также исследования литературно-критического и научного характера. Это прежде всего статьи, посвященные поэзии С.Я.Надсона, А.Н.Майкова, отдельным работам А.М.Скабичевского, А.И.Введенского, П.Мокиевского, А.Осипович, Г.Лебока, А.О.Надворского, Ж. Тарда и др., опубликованные в журнале “Жизнь” за 1897-1898 гг. Значительный интерес представляют его переводы<sup>1</sup> и стихи.*

*Рукопись работы, фрагменты которой здесь представлены, хранится в архиве Поварнина на кафедре логики философского факультета СПбГУ. Рукопись плохо сохранилась. Наиболее полно сохранилась та часть работы, в которой рассматривается лирика Алексея Толстого. По другим записям можно предположить, что в данной работе Поварнин рассматривал все творчество поэта, как прозу и лирику, так и драматургию.*

*Датировку произведений Поварнина произвести очень сложно, так как ученый почти никогда не проставлял дат. Нам известно лишь одно стихотворение, которое имеет авторскую датировку. На основе анализа опубликованных работ Поварнина и, учитывая огромный интерес ученого к поэзии и лирике в определенный период его творческой деятельности, можно предположить, что данная рукопись по времени написания относится к предреволюционным годам, а точнее к первому десятилетию XX в.*

---

<sup>1</sup>Арним Г. История античной философии (Авторизированный перевод с немецкого С.И.Поварнина, прив.-доц. СПб. Университета). СПб., 1910; Племмер М. Руководство для небольших библиотек (Перевод с 3 изд. с объяснениями и дополнениями С.Поварнина). СПб., 1905; Трайн Р.В. В гармонии с бесконечным (пер. С.Поварнина) СПб., 1907; Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии (пер. с 2-го немецкого издания с предисловием автора прив.-доц. С.И.Поварнина). СПб., 1909.

*Относительно стихотворений Поварнина можно сказать немного, так как профессиональным поэтом сам себя он не считал. Писать стихи Поварнин начал еще в юности, о чем свидетельствует стихотворение 1888 г. Позднее его стихи печатались в различных журналах, чаще всего под псевдонимом "С.Иннокентьев". Сергей Иннокентьевич не переставал обращаться к поэзии до конца жизни. Следует отметить, что Поварнин начал печатать свои стихи и критические заметки в конце XIX в., обучаясь на отделении словесности историко-филологического факультета, т.е. гораздо раньше своих философских сочинений. Первое опубликованное стихотворение, зафиксированное нами, датируется 1895 г.*

*Тематика стихотворений Поварнина достаточно однообразна, его поэтический дар проникнут тоской по чему-то несбыточному, поиску счастья, любви, покоя. Часто в его поэзии звучат темы рока и наказания Божьего. Все это несомненно объясняется литературными пристрастиями Поварнина и проектами создания собственной лирико-поэтической теории. Его исследования по теории поэзии почти не известны широкому кругу читателей. Не вдаваясь в подробности теоретических работ Поварнина о поэзии и оставляя их на суд читателя, приведем лишь их основную библиографию<sup>2</sup>.*

*Предлагаем вниманию читателей неопубликованную работу Поварнина о поэзии А.К.Толстого (1817-1875) и несколько его стихотворений разных лет.*

*Исследование ведется при поддержке гранта РГНФ 97-03-04371.*

**Т.Е.Сохор, В.И.Кобзарь**

---

2 Лес // Лирика и Антология русских поэтов. Сб. стихотворений. (с предисловием составителей С.Поварнина и Н.Носкова). СПб., 1895; Эфемера // Жизнь, 1897, №4. С. 15-16; Поэт-мечтатель // Там же, 1897, №4. С. 55-77; Критические наброски /// Там же. 1897. №9, С. 379-403; Критические наброски (из заметок по эстетике и поэзии) // Там же. 1897, №13. С. 153-158; Не отразить тебе бушующее море // Жизнь, 1897, №14-15. С.200; Критические наброски. О смысле жизни // Там же. 1897, №14-15. С. 325-336; Осенний лес // Там же, 1897, №23-24. С. 157; Критические наброски // Там же. 1897, №26. С. 197-206; И ночь была тиха... // Там же, 1897, №31-33, С. 143-160; Критические наброски С.Поварнина. О вреде и пользе искусства // Там же. 1897. №31-33. С. 203-217; Во тьме полуночи глухой. Мелькают желания // Там же. 1897. №36. С. 265; Критические наброски А.Н.Майков // Там же. 1898. №1. С. 40-56; Моя любовь цветок воздушный // Там же. №2. С. 181; "Русский Пелаг" А.С.Пушкина. СПб., 1900; Безумцы и мудрые // Наука и жизнь. СПб., 1904, №4, С. 1071; Негодование // Там же. С. 1129; Мессия // Там же. 1904, №5. С. 43; Осенью // Там же. С. 121-123; Дружба // Там же. 1904, №8. С. 1316; О музыке стиха (из этюдов по теории поэзии) // Там же. 1904. №11. С. 901-928; Слово в лирике (из набросков по теории лирики) // Образование. СПб., 1908 (III). №12. С. 32-41.

## А.К.ТОЛСТОЙ. КРИТИЧЕСКИЕ НАБРОСКИ

А.К.Толстой был удивительный поэт, человек, поистине не знающий середины. Он выделяется резко из прочих; это “беззаконная комета в кругу расчлененных светил”, *entont terrible\** нашей поэзии. Отчасти поэтому и отзывы критики о нем крайне разноречивы, чуть не противоположны. Многие совсем развенчивают его. Появилась даже с этой целью книга “Иллюстрации поэтического творчества”, где автор рассматривает стихи Толстого под микроскопом и находит, что они очень дурны. Какая иллюзия критического анализа! Если рассмотреть с теми же приемами стихи Пушкина, то и в них мало что заслужит одобрений автора. Ал.Толстой — и подобная критика! Задача анализа состоит не в том, чтобы найти как татары-халатники, — всякую дырочку и пятнышко на поэзии, а чтобы оценить высоту ее, в общем не придираясь к мелочам...

Но подобная оценка Толстого еще не появлялась и, быть может, не скоро появится. Наша цель — дать только краткую общую характеристику его как поэта.

Почти вся его характеристика сводится к противоположности. Мистик, нежный почти до сентиментальности поэт — и любитель такой грубой и дикой забавы, как охота на медведя; экзальтированный поклонник красоты — и автор нескольких до чудовищности антиэстетических произведений; грубый, неотесанный стихотворец, ворочающий стихами тяжкими как пудовые гири — и художник, удивительно тонкими штрихами, необыкновенно гармоническими звуками, рисующий чувство.

Говорят стиль — это весь человек. Каков же стиль у Ал.Толстого? В высшей степени характерный и своеобразный. То он тверд и тяжел как железо, то расплывчат и неясен как туман; сжатая кипучая сила бурного чувства сменяется вялыми и бесцветными фразами; шумный и бурный поток вдруг обращается в обмелевший ручей; громы небесные слышны со взрывами хлопущек; великолепные прекрасные строки со стихами полными самого грубого безвкусиа. Чувство у него рвется наружу, разрушая все условные преграды, иногда даже эстетические мерки. Мы не встречали подобного неслыханного разнообразия, невыдержанности, дерзкой разнузданности стиля ни у одного поэта. Возьмем пример:

\* “исключение из правил” (фр.)

Вот уж снег последний в поле тает,  
Теплый пар восходит от земли,  
И кувшинчик синий расцветает,  
И зовут друг друга журавли.  
Юный лес, в зеленый дым одетый,  
Теплых гроз нетерпеливо ждет;  
Все весны дыханием согрето,  
Все кругом и любит и поет;  
Утром небо ясно и прозрачно,  
Ночью звезды светят так светло;  
Отчего ж в душе твоей так мрачно  
И зачем на сердце тяжело?  
Грустно жить тебе, о друг, я знаю,  
И понятна мне твоя печаль:  
Отлетела б ты к родному краю  
И земной весны тебе не жаль...

Не правда ли, это стихотворение прелестно. Гармоническая, ласкающая мелодия его, действительно, будто подслушана у шума дубрав. Оно полно тихой, выражаясь высоким слогом, “благоуханной” поэзии; оно само походит на тихий шум этого “юного леса, одетого в зеленый дым”. Поэт кажется каким-то менестрелем, поющим сластозвучные песни мечтательной, немного грустной, немного мистической любви.

Или такой пример:

Мне в душу повеяло жизнью и волей  
Вон даль голубая видна.  
И хочется в поле, в широкое поле,  
Где шествуя сыплет цветами весна.

Самая тихая, грациозная, благоуханная поэзия!

А вот вам другая картинка в этом же роде. Весна. “В лесах, в полях отрада, Все вербы расцвели”. Владимир, старый князь, сидит в удобном кресле, бодро и весело. Рядом за пряжей княгиня. “Черемухою пашет в открытое окно”. И тут же мелодия —

Потупившие взгляд,  
Две дочери княжие  
За пальцами сидят;

Сидят они так тихо,  
И взоры в ткань ушли,  
В груди ж поется лихо:  
Ой ладо, дель-люли.  
И вовсе им не шьется,  
Хоть иглы изломай!  
Так сильно сердце бьется  
В веселый месяц май!  
Когда ж берет из мочки  
Княгиня волокно,  
Украдкой обе дочки  
Косятся на окно.

И косятся они не даром: вот входят два гостя — в лохмотьях, с пеньковыми волосами, с бородой.

Князь просит их садиться,  
Он хитрость их проник,  
Заране веселится  
Обману их старик.

И начинается очень милая, хотя довольно растянутая сценка сватовства, также похожая на истину, как фарфоровые пастушки на настоящих. Гости выдают себя сначала за рыбаков, потом за брынских стрелков и, наконец, за певцов-гуслиаров переходящих. Но Владимир их уличает:

Вот это, — князь ответил, —  
Другой выходит стих,  
Но гуслей не заметил  
При вас я никаких;  
А что с припевом шли вы  
Сквозь целый русский край,  
Оно теперь не диво,  
В веселый месяц май!  
Теперь в ветвях березы,  
Поют и соловьи,  
В лугах поют стрекозы,  
В полях поют ручьи,

И много, в небе рея,  
Поет пернатых стай -  
Всех месяцев звончее  
Веселый месяц май!

Тут сбросили свои лохмотья и предстали перед князем два юных богатыря: Чурило Пленкович и Дюк Степаныч.

Их бороды упали,  
Смеются их уста,  
Подобная едва ли,  
Встречалась красота.

Шибко бьются сердца богатырей, когда князь предоставляет выбор своим дочкам.

Что дочки им сказали -  
Кто может, отгадай!  
Мы слов их не слышали  
В веселый месяц май!  
Мы слов их не слышали,  
Нам свист мешал дроздов,  
Нам иволги мешали  
И рокот соловьев!  
И звонко так в болоте  
Кричали журавли,  
Что мы, при всей охоте,  
Расслышать не могли!  
Такая нам досада,  
Расслышать не могли!  
Ой ладо, дидо-ладо!  
Ой ладо, лель-люли!

Светлое веселое майское настроение охватывает читателя, потому что оно переполняло все существо поэта, когда он в виде игры пера, писал эту пьесу. Это — гимн веселому Маю на фоне искусственной фабулы. Мы забываем добряка папашу Владимира, прощаем поэту ненужный или плохо выполненный маскарад, прощаем множество промахов ради того особого весеннего настроения, которое только он из наших поэтов и сумел так выразить. Его картинки напоминают пасторали Ватто: видишь всю их искусственность, но в тоже время они прелестны.

Но не желаете ли познакомиться с другой манерой этого самого менестреля.

Мы, русские, народ, полный противоречий, как и Ал. Толстой. Есть у нас склонности к сентиментализму, нечего греха таить. Предки наши “проливали потоки слезны” над бедной Лизой, мы над Некрасовым и истерическими воплями Надсона: ни там, ни здесь мы не отличали фальши. Но в то же время мы любим и ... грубую пищу. На белых хлебах заграницы мы тоскуем по нашему ржаном батюшке; излишняя любезность нам претит и излишняя нежность тоже скоро приедается. От многих песен Жуковского становится тошно. Ал. Толстой — и тут является чисто русским темпераментом. Прочтите его “Садко”, “Патока”. Его остроты иногда так тяжеловесны, что не всякий их переварит; тон тоже намеренно-грубоватый, взвинченный; стихи — будто дубы с корнями выворачивает; а ничего — читаются стихи — и еще как правятся:

И шлет в Византию послов ко двору:  
“Цари Константин да Василий,  
Смиренно я сватаю вашу сестру,  
Не то вас обоих дружиной припру,  
Так вступим в родство без насилій!”...

“То правда ль, я слышал, замкнули Босфор  
Дружины какого-то Фоки?”  
“Воистину правда!” — отвечает двор.  
“Но кто ж этот Фока?” — “Мятежник и вор!” -  
“Отделать его на все боки!”  
Отделали русские Фоку как раз...

Грубовато, нечего сказать, и очень походит на остроумные теперешние лубочные картинки. Но ничего. Читается и хвалится.

Так как мы желаем дать общую характеристику наиболее своеобразных сторон его творчества, то нам и придется по преимуществу коснуться лишь тех произведений, в которых эти стороны выразились наиболее ярко. Такими, по нашему мнению, является почти все, написанные на исторические темы и Дон Жуан.

Исторические произведения в общем резко делятся на две группы: одни посвященные эпохе царствования Иоанна Грозного (отчасти Бориса Годунова) — и в них центральной личностью является сам этот царь; другие относятся к иным периодам русской истории. Внутреннее различие их очень существенно, первые — настроены на изучение исторической действительности, — вторые, по большей части, на фантазии Толстого.

Первые стремятся воспроизвести эпоху и личности, вторые — пользуются историческими именами и терминами для колорита, для большей оригинальности красок.

Почему Толстой так полюбил эпоху Грозного? Почему он так часто возвращается к типу Иоанна, так до мелочей тщательно отделявал его характер, с такой любовью выписывал самые ужасные, самые кровавые сцены из его деятельности? Чувствовал ли он некоторое родство своей необузданной натуры с этим царем, олицетворением самых чудовищных, самых невообразимых противоположностей? Привлекала ли его своей загадочностью и трагичностью эта сложная, болезненная, беспокойная душа? — Быть может и то, и другое. Как бы то ни было, Иоанн — лучше всего обдуманый и ярче всего нарисованный Толстым характер. И ужасные сцены казней изображены поэтом до мелочей, до рельефности отчетливо и выпукло. Эта “жадная рука”, вонзающая нож, этот царь, наклонившийся над врагом, смотрящий ему в очи, наступив сапогом на труп — причем, “в дрожи зыбкой улыбкой змеются” его уста!

Эта картина нарисована так ярко и так жизненно, животный трепет, изысканное сладострастие мести изображены так живо, что удивляешься невольно тому, как глубоко проник поэт в тайну ощущений. О ней можно сказать словами самого поэта:

...вид картины той  
Исполненный жестокого искусства;  
Сжимает грудь и возмущает чувства.

Подобные картины напоминают иные рвущие нервы образы Ф. Достоевского. Но всего ужаснее то, что все мелочные подробности выписаны как будто с наслаждением, как будто с сознательным желанием как можно быстрее задеть нервы читателя.

С такой же любовью и, пожалуй, с большей силой, еще более ярко выписаны А. Толстым некоторые сцены из Князя Серебряного. Например, знаменитая сцена галлюцинаций Иоанна. Но что это за роман в общем! Это нечто удивительное. Смесь художественности с бездарностью, винегрет из русских былин, психологического анализа, немецкой сентиментальности, французского героизма бульварных романов. Какие-то необычайные прыжки от яркой и сильной живописи к лубочным картинкам. Наряду с великолепно, сильно нарисованным Иоанном — жалкий Князь Серебряный — русский рыцарь *sans peur ni reproche*<sup>\*</sup>, поставленный на такие высокие ходули, что сам он с них кажется величиной с мизинец. Он так благороден,

\* “Без страха и упрека” — (фр.)



что становится тошно, будто поел солодкового корня; голова его начинена властью ума и патриотическими сентенциями, немецкой любовью и нестерпимым благородством. Какая-то невозможная смесь сентиментального рыцарства с патриотизмом Юрия Милославского или с отрывками народного былинного эпоса, разведенная в воде риторических слов и ходульных приключений. А этот убийственный Максим, сын Малюты Скуратова? Может же такой поразительно талантливый поэт выказать такое поразительное безвкусие! А Елена? Сентиментальная барышня из старого романа, одетая в костюм боярыни. О ней лучше умолчать. И это — воскрешение русской истории!...

В общем, если кто удался Толстому в романе — так это Грозный и некоторые другие отрицательные персонажи. Ал. Толстой не умеет живописать добродетель. Зато негодяи и преступники часто выходят у него хорошо. Роман походит на картину широко задуманную, несколько фигур которой нарисованы прекрасным художником, а прочие — малярами. И это не единичный случай в произведениях Толстого.

Что сказать о прославленных многими историческими песнях Ал. Толстого? Они тоже делятся на две группы — исторические песни в полном смысле слова — это князь Репнин, Шибанов, Старицкий воевода. Все они относятся к эпохе Иоанна Грозного. В князе Репнине — тип старого русского боярина, столь милый Ал. Толстому, а исполнение кое-где пахнет блаженной памяти Херасковым или Дмитриевым:

“Умри же, дерзновенный!” — царь вскрикнул, разъярься,  
И пал, жезлом пронзенный, Репнин, правдивый князь.

Василий Шибанов — хорошая историческая баллада по форме. Это повествование о том, как “рабскую верность хранил” Шибанов: она напоминает несколько знаменитое предание о верном рабе, над которым некогда верные немцы пролили столько слез. У того героя перерезали всех детей и все-таки старый раб остался верным. Гейне смеялся над этими стихами, но ведь для него нет ничего святого.

“Старицкий воевода” — неподражаемый в смысле изображения сосредоточенного, адского наслаждения мстью. Тонко изобразил Ал. Толстой это чувство, не даром его так интересовал тип Иоанна, от убийств переходящего к Евангелию, и от колоссального, неслыханного разврата — к посту и молитве.

Затем идут, так сказать, переходные стихотворения, которые нельзя назвать вполне историческими как по характеристике лиц, так и по

характеристике времени. Все это относится к излюбленному времени Варягов и Киевской Руси. Тут и “Боривой”, в котором есть сильные, сжатые, могучие стихи.

Плещут весла, блещут брони,  
Топоры звенят стальные,  
И, как бешенные кони,  
Ржут волынки боевые.

Поэт любит сравнивать себя с морем. Ему чужды усидчивый труд и настойчивость в преследовании идеи. Ему чужд идеал художника, нарисованный Гете.

Толстой не мог быть таким художником. У него, собственно говоря, искусства мало. Он влечет к себе природным, мало обработанным, но сильным оригинальным талантом. Он похож на неумелого силача, который одной своей силой проделывает упражнения, для других облегченные искусством. Непосредственная сила и искренность чувства, от природы блестящее воображение, благородное сердце, из которого бьют все его стихотворения — вот что влечет к нему читателя. Оригинальный, чисто русский тон и характер его произведений — вот в чем сила и прелесть. Рассматривать их под микроскопом мелкой критики значит пропускать сущность и разбирать мелочи, значит рыть задний двор поэзии этого причудливого художника. Его стихи кажутся иногда чудовищами с какого то великого и прекрасного оригинала. В них причудливо сплетается великое и слабое, прекрасное и безобразное; Пегас то взлетает под облака, то шаркает крылом по земле. Вдохновение его идет порывами, толчками.

Этот неровный, мало способный к настоящему усидчивому труду характер, с широким размахом, часто остроумный, часто грубоватый — сказался в исторических песнях Толстого. Собственно исторических песен у него две-три и обчелся, а все остальные свободные фантазии на исторические темы. Вот вам “Алеша Попович”. Это не тот “бабий пересмышлениш”, хитрый, коварный богатырь Попович, которого так хорошо изобразил Васнецов в своей заставе богатырей. Это русский трубадур, песнями очаровывающий царевну. Прелестный речной пейзаж, — слова: летник, омут, купырь, болотная заря, придающие русский колорит; ловкий стих — и перед вами картинка, которой также далеко до истории и до народной поэзии, как петербургскому салону до древнерусского терема.

Но картинка поэтическая, красивая. Видно поэт не стеснялся никакими рамками: явилось настроение, — он его и передал, а до другого ему нет дела.

Его Дон-Жуан, по плану должен встретить на земле воплощение своего идеала. Но Дон-Жуан слеп, он не видит этого — и сам губит свой идеал. Зритель, по плану, должен понимать это, чувствовать это всеми силами души — сердце его должно переполняться сожалением и сочувствием, а выходит совсем наоборот. Произошло какое-то странное недоразумение и невольно думаешь — неужели поэт мог сделать такой громадный промах. В конце концов приходишь к заключению, что и промах этот в толстовском духе: противоположение между замыслом и воплощением кидается сразу в глаза.

Ал. Толстой в автобиографии говорит: “Почти все мои стихотворения написаны в мажорном тоне”... Мы только что проследили его лирику любви: разве это не чистейший минор? Все элегии. Перейдем теперь к другим стихотворениям.

Всякий помнит гоголевского немца Шиллера из “Невского проспекта”, того самого, который клал в суп поменьше перца, чтобы лишний раз не поцеловать жену. Вся жизнь его была распределена раз и навсегда: вставать — во столько-то часов, обедать — во столько-то, по воскресеньям напиваться и прочее. Мы, русские, натуры широкие, и нам претит такое благоразумие и аккуратность. Не то, чтобы мы не находили в них кое-чего, иногда достойного зависти; — а просто — не подходит к характеру. Пресно, противно, скучно. Разве это жизнь?

