Социологический институт РАН
Федерального научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук
Международный центр изучения русской философии

А. В. Малинов

ИССЛЕДОВАНИЯ И СТАТЬИ ПО РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Санкт-Петербург
2020

УДК 94(47)
ББК 83
М 19

Рецензенты:
д-р филос. н., проф. *Н.И. Безлепкин*
(Военная академия связи им. С.М. Будённого)
д-р филос. н. *В.В. Козловский*
(Социологический институт РАН – филиал ФНИСЦ РАН)

Малинов А. В.
М 19 Исследования и статьи по русской философии. СПб.: РХГА, 2020. – 608 с.

ISBN 978-5-88812-985-2

В книге рассматриваются различные сюжеты из истории русской философии: славянофильство (А.С. Хомяков, О.Ф. Миллер, В.И. Ламанской), философия В.С. Соловьева и В.В. Розанова, судьба профессиональной философии в России, в том числе учение А.И. Введенского и философия истории Л.П. Карсавина.

Для всех интересующихся историей русской философии и культуры.

Подписано в печать 30.01.2020. Формат 84x108 $^{1}/_{32}$.
Печать офсетная. Объем 29 п. л. Тираж 120 экз. Заказ № 129
Отпечатано в типографии «Поликона»
190020, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, д. 134

ISBN 978-5-88812-985-2 © А.В. Малинов 2020

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

ПОЭТИЧЕСКАЯ ИСТОРИОСОФИЯ А. С. ХОМЯКОВА[1]

Поэтическое наследие Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) не велико по объему. Всего около сотни стихотворений. В жизни поэта были периоды, когда в течение нескольких лет он вообще не писал стихов. Современники высоко ценили поэзию Хомякова, считая его одним из лучших последователей А.С. Пушкина, который, к слову, высоко отзывался о поэтическом даровании Хомякова. Однако поэзия была лишь одной из сторон богато одаренной натуры Хомякова. Многосторонность его деятельности поражает: поэт, драматург, живописец, философ, историк, богослов, публицист, изобретатель, архитектор, медик, рачительный сельский хозяин... Не случайно современники сравнивали Хомякова с М.В. Ломоносовым по многогранности его талантов и ставили в один ряд с другим национальным гением – А.С. Пушкиным. Н.А. Бердяев же проводил параллель между Хомяковым и И.В. Гёте. При этом даже не согласные со взглядами Хо-

---

[1] Текст представляет собой параграф для несостоявшегося учебника о философии в русской литературе. Опубликовано: *Малинов А.В.* Поэтическая историософия А.С. Хомякова // Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2014. Вып. 26. С. 137–173.

мякова очень высоко оценивали его нравственные качества, считая его в этом отношении человеком безупречным.

Необычайная одаренность, личное обаяние, нравственный авторитет и жизненная активность сделали из Хомякова лидера движения славянофилов — движения не политического, а литературного и философского, пришедшегося на 40—50-е годы XIX в. Участие в славянофильском кружке постепенно оттенило и оттеснило другие грани творчества Хомякова. Его поэзия стала рассматриваться, прежде всего, как выражение и пропаганда его славянофильских убеждений. Такой взгляд на поэзию Хомякова верен лишь отчасти. Во многом он был спровоцирован полемикой между славянофилами и западниками и впервые в резкой форме высказан в 1844 г. В.Г. Белинским в статье «Русская литература в 1844 г.». Статью В.Г. Белинского нельзя считать объективным анализом и беспристрастным критическим разбором поэзии славянофила. Она как раз пристрастна и не лишена односторонности. Оценки и выводы В.Г. Белинского — это часть споров западников со славянофилами, достигших максимальной остроты как раз в 1844 г., после чего эти два течения русской мысли окончательно разошлись. Не последнюю роль в этом разрыве сыграла именно непримиримая и радикальная позиция В.Г. Белинского, целенаправленно шедшего на конфронтацию со славянофилами. Поводом же к разрыву послужила поэзия — стихотворение шурина Хомякова Н.М. Языкова «К ненашим».

При жизни Хомякова был опубликован только один сборник стихов, подготовленный его племянником Д.А. Валуевым, в 1844 г., вызвавший резкую критику В.Г. Белинского, утверждавшего, что Хомяков лишен поэтических способностей. Хомяков, по признанию

М.Н. Лонгинова, издавшего сборник стихов поэта в 1861 г., никогда не заботился о своей поэтической славе и к новому изданию стихов у него «как-то не лежало сердце»[1]. Следующее более полное издание стихотворений Хомякова вышло в 1861 г. через полгода после его смерти. Впоследствии эта подборка стихов переиздавалась еще несколько раз (1868, 1881, 1888).

На поэтическое творчество Хомякова живо откликались современники, которые близко его знали и находились под обаянием его личности. К.С. Аксаков в статье «Письма о современной литературе. Письмо 1-ое. Литература предыдущей эпохи» (статья не была закончена; впервые опубликована в сборнике «Проблемы реализма» (Вологда, 1978)), К.А. Коссович в статье «Несколько слов в память А.С. Хомякова» (Русская беседа. 1860. № 2), А.Ф. Гильфердинг в статье «А.С. Хомяков» (Санкт-Петербургские ведомости. 1860. № 216. 7 октября), которые были откликами на смерть Хомякова, дали общую характеристику его личности и поэтического творчества, отмечали значение Хомякова для русской мысли и культуры. Идейное содержание поэтического наследия Хомякова постарался раскрыть историк литературы, один из последователей славянофильства, О.Ф. Миллер в статье «Стихотворения Хомякова со стороны руководящих мыслей», опубликованной в журнале «Заря» (1869. № 7). Он, в частности, называл Хомякова поэтом-гражданином, указывая на особое понимание личности у русского поэта, связывавшего *я* с *мы*. Все первые исследователи поэтического творчества Хомякова (помимо упомянутых, Кс. А. Поле-

---

[1] *Лонгинов М.Н.* Стихотворения А.С. Хомякова // Хомяков А.С. Стихотворения. М., 2005. С. 459.

вой, О.И. Сенковский, М.Н. Лонгинов, А.П. Милюков, В.В. Чуйко) останавливались на основных темах его поэзии: идея славянского единства, роль России, критика исторического пути Запада, тема гордости, подвига и др.

Философское изучение поэзии Хомякова начинается со статей В.Н. Кораблева «А.С. Хомяков (1804–1904)» (Известия Петербургского славянского благотворительного общества. 1904. № 7) и Э.Л. Радлова «О поэзии А.С. Хомякова» (Сергею Фёдоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911). В.Н. Кораблев вписывал поэзию Хомякова в движение романтизма, в том числе и выросшей из него немецкой философии. Это позволяло не просто перечислить основные темы поэтического творчества Хомякова, но и показать их связь между собой и с философскими поисками эпохи. Э.Л. Радлов, помимо выявления философских сюжетов поэзии Хомякова (война, подвиг, гордость, личность, вдохновение, смирение, историческая задача России и др.), смотрел и оценивал стихи Хомякова сквозь философию и поэзию В.С. Соловьёва.

В 1912 г.вышла книга Н.А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков», в которой популярный философ касался и поэтического творчества Хомякова. На фоне ярких и не всегда не противоречивых характеристик личности и философии лидера славянофилов, Бердяев признавал отсутствие интимности и лиризма в его стихах. Патриотический подъем Первой мировой войны побудил поэта М.А. Кузмина обратиться к стихам Хомякова в статье «Аналогия и провидение? (О А.С. Хомякове как поэте)» (Аполлон. 1914. № 6/7). Высоко оценивая историософские идеи и гражданственность поэтического творчества Хомякова, он, тем не менее, отмечал однообразность и риторический пафос его поэзии.

Большинство последующих исследований о Хомякове и славянофилах было обращено к их философскому наследию. Литературное, в том числе и поэтическое, творчество славянофилов рассматривалось в сборниках «Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830—1850-е годы» (М.,1978) и «Славянофильство и современность» (СПб., 1994), а также в монографиях В.И. Кулешова «Славянофилы и русская литература» (М., 1976), В.П. Попова «Славянофилы и русские писатели» (Torun, 1988), М.Ю. Карушевой «Славянофильская драма» (Архангельск, 1995). Новый этап в изучении поэтического наследия Хомякова связан с работами Б.Ф. Егорова[1] и В.А. Кошелева[2], им же принадлежат наиболее полные и научные издания стихов поэта-славянофила и его философских работ. Современная отечественная историография обнаруживает устойчивый интерес поэтическому творчеству Хомякова, предлагая не только литературоведческие и филологические, но и философские и историософские интерпретации его творчества[3].

---

[1] *Егоров Б.Ф.* От Хомякова до Лотмана. М., 2003.

[2] *Кошелев В.А.* Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840—1850-е годы). Л., 1984; *Кошелев В.А.* Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000; *Кошелев В.А.* Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004.

[3] *Котельникова И.А.* Литературно-эстетические взгляды А.С. Хомякова и И.В. Киреевского (1820—1830-е годы). Автореф. дис. ... к-та филол. н. М., 1999; *Океанский В.П.* Русская метафизическая лирика XIX века (Е.А. Баратынский, А.С. Хомяков, Ф.И. Тютчев, поэтика пространства). Дис. ... д-ра филол. н. Иваново, 2002; *Фомичев С.А.* Два стихотворения А.С. Хомякова // Русская литература. 2004. № 4. С. 106—116; *Тамаев П.М.* А.С. Хомяков: опыты «домашней

поэзии» // Вестник Костромского государственного университета им. Н.А. Некрасова. 2005. Т. 10. № 1. С. 99–106; *Косяков Г.В.* Эстетическое своеобразие лирики А.С. Хомякова 1840–1850 гг. // Омский научный вестник. 2006. № 8 (45). С. 184–186; *Березина Т.Ю.* Проблема культурных истоков и идейно-художественных взаимосвязей эстетического идеала в лирике А.С. Хомякова. Автореф. дис. … к-та филол. н. Омск, 2007.

Рыжков Л.А. Художественное преломление историософских взглядов в поэзии А.С. Хомякова // Вестник Мичуринского государственного аграрного университета. 2012. № 2. С. 197–200; *Рыжков Л.А.* Ветхозаветные сюжеты в стихах А.С. Хомякова // Вестник Мичуринского государственного аграрного университета. 2012. № 4. С. 192–195; *Зеленина А.Н.* феномен пути в поэтической гносеологии А.С. Хомякова (от героя к соборной личности). Дис. … к-та филол. н. Ижевск, 2012; *Рыжков Л.А.* Идея славянского братства в поэтической линии А.С. Хомякова // Вестник Мичуринского государственного аграрного университета. 2013. № 3. С. 151–155; *Савельева Е.А.* Философские идеи поэзии А.С. Хомякова // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2014. № 2 (40): в 2-х ч. Ч. II. С. 171–174; *Рыжков Л.А.* Национальная гордыня и историческая память как идейные конструкты в поэтической версии русской идеи А.С. Хомякова // Филologos. 2015. № 27 (4). С. 61–66; *Рыжков Л.А.* «Не гордися силой длани...» (императив в поэзии а.с. Хомякова) // Русская речь. 2016. № 2. С. 9–15; *Нестерова Т.А.* Образ поэта-пророка в творчестве А.С. Хомякова // VIII Кирилло-Мефодиевские чтения «Славянское слово в контексте времени» межвузовский сборник научно-методических статей. Челябинск, 2016. С. 64–68; *Мырикова А.В.*, *Прокудин Б.А.* «Поэты славянства»: А.С. Хомяков и Ф.И. Тютчев о славянской взаимности // Русская политология. 2018. № 1 (6). С. 94–100; *Непоклонова Е.О.* А.С. Хомякова в

Программным документом славянофильства стало выступление Хомякова с докладом «О старом и новом» зимой 1839 г. в Москве на одной из сред у И.В. Киреевского. Из споров, вызванных докладом Хомякова, и сложился славянофильский кружок. Сюжеты и образы, отсылающие к старине, не являлись доминирующими в поэзии Хомякова. Его поэзия не ограничивается только обращением к старине.

Прямым образом тема старины присутствует, конечно, в произведениях, написанных на сюжеты из русской истории: неоконченная поэма «Вадим» (нач. 1820-х гг.), трагедии «Ермак» (1825–1826) и «Дмитрий Самозванец» (1833). Стилизацию под былинный распев представляет стихотворение «Русская песня» (1830-е гг.).

Образы прошлого, старины в поэзии Хомякова многогранны и противоречивы. С одной стороны, это область безвестности, тьмы («в древние, в безвестны, темны лета»), забвения («тихий ток воды забвенья»), сторона смерти («жилище дедовских костей»), обмана (преданья, / Веков исчезнувших обман»). С другой стороны, старина указывает на фрагменты некоего изначального смысла,

---

контексте его религиозно-философских и художественных исканий // Христианское чтение. 2018. № 1. С. 182–191; Alexei Khomiakov: The Mystery of Sobornost'. Eugene, Oregon: Pickwick Publicatios, 2019; *Балашова И.А.* Лирическая драматургия или драматургическая лирика: А.С. Пушкин и А.С. Хомяков // Пушкинские чтения – 2019. Художественные стратегии классической и новой словесности: жанр, автор, текст Материалы XXIV международной научной конференции. Отв. ред. Т.В. Мальцева. 2019. С. 9–26; *Воропаева Е.В.* Мотивы гордыни и смирения в духовной лирике А. Хомякова // Вестник Оренбургской духовной семинарии. 2019. № 3 (12). С. 21–27.

идеи, ценности («Следы времен минувших», «Заветы древности седой»), которые могут быть восстановлены, воспроизведены в настоящем. Так, древность ассоциируется, прежде всего, с эпохой величия, веселья и славы:

О прежних веселья минувшего днях
.....
О славных, давно улетевших веках.
(«К арфе», пер. пол. 1820-х гг.)

Величием наполнен образ языческой Греции, который Хомяков воскрешает в своих стихах в связи с войной за независимость Греции в 1821 г. Героическое прошлое Эллады, о котором напоминает поэт, должно придать дополнительные силы восставшим, поднять их боевой дух. Кроме того, греческое восстание воспроизводит давнюю историософскую антитезу борьбы Запада с Востоком, цивилизации с варварством. С историософской точки зрения победа греков гарантирована их культурным превосходством, их былым величием. Идеи, подвиги, достижения старины не умирают, они пребывают в настоящем как залог будущих успехов и побед. Отсюда так важно для Хомякова сбережение старины, ее славных дел и культурных достижений. Взывая к исторической памяти греков в 1821 г., он, двадцать лет спустя будет столь же ревностно стремиться сохранить и воскресить родную русскую старину.

Так! все великое в Элладу призывает!
.....
Где жили сильные, досель их виден след:
В Элладе каждый холм есть памятник побед.
В ней славой прежних лет природа вся полна.
(«Послание к Веневитиновым», нач. 1820-х гг.)

Стоит отметить, что Хомяков почти не упоминает о Греции как об истоке русского православия. Для него Греция остается родиной Античности, а не страной угнетаемых единоверцев. Греция принадлежит культурному миру Запада, а не христианскому Востоку; и помогать ей следует в первую очередь как прародине классической древности.