Поразмыслив аккуратно,  
Я избрал себе дорожку  
И бреду по ней без шума,  
Понемножку, понемножку!  
Впрочем, я ведь не бесстрастен,  
И не холоден душою,  
И во мне ведь закипает  
Ретивое, ретивое!  
Если кто меня обидит,  
Не спущу я, как же можно!  
Из себя как раз я выйду,  
Осторожно, осторожно!  
Без ума могу любить я,  
Но любить, конечно, с толком...

Действительно, разве это жизнь? — Негодование, отвращение к такому

благоразумию чувствуется у поэта. Прочь эту ненавистную осторожность, *juste milius*\*. Нет не того надо нам:

Коль любить, так без рассудку,  
Коль грозить, так не на шутку,  
Коль ругнуть, так сгоряча,  
Коль рубнуть, так уж с плеча!  
Коли спорить, так уж смело,  
Коль карать, так уж за дело,  
Коль просить, так всей душой,  
Коли пир, так пир горой!

Вот идеал, на который откликнулись очень многие. Вот жизнь, так жизнь!  
Разве это не родное! Где лучше изображен наш милый расейский...?

Выпьет чарку — чародейку  
Забубенный наш земляк —  
Жизнь копейка! Смерть злодейку  
Он считает за пустяк.

Много ли сердец, особенно — юных, не откликнется на эти стихи?

Вот, подумаешь, истинная русская удаля! Собственно истинная удаля звучит лишь кое-где в песнях Кольцова, единственно сильный характер нарисован Лермонтовым в Песне о купце Калашникове. Там сила! Тяжелая, громадная, могучая сдержанная сила. Дрожь берет, когда читаешь, и Ал. Толстой с его гиканьем и с князьями Репниными кажется жалким пигмеем.

Русская удаля!... Вот, только, сомнение — удаля ли выражается у Ал. Толстого, точно ли это истинное богатырство, хотя бы и в мечтах? В народе отличают настоящего удалого доброго молодца от ухаля: первый оригинален, второй подражание. Первый хочет — не хочет, — а слово скажет, рукой махнет — и виден уже сокол по полету; а ухаля взвинчивает себя, приподнимает настроение, преувеличивает настроение и разгул — гикает, ойкает в пляске — и все выходит не то. Многим и ухаля это нравится, и за молодечество сходит, но только на безрыбье рак рыба.

Ал. Толстой пишет о себе: “Все, что зовут серьезным делом, я ненавидел с детства инстинктивно”. Ничего себе, хорош боец в жизни! До тех пор у нас не переведутся Обломовы, пока не перестанут людей воспитывать под стеклянным колпаком.

---

\* “Справедливо тысячу раз” — (лат.)

Да, если всмотреться в стихи Ал.Толстого, становится сомнительно, таким ли уж он был богатырем и в мечтах?...

Человек жаждет великих, широких размахов — а тут житейские дрязги; жаждет, чтобы горе бурным вихрем налетело, а оно, сеет мелким дождичком осенним... Нападает со всех сторон жизнь и не хочет понять, что богатырю нужна сила и воля для боя иного. Вот и ломается молодецкая сила...

Вот она, трагедия русского богатыря, горькая трагедия, знакомая многим. В мечтах — горы двигать, на деле — не сворохнуть и соломинки; в мечтах — бороться с великанами, на деле — бояться укуса комара. Это все тот же тип, о котором говорит и другой поэт:

Грозный деятель в теории,  
Беспощадный радикал,  
Он на улице истории  
С полицейским избегал.

Это все тот же Манилов, только у Манилова мечты сладкие, а у этого — бурные. Это Обломов, только покруче, поэффектнее, поэтизированнее, привлекательнее в своих мечтах.

Главная черта этого тепличного типа — этого богатыря, выросшего под стеклянным колпаком — полная неприспособленность его характера, его мечтаний, его идеалов в жизни. Он печалится и сердится, что жизнь непохожа на теплицу. Он хочет видеть мир таким, каким создали его мечты, постоянно прикидывает эту мерку и не замечает, несчастный, как бесконечно прекрасна эта действительность, которую он не может понять. И не то, чтобы у богатыря силы не было. Нет, сила есть... Беда не в этом: вырастили его в теплице под стеклянным колпаком. Ни характер, ни мечты и идеалы — ничто не приспособлено к жизни. Люди вокруг дело делают, борются, побеждают, а наш богатырь сидит у моря и ждет погоды... Не размениваться же ему на все эти мелочи и дрязги, сила — она для “боя иного”...Он не устаивается борьбы в жизни. В жизни ослы его лягают, погонщики мулов мнут ему бока, всякий практический, скудоумный мерзавец облапошивает его и потом толкает в шею. А он — трогательная наивность! — все ждет на битву рыцарей и гигантов. Это, по Г.Спенсеру, неприспособленность внутренних отношений ко внешним, — отсутствие главного условия, необходимого для успешной борьбы.

А хотите знать одну из любимых отговорок богатыря? Прекрасная отговорка и для богатыря самая подходящая. Жизнь — это Баба-Яга, она ухватила молодца за бока и приходится с нею бороться. Одолевает молодца жизнь. Взмолился молодец:

Ой насолили мне дразги и мелочи эти!  
Баба, постой, погоди, не одна ты на свете.  
Сила и воля нужны мне для боя иного -  
После, пожалуй, с тобою мы схватимся снова.

Вот в чем горе русского богатыря! Вот почему душа “собою вечно недовольна”! Как тяжкий кошмар тяготеет над нами это “оно” — и душит, и медленно убивает силы. Тепличный цветок, выросший под колпаком — он печалится и сердится, что жизнь не похожа на теплицу.

Тип знакомый, не правда ли? Многочисленные разновидности его прекрасно изображены нашими великими романистами. Но единственный лирик, запечатлевший исповедь и жалобы такого человека, — Ал. Толстой. И у многих ли из нас не найдется для них отклика в сердце?

А кто не знает судьбу таких богатырей? Вырос он под стеклянным колпаком. Запросы от жизни громадные, к работе и борьбе не привык, но в царстве мечты своей — Человек, и там ужас как велик и благороден. Вступает в жизнь — что-то незнакомое! Там его окатили холодной водой, там потрепали, здесь толкнули так, что света не взвидеть — и вот богатырь на распутье: по одной дороге пойдет — забудет все благородные мечты, станет самым обыденным человеком: винт, водочка, закусочка. Начальник отделения кажется великаном; сам он вместо титула гения удовлетворяется местом столоначальника. Одним словом, все идет хорошо.

Ну, а другая дорога прискорбна. Жизнь поймает его, мнет, мнет, наколотит в шею, и выбросит куда-нибудь в угол. Он сидит в углу, босяком, чуть-не без штанов, и кичится: с жизнью-де не примирился. И все ждет “боя иного”.

Но я совсем удалился от предмета нашего повествования, как говорили старые романисты. Вся суть в том, что таких богатырей и широких натур у нас ой как много! И вряд ли я ошибусь, если скажу, что в каждом из нас сидит частица широкой природы. Вот созвучные струны Ал. Толстому. И никому в свете не родны так эти бурные порывы, эта жизнь в мечтах, и отчаяние жизни, как русскому человеку. Ал. Толстой плоть от нашей плоти, кровь от нашей крови.

Если подвести итоги этой главы, окажется, что в этом роде стихотворений мажорный тон у Ал. Толстого прорывается редко. Наоборот, тут звучат такие мелодии в которых скорее всего выражается образ. Как бы то ни было, и этот образ песен Толстого имеет много поклонников: одним нравится ухарство его, за которым нельзя отрицать и истинной силы чувства; другим при этом мила и его исповедь — как у многих из нас, — у очень многих

отзываются на жалобы его созвучные струны. Широкие натуры — мы вполне сочувствуем Ал. Толстому, вместе с ним смеемся над благоразумием и аккуратностью, вместе с ним лежим на печи, почесываем спину, других вахлаками поругиваем, вместе с ним пасуем перед обычной борьбой жизни, считая себя выше ее, — и ждем какого-то “боя иного” — и черт знает, на что уходят наши силы! — Родной поэт Ал. Толстой.

Пусть по форме он часто не оригинален; но по духу, по духу — это русский из русских. То что романисты наши отразили в образах — он, единственно он, так чудесно, так точно излил в лирических песнях. Родной поэт. Его доморощенный идеал так подходит ко всем нам, как хорошо обношенное платье. Его язык — наш язык, его история — наша история. И нам ли его не любить?

Кстати, о любви. Как примирить его меланхоличные элегии любви, глубокие, мягкие, нежные до того, что только одна черточка отделяет их от сентиментальности, как примирить их с ухарством других его песен, с ойканьями, с грубостью приемов, со стихами вроде: “ой, кабы все бабы были молодницы...” и т.п. Скоморохи, ухарь — и нежный менестрель. Это, господа, пустой вопрос. Логически, правда, это непримиримо, но душа человеческая логики не соблюдает. Нежнейший рыцарь средних веков преспокойно тузил жену, которой некогда воспевал нежнейшие песни. Лермонтов, написавший Ангела и Демона, писал такие вещи, от которых и порядочный солдат краснеет и при чтении которых до сей поры радостно ржет “золотая молодежь”. Противоположности! Кому-кому, а русскому человеку объяснять их не надо. Правда, противоположности у Ал. Толстого слишком гигантские. Но что же? Тем приятнее созерцать себя в увеличенном виде.

Да, из одного источника вытекли два потока — горький и сладкий; на одном стебле выросли лилии и тернии. Любовь одного заключает в себя весь мир, любовь другого — только исстрадавшееся в земной борьбе человечество; любовь одного — подымается до Божества, любовь другого — вся сполна на земле. Один благословляет другой — плачет и проклинаят; один молит для людей о духовном благе — другой о земном.

Здесь противостоят друг другу два мировоззрения: возвышенное и светлое мистическое, видящее в духовной жизни всю цель человечества; и философия практической жизни, выработанная годами страданий и любящим, горячим сердцем. Одна улетала на небо и забывала о земле; другая, мучаясь и страдая, сосредоточила на житейских, чисто “земных” интересах всю свою силу. Это были две стороны одной и той же любви, два проявления одного и того же любящего русского сердца, два крыла,

поднимавшие русское самосознание от эгоистической умственной и нравственной инертности к высоким задачам жизни. И Муза мести и печали, и Муза благословений и стремлений к красоте сослужили свою службу. Они были проповедницами одного и того же Бога, и вели к одному и тому же благу — к истине и любви.

**Сергей Поварнин**

### **Море и небо**

Не отразить тебе, бушующее море,  
Лазурь спокойную небес!  
Но и в твоём раздолье и просторе  
Не мало тайны и чудес.  
Твой вечный шум и грозное роптанье,  
И мрак и блеск мгновенных бурь,  
Милей, чем солнца кроткое сиянье  
И безмятежная лазурь.

### **Вальс**

В вихре вальса кружиться,  
В легких грезах забыться.  
В грезах смутных, неясных,  
Упоительных, властных,  
Беспокойных, прекрасных,  
Словно утренний сон.  
В легком чувств опьяненье,  
В упоенье, забвенье,  
Без конца уноситься,  
Разгораться, томиться...  
И кружиться, кружиться!  
Будто утренний сон!

\*\*\*

Мой добрый милый друг!  
Не покидай меня.  
Я одинок в борьбе, а цель еще далеко.  
Устал я, тяжело мне бороться одиноко.  
О, будь моей сестрой,  
Не покидай меня!

Надежды юных дней отважные храня,  
Я не боюсь судьбы... Но есть часы сомненья,  
Часы уладка сил, мучений и паденья...  
О, будь моей сестрой,  
Не покидай меня!



## О ЛЬВЕ КАРСАВИНЕ

*Публикуемые документы относятся к самому началу «литовского» этапа в жизни философа. В 1927 г. он получил приглашение занять кафедру всеобщей истории в Каунасском университете. Карсавин, человек православный, неоднократно позволял себе достаточно резкие высказывания по поводу западного типа христианства. В католической Литве такая позиция не могла не вызвать вопросов. Эти вопросы были заданы А. Домбровским (1860-1939), прелатом, крупным деятелем национального возрождения, преподавателем того же университета. Статья именно этого, действительно уважаемого в Литве ученого, и послужила поводом для весьма эмоционального письма В. Шилкарского (1884-1960). До революции он являлся профессором Юрьевского (Дертского) университета, после переехал в Ковенский университет, а затем в Бонн. Русский вариант этого письма не публиковался. В развернувшейся затем газетной полемике многие вопросы были прояснены и завершением этой истории можно считать письмо Карсавина Домбровскому, призванное снизить накал страстей и снять накопившиеся недомолвки.*

*Эти документы помогают нам не только почувствовать пульс той эпохи, но и добавляют важные штрихи к портрету одного из интереснейших русских мыслителей.*

**В. Повилайтис,**  
*аспирант кафедры философии и культурологии  
Калининградского государственного университета.*

В. Шилкарский

**КТО ТАКОЙ ПРОФ. ЛЕВ КАРСАВИН.  
ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО ПРОФЕССОРУ  
ПРЕЛАТУ ЯКШТАСУ ДОМБРОВСКОМУ<sup>1</sup>.**

Высокоуважаемый прелат профессор!

В газете «Ritas» 13 декабря 1927 года появилась Ваша статья, направленная против нового профессора нашего факультета Л.П.Карсавина. Если бы статья была подписана первым попавшимся шелкопером, на нее не стоило бы обращать внимание; так как, однако, под статьей стоит Ваше имя, прелат, имя, пользующееся всеобщим уважением и заслуженным авторитетом, то мимо Вашего протеста невозможно пройти молча, ведь чем выше авторитет лица, произносящего приговор, тем больше приносимый им вред в том случае, когда беспощадный и на первый взгляд убедительный приговор основан или на крайне поверхностном знакомстве с делом, или даже на простом недоразумении. Считаю здесь же необходимым отметить, что я хотел ответить Вам в том же издании, в котором была напечатана Ваша статья: через одного из общих знакомых я обратился к уважаемому редактору «Ritas'а», доктору Туровскому с вопросом, может ли мой ответ быть помещен в его газете; редактор нашел это по принципиальным соображениям невозможным.

*Что представляет собою профессор Карсавин, как историк?* Чтобы ответить на этот вопрос, мне придется вернуться мыслью к моим последним студенческим годам. В 1908 году историко-филологический факультет Петербургского университета наградил золотой медалью сочинение под заглавием «*Sidonius Apollinaris, как представитель культуры V века*». Об этом сочинении сразу заговорили, как о никогда не бывалом явлении среди студенческих работ, представляемых на соискание золотой медали. Одни части этой обширной работы были напечатаны в «*Журнале Министерства народного просвещения*» в том же 1908 году, другие части в сборнике посвященном профессору Гревсу. Имя автора тогда же стало известно не только в Петербургском, но и в Московском университете, где я как раз тогда учился. За первой работой последовал ряд блестящих исследований по истории Францисканского ордена, напечатанных в том же журнале за

1908, 1909 и 1910 годы. По окончании Карсавиным университета в 1910 году историко-филологический факультет Петербургского университета командировал его на два года в Италию для научных занятий в тамошних архивах. Плодом его изысканий явились сначала сочинения «*О средневековом монашестве*» (1911), затем книга «*Очерки религиозной жизни Италии в XII и XIII веках*» (1912). За этим сочинением, представлявшим как бы завершение предыдущих исследований нашего историка последовал ряд статей по приближенным к главной теме вопросам. Очень живо помню, с каким глубоким интересом московские профессора всеобщей истории отнеслись к трудам молодого ученого. Все они отмечали и исчерпывающее знание первоисточников, к которым Карсавин применил строгие методы чисто филологического изучения текста, и умение выделить в чрезвычайно сложном материале существенные и типические черты, и широту исторического горизонта, и, наконец, блестящее литературное изложение. Из печатных отзывов я мог бы теперь назвать обширную рецензию главного труда Карсавина, написанную профессором Гревсом и напечатанную в «Журнале Министерства народного просвещения» за 1913 год. Если Ваши многосторонние занятия, Прелат, оставляют Вам время для ознакомления с тем, что думают *настоящие* историки о научных достоинствах человека, над которым Вы произнесли такой беспощадный суд, то усердно рекомендую Вашему просвещенному вниманию упомянутую статью проф. Гревса.

Правда, признавая высокую научную ценность исследований Карсавина, историки, с которыми мне приходилось лично сталкиваться, отмечали один, по их мнению, существенный недостаток; к этому «недостатку» я вернусь несколько позже. Я не тороплюсь рассказывать об этом «недостатке» тем более, что думаю, высокоуважаемый Прелат, что эту сторону в творчестве Карсавина Вы едва ли согласитесь считать «недостатком».

Как бы то ни было, первые же труды Карсавина в течении нескольких лет упрочили за ним репутацию восходящего и притом перворазрядного светила. Внешним доказательством того, какое место занял в русском ученом мире наш историк, явилось приглашение его в профессора *всеобщей истории* Петроградского историко-филологического института.

Сообщенных здесь био- и библиографических сведений было совершенно достаточно в глазах огромного большинства членов нашего гуманитарного факультета, чтобы придти к убеждению, что ученый, получивший почти 15 лет тому назад профессуру в одном из лучших учебных заведений России и еще совсем молодым человеком заслуживший широкую известность в академическом мире, будет чрезвычайно ценным приобретением и для нашего университета. Ведь к нашим кандидатам таких исключительно высоких требований, которым удовлетворяет профессор Карсавин, мы никогда не предъявляем. Да и не было у нас сколько-нибудь серьезных других кандидатов. Историки наши выдвинули, правда,

кандидатуру другого несомненно и весьма выдающегося русского ученого проф. R. J. Wipperera; мне, как ученику его по Московскому Университету, выпала на долю честь запросить его, согласится ли он перейти в наш университет. К сожалению, после некоторых колебаний, проф. Виппер сообщил мне, что раньше, чем через *полтора* года о его переходе к нам не может быть речи. Осталась, таким образом, одна только кандидатура профессора Карсавина. Историки наши открыто против этой кандидатуры не выступали, да и что могли они сказать против нее: имя русского историка приобрело настолько широкую и почетную известность в академическом мире, что развенчивание его оказалось бы совершенно бесполезным делом. Единственным приемом, к которому могли бы прибегнуть противники профессора Карсавина, могло бы быть указание, что в послевоенные годы он несколько отошел от чисто-исторических исследований. Указание это правильно, но говорит ли оно что-нибудь *против* проф. Карсавина. То, что он расширил круг своих занятий и интересов, обращается к вопросам, к-ых историки касаются редко, то, что историк величайшего святого католической церкви Франциска Ассизского расширил область своего изучения на догматику и философию христианства, – что, не удовлетворяясь эмпирическими обобщениям исторического материала, он счел необходимым *осмыслить* пути, по которым идет род человеческий, и для этого обратился к помощи философии – это верно, но все составляет крупное *достоинство*, а не недостаток нашего нового профессора. Между тем, только этот «недостаток» могут указать противники проф. Карсавина.

Они выдвигают здесь упрек, с которым мне приходилось встречаться уже среди московских историков. Историки эти, в большинстве своем превосходные знатоки своего дела, ничуть не отрицали выдающего значения научных трудов Карсавина, их смущала только маленькая «странность», маленький «каприз» высоко одаренного молодого историка: Карсавин обнаружил с первых же шагов своей научной деятельности не только теоретический и отвлеченный интерес к религиозной жизни человечества, но и живое внутреннее участие в ней. На великих законодателей христианского духа он смотрит не как на холодный предмет научного исследования, но как на своих учителей и вдохновителей. Карсавин сразу заявил себя *верующим христианином*, и вот этой «странности» и этого «каприза» не могли понять в нем русские историки, в большинстве равнодушные или даже настроенные прямо враждебно по отношению к откровению Христову. Это же и послужило причиной кампании, которую подняла часть литовской прессы еще до Вашего выступления, уважаемый Прелат. Не «патриотизм» и не забота о несчастной литовской молодежи, не понимающей русского языка, заставила таинственных анонимов из Lietuvos выступить против ученого, которым мог бы гордиться любой Европейский Университет. Этим непрошеным рыцарям «патриотизма», совсем не по-рыцарски прячущимся за высокой стеной анонимности, хорошо ответил уважасмый кол. Тамошайтис. Мне хотелось бы только дополнить его

замечание указанием на главный источник той вражды, с которой встретился проф. Карсавин у части нашей «интеллигенции»: этот крупный историк и превосходный преподаватель неприемлем для них, как человек, и с кафедры и в печати открыто исповедующий, что между учением Христа и положительным научным знанием не только нет противоречия, но существует глубокая и полная гармония. Для части литовской «интеллигенции», вынесшей всю свою мудрость из атеистических и материалистических брошюр, является несомненным догматом, что ученый не может быть верующим христианином. Проф. Карсавин доказывает как раз противоположное, убедительно и вдохновенно развивая он ту истину, которую высказал еще Бэкон: *Пол-науки отводит от Бога, наука опять приводит к Нему*. Так называемые «интеллигенты» не обладают и ничтожной крупницей настоящей науки, тем крепче держатся они за свой нелепый догмат о несовместимости веры и знания. Проф. Карсавин оскорбляет этот «догмат», поэтому: *Прочь его*. Давайте-ка изводить его мелкой и ничтожной борьбой посредством анонимных заметок.