Однако положительный смысл прошлого может быть локализован и в дружеском общении, столь ценимом славянофилами:

В честь прежних лет,
Святых бесед
И дружбы нашей.
(«При прощаниях», 1828)

Известно, что славянофильский кружок сложился в конце 1830-х гг. в качестве формы свободного философского общения, объединяющий не только единомышленников, но и друзей и даже родственников. Славянофилы впервые в русской культуре в столь полной форме воспроизвели изначальный тип философствования как беседы, размышления вслух, сопровождающей дружеское застолье. Философия была для славянофилов способом свободного времяпрепровождения, обеспеченного досуга. Себя славянофилы позиционировали как свободных, досужных мыслителей, которые никому не служат и для которых философия является не только поиском истины, но и способом достичь удовольствие от общения. Ценность и прелесть старины Хомяков сопоставляет со славянофильскими беседами и салонными философскими спорами. В ценностно-смысловом отношении эти беседы не уступают лучшим образцам старины.

Олицетворением старины для Хомякова являются спартанский царь Леонид и древнерусский сказитель Боян, с которыми отождествляет себя поэт:

И, новый Леонид Эллады возрожденной,
Я буду жить в веках и памяти вселенной,
Я гряну как Перун!
(«Послание к Веневитиновым»)

Здесь молодой Хомяков вновь обращается к языческой древности, сравнивая себя с легендарным спартанским царем и ставя в один ряд греческую Античность и славяно-русское язычество. Древнерусская старина такой же героический и славный период, как и греческая история. Олицетворением ее выступает былинный сказитель Боян. «Арфа Бояна» («К арфе») не просто символ старины. В руках поэта она способна смысловым образом вернуть забытые события («Я пел бы старину и битвы древних дней»). Не случайно стихотворение «К арфе» Хомяков заканчивает призывом: «О арфа, со древа ко мне опустись». Арфа дает возможность восстановить связь настоящего с прошлым, возобновить традицию и огласить смыслом прошлого современность.

Другой символ старины — клинок — символ былой славы и воинской доблести. Беречь клинок означает помнить старину и стремится удержать или воспроизвести в настоящем главное, что ассоциируется с прошлым — военные победы.

Не призирай клинка стального
В обделке древности простой
И пыль забвенья векового
Сотри заботливой рукой.

Мечи с красивою оправой,
В златых покояся ножнах,
Блистали тщетною забавой
На пышных роскоши пирах;
А он в порывах бурь военных
По латам весело стучал
И на главах иноплеменных
Об Руси память зарубал.
Но тяжкий меч, в ножнах забытый
Рукой слабеющих племен,
Давно лежит полусокрытый
Под едкой ржавчиной времен
И ждет, чтоб грянул голос брани,
Булата звонкого призыв,
Чтоб вновь воскрес в могущей длани
Его губительный порыв;
И там, где меч с златой оправой
Как хрупкий сломится хрусталь,
Глубоко врежет след кровавый
Его синеющая сталь.
Так не бросай клинка стального
В обделке древности простой
И пыль забвенья векового
Сотри заботливой рукой
(«Клинок», 1830)

Конечно, это «тяжкий меч», но он может быть востребован в настоящем. Возвращение к прошлому, оживление старины возможно через войну, поскольку война привносит в нашу жизнь подвиг, геройство, т. е. те положительные качества, которыми наполнена старина. Война в поэтическом воображении Хомякова обретает исключительно позитивное значение. Она наполняет смыслом современность и, одновременно, согласует этот смысл с про-

шедшим. Можно сказать, что война смысловым образом связует и как бы уравнивает современность с древними веками.

Романтическое восприятие войны характерно, прежде всего, для ранних стихотворений Хомякова. В более поздних стихах этого нет. Возможно, участие Хомякова в одной из русско-турецких войн, да и накопившийся с годами жизненный опыт несколько остудили восторженное отношение к войне. Впрочем, едва ли Хомяков даже впоследствии кардинально пересмотрел свой взгляд на «веселые кровавые бои» («При прощаниях»), когда еще юношей рвался в бой за освобождение Греции:

О други! как мой дух пылает бранной славой,
Я сердцем и душой среди войны кровавой,
Свирепых варваров непримиримый враг.
.....
Одно мой внемлет слух, одно в моих очах:
Лишь стоны, смерть и кровь, ужасный вид сраженья
И гибель эллинов средь праведного мщенья.
(«Послание к Веневитиновым»)

Война соединяет подвиг, геройство и веселье, но она же способна пресечь стирающий события и значения ход времени. Через подвиг, возможность которого предоставляет война, осуществляется прорыв в вечность, выпадение из обезличивающего временного потока. Война, таким образом, обладает не только силой физического уничтожения, но является силой времяупорной. Подвиг на войне в равной мере как и творчество противостоит разрушающему потоку времени, преодолевает время и, благодаря этому, сохраняет смысл, наполняет жизнь смыслом.

Но счастливей стократ, кто с бодрою душою
За родину летел в кровавый бой
И лечезарною браздою
Рассек времен туман густой.
(«Вадим»)

В одном из последних и лучших своих стихотворений «Подвиг есть и в сраженьи» (1859) Хомяков вновь вернулся к столь важной для него теме подвига. Стихотворение это было навеяно воспоминаниями о покойной жене, Екатерине Михайловне (урожденной Языковой). Теперь Хомяков понимает подвиг гораздо шире и, прежде всего, как подвиг духовный — подвиг смирения, любви и молитвы.

Подвиг есть и в сраженьи,
Подвиг есть и в борьбе;
Высший подвиг в терпеньи,
Любви и мольбе.

Если сердце заныло
Перед злобой людской,
Иль насилье схватило
Тебя цепью стальной;
Если скорби земные
Жалом в душу впились, —
С верой бодрой и смелой
Ты за подвиг берись.
Есть у подвига крылья,
И взлетишь ты на них
Без труда, без усилья
Выше мраков земных,
Выше крыши темницы,
Выше злобы слепой,
Выше воплей и криков
Гордой черни людской.

Топос старины связан в поэзии Хомякова не только с древней Грецией, но и с Ладогой («К арфе»), Новгородом («Новоград»), Киевом («Киев»). Старина способна проникать в новизну, прошлое, локализуясь в настоящем, в конце концов, так сказать, разъедая настоящее, опрокидывает славу и силу, на месте которых остается «опустенье и развалины». Таков Новгород в стихотворении «Новоград» (нач. 1820-х гг.), указывающий в своем названии на новизну, но являющийся воплощением старины:

Средь опустенья и развалин,
Над быстрой волховской струей,
Лежит он мрачен и печален,
К земле приникнув головой.
Обнажены власы седые;
Совлечены с могучих плеч
Доспехи грозные, стальные,
И сокрушен булатный меч;
Широкий щит, разбитый в брани,
Вдали лежит среди полей,
И на бросавшей молньи длани
Гремит бесславие цепей.
Тебя ли зрю, любимец славы?
Веков минувших мощный сын,
Племен властитель величавый,
России древний исполин?
Ах, не таков в минувши годы
Являлся ты своим врагам!
Тогда покорные народы
Носили дань к твоим стопам;
Тогда величествен и страшен
Ты средь толпы сынов стоял
И твой венец из мшистых башен
Чело свободное венчал.

Если Новгород в поэзии Хомякова еще оживляют отблески былого величия, хотя тень забвения и мрак исторического небытия уже готовы окончательно поглотить его, то образ Киева одновременно проще и лаконичнее. Он отсылает к военной славе и принятию христианства:

Старый Киев над Днепром
.....
Русской славы колыбель
.....
Руси чистая купель
(«Киев», 1839)

Здесь звучит еще один мотив, связывающий старину с периодом детства народа, т. е. переносящий на историю метафору возраста. Впрочем, Хомяков не злоупотребляет аналогиями между народами, государством, с одной стороны, и живыми организмами, с другой. Методология органицизма не получает развития ни в его поэзии, ни в его философских трудах. Лишь следующее поколение славянофилов (Н.Я. Данилевский, К.Н. Бестужев-Рюмин, К.Н. Леонтьев), не без знакомства с позитивизмом, будет обращаться в своих работах к эвристическим находкам биологических метафор.