Вы, высокоуважаемый Прелат, выступили против Карсавина честно и открыто: не прикрывались лицемерным патриотизмом, а прямо высказали, что именно в профессоре Карсавине Вам не нравится. Беда только в том, что, сами того не сознавая, Вы бросили авторитет Вашего имени на весы, которые изо всех сил тянут в свою сторону наши воинствующие атеисты. Хорошо ли Вы чувствуете себя в роли союзника людей, которые не могут простить Карсавину не того, что он *православный* христианин – не православие, а *христианство* вызывает в них непримиримую вражду, и эта вражда объемлет в одинаковой степени как церковь, к которой принадлежит Карсавин, так и Вашу католическую церковь, Прелат. Но позвольте, спросите Вы меня, откуда Вы знаете, что борьбу против Карсавина начали противники христианской истины? Не выдаете ли Вы плода Вашей фантазии за действительность? Нет, Прелат, у меня нет ни необходимости, ни охоты фантазировать по поводу противников проф. Карсавина. За несколько недель, прошедших с его избрания, мне пришлось услышать немало нападок на нашего нового сочлена, которым справедливо может гордиться наш факультет: эти нападки сводились к одному весьма несложному рассуждению: Карсавин философ, Карсавин богослов и, следовательно, верующий человек – ergo, он не ученый и не историк, и ему не место на кафедре Литовского Университета. Странное, дикое рассуждение; скажите Вы, Прелат, и будете совершенно правы, жаль только, что и Вы усвоили и поддерживаете *часть* этого суждения. Вы, разумеется, не станете утверждать нелепости, что верующий христианин не может быть хорошим ученым, но из Ваших слов, хотя, быть может, Вы сами не отдаете себе в этом отчета, что проф. Карсавин, посвятивший много сил богословским наукам, не может быть специалистом-историком, потому что – цитирую дальше Ваши слова – «По профессии он богослов, его специальность – патрология». Повторяю, мне крайне странно слышать такое рассуждение в устах человека с весьма

разносторонними интересами и знаниями. Чтобы выправить эту странность, я позволю себе задать Вам следующие два вопроса.

Если бы Isaac Newton жил в наши времена, и наш естественный факультет предложил ему кафедру математической физики, не сочли бы ли Вы себя обязанным выступить против этой кандидатуры на том основании, что Ньютон ... написал мало удачное сочинение о книге Даниила и Апокалипсисе. Помилуйте! Человек занимается пророчествами (или пророчеством?) Даниила ... (неразб.)! Какой же он после этого математик! И что будет делать среди католической литовской молодежи этот представитель англиканской церкви, отстоящей от католической церкви значительно дальше, нежели православие? «Значит, если еще не поздно приглашение Ньютона (виноват, вы пишете, Карсавина), необходимо взять обратно». Вы бы, Прелат, такого вопля не подняли, потому что хорошо знаете сочинения творца математической физики и сознаете, что человек, пользующийся такими аргументами, ослепляет самого себя. Разумеется Карсавин – не Ньютон, но логика рассуждения, считающего, что специалист в одной области не может быть еще хорошим специалистом в другой области, совершенно одинакова в обоих случаях. Или что бы Вы сказали, Прелат, если какой-нибудь бойкий сотрудник Lietuvos'ы, ознакомившись с Вашими *математическими* работами и ничего не зная о сочинениях *богословских*, стал бы вопить: «Помилуйте, как могли пригласить ... прелата Домбровского в профессора *богословского* факультета? Ведь он математик и, *следовательно*, ничего не смыслит в богословии». Вы бы нашли это *следовательно* нелепым и заявили, что развязный корреспондент обязан был бы, прежде чем судить о Вас как профессоре богословского факультета, познакомиться с Вашими *богословскими* же трудами. Как же этого очевидного требования, высокоуважаемый Прелат, Вы не поставили себе: ведь Вы сами дословно пишете: «Теперь посмотрим, какой он историк? Из его исторических произведений *мне известно только одно*: его монография о Джордано Бруно». – Из Ваших слов явствует, что об *исторических* трудах Карсавина, на которых основана его крупная научная известность и которые доставили ему в России профессорскую кафедру, Вы просто ровно ничего не слышали. Как же Вы беретесь судить о нем, как профессоре всеобщей истории нашего факультета.

Профессор Карсавин Вам не нравится как представитель православного христианства; различия, существующие между католической и православной церквями и настолько затемняют Ваш взгляд, что Вы совершенно забываете о том великом *общем* деле, которому служат *обе* церкви, деле, которое одинаково дорого как Вам, так и профессору Карсавину. «Restaurare omnia in Christo»<sup>2</sup>. Думаете ли Вы, что в осуществлении этой основной для каждого верующего христианина задачи Вы найдете более надежного союзника в лице Нестора или старейшего апостола воинствующего литовского атеизма д-ра Шлюпаса. Ведь Вы не то иронически, не то серьезно заявляете, что предпочли бы видеть на кафедре

всеобщей истории лучше этого «garbu aušrininkai»<sup>3</sup>, чем проф. Карсавина. Думаете ли Вы, что пригласив доктора Шлюпаса в профессора всеобщей истории, наш факультет устранил бы опасность, которую Вы предвидите и предсказываете.

Не умея положить предела Вашему полемическому задору, Вы доходите до того, что сопоставляете, правда, косвенно, приглашение профессора Карсавина с такими крайне неудачными приглашениями, как профессора «римского права» Elemira Balogha. Неужели можно всерьез сопоставлять такого серьезного и чистого человека с таким «спецом», как господин Балоба.

Вы кончаете Вашу статью следующими словами: «Если он (Карсавин) порядочный человек, то он должен... посмотреть на свое приглашение как на настоящее *qui pro quo*<sup>4</sup> или странное недоразумение».

Прочитав эти строки, я хотел написать «если автор статьи порядочный человек, то, ознакомившись с *историческими* трудами проф. Карсавина, он посмотрит на свою критику как на несомненный *qui pro quo* и поспешить взять обратно свои скороспелые упреки против проф. Карсавина». Должен сознаться, что эта мысль мелькнула у меня только на минуту, т. к. я сейчас же понял, что даже в полемическом пылу я никоим образом не могу высказывать сомнение в том, что профессор – прелат Домбровский заслуживает глубокого и искреннего уважения. С выражением этого глубокого и искреннего уважения остаюсь Вашим, Прелат-профессор, покорным слугою.

Kaunas. 1927.XII.14.

<sup>1</sup> Литовский перевод этой статьи напечатан в газете «Lietuvis» от 17.XII.1927.

<sup>2</sup> Восстановление в Христе. (*лат.*)

<sup>3</sup> Известного аушрининка. (*литов.*) Аушрининки – часть литовской интеллигенции, объединившаяся вокруг журнала «Auszra» (Заря). Одним из редакторов этого издания был Йонас Шлюпас (1861-1944)

<sup>4</sup> Одно вместо другого (недоразумение) *лат.*

1928.III.29

Žemuogiu gatve 4A

Глубокоуважаемый прелат и профессор,

Разрешите прежде всего искренно поблагодарить Вас за Ваше письмо. После нашей встречи у коллеги Тумала я до сих пор все собирался посетить Вас, но, признаться, не был уверен в желательности для Вас моего визита. Лично я был расположен к Вам и по тем слухам, которые до меня о Вас доходили, и по той горячности, с которой Вы отнеслись к моей кандидатуре

в Университете. Поверьте, что я очень хорошо понимал Ваши побуждения, и как католика и как литовца, и умел ценить в Ваших выступлениях прямоту и более чем горячее, раздражение на некоторые резкости моих выступлений. Вышло, что я прособирался посетить Вас до моего отъезда на две недели в Париж и до получения письма от Вас. Оно меня, говорю откровенно, устыдило тем, что Вы в нем смогли стать выше моих слишком задорных, сознаюсь, формулировок и подошли к существу дела, равно дорогого и Вам и мне. Не имея уже времени (я уезжаю сегодня) увидеть Вас до моего отъезда, почту для себя приятнейшею обязанностью заявиться к Вам тотчас же по моему возвращении из Парижа, т.е. к 20-м числам апреля. Поэтому пока позвольте только вкратце ответить на Ваше письмо.

На Ваше общее отношение к моим работам ранее всего хочу я ответить сожалением о допущенной мною к Вам резкостям, неизбежно оскорбляющих религиозное чувство католика. Отнесите это на долю моего неудобного темперамента и внешних условий; и будьте уверены, что мое отношение к католичеству исключает всякое желание оскорблять и задевать чувства католика. Не премину при первом же удобном случае заявить об этом и печати. Моя точка зрения такова – наше православное мировоззрение для нас, православных, в себе самом содержит противоядие против того, что со стороны кажется, грубо говоря, пантеизмом. Равным образом, думаю, и католическое мирозерцание для католика чуждо формы и внешнего подхода к вопросам веры. Но, если католик, оставаясь католиком, старается понять православие, для него оказывается «вредным» дух свободы и «пантеистический уклон». С другой стороны, если я, православный, вживаюсь в католичество, я невольно воспринимаю его не так, католик. Для католика есть в католичестве свобода; для меня ее нет; и это не значит, что ее нет [в] католичестве, а значит, что здесь два разных религиозных типа, одинаково ценных и нужных в полноте христианства, но друг на друга не сводимых. Надо с любовью носить тяготы друг друга, и здесь Вы, уважаемый прелат, дали мне урок истинно христианской терпимости, который с благодарностью и раскаянием приемлю.

Ваша высокая оценка моих работ очень меня поддерживает и ободряет. К сожалению, у меня больше написано, чем я могу напечатать. Так, в рукописи лежат и второй том моих «О началах», и «Учение о личности». Не знаю, удастся ли их напечатать и подробно развить то, что представляется мне изложением православного учения. Думаю, что, если нужно это, то удастся; а если не удастся, то и не нужно. Среди православных богословов я мог бы назвать некоторых, которые, [по] моим сведениям, в общем со мною согласны. Кажется, что к таким могу причислить митроп. Антония, архиеп. Феофана Полтавского, А.В.Карташева. Ряд других, как о. Сергей Булгаков склонны видеть в моих утверждениях еретические уклоны (кот. в учении о Бо... смерти). Но здесь – трудность нашего православного пути. У нас нет авторитета, и нет авторитетной инстанции, которая бы, как в католической церкви, могла определять правомерность индивидуальных построений.



Таким авторитетом не является и Парижский Богословский Институт. Ведь о. Сергия Булгакова и Карташева (а Булгаков фактически стоит во главе Академии) те же митроп. Антоний и архиеп. Феофан словесно и печатно обвиняют в ереси. Это положение непредставимо и чудовишно для католика. Оно естественно для православного. Я ищу православную истину, нахожу ее; но знаю что все – мои индивидуальные искания и находения. Конечно, я готов отказаться от всего, что не согласно с учением церкви, и наверно знаю, что в чем-то ошибаюсь и ограничен. Но в чем? И кто мне это укажет? Безошибочной инстанции у нас нет, ибо и иерарх, и даже собор могут ошибаться; а вселенский собор определяется, с нашей точки, зрения всем народом церковным. Разумеется, имеет вес голос иерархии, тем более голос собора, однако им не присуще абсолютное значение. Следовательно, приходится смириться и считать свое построение индивидуальным теологуменом, из коего церковь возьмет, что ей нужно, и возьмет, когда ей в порядке Божьего домостроительства понадобится.

Отсюда Вы можете видеть, как трудны и тернисты некоторые из указываемых Вами путей. Вот почему я не склонен обращаться к Духовной Академии в Париже. Но, разумеется, я вполне разделяю Ваше мнение о необходимости развить и обосновать высказанное в моих работах, хотя и не в порядке полемическом, и по мере возможности получить, если и не одобрение, то мнение наших православных иерархов. Конечно, воспользуюсь первой возможностью, чтобы изложить свои взгляды и на одном из иностранных языков. Но я надеюсь, что этим окончательным работам поможет общение и с православными богословами. И раз уже Вы отнесли столь внимательно к моим работам, я уверен, и что Вы не откажете мне в беседах с Вами, и в строгой критике моих взглядов. Ведь я сам пришел к осознанию православия благодаря моим работам над историей средневекового католичества и средневекового католического богословия. И до сих пор, обращаясь с молитвою к святым православной церкви, я поминаю и св. Франциска Ассизского и его ученицу бл. Анджелу из Фолиньо. Работа по переводу ее «Откровений» на русский язык более всего ввела меня в мир религиозной жизни и христианской мистики.

С искренним уважением и преданностью  
Л. Карсавин

## ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ Л.П. КАРСАВИНА

В основе философской системы Л.П. Карсавина (как и большинства русских религиозно-философских систем того периода времени) лежит обоснованный В.С.Соловьевым принцип “всеединства”, предполагающий, в частности, тождество своих частей целому и иерархическую картину строения бытия. Эта универсальная парадигма метафизики Карсавина имеет своим важнейшим дополнением принцип “триединства”, благодаря которому картина бытия приобретает динамический характер, а метафизика Карсавина становится одновременно теорией становления и развития, описывающей не просто бытие, но и “все происходящее с бытием”, драму бытия. И, наконец, в соответствии с христианской догматикой и религиозной интуицией (“Бог есть личность”) Карсавин утверждает личностный характер бытия как такового, отождествляя бытие с личностью. Это третий важнейший принцип онтологии Карсавина, благодаря чему совершается отождествление трех основных начал: Бог — Триединство — Личность. Тварный мир представляет собой несовершенное бытие, иерархию несовершенных всеединств, триединств и личностей.

Согласно учению Л.П. Карсавина, индивидуальная личность является собой духовно-телесное существо, в котором дух обеспечивает единство личности, а телесность — ее множественность (ее “определимость и определенность”). Жизнь личности — это движение ее самоотжественности (так, человек, оставаясь одним и тем же “Я”, знает себя как множество своих переживаний, отношений, поступков, вообще тех или иных проявлений; завершаясь в одном своей проявлении, личность заново определяет себя к проявлению в новом качестве, затем третьем и т. д.; личность — это каждая своя реализация и все они в совокупности). Графически самодвижение личности можно представить себе совершающимся по окружности. Личность будет двигаться от центра к определенной точке периферии, осуществившись в ней, возвращаться в центр, чтобы из него двинуться в следующую, соседнюю точку периферии и т.д. (“Exqlomeratio et conqlomeratio”, разматывание и сматывание центра, подобно “explicatio-complicatio” Николая Кузанского — вариант неоплатонического понятия эманации). Различные проявления личности — это множество ее “моментов”, в которых единство присутствует “стяженно” (имплицитно, потенциально). Каждый момент раскрывается как многоединство и как определенный аспект личности. Личность многоаспектна (один и тот же человек может быть весьма “раз-личен”: например, как “политик”, “литератор”, “семьянин” и т.д.) Но всякий аспект личности — сама личность. Нет и не может быть личности без и вне множества ее “моментов” и “качествований”.

Особого внимания заслуживает различие Карсавиным “лика” и “личины”. Со словом “лик” соединяется представление о “совершенной личности” (об истинном, подлинном). “Лику” противостоит “личина” (лат.:

Persona) как извне налагающее “об-лицье”, как закрывающая лицо неподвижная и мертвая безобразная “харя” (или “маска”). “Большое несчастье для западного метафизика, — считает Карсавин, — что ему приходится строить учение о личности, исходя из понятия “хари”. В личности различается подлинное и неподлинное, истинное и ложно-лживое. Есть личность и есть личина. В связи с этим философ рассматривает отношение личности к Богу и обращается к понятию “ипостаси”. В отличие от “усии” (бытия, бытийности, существования) “ипостась” есть определенное существо (substantia, subsistentia — основа, ядро, нутро, суть). Ипостась — суть индивидуального бытия и само индивидуальное существо, связанное своей бытийностью (существованием) с другими ипостасями в одно единое бытие (в одну усию). Ипостась — необходимый образ существования усии (нет непостасной усии). В существующем (усии) есть суть (ипостась), а суть непременно существует. Ипостась есть истинная личность (не личина!). Но ипостась — только Божья личность (Божье лицо). “Нечестиво и неправильно” называть человеческую, или тварную, личность ипостасью. О человеческой личности можно говорить только в смысле “обладаемой и причастуемой человеком Божьей ипостаси или Личности. Истинная Личность — Божья ипостась. Бог — единственная истинная личность. Человек понимается Карсавиным как тварный безличный субстат, неопределимостью и непостижимостью своей подобный Богу и вполне самодвижный. Смысл человеческого тварного бытия раскрывается как его “лицетворение” или “обожение” (Theosis). Наибольшего обожения и личного бытия человек достигает в совершенстве. Потому лик его наиболее близок к Богу, а личина наиболее от Бога удалена. Лик человека и есть образ Божий в человеке, это его идеал и задание. “Несовершенная тварь несовершенна и предельна в том смысле, что она все время преодолевает свое несовершенство, но не преодолела его и никогда не может его преодолеть”.

Индивидуальная личность, по Карсавину, не определима и не действительна без отношения ее к личному же инобытию. Всевозможные совокупности людей рассматриваются им как новые самостоятельные личности, именуемые “симфоническими” (“соборными”). Они выступают как “высшие личности” по отношению к своим подсовокупностям и отдельным членам, имеют их своими “моментами” и стяженно присутствуют в них. Двуединство личности с инобытием само должно быть личностью даже в том случае, если инобытие не личность, а мертвое тело (двумоментность вообще явление довольно редкое, и, как правило, симфоническая личность не двумоментна, а многомоментна). Симфонические личности разных порядков и уровней, включаясь друг в друга, образуют иерархические структуры и представляют, таким образом, человеческие сообщества — от совокупного человечества до отдельных социальных групп (государство, классы, партии, семья и пр.). Симфоническая личность ближе к своему совершенству и лучше раскрывает свою природу, если она осуществляется только в личностях (а не личноств-вещь, личность-животное). Такую симфоническую личность Карсавин называет “социальной личностью”. Так, два человека, общаясь, образуют двуединство. Двое, взаимно знающих друг о друге, есть одно бытие, которое знает себя различным на двоих. Каждый из них мыслит их взаимное общение одним и тем же образом, как “Я” и “Ты”, или как “Мы”. Друг другу они противостоят как разные лица, но каждый из них действует и

мыслит как от собственного лица, так и от лица двоих, от лица двуединства, которое по качественному своеобразию имеет характер личности, но личности не индивидуальной, а социальной. Любая группа лиц образует многоединство, или социальную личность, самосознание которой включено в самосознание каждого из ее индивидуальных членов (“Я-своей-семьи”, “Я-всего-человечества”). Человек в своих действиях выступает от лица актуальных в нем социальных личностей (например, обнаруживая патриотизм, он свое “Я” отождествляет с социальной личностью своего народа). Все человечество, каждый народ, каждое общество суть социальные личности, сознающие себя в индивидуальной личности каждого своего представителя.

Карсавин выделяет три основных типа социальной личности: эфемерные, периодические и постоянные. “Случайное” и недолгое общение “незнакомых” людей, митинг, “собрание”, одушевляемая “одним” чувством толпа — все это “социальные эфемериды”, в разной степени себя осуществляющие. Но рядом с ними можно наблюдать множество социальных личностей, которые обладают более длительным и развитым существованием, хотя и проявляют себя лишь время от времени. Подобные группы относятся им к “периодическим социальным личностям”. Последние посредством неуловимых переходов связаны, с одной стороны, с социальными эфемеридами, а с другой — с относительно развитыми и стойкими “постоянными” социальными личностями (хотя, по мнению Карсавина, всякая личность периодична, то явственно себя актуализуя, то приближаясь лишь к потенциальному состоянию). Так, периодическими социальными личностями будут, например, ученое или спортивное общество, партийный съезд и т.д., а постоянными — семья, народ, правительство и... разбойничья шайка. Но, отмечает Карсавин, и постоянная личность может быть очень ограниченной и безжизненной, а периодическая может достигать многообразного раскрытия.

Для профессионального историка и философа культуры Л.П. Карсавина естественным был вопрос о субъекте истории и культуры — индивидуальном, социально-классовом, национальном, всечеловеческом (“подлинным предметом истории является человечество”) и так же вполне естественно вставал вопрос о специфике региональных, цивилизационных и национальных предпосылок человеческих проблем в их коллективных и индивидуальных измерениях. Как и для многих других русских мыслителей — философов, писателей, публицистов — проблема России, русского народа и, соответственно, проблема духовного самоопределения русского человека для него становилась одной из центральных тем жизни и творчества (т. н. “евразийский соблазн” — отнюдь не случайный эпизод его политической биографии).

Если европейская философия всего Нового времени, начиная с Р. Декарта, возвеличивала роль индивидуального субъекта и абсолютизировала человеческую деятельность, то отмечаемые исследователями “корпоративистские пристрастия” были характерной чертой антибуржуазной позиции большинства русских философов (и светских и религиозных в равной степени). “Метафизике индивидуализма и эгоизма” русская философия противопоставила идею единого (органического) целого, только внутри которого индивидуум и может найти свое истинное “Я” и вообще решение всех проблем. Идеи “соборности”, “социальной солидарности”, “общего дела” и др. — своеобразные формы протеста против

либерализма, сциентизма, крайностей рационализма и буржуазной культуры, что и составляет большую часть “русской идеи”. В противоположность методологическому индивидуализму и индивидуалистически-атомистической гносеологии, которая усматривала в народе, государстве, семье только “сумму”, “агрегат”, “скопление” отдельных индивидов, Карсавин отстаивает тезис о том, что индивидуальное “Я” не является совершенным и самодостаточным, что индивидуальная личность представляет собой лишь момент явления, индивидуацию социальной личности. Это верно в том смысле, что значительная часть того, что думают, чувствуют и даже представляют собой отдельные индивиды, определяется логикой целого (человечества, общества, культуры, социально-этнических групп и пр.), к которому они принадлежат. Современная философская антропология свидетельствует, что и сама способность индивида дистанцироваться от коллективных единиц, таких, как семья или племя, является поздним результатом как онтологического, так и филогенетического развития.