Силой, обращающей новое к старому, переводящей настоящее в прошлое является время. Хомяков говорит о холодных и тяжелых руках времени, намекая на связь времени со смертью, с небытием:

Под времени рукой тяжелой
(«Ермак»)

Ужели холодными время руками
Навеки прервало свой сладостный глас?
(«К арфе»)

Время — стихия тварного бытия. Ход времени совпадает с пульсом жизни, но время же устанавливает границы самой жизни и всего сущего: то, что существует имеет начало и конец во времени. Это позволяет говорить о жизни как о смысловой целостности, имеющей завершение во времени и в этой своей конечности обретающей смысл своего существования. Не имея окончания, жизнь была бы бессмысленной чередой событий, повторяющихся фактов, однообразием дублирующих друг друга форм. Время теснейшим образом связано со смертью, поскольку смерть — это временной момент завершения жизни:

Песчинка за песчинкой, день за днем
Скользит без шума, в вечность упадая.
И так-то год пройдет, и жизнь сама
Уйдет от нас неслышными шагами.

(«Ермак»)

В ранних стихотворениях Хомякова встречается романтизация смерти, когда молодой герой готов пожертвовать собой и тем самым не только физически, но и смысловым образом завершить свой земной путь. Связь времени со смертью кажется очевидной. Смерть, отмеряя время жизни, придает жизни смысловую завершенность. Смерть — предел смысла, но она сама смысла лишена, она принадлежит тому пространству хаоса, который окружает жизнь. Однако в качестве границы бытия и небытия смерть подвергается осмыслению, культурной ассимиляции. Ее образы наполняют произведения искусства и литературы, визуализируются в обрядах и ритуалах, входят в содержание различных жизненных практик. Постепенно негативное восприятие смерти стирается, от нее может отмеряться и само качество жизни. Так для Хомякова свое-

временная или даже ранняя смерть позволяет говорить о счастливо прожитой жизни.

Счастлив, кто, избранный богами и судьбой,
Не знавши старости туманных хладных дней,
Сошел в безмолвный дом теней,
Простившись с радостью и жизнью молодою.
(«Вадим»)

Срок жизни, отмеренный судьбой, ставит знак равенства между ранней смертью и жизнью *до конца*, смертью в глубокой старости. Старость здесь не столько характеристика возраста, сколько показатель истончения смысла и, тем самым, иссякания самой жизни. Стариком можно быть в любом возрасте. Старость может быть и безвременной:

Без воли и надежд, безвременный старик.
(«Просьба», 1828)

Смерть неизбежна и с этой точки зрения не имеет принципиального значения срок ухода из жизни. Главное здесь — сохранение смысла; уйти до того, как жизнь утратит смысл. Впрочем, смерть уравнивает всех: и тех, чья жизнь, казалось бы, была полна смысла, и тех, кто прожил, казалось бы, нелепую жизнь. Неизбежность смерти опять же отрывает ее от небытия, переводя в разряд судьбоносных событий, а, значит, смысловых состояний. В качестве рокового события, смерть встраивается в ряд других важнейших моментов жизни. Смерть — событие, хронологически завершающее череду прочих жизненных происшествий, от которых она отличается лишь тем, что служит пределом всякого смысла.

Нет нужды: и предел один, нам всем сужденный,
Быть жертвой грозного властителя теней.
Так: гроб всех смертных ожидает,
И поздно, рано ли — наш жребий выпадает
Из урны роковой.
И презирающий моленья и стенанья
Айдеса страж седой
Нас повлечет чрез Стикс на вечное изгнанье.
(«К Деллию», пер. пол. 1820-х гг.)

Одной из аллегорий смерти в стихах Хомякова выступает сон. Сон — временная смерть, выпадение из цепи жизненных событий. Но сон может быть и переходом к смерти, т. е. той границей, которая отделят жизнь от небытия. Во сне слышится дыхание небытия:

Подумать страшно. Сон лукав!
.....
Что, если чувство бытия
И страсти бурное волненье,
И мыслей гордое паренье
В единый миг утрачу я?
(«На сон грядущий», 1831)

Сновидческая материя смерти сближает ее с иллюзией, фантазией, фатаморганой (хотя, конечно, не превращает в только иллюзию), так же как танатоподобная природа сна приводит к его пониманию в качестве пограничного состояния. Сон для Хомякова выступает границей как между жизнью и смертью, так и в целом между различными временными периодами. Последнее стихотворение Хомякова так и называется: «Спи!» (1859). В нем поэт не только проводит параллель между сном и смертью, но и рассмат-

ривает возрасты человеческой жизни по аналогии с временами года, циклом природного бытия.

Время, таким образом, представляется Хомякову как диалектический процесс перетекания от небытия к бытию, от бытия к небытию. Жизнь отдельного человека или даже народа и государства имеют во времени предел своего земного существования, но сама жизнь как процесс бесконечна:

И века проходят,
И века родятся, —
Вечное боренье,
Пламенная жизнь.

(«Молодость», 1827)

Цикл человеческой жизни (последовательная смена периодов-возрастов), вегетативный цикл природы задают восприятие времени как такого же циклического процесса смены жизни и смерти. Меняется лишь внешнее обличие, но сам процесс — вечен. Ход времени вполне естественен, независим от человека и в этом отношении сродни природе, что позволяет Хомякову уподобить течение времени переменам в природе:

Но ах! быстрее облаков,
И струй, и вешних ветерков
Мелькают дни за днями.

(«Вадим»)

Смена времен года («Сын времени свершил свой ход»), вегетативные процессы в природе, чередование возрастов человеческой жизни, — все это следы движения времени, перелистывающие страницы событий, движущих-

ся от настоящего к прошлому. С точки зрения человеческой жизни такое прошлое становится историей. Точнее, только то прошлое, которое имеет смысл, сохраняет смысл — есть история. История — один из основных предметов философского интереса Хомякова. Не случайно наиболее значительный вклад Хомяков внес именно в историософию. Историософским настроением пропитаны его поэтические рассуждения о России и славянстве.

В истории и через историю в нашу жизнь вносится привкус непостоянства, бренности всего земного, недолговечности власти, славы, богатства. История — перманентное движение, аннигилирующее ценности настоящего, девальвирующее настоящее, опрокидывающее значения и смыслы современности. Хомяков рисует в стихах череду исторических перемен, оставляющих лишь «горькую усмешку»:

Так неисчетны над землею
Промчались смертных племена;
Восстали, ринулись державы,
Народы сгибли без следов
И горькая усмешка славы
Одна осталась от веков.
(«Старость», 1827)

Века прошли, и племена другие
Покрыли край, где прах певца лежал.
(«Сон», 1828)

История — луч света в царстве небытия, но все, с чем она имеет дело — только прах, тлен, пыль земная. Историку не дана полнота человеческого бытия. Все, с чем он имеет дело, обладает сомнительной подлинностью, нужда-

ется в проверке, критике, интерпретации. Действительность истории требует дополнительного удостоверения, исходящего от смысла настоящего. Не случайно, все, с чем сталкивается историк, — это не наблюдаемая реальность, а только смысл. Единственным средством сохранения прошлого не в его фактической, а смысловой реальности является память. Историей становится то, что достойно упоминания, о чем стоит вспомнить. Прежде всего — это личности и события, с которыми связаны величие и слава:

Нет, ты не умрешь, потомством не забытый;
Нет, память о тебе пойдет из рода в род,
К дальнейшим временам, с бессмертною хвалою.
(«Ермак»)

Память, конечно, не возвращает старину; она лишь воспроизводит смысл прошлого и тем самым как бы удваивает реальность. Живя настоящим, мы способны переживать те смыслы, которые были актуальны в прошлом. Таким образом, мы по смыслу оказываемся связаны с прошлым, а старина смысловым образом присутствует в настоящем:

Волшебной силой вспоминанья;
Я буду жизнью жить двойной.
(«К В. К<иреевскому>», 1827)

В отличие от повседневной жизни, прошлое исполнено смыслом. Все случайное и временное ушло; память сохранила лишь то, что имеет смысл, значение для настоящего. В смысловом отношении прошлое и старина превосходят настоящее и новизну. Прошлое в сравнении с настоящим обладает смысловой избыточностью, ведь прошлое — это

только смысл. Настоящее же, напротив, наполнено частными, преходящими, окказиональными, часто нелепыми моментами, в нем встречаются смысловые провалы и экзистенциальные пустоты. Однако сознание бренного земного бытия и скоротечности жизни ставит под сомнение абсолютность тех смыслов, которые достались нам от прошлого. По большому счету, все содержание старины — это лишь иллюзия смысловой полноты. Не случайно прошлое также может быть заражено тоской, как и обыденная жизнь:

И все душа невольно тосковала,
И снова грусть былое воскрешала,
И мысль моя носилась в прежних днях.