Однако в системе взглядов Л.П. Карсавина легко просматривается (впрочем, осознаваемое самим автором) противоречие. Так, с одной стороны, как уже было сказано, индивидуальная личность представляет собой лишь индивидуацию социальной личности (“индивидуального “Я”, строго говоря, не существует”), а с другой — “социальная личность не существует независимо от отдельных индивидуальных личностей”, она является лишь “чистой потенцией”, ее сознание и воля актуализируются только через отдельных индивидов (“осуществителем и носителем социального “Я” всегда является “Я” индивидуальное”). Это противоречие карсавинской антропологии и обуславливает различные оценки его творческого наследия.

© А.П.Лысков, 1998

**Лысков Анатолий Павлович**, кандидат философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Калининградского государственного университета.

*Редакция представляет афоризмы самобытного петербургского любомудра Виталия Иванова из его рукописи "Свободный полет", где собраны размышления автора о добре и зле, о красоте и свободе, о жизни Вселенной и судьбе России.*

В. ИВАНОВ

### СВОБОДНЫЙ ПОЛЕТ

*Нет правды и нет силы в той мысли, которая не освящена чувством. Не резонирует она в другом человеке, не вызовет в нем ответного чувства и мысли, не подвигнет на великое дело.*

*Зло - это тренинг. Чем изощреннее, разнообразнее зло, тем в лучшей физической и духовной форме находится человек.*

*Зло мобилизует. В наиболее экстремальных ситуациях люди раскрывают те возможности, о которых никто даже не подозревал в них. Недаром в переломные времена, смуты и революции, появляется так много гениев.*

*Все страдания и зло на земле от лжи. Человек может достичь счастья и сделать добро миру, только будучи естественным, искренним.*

*Многие думают, что тяжело умирать; но жить - намного труднее...*

*Страдание более всего лично. Только через него вы осознаете себя как личность; в то же время через него вы постигаете и всеединство.*

*Общество может ограничивать человека, но никто не может сделать человека свободным, кроме него самого.*

*Никто разумный не считал свободным себя в полной мере. Свобода - призрак, достигая который, все время видим его в удалении. На высших ступенях развития она ясней представляется, но отодвигается все далее. Свобода - вечно опережающий и все удаляющийся идеал.*

*Свободный человек свободен прежде всего от иллюзий.*

*Красота - гармония внутреннего идеального мира с воспринимаемым, гармония разума со Вселенной, природою, цивилизацией.*

*Мы тянемся к красоте, прекрасным объектам или явлениям, как к наиболее удачным, жизнеспособным формам, найденным материей. Таким*

образом, несовершенные формы неосознанно желают принять формы более совершенные. Красота, как наиболее удачная форма, принятая материей, обещает бессмертие, наглядно собой являя вам его возможность как осуществленную.

Красота - дает радость соприкосновения с вечным. Она говорит вам: и вы можете быть вечны, лишь будьте естественны, не лгите и не вредите себе; тогда даже смерть ваша будет легка, а жизнь - лучшей частью Вселенной.

Человеческая жизнь имеет смысл не для отдельного человека, а для Вселенной, и до тех пор, пока человек оправдывает в ней свое назначение.

Только в России, вопреки всякому здравому смыслу, могут так верить в лучшее, творя самое страшное.

Если русская нация и исчезнет когда-нибудь, произойдет это по одной только причине - особенной любви к иностранному, тысячелетнего вбирания народом в себя чуждого, без какой-либо меры или разбора. В Россию все иностранное проваливается, как в бездну духовную, и теряется в ней, не находя предела. Думаю, в этом и есть "тайна" русского, что он может объять все, даже "объять необъятное".

Россия - не империя, а вместилище. Миссия России - не имперская, она призвана вместить в себя все, не завоевать и уничтожить, а вобрать в себя, не уничтожая, но объединяя, разное.

Россия распухла...

Для чего же все это было?

Для чего же еще, если не для рождения чего-то общемирового, некой высшей, общей, новой идеи!

Вам давно рожать пора, барышня, а вы все еще на других смотрите!

Философия - попытка объяснить то, во что принято верить. Философия - синтез науки, религии и поэзии; поэтическая вера в науку; искусство на базе знаний своего времени достигать божественного откровения будущего. Философия - творение веры (самых общих ее принципов) научными методами.

© В.Иванов, 1998

**Виталий Иванов** — научный сотрудник Российского котло-турбинного института

## О ЕДИНСТВЕ МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО (Размышления о золотой пропорции)

Четыре тысячи лет тому назад легендарный мудрец Египта Гермес Трисмегист писал: “Что наверху, то и внизу, и как наверху, так и внизу” [1]. А в древней Греции ту же идею всеединства выдвинул Гераклит, считавший, что “Логос обеспечивает сквозную смысловую упорядоченность бытия и сознания” [2]. Гераклит впервые увидел в гармонии движение противоположностей, которая, собственно, и призвана их уравновесить, чтобы любому “разнообразию придать прекраснейший порядок”. Хотя под термином Логос обычно понимают Слово, имея в виду беспредельный источник информации и смысла, можно вспомнить и другое его значение — “отношение чисел”, а греческое производное прилагательное “аналогос” означает “пропорциональный”.

И по Аристотелю “природа стремится к противоположностям и из них образует созвучие”, а “всякий порядок сводится к определенному соотношению” [2]. Идеал же достигается “сочетанием величин, когда они так прилажены друг к другу, что уже не могут принять в себя ничего лишнего”. Наконец у Платона [3] мы узнаем, что “невозможно две вещи соединить совершенным образом без третьей, так как между ними должна появиться связь, которая скрепила бы их. И наилучшим способом это может выполнить пропорция — эта прекраснейшая из связей, делающая и связуемое и самое себя одним”.

Пока философы искали смысл гармонии, Пифагор и Евклид нашли “одно из сокровищ” античной математики — “золотое сечение”, с помощью которого вначале в основном упражнялись в построении пятиугольников и полиэдров пятикратной симметрии. [4]. Лишь много позже выяснилось, что эта симметрия господствует в живой материи, и следовательно, золотое сечение может быть причастно к ее становлению. Важно подчеркнуть, что найденное древними простое, но элегантно деление отрезка, получившее также название “золотой”, или “божественной” пропорции, не следовало ниоткуда, а явилось в виде чрезвычайно удачной и продуктивной математической идеи...

Сегодня золотую пропорцию находят везде в окружающем мире среди природных объектов и в творческой продукции человека. Ее признают основным морфологическим законом, действующим и в природе, и в искусстве, но... так и не могут дать ей объяснения. Чем же ее считать — фундаментальным законом природы или универсальным принципом организации, заявляющим о себе “внизу” и “наверху”?



Если золотая пропорция действительно лежит в основе истинного мироустройства и отвечает ИСТИНЕ, то она, оказывается, и не может быть выводима “вниз” — средствами науки и из других законов. Так утверждают недавние блестящие открытия — так называемые отрицательные теоремы математической логики.[5]. Тогда золотая пропорция должна быть ниспослана только “сверху”.... На это сразу указывает представление ее в виде бесконечной непрерывной пропорции. Заметим, что именно так пропорциональность и виделась Платону — как цепная связь величин, в которой все члены меняются местами и в итоге “оказываются тождественными друг другу ... и потому образующими вместе одно”.

Актуально-бесконечная запись золотой пропорции действительно снимает все вопросы. Во-первых, теперь золотая пропорция не нуждается в стороннем обосновании и обретает самодостаточность и причину самой себя в самой себе... Ясно, что разместиться в материальном мире такая данность не может и требует для себя более просторного помещения.... Во-вторых, члены непрерывной пропорции соотносятся с радиусами знаменитой “золотой” логарифмической спирали, называемой иногда символом жизни и духовного развития и доминирующей в организмах и космосе. По спирали закручена молекула ДНК, мышечные волокна, листорасположение у растений, галактики и т.д. Таким образом, “навязчивая” философская идея пропорциональности в гармонии находит свое идеальное воплощение в подобии логспирали — единственной кривой, все дуги которой и площади, замечаемые радиусом, самоподобны. Именно это свойство, как определяющее, и отличает все фрактальные структуры, превалирующие в природе.

Замечательно то, что самоподобный рост по “золотой” спирали происходит пристройкой к исходной конфигурации ее комплиментарной геометрической части. Следовательно, в самой сути золотой пропорции заложено объединение противоположностей в “созвучие” через их взаимное дополнение. Сегодня установлено, что большинство биологических структур, начиная с ДНК, строятся на идее дополнительности, а соответствующий принцип и аналогичный закон диалектики давно вошли в наше сознание. Теперь же, наконец, выяснен их общий онтологический источник... Согласно Н. Бору, “дополнительной к истине является ясность”, которую поэтому не стоит переоценивать.[6]. Но почему тогда мы часто прорываемся к “трансцендентной” истине через интуицию и озарение?

Оказывается, что непрерывная золотая пропорция имеет направленность, причем обратную той “естественной” направленности, которая ассоциируется у нас с рядом Фибоначчи. Столь неожиданный вывод получен из итерации пропорции, рассматриваемой с точки зрения “входа” и “выхода”. Таким образом, ход событий “наверху” противоположен таковому “внизу”, что обусловлено стремлением пропорции к “золотому”

аттрактору при сворачивании спирали. Но устремление к точке-полюсу спирали означает переход к нульмерности, которая и предопределяет целостное представление предметов и явлений. Так, “навсрху”, в пространстве смысла проявляется “конечная причина”, или цель, воспринимаемая нами как внезапное решение проблемы...

По Флоренскому “явленная истина есть любовь, а осуществленная любовь суть красота”. В самом деле, идея дополнительности, “вмонтированная” в золотой пропорции, “является”, очевидно, в духе взаимной притягательности любящих сторон.

А художник, творя с любовью, бессознательно впечатывает золотую пропорцию в свои произведения. Можно пойти и дальше, сказав, что дух всеединства, олицетворенный золотой пропорцией, объединяет все сущее, проявляясь любовью на уровне сознания и всемирным притяжением в косной материи...

© М.В.Быстров, 1998

**Быстров Михаил Виталевич**, кандидат

*физико-математических наук, научный сотрудник НИЦ  
“Синергетика”.*

## ЛИТЕРАТУРА

1. Гермес Трисмегист. Вестник теософии № 9 и № 10 СПб., 1911.
2. Философская энциклопедия, Т.1. М., 1960.
3. Платон. Тимей. Соб. соч Т.3. М., 1994.
4. Волошинов А. В. Пифагор М., 1993.
5. Бирюков Б. В., Тростников В. П. Жар холодных чисел и пафос бесстрастной логики М., 1977.
6. Грибов Л. А., Прокофьева Н. И. Уроки физики. М., 1993.

## П.Б.СТРУВЕ: БИБЛИОГРАФИЯ ПЕЧАТНЫХ РАБОТ И ИССЛЕДОВАНИЙ О ЕГО ТВОРЧЕСТВЕ

В последнее время значительно возрос научный интерес к многогранному научному творчеству Петра Бернгардовича Струве (1870-1944), действительного члена (с 1917 по 1928 гг.) Российской Академии Наук по политической экономии и статистике, экономиста, социолога, политического мыслителя, философа, редактора десятков журналов и газет в России и эмиграции, политика.

С 1918 г., времени публикаций докладов академика П.Б. Струве в "Известиях Российской Академии наук", до 1990-1991 гг. — момента появления в печати его отдельных работ и статей о его творчестве — Струве был "запрещенной" персоналией в истории русской социальной мысли, или был известен в научной литературе преимущественно как представитель "отражения марксизма в буржуазной литературе", как "контрреволюционный буржуазный национал-либерал", вечный "ренегат" своих убеждений, правый кадет, "веховец", как белоэмигрант, враг советской власти, оппонент В.И.Ленина и т.д.

Между тем, Струве уже в начале 90-х гг. прошлого столетия стал известен не только в России, но и в Западной Европе после опубликования в немецкой социал-демократической печати своих ранних статей о перспективах экономического развития России. Его прогноз о будущем капиталистическом развитии России высоко оценивал в 1893 г. Ф.Энгельс; после выхода его "Критических заметок к вопросу об экономическом развитии России" (1894), ставших началом его "критической эволюции", он был признан ведущим теоретиком "легального марксизма". В 1894-1896 гг. П.Струве опубликовал 20 статей (преимущественно — экономических) для словаря Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона, в том числе — "К.Маркс" и мн.др. Начиная с 1897,1899 гг., Струве обращается к осмыслению и изучению либерально-консервативной традиции в истории отечественной социальной мысли и позже становится одним из ведущих ее теоретиков, разработав концептуальные основы консервативного либерализма.

Степень изученности теоретического наследия Струве в историко-философском и историко-социологическом плане явно недостаточна. До сих пор непосредственно о Струве написаны лишь три известных монографии: С.Л.Франка, Н.П.Полторацкого и двухтомное фундаментальное исследование Р.Пайпса: 1) Франк С.Л. Биография П.Б.Струве. Нью-Йорк, 1956. — 237 С.; 2) Полторацкий Н. П.Б.Струве как политический мыслитель. Лондон-Канада, 1981. — 74 С.; 3) Pipes R. Struve. Liberal on the Left, 1870 — 1905. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1970. — 415 P. ; Pipes R. Struve. Liberal on the Right, 1905 — 1944. Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1980. — 526 P.

Все они изданы за рубежом, и в целом имеют характер биографических исследований, в том числе — в аспекте интеллектуальной и политической биографии П.Б.Струве. Монографии, в которых бы был предпринят всесторонний анализ социально-философских, социологических, социально-политических и экономических воззрений П.Б.Струве как социального мыслителя, значения его огромного теоретического наследия

в контексте духовной и политической истории России рубежа XIX-XX вв. и первой трети XX в., — отсутствуют.

В настоящее время имеются две библиографии печатных работ П.Б.Струве: 1) “Библиография печатных работ П.Б.Струве под редакцией Р.Пайпса”. Harvard University. Published for Russian Center, 1980. — 220 С., которая считается самой полной: она содержит 663 наименования книг и журнальных статей Струве, начиная с 1890 г. по 1941 г. (включая все варианты их отдельных изданий) и почти тысячу газетных статей Струве, начиная с 1890 г. по 1935 г.;

2) библиография, составленная Кондаковой И.А.: “Он не был бунтарем” // Советская библиография. 1991. №6. С.85-107.

Предлагаемая нами библиография включает две части. В первой представлены не все, но главные работы П.Б.Струве, изучение которых дает представление о сложной эволюции его воззрений, о “предметном поле” его научных интересов. Знаком \*\*) отмечены те работы П.Б.Струве, которые отсутствуют в библиографии Р.Пайпса, представляя несомненный научный интерес. Отметим, что многие сугубо философские работы Струве (например, “Свобода и историческая необходимость”, “Наши утописты” (1897), “Против ортодоксальной нетерпимости — PRO DOMO SUA”, “К вопросу о морали”, “В чем же истинный национализм? Посвящается памяти В.С.Соловьева” (1901) и др., опубликованные в журналах “Вопросы философии и психологии”, “Новое слово”, “Мир Божий” и др.) — не выделены отдельно, поскольку они включены самим автором в кн.: П.Струве “На разные темы”. (1893-1901 гг.). Сборник статей. СПб., 1902. (всего — 29 статей). Также не выделены более 70 важнейших статей Струве 1905-1910 гг., включенных в его книгу “Patriotica. Политика, культура, религия, социализм”. Сб. статей за пять лет (1905-1910). СПб., 1911. То же можно отметить по поводу 58 статей Струве, посвященных русской культуре XVIII, XIX и XX вв., творчеству А.С.Пушкина, западноевропейской литературе, впервые опубликованных им в конце 20-х и в 30-е гг. в газетах “Возрождение”, “Россия и Славянство” и др., и помещенных в кн.: Струве П.Б. “Дух и слово. Статьи о русской и западноевропейской литературе”. Paris, 1981.

Во второй части нашей библиографии максимально полно публикуются исследования о творчестве Струве как его современников — представителей различных направлений русской философской и политической мысли, — так и современных отечественных и зарубежных исследователей различных аспектов творчества П.Б.Струве. Поскольку современные монографии о Струве отсутствуют, большая часть из имеющихся современных исследований о нем опубликована в научных журналах и меньшая часть — в сборниках статей. Приведены также авторефераты диссертаций о творчестве П.Б.Струве. Отметим, что почти все эти исследования отсутствуют в названных библиографиях Р.Пайпса и И.А.Кондаковой.

Особую ценность представляют малоизученные архивные источники из Фонда 753 — Фонда П.Б.Струве Архива Дома Плеханова РНБ (Оп.1), включающих 176 единиц хранения; поскольку 174 из них — документы и письма, адресованные П.Б.Струве его современниками, — мы поместили данные архивные материалы во вторую часть публикуемой библиографии.

## Часть первая. Источники

1. Струве П. Новая книга Гумпловича “Soziologie und Politik” // Русское богатство. 1892. № 6, июнь. С.25-30.

2. Struve P. Der Arbeitslohn und Lebenshaltung der Fabrikarbeiter im Gouvernement Moskau // Sozialpolitisches Centralblatt. 1894. T.111. № 20. S.234-235.
3. Струве П. Заработная плата // Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. СПб., 1894. Т.Х11 (23). С.284-295.
4. Струве П. Земледельческое государство // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1894. Т.Х11 (23). С.424-425.
5. Струве П. Избыток рабочих рук (безработица) // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. СПб., 1894. Т.Х11 А (24). С.820-822.
6. Струве П. Имперские финансы // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1894. Т.Х111 (25). С.18.
7. Струве П. Имущественный налог // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1894. Т.Х111 (25). С.25-28.
8. Струве П. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. Вып. 1. СПб., 1894. — 291 С. Предисловие С. VI-XX.
9. Струве П. Открытое письмо к Николаю II ( 1/19 (31). 1895). Мемнограф. Перепечатано: //За сто лет 1800 — 1896. Сб. материалов под ред. В.Бурцева. Ч.1. Лондон, 1897. С.266 — 267.
10. Струве П. Картели //Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. СПб., 1895. Т.Х1У А (28). С.610- 616.
11. Струве П. Катедерсоциализм, Катедерсоциалисты //Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1895. Т.Х1У А (28). С.723-724.
12. Струве П. Каутский К. // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1895. Т.Х1У А (28). С.772-773.
13. Струве П. Кауфман А.А. // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1895. Т. Х1У А (28). С. 773.
14. Струве П. Ланге Ф.-А. // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ11 (33). С.312-314.
15. Струве П. Лассаль Ф. // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ11 (33). С.363-366.
16. Струве П. Мандевиль Б. // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ111 А (36). С.530-531.
17. Струве П. Мануфактура // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ111 А (36). С.563-564.
18. Струве П. Манчестерская школа // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ111 А (36). С.568.
19. Струве П. Маркс К. //Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т.ХУ111 А (36). С.662- 667.
20. Струве П. Монополия // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. 1896. Т. Х1Х А (38). С.782-784.
21. Струве П. Народное хозяйство // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1897. Т.ХХ А (40). С.590-591.
22. Струве П. Рецензия на кн.: П.Милоков. Очерки по истории русской культуры. Ч. 1, 11 (СПб.,1897) // Новое слово. 1897. № 13. Ч.2, октябрь. С.89-94.
23. Струве П. Манифест РСДРП. Печатается по тексту отдельного листка, сверенного с текстом Женевского изд-я 1903 г. Впервые опубли. в апреле 1898 г. отдельным листком // Первый съезд РСДРП. Март 1898 года. Документы и материалы.М., 1958. С.79-81.
24. Струве П. Предисловие редактора русского перевода: Маркс К. Капитал.

Критика политической экономии. Т. 1. Кн. 1. СПб., Изд. О.Н.Половой, 1899. С. XXУ11-XXXIУ.

25. Струве П. Рабочий класс // Энциклопедич. словарь Брокгауза и Ефрона. 1899. Т. XXУ1 (51). С.25-28.

26. Струве П. (П.И.) А.Д.Градовский как публицист // Северный курьер. 1899. 9 ноября. № 9. С.1.

27. Струве П. Предисловие к книге: Н.Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. СПб.: Изд. О.Н.Половой, 1901. С.1 — LXXXIУ.

28. Струве П. Предисловие к книге: Н.Бердяев. Субъективизм и индивидуализм в общественной философии. Критический этюд о Н.К.Михайловском. // Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм / Сост. В.Н.Жукова и А.П.Полякова; Вступ. ст. и примеч. В.Н.Жукова. М.:Республика, 1997. С.340-390.

29. Струве П. Предисловие к книге Н.Бердяева // Н.А.Бердяев: pro et contra. Антология. Кн.1 / Сост., вступ. ст. и прим. А.А.Ермичева. СПб.: 1994. С.87-91.

30. Струве П. К литературно-общественной истории крестьянского вопроса // Помощь евреям, пострадавшим от неурожая. Сб. статей. СПб., 1901. С.139-153.

31. Струве П. На разные темы. (1893-1901 гг.) Сборник статей. СПб.: Тип. А.Е.Колпинского, 1902. — 555 С. Предисловие автора — С.1 — II.

32. Струве П. От редактора // Освобождение. Штутгарт. 1902. Т.1. Год первый. 18 июня. № 1. С.1-7.

33. Струве П. Письмо в редакцию // Освобождение. 1902. 18 июня. № 1. С.12-13.

34. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1902. 2 июля. № 2. С.17-21.

35. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1902. 19 июля. № 3. С. 33-35.

36. Струве П. Отклик на статью "Государственный подлог" // Освобождение. 1902. 19 июля. № 3. С. 38.

37. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1902. 2 августа. № 4. С.49-50.

38. Струве П. Рецензия на книгу: А.П. Самодержавие, бюрократизм и земство (Берлин, 1902) // Освобождение. 1902. 2 августа. № 4. С. 64.

39. \*\*) Струве П. Из архива редакции // Освобождение. 1902. 2 августа. №4 С.52-55.

40. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1902. 19 августа. № 5. С. 65-68.

41. Струве П. От редакции // Освобождение. 1902. 2 сентября. № 6. С.81-85.

42. Струве П. По поводу одного упрека // Освобождение. 1902. 18 сентября. №7. С.102.

43. Струве П. "Кодификация" цензурных запретов // Освобождение. 1902. 18 сентября. № 7. С. 102-104.

44. Струве П. Либерализм и так называемые "революционные" направления // Освобождение. 1902. 18 сентября. № 7. С.104-105.

45. Струве П. Редакционная статья //Освобождение. 1902. 2 октября. № 8. С. 113-116.

46. Струве П. По поводу предположений Министерства финансов об отмене наказаний за стачки // Освобождение. 1902. 2 октября. № 8. С. 119-120.

47. Струве П. Редакционная статья //Освобождение. 1902. 19 октября. № 9. С.129-132.

48. Струве П. Редакционная статья // Освобождение 1902. 2 ноября. № 10. С.145-150.

49. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1902. 2 декабря. № 12. С. 185-190.
50. Струве П. Русский закон о рабочих // Материалы по рабочему вопросу (Штутгарт, 1902). С. 111-У1.
51. Струве П. Редакционная статья. // Освобождение. Штутгарт.1903. Т.11. Год второй. 18 июня. № 1 (25). С.1-3.
52. Струве П. (П.С.) Германские выборы. // Освобождение. 1903. 18 июня. № 1 (25). С.3-5.
53. Струве П. Редакционная статья // Освобождение.1903. 2 июля. № 2(26). С.17-21.
54. Струве П. Финансово- экономическое положение России и политика г. Витте // Освобождение. 1903. 2 июля. № 2 (26). С. 22-24.
55. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1903. 19 июля. № 3(27). С.33-35.
56. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1903. 2 августа. № 4 (28). С. 49-53.
57. \*\*) Струве П. От редакции. // Освобождение. 2 августа. № 4(28). С.68.
- 58.\*\*) Струве П. Любопытное письмо о кишиневском погроме // Освобождение. 1903. 2 августа. № 4(28). С.70.
59. Струве П. Редакционная статья // Освобождение 1903. 19 августа. № 5 (29). С. 73-74.
60. Струве П. Россия под надзором полиции // Освобождение. 1903. 19 августа. № 5(29). С. 86-87.
61. Струве П. Россия под надзором полиции // Освобождение. 1903. 2 сентября. № 6(30). С.110-111.
62. Струве П. Россия под надзором полиции // Освобождение. 1903. 19 октября. № 9(33). С.165.
63. Струве П. Россия под надзором полиции // Освобождение. 1903. 12 ноября. №11(35). С.185 -187.
64. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1903. 2 сентября. № 6 (30). С. 89-92.
65. Струве П.(П.С.) Земское дело. Местное самоуправление в тисках самодержавия // Освобождение. 1903. 2 сентября. № 6 (30). С. 96-97.
- 66.\*\*) Струве П. Комментарий к Письму Э.Бернштейна // Освобождение. 1903. 2 сентября. № 6(30). С.110 -111.
67. Струве П. "Внутренний" политический надзор за офицерами российской армии // Освобождение. 1903. 18 сентября. № 7 (31). С. 113.
68. \*\*) Струве П. Христианская держава Россия // Освобождение. 1903. 18 сентября. № 7 (31). С. 115.
69. Струве П. Сообщения и заметки. Плеве, Герцль и евреи // Освобождение. 1903. 18 сентября. № 7 (31). С.125.
70. Струве П. Редакционная статья // Освобождение. 1903. 2 октября. № 8 (32). С.129-131.
71. Струве П. Предисловие к публикации: "Чудеса полиции в Сарове, или охрана царя от жителей, собак и скотов" // Освобождение. 1903. 2 октября. № 8 (32). С.132.
72. Струве П. Фигляр, поучающий любви к отечеству // Освобождение 1903. 19 октября. № 9 (33). С. 158-160.
73. Струве П. К кишиневскому процессу // Освобождение. 1903. 19 октября №9 (33).С.166.

74. Струве П. Лозунг времени // Освобождение. 1903. 2 ноября. № 10 (34). С. 169-173.
75. Струве П. Студенческое общество в Москве // Освобождение. 1903 2 ноября. № 10 (34). С.180-182.
76. \*\*) Струве П. Воспрещение жительства во всех столицах Европы // Освобождение. 1903. 2 ноября. № 10 (34). С.184.
77. Струве П. Торг и переторжка // Освобождение. 1903. 12 ноября. № 11(35). С. 190-192.
78. Струве П. Поприщин, как редактор "Санкт-Петербургских Ведомостей" // Освобождение. 1903. 24 ноября. № 12 (36). С. 201.
79. Струве П. К аресту В.Л.Бурцева // Освобождение. 1903. 24 ноября. № 12 (36). С.213-214.
80. Струве П. (П.С.) Предисловие к публикации: "Усиление губернаторской власти. Проект фон Плеве". Paris, 1904. С. У11-Х1У.
81. Струве П. Н.К.Михайловский. Некролог // Освобождение. 1904. Т.11. 5 февраля. № 17 (41). С.297.
82. Струве П. Б.Н.Чичерин. Некролог //Освобождение. 1904. Т.11. Год третий. 19 февраля. № 18 (42). С. 323.
83. Струве П. Новые обещания и новые угрозы // Освобождение. 1904.Т.111. 18 декабря. № 62. С.201-203.
84. Струве П. По поводу новейших избиений // Листок Освобождения. 1904. 30 декабря. № 22-23. С. 5.
85. Струве П. Палач народа // Освобождение. 1905. Т.111. Год четвертый. 12 января. № 64. С. 233.
86. Струве П. Предисловие к публикации: "Проект Основного государственного закона Российской Империи" // Материалы по выработке Русской Конституции. Сборник. Ч.1. Париж, 1905. С.У11-ХУ.
87. Струве П. Революция // Полярная Звезда. 1905. 15 декабря. № 1. С. 5-17.
88. Струве П. и Франк С. Очерки философии культуры.1. Что такое культура? // Полярная Звезда. 1905. 22 декабря. № 2. С.104-117.
89. Струве П. и Франк С. Очерки философии культуры. 2. Культура и личность // Полярная Звезда. 1905. 30 декабря. № 3. С. 170-184.
90. Струве П. Два забастовочных комитета // Полярная Звезда. 1905. 30 декабря.№ 3. С.223-228.
91. Струве П. Марксовская теория социального развития. Пер. с нем. Б.Яковенко. Киев, 1905. — 57 С.
92. Струве П. Марксовская теория социального развития // Образ будущего в социально-экономической мысли конца XIX — начала XX века. Избранные произведения. М.:Республика, 1994. С. 135-151.
93. Струве П. Несколько слов по поводу статьи С.Н.Булгакова // Полярная Звезда. 1906. 12 марта. № 13. С. 128-130.
94. Струве П. Идеи и политика в современной России. Доклад, прочитанный в Московском клубе партии 20 октября 1906 г. М.: Изд.-во "Народное право", 1906.- 20 С.
95. Струве П. Консерватизм интеллигентской мысли. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1907. Кн. У11. Ч.2, июль. С. 172-178.
96. Струве П. Две потери. 11. П.А.Гейден // Русская Мысль. 1907. Кн. У11. Ч.2, июль. С.180-181.
97. Струве П. Тактика или идеи? // Русская Мысль. 1907. Кн. У111. Ч.2, август. С. 228-235.



98. Струве П. О некоторых основных философских мотивах в развитии экономического мышления. Реализм и номинализм в политической экономии // Известия СПб. Политехнического ин-та. 1908. Т.Х. Вып. 1. Экономика и право. С. 1-20.

99. Струве П. Проблема производства и проблема вменения в учении о хозяйстве // Известия СПб. Политехническ. Ин-та. 1908. Т.Х. С.183-197.

100. Струве П. Экономия промышленности. (По лекциям, читанным в 1907/8 учебн. году доцентом П.Б.Струве, составил С.В.Бернштейн-Коган). Изд-е студенческой Кассы Взаимопомощи при СПб. Политехническом Ин-те. СПб.: Литография И. Трофимова, 1909. — 187 С.

101. \*\*) Струве П. Проблема кастового строя в связи с общими вопросами социального развития // Известия СПб. Политехнического ин-та. 1909. Т.ХII. Отдел наук экономических и юридических. С.341-359.

102. Струве П. Интеллигенция и революция // Вехи. Сб. статей о русской интеллигенции (1909) // Вехи. Из глубины. М.: Правда. 1991. С.150-166.

103. Струве П. Экономическая система М.И.Туган-Барановского. 1. Необходимая отповедь. II. "Социальная теория распределения" // Русская Мысль. 1910. Кн. 1. Ч. 2, январь. С. 115-128.

104. Струве П. Текущие вопросы внутренней жизни. 1. Политика внутренняя и политика внешняя // Русская Мысль. 1910. Кн. II. Ч. 2, февраль. С. 138-147.

105. Струве П. На разные темы. Рационализм и догматизм. (Несколько слов по поводу ответа М.О.Гершензона) // Русская Мысль. 1910. Кн.11. Ч.2, февраль. С.181-186.

106. Струве П. Парламентский суд над октябристами. Официальный национализм и его противоречия // Русская Мысль.1910. Кн. У1. Ч.2, июнь. С.168-178.

107. Струве П. Основной дуализм общественно-экономического процесса и идея естественного закона (Глава из подготовляемой к печати книги "Хозяйство и цена") // Вопросы философии и психологии. 1910. Т.XXI. № 4 (104), сентябрь-октябрь. С. 528-570.

108. Струве П. Понятие и проблема социальной политики // Известия СПб. Политехнического Ин-та. 1910. Т.ХIУ. Отдел наук экономических и юридических. С. 147-173.

109. Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. Сборник статей за пять лет (1905 — 1910). СПб., 1911 — 619 С.

110. Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм /Сост. В.Н.Жукова и А.П.Полякова; Вступ. ст. и примеч. В.Н.Жукова. М.:Республика, 1997. С.12-338.

111. Струве П. Экономическая проблема "Великой России". Заметки экономиста о войне и народном хозяйстве // Великая Россия. Сб. статей по военным и общественным вопросам. Кн. 11. М.: Изд. В.П.Рябушинского, 1911. С.143-154.

112. \*\*) Струве П. Современный кризис в политической экономии. Его философские мотивы и проблемы // Логос. Международный Ежегодник по Философии культуры. Русское изд-е. 1911. Кн.1.М.: "Мусагет". С.123- 144.

113. Струве П. Некоторые основные положения эмпирического учения о цене и ценности // Известия СПб. Политехнического Ин-та. 1911.Т.ХУ1. С.1-16.

114. Струве П. Памяти В.А.Караулова // Русская Мысль. 1911. Кн. 11. Ч.2, февраль. С.181 — 183.

115. Струве П. Общерусская культура и украинский партикуляризм. Ответ Украинцу // Русская Мысль. 1912. Кн. 1. Ч.2. январь, С.65-86.

116. Струве П. Памяти Н.Ф. Анненского // Русская Мысль. 1912. Кн. У111. Ч.2, август. С.155-157.
117. Струве П. Сильная власть и либеральная политика // Русская молва. 1912. 9 декабря. № 1. С.2.
118. Струве П.Б. Торговая политика России. Лекции доц. П.Б.Струве, читанные на экономическом отделении СПб. Политехническ. Ин-та. Второе изд-е. СПб.: Типо-Литография И.Трофимова, 1913. — 244 С.
119. Струве П. Этюды по исторической феноменологии цены // Журнал Министерства Народного Просвещения. 1913, март. № 44. С.296- 322.
120. \*\*) Струве П.Б. Из лекций по истории хозяйственного быта. Вступительные чтения // Известия СПб. Политехнического института. 1913. Т. Х1Х. Отдел наук экономических и юридических. С.167-198.
121. Струве П.Б. Теория политической экономии и история хозяйственного быта. Речь на диспуте 10-го ноября 1913 г. // Известия СПб. Политехнического Ин-та. 1913. Т.ХХ. Отдел наук экономических и юридических. С. 1 — X.
122. Струве П. Крепостное хозяйство. Исследования по экономической истории России в ХУ111 и Х1Х вв. Пг., 1913. — 340 С. Предисловие С. У11-1Х.
123. Струве П.Б. Хозяйство и цена. Критические исследования по теории и истории хозяйственной жизни. Ч.1. М., 1913. — 358 С. Предисловие С. 111-1У.
124. Струве П. Политическая экономия и бухгалтерия. Мысли о реформе политической экономии в духе эмпиризма // Русская мысль. 1913. Кн. Х1. Ч. 2. ноябрь. С. 99-115.
125. Струве П. Оздоровление власти. Посвящается С.Л.Франку // Русская Мысль. 1914. Кн. 1. Ч.2, январь. С. 148-158.
126. Струве П. Листки. 11. Памяти А.И.Скворцова // Русская Мысль. 1914. Кн. 11. Ч. 2, февраль. С. 163-166.
127. Струве П. К украинскому вопросу (Ответ Н.А.Гредескуду и “Украинской Жизни” // Биржевые Ведомости (Утренний выпуск). 1914. 5/18 ноября. №14476. С. 1, 2.
128. Струве П. Общерусская культура и украинский партикуляризм // Биржевые Ведомости. 1914. 29 ноября. № 14524. С.2.
129. Струве П. Ответ моим оппонентам // Биржевые Ведомости. 1914. 6/19 декабря. № 14538. С.3.
130. Струве П. Национальное начало в либерализме // Биржевые Ведомости. 1914. 7/20 декабря. № 14540. С.2.
131. Струве П. Заметки. Еще раз о национальном начале в либерализме.- Против полемических безобразий // Биржевые Ведомости. 1914. 17 декабря. № 14560. С.3.
132. Струве П. Граф С.Ю.Витте. Опыт характеристики // Русская Мысль. 1915. Кн. 111. Ч.2, март. С.129-133.
133. Струве П. Памяти А.А.Стаховича // Русская Мысль. 1915. Кн. 1У. Ч.2, апрель. С.158-159.
134. Струве П. В России и за границей.- Обзоры и заметки. Крушение дела Бисмарка. К столетию со дня его рождения // Русская мысль. 1915. Кн. 1У. Ч. 2, апрель. С. 5-7.
135. Струве П. В России и за границей. 11. Литература и искусство. С.М.Соловьев. По поводу отдельного издания его записок // Русская Мысль. 1915. Кн. Х, октябрь. С.20-22.
136. Струве П. В России и за границей. Левый памфлет против осознания национальных и государственных задач прогрессивной Россией. Рецензия на кн.:

Н.Суханов. Наши левые группы и война. (Пг.,1915) // Русская мысль. 1915. Кн. XI, ноябрь. С. 7-8.

137. Струве П. В России и за границей. У Троицы в Академии. Рецензия на кн.: У Троицы в Академии. Сб. материалов.(М., 1914) // Русская Мысль. 1915. Кн.XII, декабрь. С.15-18.

138. Струве П. Хозяйство и цена. Критика некоторых проблем и положений политической экономии. Ч.11. М.: Изд. В.П.Рябушинского, 1916. — 108 С. Предисловие С.1-111.

139. Струве П. Б. Историческое введение в политическую экономию. Лекции, читанные на Экономич. Отделении Политехническ. Ин-та в 1912-1913 уч. году. Изд-е второе. Пг., 1916. — 165 С.

140. Струве П. М.М.Ковалевский // Русская Мысль. 1916. Кн. У. Ч.2, май. С.98-100.

141. Струве П. По поводу спора кн. Е.Н.Трубецкого с Д.Д.Муретовым // Русская Мысль. 1916. Кн. У1. Ч.2, июнь. С.95-97.

142. Струве П. Суд истории. IX, X, XI (Окончание) // Русская Мысль. 1916. Кн. У11. Ч.2, июль. С.109-116.

143. Струве П. Национальный эрос и идея государства. Ответ кн. Е.Н.Трубецкому // Русская Мысль. 1917. Кн.1. Ч.2, январь. С.99-104.

144. Струве П. Освобожденная Россия // Русская Мысль. 1917. Кн.11, февраль. С.Х1-Х11.

145. Струве П. Наша задача // Русская свобода. 1917, март-апрель. № 1. С.3-5.

146. Струве П. "Лига русской культуры" // Русская Свобода. 1917. 12 мая. №3. С. 3-5.

147. Струве П. Иллюзии русских социалистов // Русская Свобода. 1917. 7 июня. № 7. С.3-6.

148. Струве П. В чем революция и контрреволюция? Несколько замечаний по поводу ст. И.О.Левина // Русская Мысль. 1917. Кн. XI-XII. Ч.2, ноябрь-декабрь. С.57-61.

149.\*\*) Струве П. "Яд": Речь в Марининском дворце на заседании Предпарламента 20 октября 1917 г. ( Речь. 1917. 21 октября) // Родина. 1992.№ 3. С.7.

150. Струве П. Из глубины. Сб. статей о русской революции (1918) Предисловие издателя // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С.209.

151. Струве П. Исторический смысл русской революции и национальные задачи / Из глубины. Сб. статей о русской революции (1918) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С.459-477.

152. Струве П. В чем возрождение России? // Северная жизнь. Хельсинки.1919. 3 января. № 1.

153. Струве П. "La seanse continue" // Общее дело. Париж. 1920. 17 ноября. № 125. С. 1.

154. Струве П. К старым и новым читателям "Русской Мысли" // Русская Мысль. 1921. Кн. 1-11, январь-февраль. С.3-5.

155. Струве П. Размышления о русской революции (Публичная лекция, прочитанная в ноябре в Ростове-на-Дону) // Русская Мысль. 1921. Кн. 1-11, январь-февраль. С.6-37.

156. Струве П. Историко-политические заметки о современности. // Русская мысль. 1921. Кн. У-У11, май-июль. С.208-224.

157. Струве П.Б. Размышления о русской революции. София, 1921. — 34 С.

158. Струве П. Голод // Русская Мысль.София. 1921. Кн. У111-1X, август-сентябрь. С.279-281.

159. Струве П.Б. Итоги и существо коммунистического хозяйства. Речь, произнесенная на общем Съезде представителей русской промышленности и торговли в Париже 17 мая 1921 г. Берлин, 1921. — 31 С.
160. Струве П.Б. Итоги и существо коммунистического хозяйства... // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX-начала XX века. Избранные произв. М.:Республика, 1994. С. 155-172.
161. Струве П. Прошлое, настоящее, будущее. Мысли о национальном возрождении России // Русская Мысль. 1922. Прага. Кн. I-11, январь-февраль. С.222-231.
162. Струве П. Россия // Русская Мысль. 1922. Кн. III, март. С. 101-115.
163. Струве П. Рецензия на кн.: Ак.С.Ф.Платонов "Борис Годунов" (Пг.,1921) // Русская мысль. 1922. Кн. IУ, апрель. С.216-218.
164. Струве П. Социализм. Критический опыт // Русская Мысль. Прага. 1922. Кн. У1-У11, июнь-июль. С.284 - 301.
165. Струве П. Две смерти. I. В.К.Винберг. II. Ю.А.Никольский // Русская Мысль. Прага. 1922. Кн. У1-У11, июнь-июль. С.302-305.
166. Струве П. "Евразийство" (По поводу сб. "На путях. Утверждение свразийцев. Кн.11) // Русская мысль. 1922. Прага. Кн. У1-У11, июнь-июль. С.376-377.
167. Струве П. Заметки о плюрализме // Труды русских ученых за границей. 1923. Т. II. С.196-203.
168. Струве П. Заметки о плюрализме // Струве П.Б. Patriotica. М.:Республика, 1997. С.443-451.
- 169.\*\*\*) Струве П. Материнское лоно и Героическая воля // Русская Мысль. Прага. Берлин. 1923. Кн. I-11. С.154 -160.
170. Струве П. Две речи. I.Отечество и собственность. II. Героическая воля // Русская Мысль. 1923. Кн. III-У. С.273-279.
171. Струве П. Познавание революции и возрождение духа // Русская Мысль. Прага. 1923. Кн. У1-У111. С.302-311.
172. Струве П. Аксаковы и Аксаков. К столетию со дня рождения И.С.Аксакова // Русская Мысль. Прага. 1923. Кн. У1-У111. С.349-353.
173. Струве П. "Штурм небес" (Борьба советской власти с религией). Вводная ст. к "Черной книге", сб. документальных данных, характеризующих борьбу советской коммунистической власти против всякой религии. Составил А.А.Валентинов. Париж, 1923. //Вестник РХД.1970.1.11. №95-96. С.166-176.
174. Струве П. Подлинный смысл и необходимый конец большевистского коммунизма. По поводу смерти Ленина // Русская Мысль. 1923-1924. Кн. IX-XII. С.313-318.
175. Струве П. Об основных течениях мысли в русской зарубежной среде // Вестник Русского Национального Комитета. 1924. 1 декабря. № 10. С.62-66.
176. Струве П. Освобождение и возрождение // Возрождение. 1925. 3 июня. № 1. С.1.
177. Струве П. Дневник политика — 2. //Возрождение. 1925. 10 июня. № 8. С.1.
178. Струве П. Дневник политика — 7. //Возрождение. 1925. 26 июня. № 24. С. 2.
179. Струве П. Дневник политика — 11. Отказ П.Н.Милокова от активной борьбы с большевиками // Возрождение. 1925. 5 июля. №33. С. 1.
180. Струве П. Демократия и консерватизм // Возрождение. 1925.16 июля. № 44. С. 1.
181. Струве П. "Неувядаемая красота" // Возрождение. 1925. 17 июля. № 45. С.1.
182. Струве П. Дневник политика — 35. Значение и значительность Муссолини и фашизма // Возрождение. 1925. 19 декабря. № 200. С. 1.