(«Сонет», 1830)

Хомяков довольно однообразно характеризует современность. «Наш век есть век чугунный», — пишет он («При прощаньях»). Или в другом месте: «В век наш роковой» («Разговор», 1831). В стихотворении «Разговор» полнее всего представлено мнение Хомякова о том времени, в котором ему довелось жить. И если старина мыслиться им как воплощение веселья, силы и величия, то современность гораздо прозаичнее — это господство рационалистического мировоззрения и эгоистических страстей:

И эгоизм, как червь голодный,
Съедает наш печальный век.
Угасло пламя вдохновенья, увял поэзии венец
Пред хладным утром размышленья,
Пред строгой сухостью сердец.
.....
Круг истин скучен нам и тесен.

(«Разговор»)

Рациональное мышление приводит к преобладанию утилитарной точки зрения, к господству исчисляющего, прагматического взгляда на мир. В общественной жизни это проявляется в социальном атомизме — источнике эгоистических стремлений. Хомяков спокойно, без лишнего критического пафоса, как будто сам поддавшись очарованию калькулирующего разума, перечисляет те дела, которым отдают предпочтение его современники, которые составляют содержание «чугунного века». Однако не вызывает сомнения негативное отношение поэта к столь откровенному и упрощенному прагматизму. Все учение Хомякова и сама его жизнь являются протестом против господства обыденности и посредственности, против вымывания из жизни трансцендентного начала и жаждущей этого начала веры. Упрощение жизни приводит и к духовному опрощению, преобладанию количественных характеристик над качественными, вещи над человеком. Одномерной экзистенции своего века Хомяков противопоставляет чувство причастности Абсолюту, постигаемому через веру.

Науки верные расчеты;
Глупцами движимый народ;
Властолюбивцев темный ход;
Купцов смышленые заботы.

(«Разговор»)

Такой воспринимает Хомяков современность. Но главный грех «чугунного века» — в подавлении творческого начала, в ослабевании силы вдохновения. Мир погружается в суету мелочных политических интриг, коммерческих расчетов и господства самодовольной посредственности. Поэту в таком мире нет места, отсюда поэтический взор Хомякова обращен к прошлому, в котором он видит утра-

чиваемую в современности силу творчества, подвига, самопожертвования, геройства, а также к России, воплощающей ценность альтруистический любви, правды и религиозной веры, проявляющейся в покаянии и смирении.

Творчество сближает со стариной выход за пределы постылой «суеты земли бесплодной» («Вдохновение», 1831) и «шума денного бытия» («Видение», 1840). И если архаический рывок обращает нас к миру древности, к стоящему на грани небытия ветхому существованию, но наполненному силой смысла, то творчество раскрывает новый мир:

И новый мир сей к жизни рвется,
Стремится к звукам, просит слов.
(«Два часа», 1831)

И вольною мечтой свой новый мир творить,
И среди роскошного творенья
Другою, дивной жизнью жить.
(«На сон грядущий», 1831)

Для Хомякова творчество (в равной мере как поэтическое, так и смелость самостоятельного мышления) противостоит обыденности, «житейским волнениям», «привычным волнениям». Мысль сама по себе не новая. Мир повседневной жизни для Хомякова — это «мрак дольней суеты» («Жаворонок, орел и поэт», 1833), «житейская борьба», «суета земная», «смутный быт людей» («Элегия», 1835), «терн помыслов земных» («Вдохновение», 1831), «клубок роскоши ленивой» («Благочестивому меценату», 1858), «беспечная лень» («К***», 1832). Лень — главный соблазн, угрожающий поэту:

И если раз, в беспечной лени,
Ничтожность мира полюбив,
Ты свяжешь цепью наслаждений
Души бунтующий порыв.

(«Вдохновение»)

То, хочется дополнить за поэта, утратишь божественный дар творчества. Странно, но самого Хомякова в лени упрекал Н.А. Бердяев. Конечно, Хомяков вел барский образ жизни, но эта жизнь давала столь необходимый для философии и творчества досуг. Социальное положение предоставляло Хомякову свободу, без которой не возможны ни философия, ни творчество. Многообразная деятельность Хомякова — лучшее опровержение его лени.

Только творчество способно примирить поэта с действительностью. Оглашение мира смыслом, которым наделен поэт, проводит к смысловому преобразованию реальности, как творению нового мира. Впрочем, этот новый или грядущий мир рисуется Хомякову в крайне обобщенных, даже смутных чертах:

И к жизни звучной и свободной.

(«Думы», 1831)

Что означает звучная жизнь? Это жизнь и окружающий мир, озвученные человеком, наделенные смыслом.

Наравне с творчеством обыденной жизни в поэзии Хомякова противостоит природа, но не в качестве царства смысла или нового мира, а как существование, лишенное искусственных и условных ограничений, которыми наполнена жизнь людей в обществе. Любопытно, что образ родной природы часто ассоциируется у Хомякова со степью. Его восхищает «степей кочующая воля». Романтиче-

ский идеал природы как естественной жизни представлен в стихотворении «Степи» (1828):

Ах! я хотел бы быть в степях
Один с ружьем неотразимым,
С гнедым конем неутомимым
И с серым псом при стременах.
Куда не взглянешь, нет селенья,
Молчат безбрежные поля,
И так, как в первый день творенья,
Цветет свободная земля.
Там не просек ее межами
Людей бессмысленный закон;
Людей безумными трудами
Там Божий мир не искажен;
Но смертных ждет святая доля:
Труды, здоровие, покой,
Беспечный мир, восторг живой,
Степей кочующая воля.
Ах! для чего ж я не в степях
Один с ружьем неотразимым,
С гнедым конем неутомимым
И с серым псом при стременах?

Хомяков, как известно, был страстным охотником, прекрасно разбирался в охотничьих собаках и тонкостях псовой охоты. По словам Н.А. Бердяева, Хомяков «в погоне за зайцами разрешает свою тоску»[1]. Охота в степи означает не только сближение с природой и ощущение органического единства с окружающим миром. Издревле загонная охота служила для тренировок воинских навыков.

---

[1] *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков // Хомяков А.С. Стихотворения. М., 2005. С. 532.

Хомяков воспринимает охоту в качестве отзвука столь высоко ценимого им воинского дела. В то же время в природе поэт ищет источник вдохновения, черпает материал и образы для творчества. Именно в этом состоит близость природы и творчества, а не в уподоблении сочиненного естественному. Мир социальный — мир безумный, но ведь природа еще менее осмыслена, чем общество.

Поэтический взгляд преображает саму природу; так же как память делает прошлое историей, поэзия превращает природу в одушевленное существование. Поэзия — душа природы. От поэтического прикосновения природа оживает, начинает дышать всей полнотой человеческого духа. Не случайно Хомяков видит в явлениях природы то же диалектическое взаимопроникновение противоположностей, какое он находит в человеке:

Заря! Тебе подобны мы!
Смешенье пламени и хлада,
Смешение небес и ада,
Слияние лучей и тьмы.