183. Струве П. Вступительная речь председателя Организационного комитета П.Б. Струве на открытии Российского Зарубежного съезда // Возрождение. 1926. 5 апреля. № 307. С.3.
184. Струве П. Константин Леонтьев // Возрождение. 1926. 30 мая. № 362. С. 2, 3.
185. Струве П. Дневник политика — 60. Возвышение Пилсудского // Возрождение. 1926. 1 июня. № 364. С. 1.
186. Струве П. Дневник политика — 61. Наши идеи // Возрождение. 1926. 3 июня. № 366. С.1.
187. Струве П. О брошюре И.А.Ильина и о нем самом // Возрождение. 1926. 23 сентября. № 478. С.1.
188. Струве П. От редактора // Русская Мысль. 1927. Париж. Кн. 1. С.3-5.
189. Струве П. Материалы для исторической хрестоматии русской мысли. 1. О либеральном консерватизме в нашем прошлом // Русская Мысль. 1927. Париж. Кн. 1. С. 63-68.
190. Струве П. Материалы для исторической хрестоматии русской мысли. 2. Евразийские терзания Ивана Васильевича // Русская Мысль. 1927. Париж. Кн. 1. С. 68-72.
191. Струве П. Моя записная книжка. 11. Бальзак, как пророк русской революции // Русская Мысль. 1927. Париж. Кн. 1. С. 58-62.
192. Струве П. Дневник политика — 151. Фашизм и социализм // Возрождение. 1927. 15 апреля. № 682. С.1.
193. Струве П. Дневник политика (Д.П.) — 202. Необходимое слово — разъяснение читателям. — 203. Объединение Зарубежья и освобождение России // Россия. 1927. 28 августа. № 1. С. 1.
194. Струве П. Д.П.-219. Красная мантия царственного социализма или изъеденный коммунистической тлею мужицкий тулуп? — Революция или реакция? — Торжество или крушение социализма? -220. Дополнение и поправка к “Заметкам писателя” // Россия. 1927. 5 ноября. № 11. С.1.
195. Струве П. Д.П.-225. Два вида политического дилетантизма: революционно-согласительский и реставрационно-интервенционистский // Россия. 1927. 26 ноября. № 14. С.1.
196. Струве П. Генерал П.Н.Врангель // Россия. 1928. 5 мая. № 35. С.1.
197. Струве П. Д.П.-6. Полезная историческая справка по поводу странной и ненужной полемике. // Россия и Славянство. 1928. 29 декабря. № 5. С. 1, 2.
198. Струве П. Наблюдения и исследования из области хозяйственной жизни и права Древней Руси // Сборник Русского Института в Праге 1929. Т.1. С.389-472.
199. Струве П. Б.Н.Чичерин и его место в истории русской образованности и общечеловечности // Россия и Славянство. 1929. 26 января. № 9. С. 3, 4.
200. Струве П. Д.П.-13. О гордыне, велемудрии и простоте // Россия и Славянство. 1929. 16 февраля. № 12. С. 1.
201. Струве П. Д.П.-339. Итало-советский флирт. — 340. Логическая путаница / // Россия и Славянство. 1930. 16 августа. № 90. С. 1.
202. Струве П. Ученый, деятель, мудрец (Речь памяти Н.И.Пирогова, произнесенная в Белграде 13 декабря 1931 г. ) // Россия и Славянство. 1931. 19 декабря. № 160. С. 1, 2.
203. Струве П. Д.П.-371. Великие проблемы и противоречия, размениваемые на глупые мелочи и пошлые интриги.- Пагубная путаница, из сего могущая проистечь // Россия и Славянство. 1931. 13 июня. № 133. С. 1, 2.

204. Струве П. Д.П.-385. Английский политический кризис.- Роль и фигура Макдональда. — Кризис германский. — Роль и фигура канцлера Брюнинга.- Несколько слов об испанских делах. — Д.П.-386. “Роковой гигантизм большевиков”. — Еще из наблюдений г. Юста над советским строительством // Россия и Славянство. 1931. 24 октября. № 152. С.1,2.

205. Струве П. От Карамзина до младороссов // Россия и Славянство. 1932. 2 апреля. № 175. С. 2.

206. Струве П. Д.П.- 411. Гитлеровщина, как подготовка коммунизма.- 412. Коммунизм в Китае и десовветизация Манчжурии // Россия и Славянство. 1932. 23 апреля. № 178. С.1.

207. Струве П. Д.П.- 413. Выборы в Германии и выборы во Франции // Россия и Славянство. 1932. 7 мая. № 180. С.1.

208. Струве П. Культура и политика, культура и национальность. Заветы Пушкина // Россия и Славянство. 1932. 11 июня. №185. С.1.

209. Струве П. Д.П.- 430. Фигура и фигурка //Россия и Славянство. 1932. 3 сентября. № 197. С.1.

210. Струве П. Государственное дарование и политический лик П.Н.Врангеля // Россия и Славянство. 1933. 1 июня. № 221. С.1,2.

211. Струве П. Либерализм, демократия, консерватизм и современные движения и течения // Россия и Славянство.1933. 1 июня. № 221. С. 2, 5.

212. Струве П.Б. П.Н.Врангель // Вестник Общества Галлиполийцев. София. 1935, август. № 26. С.1.

213. Струве П.Б. Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии. Посвящается С.Л.Франку // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград. 1935. Вып. 11. С.93-107.

214. Струве П.Б. Метафизика и социология. Универсализм и сингуляризм в античной философии // Струве П.Б. *Patriotica*. М.: Республика, 1997. С.464-475.

215. Struve P. Predmet sociologije // Arhiv za pravne i drustvene nauke. Belgrade. 1936. XXXI (XLIX), June,25. No.6. S.517-527.

216. Struve P. Cheirotektonik. Zur Charakteristik des antiken Bolschewismus und Sozialismus. Eine soziologische Polybios — Studie // Zeitschrift fur Nationaloekonomie. 1936. V.VII.№ 3. S.289-298.

217. Струве П. Предисловие // Франк С.Л. Пушкин, как политический мыслитель. Белград. 1937. С.3-7.

218. Struve P. Sistem i jedinstvo — Dva osnovna pojma opste soziologie // Arhiv za pravne i drustvene nauke. Belgrade. 1938. XXXVI (LIII), January- February, No.1-2. S.110-113.

219.\*\* Струве П.Б. Англичане, как основатели крупной ткацко-прядильной промышленности в России и судьбы русской текстильной промышленности. Эпизод из экономической истории России ХУІІІ в. (Печатается по сохранившимся у Г.П.Струве подлинным рукописям. Белград, 1938). Б.г. С.21-30.

220. Struve P. Problemi prava i moci kao soziologiski problemi // Arhiv za pravne i drustvene nauke. Belgrade.1939. XXXIX (LVI), July- August. No. L-2. S.1-8.

221. Struve P. Polazni problemi soziologie ekonomskog zivota. // Arhiv za pravne i drustvene nauke. Belgrade.1939. XXXIX (LVI), Oktober, 25. No.4. S. 289-295.

222.Струве П.Б. Ф.И.Родичев и мои встречи с ним. Главы из воспоминаний // Возрождение. Париж. 1949. Тетрадь №1. С.27-46.

223. Струве П.Б. Социальная и экономическая история России с древнейших времен до нашего, в связи с развитием русской культуры и ростом российской

государственности. (Посмертно публикуемый труд с приложением некоторых ранее напечатанных статей из области русской истории и списка трудов П.Б.Струве). Париж, 1952. — 387 С. Предисловие издателей — С. 1-5.

224. Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Вестник РСХД. 1970. № 95-96. С. 143-153.

225. Struve P. С.Ф.Платонов о Петре Великом // Записки Русской Академической Группы в США. 1973. Transactions. Vol. У11. С.201-204.

226. Струве П. Дух и слово. Статьи о русской и западноевропейской литературе. Paris. Умса-press. 1981. — 386 С.

227. Струве П.Б. Размышления о русской революции (Фрагменты из работ). М.: "Знание", 1991.- 62 С.

228. Струве П. Скорее за дело! Статьи. М.: "Огонек", 1991. — 47 С.

229. Струве П.Б. За свободу и величие России / Вступит. ст., составление, публикац. архивных материалов и коммент. Н.А.Струве // Новый мир. 1991. № 4. С.213-232.

230. Материалы к творческой биографии П.Б.Струве /Составление, публ. и примечания М.А.Колерова // Вопросы философии. 1992. № 12. С.102-111.

231. Переписка П.Б.Струве и С.Л.Франка (1922-1925) (предислов. к публ. Н.С.Плотникова) // Вопросы философии. 1993. № 2. С.115-139.

232. Струве П.Б. Мои встречи и столкновения с Лениным // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В двух томах. Т.1. М.: Искусство, 1994. С. 386-399.

233. Струве П.Б. Письма к А.Н.Потресову (1898-1899) Предисловие, публикация и коммент. М.А.Колерова // Вестник Московск. ун-та. Сер. 8. 1994. № 4. С. 51-64.

234. Струве П.Б. Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. / Сост. В.Н.Жукова и А.П.Полякова; в книгу вошли также отдельные статьи и очерки П.Б.Струве разных лет издания). М.: Республика, 1997. — 527 С.

## Часть вторая. Исследования

Ангарский Н. Легальный марксизм. Краткий очерк. М.: Изд-во Всесоюзного об-ва политкаторжан и с.с. переселенцев, 1930. — 132 С.

Дронсон Г. Русский либерализм и революция // Свободная мысль. 1992. № 7. С.72-80.

Архив Дома Плеханова, РНБ. Ф.753 (Фонд П.Б.Струве). Оп.1.

Ананьев О.В., Ермичев А.А. Дуализм и системность исторического процесса у П.Б.Струве // Российская социология. Межвузовский сборник / Под ред. А.О.Бороноева. СПб.: Изд-во СПбУ, 1993.С.44-54.

Ананьев О.В. П.Б.Струве и современность: взгляд экономиста //Вече.Альманах русской философии и культуры.1995. Вып.3. С.46-57.

Балашова Н.А. Российский либерализм начала XX века (Банкротство идей "Московского Еженедельника"). М.: Изд-во МГУ, 1981.- 181 С.

Белое дело. Летопись Белой борьбы. Материалы, собранные и разработанные Бароном П.Н.Врангелем, герцогом Г.Н.Лейхтенбергским и светл. кн. А.П.Ливеном, под ред. А.А. фон-Лампе. Берлин: К-во "Медный всадник", 1928, июль, У.- 312 С.

Белое дело. Летопись Белой борьбы. Берлин: К-во "Медный всадник", 1928, сентябрь, У1.- 266 С.

Бердяев Н. Русская Жиронда // Sub spesie aeternitatis. Опыт философии, социальные и литературные (1900-1906). СПб., Изд-ние М.В.Пирожкова, 1907. С.391-397.

Бердяев Н. Самопознание (опыт философской автобиографии) М.: Междунар. отношения, 1990.- 336 С.

Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М.: Наука, 1990.- С.43-271.

Бердяев Н.А. Русский духовный ренессанс начала XX в. и журнал "Путь". К десятилетию "Пути" //Бердяев Н. Философия творчества, культуры и искусства. В двух томах. Т.2. М.: Искусство, 1994.-С.301-322.

Богатырь О.И. Критика В.И. Лениным экономической концепции П.Б.Струве. Автореферат диссерт. на соиск. ученой степ. канд. экономич. наук. М., 1972.- 27 С.

Боевич В.Л. Струве П.Б. //Политические деятели России 1917: Биографический словарь /Гл. ред. П.В.Волобуев. М.:Изд-во БРЭ,1993.С.307-310.

Булгаков С.Н. Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий) // Христианский социализм (С.Н.Булгаков). Новосибирск: Наука, 1991. С.60-68.

Булгаков С.Н. Размышления о национальности. // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993.С.435-457.

Булгаков С.Н. Под знаменем университета. — там же. С. 273-285.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.1. М.: Наука, 1993. С.49-297.

Вандаловская М.Г. "Очерки по истории русской культуры" П.Н.Милюкова и современник // История и историки /Отв. ред. И.Д.Ковальченко. М.:Наука, 1995. С.255-278.

Вебер М. Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии. Киев, 1906.

Воден А. На заре "легального марксизма" (Из воспоминаний) // Летописи марксизма. 1927. 111. С.67-82.

Выдающийся мыслитель "серебряного века". Обсуждение за "круглым столом" редакции "Вестника РАН" творческого наследия академика П.Б.Струве // Вестник РАН. 1992. № 10. С.41-63.

Выдрин Д. Петр Струве — политолог // Молодой коммунист. 1990. № 8. С.73-79.

Гайденко П.П. Под знаком меры (либеральный консерватизм П.Б.Струве) // Вопросы философии. 1992. № 12. С.54-64.

Гиппиус З. Черта непредсказуемая. Приложения. О сопротивлении злу силой: pro і contra. Polemica вокруг идей И.А.Ильина // Ильин И.А.Собрание сочинений в 10 тт. Т.5. / Сост. и коммент. Л.Ф.Лисицы. М.: Русская книга. 1995. С.337- 343.

Гнатюк О.Л. Русская политическая мысль начала XX века: Н.И.Кареев, П.Б.Струве, И.А.Ильин. СПб.: Изд-во СПбГТУ, 1994. -125 С.

Гнатюк О.Л. "Охранительный" либерализм Б.Н.Чичерина и либеральный консерватизм П.Б.Струве: сравнительный анализ // Вестник СПбУ. Сер. 6. 1996. Вып. 3. С.60-70.

Гнатюк О.Л. П.Б.Струве. Очерк // Емельянов Б.В. Очерки русской философии. Учебн. пособие. Вып.2. Екатеринбург: УрГУ, 1996. С. 76-95.

Гнатюк О.Л. Либеральный консерватизм П.Б.Струве как социально -политическая парадигма русского духовного ренессанса // Апология русской философии. Сборник научн. статей. Екатеринбург, 1997. С.130-151.

Гнатюк О.Л. Консервативный либерализм П.Б.Струве (историко-социологический анализ). Автореф.диссерт. на соиск. учен. степ. докт. социол. наук. СПб., 1997. — 49 С.

Гофштеттер И.А. Доктринеры капитализма: по поводу книги г. Струве. СПб., 1895.

Горький М. Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. М.: Советский писатель, 1990. — 400 С.57.



Гоголевский А.В. Очерки по истории русского либерализма XIX- начала XX века. СПб.: СПбУ, 1996. — 154 С.

Голосенко И.А. Неокантианские идеи в буржуазной социологии России // Философские науки. 1979. № 2. С.62-67.

Голосенко И.А. Буржуазная социология в России на рубеже двух веков. Автореферат диссерт.на соиск. учен. степ. доктора философск. наук. М., 1980.- 42 С.

Голосенко И.А. Социологическая литература России второй половины XIX — начала XX века. Библиографический указатель. М.:“Онега”, 1995. — 224 С.

Голосенко И.А., Козловский В.В. История русской социологии XIX- XX вв. Пособие. М.:“Онега”, 1995.- 288 С.

Давати В.К. Правда о Струве: Опыт одной биографии. Белград, 1934.

Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия серебряного века. Курс лекций. Екатеринбург: Изд-во Уральск. ун-та, 1995. — 284 С.

Ермичев А.А. П.Б.Струве и русский духовный ренессанс // Вече. Альманах русской философии и культуры. 1995. Вып. 3. С. 33-45.

Жуков В.Н. Струве П.Б. // Русская философия: Словарь / Под общ. ред. М.А.Маслина. М.: Республика, 1995. С.491-493.

Жуков В.Н. Идеи либерального консерватизма П.Б.Струве // Струве П.Б. Patriotica. М.:Республика, 1997.С.3-10.

Зайцев К. Экономический семинарий академика П.Б.Струве. Заметка // Русская Мысль.Прага. 1922. Кн.У1-У11- С.379.

Замалеев А.Ф., Осипов И.Д. Русская политология: обзор основных направлений. Учебное пособие. СПб.: СПбУ, 1994. — 208 С.

Зеньковский В.В. История русской философии. Т.11. Ч. 2. Ленинград:“Эго”, 1991. — 269 С.

Зернов Н.М. К 100-летию со дня рождения П.Б.Струве // Вестник РСХД.1970. 1.11. №95-96. С.137-142.

Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Пер. с англ. Paris: Умса-Press, 1974. -382 С.

Зернов Н. Русское религиозное возрождение XX века. Пер. с англ. 2-е изд. Paris:Умса-Press, 1991 — 368 С.

Знаменательные годовщины П.Б.Струве (1870-1944) // Из жизни русской академической группы в США. Association news, Б.г.- С.231-235.

Зотова З.М. П.Б.Струве // Вопросы истории. 1993. №8. — С. 55-72.

Ильин И.А. Что дает и что отнимает политическая партийность? // Ильин И.А. Наши задачи. Статьи 1948-1954 гг. Кн. 11 / Ильин И.А.Собрание сочинений в десяти томах. / Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М.: Русская книга, 1993. Том второй. Кн. 11. С.33-37.

Ильин И.А.Собрание сочинений в десяти томах. Т.5 /Сост. и коммент. Ю.Т.Лисицы. М: Русская книга, 1995. — 608 С.

Исаев И.А. Политико-правовая утопия в России. Конец XIX- начало XX в. М.:Наука, 1991. — 272 С.

Испытание революцией и контрреволюцией: переписка П.Б.Струве и С.Л.Франка (1922-1925) Предисловие к публ.и публ. М.А.Колерова, Н.С.Плотникова // Вопросы философии. 1993. №2. С.115-139.

История русской экономической мысли. Т.11. Эпоха домонополистического капитализма. Ч.Вторая /Под ред. А.И.Пашкова и И.А.Цаголова. М.:Изд-во соц.-экон. лит-ры, 1960.- 676 С.

История философии в шести томах / Под ред. М.А.Дынника, М.Т.Иовчука, Б.М.Кедрова, М.Б. Митина и др. Т.У. М.: Изд-во АН СССР, 1959. — 672 С.; Т.У.М.:Изд-во АН СССР, 1961. — 919 С.

История философии в СССР в пяти томах. Т.4. / Руков. авт. коллектива В.Е.Евграфов. М.:Наука, 1971.- 829 С.

История политических и правовых учений XX в. / Отв. ред. В.С.Нерсесянц. М.: Наука, 1995. — 347 С.

История политических и правовых учений. Учебник для вузов /Под общ. ред. В.С.Нерсесянца. М.: ИНФРА-М, 1996. — 727.

Казакова Н., Колеров М., Нарский И. Струве П.Б. // Политические партии России. Конец XIX — первая треть XX века. Энциклопедия. М.: РОССПЭН, 1996. С.596-597.

Кареев Н.А.Прожитое и пережитое / Подготовка текста, вступит. ст. и коммент. В.П.Золотарева. Л.: Изд-е ЛГУ, 1990. — 384 С.

Кареев Н.И. Марксистская социология / Публикация и коммент. В.П.Золотарева / Мир России.Социология.Этнология. Культурология. 1992. Т.1. С.115-162.

Кареев Н.И. Основы русской социологии / Подготовка текста, вступит. ст., коммент. И.А.Голосенко. СПб.:Изд-во И.Лимбаха, 1996. — 368 С.

Кантор К.М. Немецкая идеология Маркса-Энгельса и русский марксизм // Вопросы философии. 1995. № 12. С.88-108.

Кара-Мурза А.А., Панарин А.С., Пантин И.К. Духовно-идеологическая ситуация в современной России: перспективы развития // Полис. 1995. №4. С.6-17.

Кетова Л.П. “Легальный” марксизм в интеллектуальной жизни России (С.Н.Булгаков, П.Б.Струве). Автореф. диссерт. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. Ростов н/Д., 1992. — 15 С.

Козловский В.В. Социологическое наследие П.Б.Струве // Вестник СПбУ. Сер. 6.1993. Вып.2. С.100-104.

Козловский В.В. Либеральный консерватизм в России // Российская социология / Под ред. А.О.Бороноева. СПб.,1993. С.79-95.

Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПб.: СПбУ, 1995. — 280 С.

Колеров М.А., Плотников Н.С. Комментарии. П.Струве // Из глубины: Сб. статей о русской революции. М.:Изд-во МГУ, 1990. С.288-291.

Колеров М.А., Плотников Н.С. Примечания. П.Струве // Вехи. Из глубины. М.:Правда, 1991. С.541-543.

Колеров М.А., Плотников Н.С. “Иоанн Креститель всех наших возрождений”. Судьба П.Б.Струве //Знание-сила. 1991, декабрь. С.76- 81.

Колеров М.А. “Легальный марксизм” как исторнографическая проблема //Вестник Моск. ун-та. Сер. 8. 1991. №5. С.86-95.

Колеров М.А., Плотников Н.С. Творческий путь П.Б.Струве //Вопросы философии. 1992. №12. С.91-102.

Колеров М.А. П.Б.Струве и русский марксизм: 1888-1901 (Опыт политической биографии). Автореферат диссерт. на соиск. учен. степ. канд. истор. наук. М.,1993. — 23 С.

Колеров М.А. Братство св. Софии: “веховцы” и “евразийцы” (1921-1925) //Вопросы философии 1994. № 10. С.143-166.

Колеров М.А. “Новые Вехи”: к истории “веховской” мифологии (1918-1944) // Вопросы философии. 1995. №8. С.144-156.

Колеров М. Струве П.Б. // Русская философия: Малый энциклопедический словарь /Отв. ред.Алешин А.И. М.: Наука, 1995.С.495-498.

Колеров М.А. Новые материалы к истории полемики С.Л.Франка и П.Б.Струве (1921-1922) // Россия и реформы. Сб. статей. Вып. третий /Сост. М.А.Колеров. М.,1995. С.159-165.

Колеров М.А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от "Проблем идеализма" до "Вех" 1902-1909. СПб.: "Алетейя", 1996. — 374 С.

Комарыч О. Маленький фельетон. Лирические портреты. I.П.Б.Струве // Политтехник. 1912. № 5.

Королькова Е.И. Предисловие к разделу: П.Б.Струве, М.И.Туган- Барановский // Образ будущего в русской социально-экономической мысли конца XIX- начала XX века. Избранные произведения /Сост. Я.И.Кузьминов. М.:Республика, 1994. С.124-132.

Краткий очерк истории русской культуры с древнейших времен до 1917 года / Отв. ред. Ш.М.Левин. Л.: Наука, 1967. — 652 С.

Кто он? Посвящается П.Б.Струве //Стихотворная сатира первой русской революции (1905-1907). М.: "Советский писатель", Ленинградск. отделен., 1985. С.494-495.

Кускова Е. Страницы прошлого. П.Б.Струве //Новое русское слово. 1945. 21 октября. №12. 229. С.2.

Левницкий С.А. Сочинения.М.: КАНОН,1996. — 496 С.

Ленин В.И. Экономическое содержание народничества и критика его в книге г. Струве (Отражение марксизма в буржуазной литературе). По поводу книги П.Струве "Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России". СПб. 1894 г. // Полн. собр. соч. Т. 1. С.347-534.

Ленин В.И. Задачи русских социал-демократов // Полн. собр. соч. Т.2. С.433-470.

Ленин В.И. Развитие капитализма в России // Полн. собр. соч. Т.3. С.1-609.

Ленин В.И. Некритическая критика //Полн. собр. соч. Т.3. С.611-636.

Ленин В.И. Еще к вопросу о теории реализации //Полн. собр. соч. Т.4. С.67 -87.

Ленин В.И. Как чуть не потухла "Искра"? //Полн. собр. соч. Т.4. С. 334 -352.

Ленин В.И.Заявление редакции "Искры" //Полн. собр. соч. Т.4. С.354-360.

Ленин В.И. Запись 29 декабря 1900 года //Полн. собр. соч. Т.4. С.386-388.

Ленин В.И. К проекту соглашения со Струве //Полн. собр. соч. Т.4. С.389-390.

Ленин В.И. Политическая агитация и "классовая точка зрения" //Полн. собр. соч. Т.6. С.264-299.

Ленин В.И. Революционный авантюризм // Полн. собр. соч. Т.6. С.377-398.

Ленин В.И. Г. Струве, избалованный своим сотрудником //Полн. собр.соч. Т.7. С.204 -211.

Ленин В.И. Материалы ко 11 съезду РСДРП // Полн. собр. соч. Т.7. С. 391-435.

Ленин В.И. Шаг вперед, два шага назад. Ответ Н.Ленина Р.Люксембург //Полн. собр. соч. Т.9. С.39-65.

Ленин В.И. Победа кадетов и задачи рабочей партии //Полн. собр. соч. Т.12. С.271-352.

Ленин В.И. О "Вехах" // Полн. собр. соч. Т.19. С.167-175.

Ленин В.И. По поводу юбилея // Полн. собр. соч. Т. 20. С. 161-170.

Ленин В.И. Кадеты и националисты //Полн. собр. соч. Т.22. С.157- 158.

Ленин В.И. Г-н Струве об "Оздоровлении власти" // Полн. собр. соч. Т.24. С.330-332.

Ленин В.И. Еще одно уничтожение социализма // Полн. собр. соч. Т.25. С.31-54.

Ленин В.И. О праве наций на самоопределение // Полн. собр. соч. Т.25. С.255-320.

Ленин В.И. Крах 11 Интернационала // Полн. собр. соч. Т.26. С.209- 265.

Ленин В.И. Письмо А.Н.Потресову от 27.У1.1899 // Полн. собр. соч. Т.46. С.28-33.

Ленин В.И. Письмо Г.В.Плеханову от 30.1.1901 // Полн. собр. соч. Т.46. С.79-81.

Леонтович В.В. История либерализма в России 1762-1914 /Под общ. ред. А.И.Солженицына. М.:Русский путь-полиграфресурсы, 1995. 549 С.

Лосский Н.О. История русской философии. М: Издательск. группа "Прогресс", 1994.- 460 С.

Луначарский А. Три кадета. Pamфлет (О Струве, Родичеве, Милокове) СПб.:Изд-во "Шиповник", 1907. — 162 С.

Ляликов Д. Струве П.Б. // Философская энциклопедия /Гл. ред. Ф.В.Константинов. Т.5. М.: Изд-во "Советская энциклопедия", 1970. С.140.

Марксистская философия в международном рабочем движении в конце XIX-начале XX века /Отв. ред. Б.В.Богданов, И.С.Нарский. М.:Наука, 1884. — 447 С.

Медушевский А.Н. Русский конституционализм второй половины XIX начала XX в. // Первая российская революция 1905-1907 гг. Обзор советской и зарубежной литературы. Сб. обзоров. М.:ИНИОН, 1991. С. 100-137.

Медушевский А.Н. История русской социологии: Учеб. пособие для вузов. М.:Вышш. шк., 1993. — 317 С.

Межуев Б.В. Понятие "национальный интерес" в российской общественно-политической жизни // Полис. 1997. №1. С.5-31.

Мейер Г.А. У истоков революции. Франкфурт-на-Майне: Посев, 1971.

Милоков П.Н. Воспоминания. М.:Политиздат, 1991. — 528 с.

Милоков П.Н. Русская культурная традиция. Глава из кн. "Национальный вопрос" // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В двух томах. Т.2. /Сост. В.М.Пискунов; Комментарии Н.Б.Злобина. М.:Искусство, 1994. С.46-67.

Надеждин Л. (Зеленский Е.О.) О либерализме вообще и о дебютах г. Струве в частности. Женева.: Тип. "Свободы", 1903. — 39 С.

Николаевский Б.И. П.Б.Струве, 1870-1944 // Новый журнал. Нью-Йорк. 1945. № 10. С.306-328.

Новиков А.И. Проблема возрождения России в социально-философской концепции П.Б.Струве //Возрождение культуры России: истоки и современность. Вып. 1. СПб.: "Знание", 1993. С.71-79.

Новикова С.С. История развития социологии в России: Учеб. пособие. М.:Изд-во "Ин-т практич. психологии", Воронеж:"МОДЭК", 1996. — 288 С.

Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М.:Пресса, 1991. С.13-522.

Омельченко Н.А. В поисках России (о духовно-политическом развитии послеоктябрьской эмиграции) // Полис. 1994. № 5. С.104-111.

Омельченко Н.А. "Веховская" традиция в духовной жизни русской эмиграции // Вопросы истории. 1995. №1. С.40-58.

Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX — начало XX в. СПб.:Изд-во СПбУ, 1996. — 192 С.

Осинов Н. П.Б.Струве в советской исторической литературе // Новое Русское слово. 1962. 8 июля.

Пайпс Р. П.Б.Струве о русской революции //Вестник РХД. 1978. №126 III.С. 166-192.

Пайпс Р. Россия при старом режиме. Пер. с англ. М.: "Независимая газета", 1993. 421 С.

Петр Бернгардович Струве (к 125-летию со дня рождения) Сборник научных статей //Под ред. В.И.Старцева. СПб.: "Третья Россия", 1996. — 141С.

Петренко Е.Л. Вступительная статья // Струве П.Б. Размышления о русской революции (Фрагменты из работ). М.: "Знание", 1991. С.3-12.

Пивоваров Ю.С. К характеристике политико-правовых взглядов П.Б.Струве //Право и идеология: проблемы исторических взаимосвязей. Сб. научн. трудов. М.: МЮИ, 1991. С.41-57.

Письма И.А.Ильина к П.Б.Струве // Публикация В.В.Бойкова и Н.А.Струве // Вестник РХД. 1995. №171. С.87-146.

Плеханов Г.В. Статьи против Струве // Плеханов Г.В. Против философского ревизионизма / со вступ. ст. В.Вандека и В.Тимоско М.: Огиз -Соцэгиз, 1935. С.195-338.

Плеханов Г.В. Критика наших критиков. Статьи против Струве. Сочинения. Т.Х1./ Библ. научн. соц-ма. Под общ. ред. Д.Рязанова. Изд. 2-е. М., 1941. С.143- 272.

Плеханов Г.В. К шестидесятой годовщине смерти Гегеля // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения в пяти томах. Т. 1. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1959. С.422-450.

Плеханов Г.В. Материалы к книге "История русской общественной мысли" // Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. В трех томах. Т.111. М.:Наука. 1974. С.127-211.

Плеханов Г.В. Евангелие от декаданса // Плеханов Г.В. История в слове. М.:Современник, 1988. С.388-426.

Плотников Н.С., Колеров М.А. М.Вебер и его русские корреспонденты // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 74 -78.

Полторацкий П. П.Б.Струве как политический мыслитель. Лондон — Канада: "Заря", 1981. — 74 С.

Полторацкий Н. Предисловие ко 2-му изд. сб. "Из глубины". Париж, 1967.

Полторацкий Н.П. Русская религиозная философия (Предисл. к публик. И.А.Савкина) // Вопросы философии. 1992. №2. С.123-140.

Потресов А.Н. Письма к П.Б.Струве (1898-1899) / Предислов., публ. и коммент. М.А.Колерова // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8. 1992. № 6. С.37-53.

Протоколы ЦК конституционно-демократической партии. 1905-1911 гг. (в шести томах) Т.1. М.: Прогресс-Академия, 1994. — 528 С.

Рагозин Н.П. Понятие власти в русском либерализме 11 половины XIX-начала XX в. (Критический анализ). Автореф. диссерт. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. М., 1987. — 17 С.

Раев М. Россия за рубежом. История культуры русской эмиграции. 1919-1939. Пер. с англ. М.: Прогресс-Академия, 1994. — 296 С.

Размышления П.Б.Струве < В изложении одного из его друзей > // Русская мысль. 1947. 26 июля и 2 августа. №15-16.

Розанов В.В. О себе и жизни своей / Сост., предисл., коммент. В.Г.Сукача. М.: Московский рабочий, 1990. — 876 С.

Розанов В.В. Письма к Н.К.Михайловскому и П.Б.Струве / Предисл. к публикациям М.А.Колерова // Вопросы философии. 1992. № 9. С.121-126.

Романенко А.Д. П.Струве в истории наших дней // Струве П. Скорее за дело! Статьи. М.: "Огонек", 1991. С.2-7.

Российские либералы: кадеты и октябристы (Документы, воспоминания, публицистика) / Сост. Д.Б.Павлов, В.В.Шелохаев. М.: РОССПЭН, 1996. — 304 С.

Тематика докладов П.Б.Струве, прочитанных им в Русском научном институте в Белграде в 1928-1934 гг. // Русский научный институт в Белграде за первые 6 лет его деятельности (с 1928/9 по 1933/4 акад. год включительно) // Записки Русского научного института в Белграде. Белград, 1995. вып. 11. С. 219-221.

Рябова Т.И. П.Струве — глашатай свободы и духовного возрождения России // История отечества в портретах политических и государственных деятелей. Вып. 2. Брянск: "Грани", 1994. С.33-43.

Савицкий П.Н. Хозяин и хозяйство // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993. С.131-160.

Сборник статей, посвященных П.Б.Струве ко дню тридцатипятилетия его научно-публицистической деятельности. Прага: Slovanska Knihovna, 1925. — 449 С.

Секеринский С.С., Шелохаев В.В. Либерализм в России. Очерки истории (середина XIX — начало XX в.) Учебн. пособие. М.: "Памятники исторической мысли", 1995. — 286 С.

Слоним М. Живая литература и мертвые критики // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В двух томах. Т.11. М.: Искусство, 1994. С. 372-380.

Социологическая мысль в России. Очерки истории немарксистской социологии последней трети XIX- начала XX века / Под ред. Б.А.Чагина. Л.: Наука, 1978. — 414 С.

Струве Г. К столетию со дня рождения П.Б.Струве. Неизданные документы и воспоминания. Из переписки с сыном накануне Второй мировой войны.(Документы 1937-1939 годов) // Записки русской академической группы в США. 1969. Т.111.С.125-152.

Струве Г.П. С.Л.Франк и П.Б.Струве: главные этапы их дружбы // Сборник памяти С.Л.Франка / Под ред. В.Зеньковского. Мюнхен, 1954. С.49-66.

Струве Г. Русская литература в изгнании. 2-ое изд. Париж: Умса-Press, 1984. — 419 С.

Струве П.Б. // Философы России XIX-XX столетий (биографии,идеи, труды) / Гл. ред. Алексеев П.В. М.: "Книга и бизнес", 1993. С.177-178.

Струве П.Б. и современная Россия. Семинар. //Российская социология. Межвузовский сборник /Под ред. А.О.Бороноева. СПб.:СПБУ, 1993. С.148-151. Струве П.Б. //Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедич. слов./Под общ. ред. В.В.Шелохаева. М.: РОССПЭН, 1997. С.609-612.

Татарникова С.Н. Концепция полититико-национального согласия П.Б.Струве // Социально-политические науки. 1991. № 12. С.86-92.

Татарникова С.Н. "Философ в политике": заметки о П.Б.Струве // Вестник Московск. ун-та. Сер. 7. 1991. № 4. С. 64-74.

Тахоцкий Л. (Л.Троцкий) Господин П. Струве в политике. СПб.: Изд-во "Новый мир", 1906.- 72 С.

Толстой Л.Н. По поводу статьи П.Струве // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. /Под общ. ред. Черткова В.Г. Т.38. М.:Гос. изд-во "Худож. лит-ра", 1936. С. 336-338. (Вариант статьи — С. 339 — 340).

Троцкий Л. Господин П.Струве // А.Луначарский, К.Радек, Л.Троцкий. Силуэты: политические портреты. М.:Политиздат, 1991. С.220-226.

Троцкий Л. Судьба толстого журнала // Троцкий Л. Литература революция. Печатается по изд-ю 1923 г. М.: Политиздат, 1991. С. 299-307.

Туган-Барановский М.И. — Плеханову Г.В. Письмо. 1899, июнь. //Философско-литературное наследие Г.В.Плеханова. В трех томах. Т.111. М.: Наука, 1974. С.227-228.

Ульянов Н. Русское и великорусское // Русская идея. В кругу писателей и мыслителей русского зарубежья. В двух томах. Т.11. М.: Искусство, 1994. С.340-354.

Ульянов Н.И. Происхождение украинского сепаратизма.М.: Изд-во "Индрик", 1996. — 287 С.

Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1937. Репринтное переиздание. Вильнюс, 1991. — 599 С.

Франк С.Л. Биография П.Б.Струве. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1956. — 237 С.

Франк С.Л. Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века. Антология. Посмертная ред. В.С.Франка. Washington, D.C.- N.-J. Inter-Language Literary Association. 1965. — 283 С.

Франк С.Л. Духовные основы общества: Введение в социальную философию // Русское зарубежье: Из истории социальной и правовой мысли. Л.: Лениздат, 1991. С. 243-433.

Франк С.Л. О книге П.Б.Струве "На разные темы" // Франк С.Л. Русское мировоззрение / Сост. и отв. ред. А.А.Ермичев. СПб.: Наука, 1996. С.481-486.

Франк С.Л. П.Б.Струве (Опыт характеристики) // Там же, С.486-501.

Франк С.Л. Умственный склад, личность и воззрения П.Б.Струве // Там же, С.501-524.

Хашковский А.В. Эволюция политических воззрений П.Б.Струве. Автореферат диссерт. на соиск. учен. степ. канд. политич. наук. СПб., 1994. — 21С.

Чагин Б.А. Борьба марксизма — ленинизма против философского ревизионизма (Конец XIX — начало XX веков) Л.:Изд-во ЛГУ, 1959. — 201С.

Чагин Б.А. Из истории борьбы В.И.Ленина за развитие марксистской философии. М.: Изд-во соц.-экон. лит-ры, 1960. — 290 С.

Шамшурич В.И. Эпистемология либерального консерватизма (Опыт аналитического подхода). Автореферат диссерт. на соиск. учен. степ. докт. социологич. наук. М., 1995. — 58 С.

Шамшурич В.И. Оправдание государства и права // Социс. 1996. № 10. С. 89-97.

Шацилло К.Ф. Русский либерализм накануне революции 1905-1907 гг. Организация. Программы. Тактика. М.: Наука, 1985. — 345 С.

Шелохаев В.В. Национальный вопрос в России: либеральный вариант решения // Кентавр. 1993. № 2. С. 45- 59.

Шелохаев В.В. Либеральная модель переустройства России. М.: РОССПЭН, 1996. — 280 С.

Шпакова Р.П. Российское реформаторство глазами Макса Вебера // Полис. 1995. № 2. С.129-134.

Энгельс Ф. Письмо Н.Ф.Даниельсону от 17 октября 1893 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.39. С.127 — 130.

Donald M. Marxism and revolution. K.Kautsky and the Russian Marxists. 1900 -1924. London, Yale University Press, New Haven. 1993. — 324 P.

Fischer G. Liberalism from gentry to intelligentsia. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. 1958. — 240 P.

Kindersley R. The first russian revisionists. A Study of "Legal Marxism" in Russia. Clarendon Press. Oxford, 1962. — 260 P.

Pipes R. Struve. Liberal on the Left, 1870 — 1905. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press, 1970. — 415 P.

Pipes R. Struve. Liberal on the Right, 1905 — 1944. Cambridge, Massachusetts and London, Harvard University Press, 1980. — 526 P.

Sachs H. Peter von Struve, ein Beitrag zur russischen Nationalökonomie. Breslau, 1904.

Струве П. и Волгин А. Народничество и марксизм (На болгарск. яз.) /Перевел от руски Г.Бакалов. Варна, 1897. — 240 С.

Walicki A. A History of russian thought. From the Enlightenment to marxism. Stanford, Stanford University Press, California, 1978. — 456 P.

Walicki A. Legal Philosophies of Russian Liberalism. Oxford: Clarendon Press. 1987. — 477 P.

Составитель О.Л. Гнатюк

# УКАЗАТЕЛЬ СОДЕРЖАНИЯ ЖУРНАЛА “НОВЫЙ ГРАД”

Журнал выходил в Париже в 1931-1939 гг. Его редакторами были известные общественно-культурные деятели — Илья Исидорович Бунаков-Фондаминский (1880-1942), Федор Августович Степун (1884-1965) и Георгий Петрович Федотов (1886-1951). Всего вышло 14 номеров журнала:

- № 1 в 1931 г.
- №№ 2-5 в 1932 г.
- №№ 6-7 в 1933 г.
- №№ 8-9 в 1934 г.
- № 10 в 1935 г.
- № 11 в 1936 г.
- № 12 в 1937 г.
- № 13 в 1938 г.
- № 14 в 1939 г.

Объем вышедших номеров рознился от 5 до 9 печатных листов. Тираж журнала составлял около 800 экземпляров.

В указателе все материалы расположены по их принадлежности автору — сначала статьи, а затем рецензии. Редакционные материалы даны под титулом “Редакция”. Статьи, авторство которых не обозначено, идут в алфавитном порядке по их названиям. Материалы, написанные инициалами (и не раскрытыми составителем), идут также в общем алфавитном порядке. В отдельных случаях содержание статей аннотируется (в квадратных скобках)

Первое число, следующее за названием статьи, обозначает год выхода журнала, второе — номер журнала, следующие — страницы.

## **Алексеев Н.Н.**

О будущем государственном строе России. — 38, 13, 91-114; Всемирный съезд практического христианства в Оксфорде — 38, 13, 151-163; О сопротивлении при помощи силы. — 39, 14, 4-61.

## **А.М.і**

Пробуждение молодой Франции: “Esprit”. — 33, 7, 89-91.

## **Белозеров С.**

Общее дело. — 35, 10, 116-128; Русская земля. — 36, 11, 46-68; Четвертая сила. — 37, 12, 79-101; Крестьянская Россия. — 38, 13, 57-90.

## **Бердяев Н.А.**

Парадоксы свободы в социальном мире. — 31, 1, 59-66; Социальный кризис культуры. — 32, 3, 46-53; О смене поколений и вечном возвращении. К спорам о личности и коллективизме. — 32, 5, 36-42; О социальном персонализме. К критике “Нового Града”. — 33, 7, 44-60; Искания социальной правды молодой Францией. — 34, 9, 56-64; О пророческой миссии мысли и слова. К пониманию свободы. — 35, 10, 56-65; Аура коммунизма. — 36, 11, 40-46; Христианство и революция. — 37, 12, 48-62; Кризис интеллекта и миссия интеллигенции. — 38, 13, 3-11; Испанская трагедия перед лицом христианской совести. — 39, 14, 15-26.

Рец.: Л.Троцкий. Моя жизнь. Опыт автобиографии. Два тома. Берлин, 1930. — 31, 1, 91-94.



**Бицилли П.М.**

Что следует отрицать в "Утверждениях". — 31, 1, 81-85; Проблема нового средневековья. — 39, 2, 50-58; К вопросу о природе русской государственности в дореволюционный период. — 32, 4, 84-86; К проблеме возрождения культуры. По поводу книги Кайзерлинга "Psychanalyse de l'Amérique". — 34, 8, 39-51; Проблема свободы в наше время: — 34, 9, 47-55; На путях к Новому Граду. — 35, 10, 106-111; Несколько замечаний о современной зарубежной литературе. — 36, 11, 131-135; Урок истории. — 39, 14, 62-68;

Рец.: L.Romier. Nation et Civilisation. Paris. 1927. — 31, 1, 97-98 (Подписано: П.Б.); Тридцатые годы. Утверждение евразийцев. Кн. VII 1931. — 32, 2, 91-93; Полковников Г.Н. Диалектика истории. Париж. Изд.евразийцев. 1931. — 32, 2, 96; A.Fourgeand. La Rationalisation Allemagne. 1929. — 32, 3, 95-96; Бердяев Н.А. Христианство и классовая борьба. Его же. Русская религиозная психология и коммунистический атеизм. Paris. YMCA-press. 1931 — 32, 3, 87-89; B.Groethausen. Origines de l'esprit bougeois en France. 1927. — 32, 3, 93-95; B. de Jouvenel. Ver les Etats. Unis d'Europe. Paris. 1930. — 32, 4, 92-93; Bertrand de Jouvenel. L'Economie durigee. Paris. 1928. — 32, 5, 101-103; Constantin Ostrogorsky. Joseph de Maistre et seine Lehre von der hochsten Macht und ihren Fragern. Helsinki. 1932. — 33, 7, 91-93; G.Gurvitch. L'Experience Juridique et la philosophie pluraliste de droit. Paris. 1935. — 35, 10, 139-142.