(«Заря», 1825)

Творчество и природа противопоставляются Хомяковым повседневному существованию, опирающемуся на рассудочные устои человеческого общества, погрязшему в мелочных заботах, жажде славы, поисках наживы. Олицетворением этого пошлого бытия для Хомякова является Запад — мир лжи, корысти и мещанского прозябания. Впрочем, Хомяков понимает и принимает все те достижения, которые дали западноевропейская наука и философия — «страна святых чудес». Но это все в прошлом. Поэт разочарован историческим итогом, к которому пришел западный мир. Он мертвеет и погружается во мрак. Со-

временное состояние Запада вызывает у Хомякова аналогию с временами года — это зима:

Давно увядшие цветы существованья
.....
И с памятью утрат и прежних наслаждений.
(«Зима», 1830)

Европейские страны рождают у Хомякова различные ассоциации. Так, Италия — «страна чудес / И пламенных искусств, и радужных небес», Швейцария — «убежище свободы», а Франция — роскоши («Зима»). Полнее всего отношение Хомякова к европейскому западу высказано в двух стихотворениях: «Мечта» (1835) и «Остров» (1836), написанных в период созревания его славянофильских идей. Хомяков признает исчерпанность западноевропейского пути социального и культурного развития, хотя и восхищается его историей и прежними достижениями. Запад воплотил в своей истории многие лучшие стороны человеческой культуры: мудрость науки и философии, веру и любовь, величие воинских подвигов и творческого вдохновения. Поэт готов преклониться перед этими достижениями, но осознает, что они остались в прошлом. На смену им надвигается сумрак исторического небытия.

Мечта

О, грустно, грустно мне! Ложиться тьма густая
На дальнем Западе, стране святых чудес:
Светила прежние бледнеют, догорая,
И звезды лучшие срываются с небес.
А как прекрасен был тот Запад величавый!
Как долго целый мир, колена приклонив
И чудно озарен его высокой славой,

Пред ним безмолвствовал, смирен и молчалив.
Там солнце мудрости встречали наши очи,
Кометы бурных сеч бродили в высоте,
И тихо, как луна, царица летней ночи,
Сияла там любовь в невинной красоте.
Там в ярких радугах сливались вдохновенья,
И веры огнь живой потоки света лил!..
О! никогда земля от первых дней творенья
Не зрела над собой столь пламенных светил!
Но горе! век прошел, и мертвенным покровом
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,
Проснися, дремлющий Восток!

Славянофилы и в первую голову Хомяков, как известно, были людьми по-европейски широко образованными, хорошо знали и любили европейскую культуру, не редко выезжали за границу и публиковали там свои произведения. В стихах, посвященных Европе, выражено не личное отношение Хомякова к западной истории и культуре, а его историософские прозрения. Здесь Хомяков предстает уже не только поэтом, но и пророком. Финальный призыв к Востоку лишь подтверждает профетический смысл стихотворения, которое обращено к будущему.

К Востоку Хомяков взывал и в некоторых других своих произведениях, видя в нем альтернативу погружающемуся во тьму Западу. Востоку здесь, естественно, приписываются характеристики света. Восток остается для поэта источником религиозной истины и свободы, освещающий исторический путь человечества:

Чтоб страданьями — свободы
Покупалась благодать;
Чтоб готовились народы

Зову истины внимать;
Чтобы глас ее пророка
Мог проникнуть в дух людей,
Как глубоко луч с Востока
Греет влажный тук полей
(«Помнишь, по стезе нагорной», 1859)

Какой Восток имеет здесь в виду поэт, он не уточняет. Очевидно, что Восток для него понятие не географическое, а культурно-историческое. С Востоком для Хомякова связана метафора света, так же как с Западом — метафора мрака. Историософское восприятие Хомякова предельно контрастно, оно не осложнено оттенками и полутонами. Но такова, скорее всего, общая метафорическая и даже аксиологическая природа его поэзии и его мышления в целом. Хомяков мыслит крайностями; его мышление диалектично, оно не предполагает непреодолимой пропасти между Востоком и Западом. Восток идет на смену Западу, а, значит, является наследником и продолжателем его лучших традиций и преемником его результатов. Не случайно, призыв Хомякова обращен к Востоку.

Схожим призывом заканчивается еще одно стихотворение — «Остров», — но здесь призыв обращен уже к России:

Остров пышный, остров чудный;
Ты краса подлунной всей,
Лучший камень изумрудный
В голубом венце морей!
Грозный страж твоей свободы,
Сокрушитель чуждых сил,
Вкруг тебя широко воды
Океан седой разлил.
Он бездонен и просторен,

И враждует он с землей;
Но смиренен, но покорен,
Он любуется тобой;
Для тебя он укрощает
Свой неистовый набег
И, ласкаясь, обнимает
Твой белеющийся брег.

Дочь любимая природы,
Благодатная земля!
Как кипят твои народы,
Как цветут твои поля!
Как державно над волною
Ходит твой широкий флаг!
Как кроваво над землею
Меч горит в твоих руках!
Как светло венец науки
Блещет над твоей главой!
Как высоки песен звуки,
Миру брошенных тобой!
Вся объята блеском злата,
Мыслью вся озарена,
Ты счастлива, ты богата,
Ты роскошна, ты сильна.
И далекие державы,
Робко взор стремя к тебе,
Ждут, какие вновь уставы
Ты предпишешь их судьбе.
Но за то, что ты лукава,
Но зато, что ты горда,
Что тебе мирская слава
Выше Божьего суда;
Но за то, что Церковь Божью
Святотатственной рукой
Приковала ты к подножью

Власти суетной, земной...
Для тебя, морей царица,
День придет — и близок он —
Блеск твой, злато, багряница —
Все пройдет, минет как сон:
Гром в руках твоих остынет,
Перестанет меч сверкать,
И сынов твоих покинет
Мысли ясной благодать.
И забыв твой флаг державный,
Вновь свободна и грозна,
Заиграет своенравно
Моря шумная волна.

И другой стране смиренной,
Полной веры и чудес,
Бог отдаст судьбу вселенной,
Гром земли и глас небес.

«Пышный» и «чудный» остров — Англия. Хомяков рисует величие британской империи, но пророчит ей крах. Хомяков пишет об этом в пору расцвета британской колониальной империи, до падения которой обстается больше века. Реальные признаки упадка и ослабления еще никак себя не проявили, напротив, империя находится на пике могущества, ее ждет экстенсивный рост, победа в двух мировых войнах, удушение германской гегемонии в Европе и навязывание англо-саксонских параметров мирового порядка. С материальной стороны английское доминирование кажется бесспорным, но историософский взгляд Хомякова прозревает ее духовные изъяны: ложь, гордыню, безверие.

В чем причина падения Запада? Не в утрате силы или появлении более могущественного соперника, а в утрате правды: в господстве лжи, гордыне, властолюбии, безве-

рии. Запад гибнет от своих пороков. Бог от него отвернулся. Таков приговор славянофильского Иеремии.

Предрекаемый Хомяковым итог западного мира есть следствие длительного исторического развития Европы, впавшей в ересь суемудрия, обрекающей ее на духовное бесплодие. Место живой веры в Европе заступила книжная мудрость, олицетворяющая старость культуры:

Школ воспитанник седой
Гордый мудростию книжной.
(«Широка, необозрима», 1858).

Рассудочное мышление, расшатывая традиционные устои жизни, лишь усиливает чувство беспокойства и без того охватившего современную цивилизацию. Бестолковая суета, наполняющая жизнь современного человека, приходит на смену эсхатологическим ожиданиям. Если эсхатология еще оставляла человеку возможность опоры в трансцендентном, и в этом был его шанс на спасение, то западная цивилизация оставляет человека один на один с аннигилирующей логикой абсурда. Жизнь, основанная на голом разуме, жизнь, лишенная веры, мало плодотворна. Не случайно, европейская культура, несмотря на внешний успех, оказывается в ее нынешнем виде безрезультативной, источник ее творческого развития иссяк. По словам Хомякова, разум:

Целый мир кругом хранит,
А от душ неугомонных
Ваш тревожный мир не спит:
Бродит, ищет, речь заводит
С тем, с другим, все прока нет!
(«Жаль мне вас, людей бессонных», 1853)

Западный разум — вечно бодрствующий трансцендентальный субъект, воспринимающий мир сквозь оптику априорных форм в качестве своего собственного порождения. Именно специфика новоевропейского типа мышления приводит западный мир к господству лжи. Когда на уровне проявлений разума, его cogitatum восприятие реальной вещи неотличимо от сновидения или фантазии, то и весь мир такого субъекта не только не отличим от сна, но и ложь неотличима от истины.

Критика Запада и признание исчерпанности пройденного Европой культурно-исторического пути, не означают у Хомякова однозначной идеализации России. Да, Россия противополагается им Западу. Но какая Россия? О.Ф. Миллер в свое время верно заметил, что критика поэта направлена на Россию реальную, а его поэтические прозрения и призывы обращены к России грядущей.

Образ России нередко раскрывается Хомяковым через описание родной природы. Особенно это заметно в ранних стихах, например, в «Послании в другу» (1822). Часто привлекает его степь, он с любовь пишет «Про нашу степь, про звонкие метели» («Две песни», 1831), его пленяет «Отчизны дикая краса» («Иностранка», 1832).

Антитезой степи как родного пространства выступает пустыня — безжизненный край. Таков для Хомякова Петербург:

гранитная пустыня
Гордится мертвой красотой.
(«<В альбом С.Н. Карамзиной>», 1832)

Развернутое историософское прочтение России дано Хомяковым в двух стихотворениях: «России» (1854) и «Ключ» (1835). Образ родника изъясняется им в таких

выражениях, как «фонтан живой», «веры ясная святыня», «поэта чистая отрада». Все эти характеристики лесного источника Хомяков переносит на Россию. Однако, если ключ хранит свою чистоту «в глуши, в тени древесной», то задача России другая: утолить страждущие от духовной жажды народы, излить заключенную в роднике благодать, соединяя в любви и свободе разноязыкие племена.

Ключ

Сокрыт в глуши, в тени древесной,
Любимец Муз и тихих дум,
Фонтан живой, фонтан безвестный,
Как сладок мне твой легкий шум!
Поэта чистая отрада,
Тебя не сыщет в жаркий день
Копыто жаждущего стада
Иль поселян бродящих лень;
Лесов зеленая пустыня
Тебя широко облегла,
И веры ясная святыня
Тебя под кров свой приняла;
И не скуют тебя морозы,
Тебя не сушит летний зной,
И льешь ты сребряные слезы
Неистощимою струей.

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен, но могуч.
Не возмутят людские страсти
Его кристальной глубины,
Как прежде холод чуждой власти
Не заковал его волны.
И он течет неиссякаем,

Как тайна жизни невидим,
И чист, и миру чужд, и знаем
Лишь Богу, да Его святым.

Но водоема в тесной чаще
Не вечно будет заключен.
Нет, с каждым днем живей и краше
И глубже будет литься он.

И верю я: тот час настанет,
Река свой край перебежит,
На небо голубое взглянет
И небо все в себе вместит.
Смотрите, как широко воды
Зеленым долом разлились,
Как к брегу чуждые народы
С духовной жаждой собрались!
Смотрите! мчатся через волны
С богатством мыслей корабли,
Любимцы неба, силы полны,
Плодотворители земли.
И солнце яркими огнями
С лазурной светит вышины,
И осиян весь мир лучами
Любви, святыни, тишины.

В стихотворении «Ключ» описание природы проецируется на страну, которая предстает развернутой метафорой природного источника. Хомяков отводит России роль духовного наставника, объединяющего творческие начала человечества и обнимающего народы силой «любви, святыни, тишины».

Несовпадение реальной и чаемой России хорошо показано Хомяковым в стихотворении «России» (1854). Он

вскрывает противоречие между действительным состоянием страны, описание которой поэт предельно критически заостряет, и тем призванием, той исторической задачей, которая стоит перед Россией.

России

Тебя призвал на брань святую,
Тебя Господь наш полюбил,
Тебе дал силу роковую,
Да сокрушишь ты волю злую
Слепых, безумных, буйных сил.

Вставай, страна моя родная,
За братьев! Бог тебя зовет
Чрез волны гневного Дуная,
Туда, где, землю огибая,
Шумят струи Эгейских вод.

Но помни: быть орудьем Бога
Земным созданьям тяжело.
Своих рабов он судит строго,
А на тебя, увы! как много
Грехов ужасных налегло!

В судах черна неправдой черной
И игом рабства клеймена;
Безбожной лести, лжи тлетворной,
И лени мертвой и позорной,
И всякой мерзости полна!

О, недостойная избранья,
Ты избрана! Скорей омой
Себя водою покаянья,
Да гром двойного наказанья
Не грянет над твоей главой!

С душой коленопреклоненной,
С главой, лежащею в пыли,
Молись молитвою смиренной
И раны совести растленной
Елеем плача исцели!

И встань потом, верна призванью,
И бросься в пыл кровавых сеч!
Борись за братьев крепкой бранью,
Держи стяг Божий крепкой дланью,
Рази мечом — то Божий меч!

Патриотический настрой стихотворения казалось бы нивелируется беспощадной критикой социальных грехов России, обличением царящей в ней неправды. Осуждение российской действительности нужно Хомякову, чтобы по контрасту подчеркнуть величие ее предназначения, а также для того, чтобы показать, что Бог на стороне того, в ком правда, а не мирская сила. Борясь с собственной несправедливостью, ложью, рабством, ленью, Россия приближается к решению предназначенной ей задачи. Преображение России необходимо для исполнения ее исторического предназначения, которое в стихотворении «России» Хомяковым только намечено («За братьев!»). Главное же для Хомякова — тот путь, который должна пройти Россия, чтобы подняться вровень стоящей перед ней задачи, чтобы быть достойной своего призвания. Это путь покаяния и смирения:

Но в силе трезвенной смиренья
И обновленной чистоты
На дело грозного служенья
В кровавый бой предстанешь ты.
(«Раскаявшейся России», 1854)

За все, за всякие страданья,
За всякий попранный закон,
За темные отцов деянья,
За темный грех своих времен,
За все беды родного края,
Пред Богом благости и сил
Молитесь, плача и рыдая,
Чтоб Он простил, чтоб Он простил!
(«Исповедь», 1844)

В раннем стихотворении «Послание Веневитиновым» Хомяков еще возлагает надежду на военную силу России, способную помочь восставшим грекам:

русский меч стальной,
Спаситель слабых царств, надежда, страх вселенной.
(«Послание Веневитиновым»)

Позднее он говорит уже о силе духовной. Для России такой силой будет вера, правда, свобода и любовь. Поэт убежден, что победа в борьбе дается народу по вере его:

И не меч, не штык трехгранный,
А в венце полночных звезд —
Усмиритель бури бранной —
Наша сила, Русский крест!
(«<На перенесение наполеонова праха>», 1840)

Значение веры как реальной силы Хомяков подчеркивал в стихотворении «Мы род избранный, — говорили» (1851). Однако сила веры не переходит буквально в силу мирскую. Реальная сила и власть над миром принадлежит не людям. Вера лишь свидетельствует о верности избранного пути, о его совпадении с предначертанным ходом со-

бытий. Собственно говоря, вера нужна не для приобретения власти на земле, а для укрепления и распространения самой веры, для того, чтобы привести к Богу человечество. В этом же смысл истории как богочеловеческого процесса — возвращение человечества и всего тварного бытия к абсолютному началу.