**Булгаков С.Н.**

Душа социализма. — 31, 1, 49-58; 32, 3, 33-45; 33, 7, 35-43; Нация и человечество. — 34, 8, 28-38; Жребий Пушкина. — 37, 12, 19-47.

**Бунаков И.И.**

Пути освобождения. — 31, 1, 31-48; Два кризиса. — 32, 2, 28-38; Хозяйственный строй будущей России. — 32, 5, 21-35; Покоя не будет. — 34, 9, 26-46; Возвращаться ли нам в Россию? — 35, 10, 129-131.

**Варшавский В.С.**

О происхождении и "общественном положении" человека. — 36, 11, 127-131; Рец.: Третья Россия. Орган осуществления нового синтеза. № 8. — 38, 13, 175-179; Дневник безработного интеллигента. — 38, 13, 179-183 [Рец. на кн. D de Rougemont. Journal d'unintellectuel en chomage].

**Вейдле В.В.**

Одиночество художника. — 34, 8, 52-62.

**Владимиров Д.**

Религия национал-социализма. — 39, 14, 136-144.

**Вышеславцев Б.П.**

Социальный вопрос и ценность демократии. — 32, 2, 39-50

**Гессен Н.В.**

Письмо редакции. — 32, 5, 80-85.

**Гессен С.И.**

Пятилетка и школьная политика Советской власти. — 31, 1, 67-77; Современный кризис и перерождение капитализма. — 32, 3, 60-71; 4, 21-39; О пятилетке и проблеме хозяйственной автаркии. — 32, 5, 56-67; Судьба коммунистического идеала образования. — 33, 6, 42-59.

**Жаба С.П.**

Новые идеи во французском социализме. — 31, 1, 85-89; Об испанской революции. — 32, 2, 81-86; Новая партия или новая Франция? — 34, 8, 82-96; План труда. — 34, 9, 81-89; Рец.: 1931 год. Что такое Россия? К чему она пришла. Белград. 1931. — 32, 2,

94-96; Georges Valois. Un nouvel age de l'humanite. 1928; G.Valois. L'Economique, 1931. — 32, 4, 93-95; Вишняк М.В. Учредительное собрание. Париж. 1932. — 33, 6, 94-96.

**Жилле Л.**

Христианское движение против войны. — 32, 3, 72-75; Религия и социальный вопрос в современной Франции. — 32, 4, 72-75; Мессианская вера. — 38, 13, 140-145; Письма немецких пасторов из тюрьмы. — 39, 14, 112-114.

**Закутин Л.**

О третьем социализме. — 39, 14, 131-136 [Коммунизм, фашизм, капитализм].

**Иваск Ю.П.**

Апология пессимизма. — 39, 14, 89-109.

**Ижболдин Б.С.**

Германские экономисты о судьбах капитализма. — 32, 3, 75-80; Новая фаза капитализма. — 32, 5, 68-79; Немецкие экономисты о советском хозяйстве. — 33, 6, 82-88; Германский национал-социализм как социально-экономическое явление. Программы и действительность. — 34, 8, 63-81; Крестьянская проблема в средней Европе. — 35, 10, 92-106; Корпоративный строй в учении Отомара Шпана и его школы. — 36, 11, 111-120; Теория социального кредита. — 37, 12, 137-144.

Рец.: Giselhern Wirsing. Zwieschen Europa und die deutsche Zukunft. Jena, 1932; Walter Hoffmann. Sud-Ost Europa. Leipzig. 1932. — 32, 3, 91-93; Charlotte Engel-Reimers. Der Idealismus in der Wirtschafts-wissenschaft. Munchen. 1932. — 32, 4, 96; V.A.Demant. This unemploymment. London. 1931. — 32, 5, 103-104; Koch W. Die bolschewistische Gewerkschaften. Jena. 1932. — 33, 6, 91-92; Alexandr Schick. Der Sovjetbankwesen. Berlin. 1932. — 33, 7, 94-96; F.v.Gottl-Ottlilienfeld. Der Mythes der Planwirtschaft. Jena. 1932. — 34, 9, 92-94.

**Извольская Е.А.**

Духовный путь французской интеллигенции. — 36, 11, 120-127; Французская молодежь и проблемы современности. — 37, 12, 122-131; новая философия труда. — 38, 13, 163-172. Французская интеллигенция после Мюнхена. — 39, 14, 114-124.

**Ильин В.Н.**

Техника и христианство. — 33, 7, 61-65.

**Кускова Е.Д.**

Инициатива действий. — 33, 6, 68-77.

**Лаговский И.А.**

Бог и социальная правда в СССР. — 32, 5, 50-54.

**Лосский Н.О.**

Индустриализм, коммунизм и утрата личности. — 36, 11, 99-100; Экономический строй и интеллектуализация общества. — 32, 14, 69-78.

Рец.: Бердяев Н.А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, YMCA-press. 1931, — 31, 1, 90-91; Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. Проблема закона и благодати. Т.1. Paris. YMCA-press. 1932. — 32, 3, 89-91; Bergson H. Le deux sources de la morale et de la religion. Paris. 1932 — 32, 5, 99-101; Сетницкий Н.А. О конечном идеале. Харбин, 1932. — 34, 9, 89-92.

**Лямперт Е.**

Пути Израиля. — 39, 14, 124-130.

**Михайлов П.**

Размышления у врат Нового Града. — 33, 6, 60-67.

**Мочульский К.В.**

Кризис означает суд. — 35, 10, 66-78.

**Озерцовский Г.**

Рец.: Югов А. Пятилетка. Изд-во "Социалистического вестника". — 31, 1, 94-96.

**Петрищев А.**

Преодоление трех соблазнов. — 32, 2, 59-69.

**П.М.**

Рец.: П.Н.Савицкий. Месторазвитие русской промышленности, Берлин. 1932. —

33, 6, 92-94.

**Рапопорт Ю.К.**

Через двадцать лет. Юбилейные размышления. — 38, 13, 127-139.

**Редакция**

Нашим критикам. — 32, 2, 89-90; К молодежи. — 32, 3, 3-5; От редакции. — 32, 3, 86; От редакции. Голоса времени. — 32, 5, 3-9; От редакции. — 34, 9, 3-10; От редакции. — 35, 10, 3-11; От редакции — 36, 11, 3-11; От редакции. — 37, 12, 3-19; От редакции. — 39, 14, 5-15.\*

**Рей-Алварец, Рауль**

Опыт Ван-Зеланда. — 37, 12, 131-136.

\* Согласно "Библиографии трудов Г.П.Федотова" (См. Г.П.Федотов. Судьба и грехи России. Избранные статьи по философии русской истории и культуры. Сост., вступ. Ст., примечания В.Ф.Бойкова. Т.-СПб. 1992. С.338-348) все названные здесь редакционные материалы принадлежат Г.П.Федотову

**Россия сегодня** [беседа с "большевиком, но антикоммунистом", приехавшим из России] (Без подписи). — 36, 11, 85-98.

**Русская научная библиотека.** — 38, 13, 189-191. [Издательский комитет "Русской научной библиотеки" сообщает о предприняемом им в ближайшее время выпуске оригинальных работ русских ученых.]

**Савельев А. (Наст. фамилия — Шерман С.Г.)**

Дело Рузвельта. — 34, 9, 65-78; Оторванные [Писатели и читатели в странах диктатуры]. — 35, 10, 44-55; Духовный фронт [Отчеты о 1-ом и 2-ом заседании литературного объединения "Круг". Авторство Савельева А. установлено по кн. В.Яновского "Поля Елисейские. Книга памяти" СПб. 1993] — 35, 10, 132-138; "Круг" [Отчеты о 4-ом—11-ом заседаниях литературного объединения "Круг"] — 36, 11, 136-158.

**Савицкий П.Н.**

Пятилетний план и хозяйственное развитие страны. — 32, 5, 43-55; Хозяйственное строительство. — 36, 11, 68-85; Россия и эмиграция. Культурно-историческая проблематика момента. — 38, 13, 114-127.

**Скобцова Е.Ю.**

Социальные сдвиги в эмиграции. — 32, 2, 70-74; Социальный вопрос и социальная реальность. — 32, 4, 73-76. (Подп.: Мон.Мария (Скобцова)); К делу. — 32, 5, 93-98 (Подп.: Мон.Мария (Скобцова)); Крест и серп с молотом. — 33, 6, 78-81 (Подп.: Мон.Мария); Православное дело. — 35, 10, 111-115 (Подп.: Мон.Мария (Скобцова)); Под знаком нашего времени. — 37, 12, 115-122 (Подп.: Мон.Мария); Под знаком гибели. — 38, 13, 145-151. (Подп.: Монахиня Мария); Четыре портрета. — 39, 14, 26-39 [Демократия и тоталитарные режимы] (Подп.: Мон.Мария).

**Степан Ф.А.**

Пути творческой революции. — 31, 1, 8-20; Задачи эмиграции. — 32, 2, 15-27; О некоторых культурно-философских и общественно-политических исканиях в современной Германии. — 32, 2, 74-80. [Рец. на кн. F.Fried. Das Ende des Kapitalismus.

Eugen Diederichs Verlag. Jena; H.Freyer. Revolution von rechts; H.Zehrer. Unks oder rechts?]; О человеке “Нового Града”. — 32, 3, 6-20; Еще о человеке “Нового Града”. Ответ моим оппонентам. — 32, 4, 63-72; Ответ И.Гессену (Мнимость новоградского пробольшевизма. Национальный характер ударных темпов. Отцы, дети и внуки “Октября”). — 32, 5, 86-93; Любовь по Марксу. — 33, 6, 12-27; Германия “проснулась”. — 33, 7, 3-24 (Статья не подписана); Идея России и формы ее раскрытия. Ответ на анкету Пореволюционного клуба. — 34, 8, 15-27; Пореволюционное сознание и задачи эмигрантской литературы. — 35, 10, 12-28; Чайная Россия. — 36, 11, 11-40; О свободе. Демократия, диктатура и “Новый Град”. — 38, 13, 11-45;

Рец.: Третья Россия. Орган пореволюционного синтеза, № 1. Париж. 1931. — 32, 3, 80-83; Лев Закутин. О чувстве и чувственности. Философский этюд. Париж, 1937. — 38, 13, 185.

#### **Федотов Г.П.**

Новый град. — 31, 1, 3-7 (Статья не подписана). Сумерки Отечества. — 31, 1, 21-30; *Quadragesimo anno*. — 31, 1, 78-81; Россия, Европа и мы. — 32, 2, 3-14; Уроки английского кризиса. — 32, 2, 86-89; Что такое социализм? — 32, 3, 21-33; Война с Востока. — 32, 3, 83-86; Выстрел Горгулова. — 32, 4, 3-7; (Статья не подписана); В плену стихии. — 32, 4, 8-20 [Критика сменовеховства, отмежевание от сменовеховства]; Падение Советской власти. Над книгой С.Дмитриевского. — 32, 5, 10-20; О национальном покаянии. — 33, 6, 3-11; Пореволюционный пресс. — 33, 6, 88-90; Демократия спит. — 33, 7, 25-34; Ответ Н.А.Бердяеву. — 33, 7, 81-88; Основы христианской демократии. — 34, 8, 3-14; Наша демократия. — 34, 9, 11-25; Молодая Англия. — 34, 9, 70-81; Борьба за искусство. — 35, 10, 29-43; Христианин в революции. — 37, 12, 62-78; Эсхатология и культура. — 13, 45-47; К смерти или к славе! — 39, 14, 100-111. Рец.: “Путь” №№ 28-29 за 1931 г. — 31, 1, 96-97 (Подп.: Г.Ф.); A.Bremond. Une explication du monde ouvrier. 1927; P.Lhande. Le Christ dans la banlieue. Paris, 1927; P.Garric. Belleville. Paris. 1929. — 31, 1, 98-99; [Подп.: Г.Ф.]; Jean Maxense et Nadejda Gorodetzky. Charles Peguy 31, 1, 99-100 (Подп.: Г.Ф.); Bul Valcry. Regards sur la mond actuel. Paris. 1931. — 31, 1, 100 (Подп.: Г.Ф.); A.Siegfried. La crise Britannique an XX sciecle. Paris. 1931. — 32, 2, 93-94 (Подп.: Г.Ф.); Maurice B. Rechit Faith and society. London. 1932. — 33, 7, 93-94 (Подп.: Г.Ф.) Stepun F. Das Antlitz Russlands und das Gesicht der Revolution. Bern-Leipzig. 1934. — 34, 9, 94-94 (Подп.: Г.Ф.). Меч. Ежедельник. Варшава. № 1-6. — 34, 9, 95-96 (Подп.: Г.Ф.); V.Souvarine. Staline. Paris. 1935. — 35, 10, 142-144; Искания младороссов. — 38, 13, 183-185. [Рец. на выпуск “Русского временника”. Париж. 1938].

#### **Херасков И.М.**

Царство труда. — 32, 4, 55-63; О кризисе демократии. — 35, 10, 79-91. Аура чайной России. — 37, 12, 102-114.

#### **Цветаева М.И.**

Эпос и лирика в Советской России — Владимир Маяковский и Борис Пастернак. — 33, 6, 28-41; 7, 66-80.

#### **Штейн С.**

Рец.: Размышления о России и революции. — 32, 4, 87 [На кн. Г.Федотова “И есть и будет”. — Париж. 1932].

#### **Яновский В.С.**

Общее дело. — 38, 13, 172-174; Доклад Свифтсона (отрывок из романа). — 39, 14, 79-89.

Составитель А.А. Ермичев

## Исследования по истории русской мысли.

1. Колеров М.А. *“Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от “Проблем идеализма” до “Вех”.* 1902 — 1909.” Санкт-Петербург. “Алетейя”. 1996. С.374.

2. *Ежегодник за 1997 год. Ответственный редактор М.А.Колеров.* Санкт-Петербург. “Алетейя”. 1997. С.314.

Известно, что русская философия является собой довольно сложное, как минимум, амбивалентное образование, в котором мотив искания истины, как она есть (то, что по преимуществу зовется теоретической философией), затейливо и путано переплетен с мотивами внетеоретическими — национально-культурными и социально-политическими. Исследовательскому взору и по сей день русская философия предстает по-розововски: рожденной “смотря на небо в саду” или “умываясь утром”. Сложившееся как национальное самосознание и названное философией, это образование претендует на всемирность, на общеобязательное значение, апеллируя к христианским, православным основаниям русской жизни.

Все же в земном мире эти претензии лучше бы подкреплять гносеологическим рациональным фундаментом; только в этом случае проверится, является ли русская идея сугубо национальной или имеет общее значение (тогда же переставая быть русской).

Первым шагом в движении к философской сущности русской мысли будет накопление знаний о конкретике ее существования — нужна ее подробная история — лиц, учреждений, событий и тому подобного; факты, как говаривал великий верующий физиолог, — воздух ученого. Затем станет возможным приблизиться к пониманию единства теоретических и оценочных начал в некоем формообразовании, именуемом философией.

Вот поэтому заслуживает самого высокого одобрения и внимания инициатива петербургского издательства “Алетейя”, начавшего выпуск “Исследований по истории русской мысли”. Цель этого начинания — введение в научный оборот новых, неизвестных ранее документальных свидетельств нашей интеллектуальной истории.

Появилось два номера обещанной серии: книга М.А.Колерова “Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от “Проблем идеализма” до “Вех” и собственно “Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1997 год”. Замечу, что твердое обещание серийности и периодичности “Исследований” дано лишь во втором номере, и в нем же удачно реализовано собранием исследований (Л.Кацис и Д.Шушарин “Потом начинается ужас”: ОБЕРИУ как религиозное явление”), заявок или предложений на исследования (предисловие А.Козырева к фрагментам В.С.Соловьева “Об истинной науке”, содержательное сообщение Н.Плотникова о немецком, 1918 года издания “Вех”), документов (Братства Св.Софии, о закрытии Вольной Академии духовной культуры и др.), писем Н.О.Лосского и С.Л.Франка), библиографии (содержание журналов “Народоправство” и зарубежной “Русской мысли” П.Струве), описаний малоизвестных событий истории русской мысли. Не буду перечислять всего представленного — все безумно интересно, и любой материал когда-нибудь одной строчкой или словом непременно войдет в еще не написанную историю русской мысли. Удачное начинание “Алетейя” заставляет вспомнить о шести выпусках “Философии в России” Е.А.Боброва (Казань, 1899-1902) и нынешний “Историко-философский ежегодник”.

Следует отметить деликатность авторов второго тома, каждый из которых вполне подчинил себя документу – даже тогда, когда последний “просит” пространный исследование. Все же относительно содержания этого тома можно, пожалуй, сделать одну...-пу, допустим, критическую оговорку. Она – об интересной статье Л.Кациса и Д.Шушарина, и, надеюсь, оговорка имеет не частное значение. Обереуты, которыми воспользовались авторы, едва ли могут быть помещены под перешлетом “исследований” даже в случае, если их творчество оценить с некоей панрелигиозной позиции. Конечно, тогда любое творчество богоданно, как и любой миг жизни – даже абсурд в ней... Вот здесь-то и мерещится философия... И вот обереутскую “религиозность” начинают принимать всерьез и процеживают ее сквозь сито Д.С.Мсрежковского и Иоахима Флорского, а все вместе взятое напоминает то ли слона, которого делают из мухи, то ли что-то еще... Вполне признавая размытость границ русской мысли, не нужно думать, что в нее можно запихать все, что попало...

В первом выпуске “Исследований” предложена монография известного публикатора архивных материалов и свирепого рецензента М.А.Колерова. Содержание этой книги уже знакомо читателю по состоявшимся предварительным публикациям ее отдельных глав. Теперь, собранные вместе, они становятся очень удобными для пользования. Подробно и, пожалуй, монотонно книга рассказывает о нескольких русских изданиях начала века, совершенно невольно названных автором “религиозно-философской печатью”. Строго говоря, ни одно из рассмотренных здесь изданий не является религиозно-философским. Это, скорее, религиозно-общественные издания, да и то – не во всех случаях (например, “Полярная звезда” и “Свобода и культура”). Ясно, что рассказывается не об искусственно выделенной “религиозно-философской” печати, а о печати социального христианства с либеральными и социалистическими “выходами”. Если так, то нужно расширять содержание книги за счет аналитических историй “Освобождения”, “Нового пути”, “Московского еженедельника”. Впрочем, сделанного М.А.Колеровым вполне достаточно, чтобы быть ему благодарным за представленную им панораму “обоснования и изживания социализма” русским “общественно-философском” – опять “от Гоголя!” – движением начала века.

Две превосходно изданные книжки – спасибо издательству! – имеют все же один недостаток, Впрочем, легко устранимый впредь. Речь идет об отсутствии аннотированного именного указателя. Его нет во второй книге, что совершенно недопустимо. Но его нет также в книге М.А.Колерова; нельзя же называть “Указателем” предложенный читателю перечень упомянутых в книге имен.

А.А.Ермичев

## СПИСОК ЧЛЕНОВ АССОЦИАЦИИ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПСИХОЛОГИИ

Старцев Виталий Иванович (1931), д.ист.н., Председатель  
Партаненко Тамара Викторовна (1950), секретарь Ассоциации. Тел.: 264-34-86

### Члены Ассоциации исторической психологии

- Бондарев Андрей Кимович (1951) к.ф.н., т. 110-57-32  
Борисковская Любовь Борисовна (1958), т. 219-94-00  
Быстрянцева Людмила Анатольевна (1956), т. 476-74-67  
Вассосвич Андрей Леонидович (1951), д.ф.н., т. 312-99-25  
Гурвич Иосиф Наумович (1952), к.псих.н., т. 151-33-57  
Днепровой Алексей Юрьевич (1959), к.ист.н., т. 312-14-33  
Друзь Инна Александровна (1979), т. 279-13-32  
Ерзин Эдуард Алексеевич (1936), д.ист.н., т. 293-18-98  
Земцов Леонид Иосифович к.ист.н., 24-01-68  
Иванов Константин Константинович (1942), 277-44-36  
Измозик Владлен Семенович (1938), д.ист.н., т. 312-14-33  
Казакова Лина Ивановна (1939), к.ф.н., т. (0855)26-19-45  
Квакин Андрей Владимирович (1953), д.ист.н., т. (095)939-15-89  
Кипнис Борис Григорьевич (1953), т. 113-22-16  
Кокен Франсуа-Ксавье (1931), д.ист.-филол.н., т. 01-44-27-12-11  
Колодяжный Виталий Владимирович (1962), т. 299-86-51  
Куликов Юрий Николаевич (1939), к.ист.н., т. 186-96-59  
Николаев Андрей Борисович (1961), т. 312-99-25  
Насонов Олег Михайлович (1966), т. 186-62-83  
Панченко Михаил Юрьевич (1980), т. 152-47-10  
Пернет Седрик (1974), т. 110-56-55  
Рогущина Людмила Геннадьевна (1963), т. 312-99-25  
Шаховской Дмитрий Михайлович (1934), д.ист.-филол.н., 02-99-14-10-00