Но с теми Бог, в ком Божья сила,
Животворящая струя
Живую душу пробудила
Во всех изгибах бытия;

Он с тем, кто гордости лукавой
В слова смиренья не рядил,
Людскою не хвалился славой,
Себя кумиром не творил;

Он с тем, кто духа и свободы
Ему возносит фимиам;
Он с тем, кто все зовет народы
В духовный мир, в Господень храм.
(«Мы род избранный, — говорили»)

Еще одним оружием России, убежден Хомяков, должна стать правда как средство борьбы с ложью и клеветой — стихиями социально-государственного устройства мира Запада. Изобличая лож, Россия словом способна добиваться победы, но слово правды, настаивает Хомяков, — это божественное слово:

И ты — когда на битву с ложью
Восстанет правда душ святых —
Не налагай на правду Божью
Гнилую тягость лат земных.

Доспех Саула ей окова,
Саулов тягостен шелом;
Ее оружье — Божье слово,
А Божье слово — Божий гром!

(«Давид», 1844)

Хомяков не случайно упоминает ветхозаветного Саула — первого царя Израиля. Поражение иудеев и смерть Саула в битве с фелистимлянами были следствием утраты Саулом веры, так что он «стал мал в глазах Господа». Вместо веры в Бога Саул перед битвой идет к колдунье. Хомяков обращается к этому сюжету, чтобы показать, что борьба с ложью — это духовная брань, основным средством которой должна служить свобода слова, от стеснения которой так страдали славянофилы. У стихотворения есть и вполне конкретный повод: преследование митрополитом Филаретом старообрядцев полицейскими мерами, против чего выступали славянофилы.

Вера и правда необходимы России для проведения в жизнь двух других начал: любви к людям (братской любви) и свободы. Ближайшим образом, полагал Хомяков, это должно вылиться в помощь южным и западным славянам, лишенным своей государственности и находящимся под иноземным владычеством. В стихотворении «Раскаявшейся России» он призывал:

Иди! тебя зовут народы!
И, совершив свой бранный пир,
Даруй им дар святой свободы,
Дай мысли жизнь, дай жизни мир!

В стихотворении «Парус поднят; ветра полный», написанном по поводу выхода славянофильской газеты «Па-

рус», Хомяков уже говорит о возможном собирании славянских народов, объединяющихся вокруг России на принципах правды и любви:

Парус Русский!.. Через волны
Уж корабль несется сам.
И готов всех братьев челны
Прицепить к крутым бокам.
Поднят флаг: на флаге виден
Правды суд и мир любви.
Мчись, корабль: твой путь завиден...
Господи, благослови!
(«Парус поднят; ветра полный», 1858)

Впрочем, в ранних произведениях Хомяков допускал возможность политического сближения народов. В трагедии «Дмитрий Самозванец» он вкладывает эту мысль в уста Дмитрия:

И Русь моя других держав главою,
И русский царь глава других Царей!
(«Дмитрий Самозванец»)

Правда, это, можно сказать, единственный призыв поэта, подразумевающий политическое преобладание русского народа в славянском мире. Соблазн государственного господства Хомяков быстро преодолел. Объединение славян, полагал он, возможно только добровольно и только на началах правды, свободы и любви.

Панславистские мотивы чаще других привлекали внимание исследователей в лирике Хомякова. Мысль о славянском единстве лежит, так сказать, на поверхности идейного содержания некоторых его поэтических произведений. Она же непосредственно стыкуется со всей систе-

мой миросозерцания славянофильского кружка, хотя, в раннем славянофильстве панславистские мечтания не были особенно распространены. Не они двигал мыслью славянофилов и подталкивали их к действию. Главное сводилось к требованию самостоятельного мышления (самобытного любомудрия) и выработке социо-культурных начал русской жизни исходя из самой русской жизни и ее истории, а не из европейских заимствований.

В стихах Хомякова, обращенных к славянам, самое распространенное слово — братья, подчеркивающее не только племенное родство славянских народов, но и основной принцип славянского единства — братскую любовь, являющуюся частным случаем общечеловеческой любви. Братская любовь не предполагает подчинения; братья равны, хотя между ними могут быть старшие и младшие. Роль старшего брата в славянской семье Хомяков отводил России. Братская любовь также означает признание индивидуальности каждого народа и его полной свободы. Поэтому так важно, считал Хомяков, добиться для славянских народов свободы политической, которая является гарантом сохранения и всех остальных свобод. Единство во множестве, основанное на свободе и любви, т. е. принцип соборности — вот идеал, предлагаемый Хомяковым славянам, равно как и всем другим народам.

Пронесется мрак ненастный,
И, ожиданный давно,
Воссияет день прекрасный,
Братья станут заодно:

Все велики, все свободны,
На врагов — победный строй,
Полны мыслью благородной,

Крепки верою одной.
(«Не гордись перед Белградом», 1847)

Вставайте, славянские братья,
Болгарин, и серб, и хорват!
Скорее друг к другу в объятья,
Скорей за отцовский булат!
(«Вставайте! оковы распались», 1853)

Призыв к борьбе, к оружию здесь нужно понимать буквально. Он обращен, в том числе, и к России, но главное ее оружие, как мы помним, правда и свобода. Второе по частоте употреблений слово в славянофильской поэзии Хомякова и, вместе с тем, образ, ассоциирующийся со славянством — это орел. Одно из стихотворений панславистского цикла так и называется «Орел» (1832(?)):

Высоко ты гнездо поставил,
Славян полунощных орел,
Широко крылья ты расправил,
Глубоко в небо ты ушел!
Лети, но в горнем море света,
Где силой дышащая грудь
Разгулом вольности согрета,
О младших братьях не забудь!

На степь полуденного края,
На дальний Запад оглянись:
Их много там, где гнев Дуная,
Где Альпы тучей обнялись,
В ущельях скал, в Карпатах темных,
В балканских дебрях и лесах,
В сетях тевтонов вероломных,
В стальных татарина цепях!..

И ждут окованные братья,
Когда же зов услышат твой,
Когда ты крылья, как объятья,
Прострешь над слабою главой...
О, вспомни их, орел полночи!
Пошли им звонкий твой привет,
Да их утешит в рабской ночи
Твоей свободы яркий свет!

Питай их пищей сил духовных,
Питай надеждой лучших дней
И хлад сердец единокровных
Любовью жаркою согрей!
Их час придет: окрепнут крылья,
Младые когти подрастут,
Вскричат орлы — и цепь насилья
Железным клювом расклюют!

Россия, в стихотворении Хомякова — «орел полночи», — единственная славянская держава. Не случайно, поэтому к ней обращены взоры «младших братьев». Образ орла в поэзии Хомякова, вероятно, далеко не в первую очередь отсылает к государственной геральдике славянских народов. Для него важнее ассоциации, вызываемые этой благородной птицей и приписываемыми ей качествами, которые можно перенести на славянские племена. Хомяков даже причудливо сочетает орлов и морскую стихию — еще один образ славянских народов, восходящий к А.С. Пушкину:

Вскипите ж, славянские волны!
Проснитеся, гнезда орлов!
(«Вставайте! оковы распались»)

К роли России в деле политического освобождения славян Хомяков обращался в стихотворении «Ода (На Польский мятеж)» (1830):

Орлы Славянские взлетают
Широким дерзостным крылом,
Но мощную главу склоняют
Пред старшим Северным Орлом.
Их тверд союз, горят перуны,
Закон их властен над землей,
И будущих Боянов струны
Поют согласье и покой!..

Здесь Хомяков, вероятно, не даром вводит в стихотворение языческие образы: перуны, струны Бояна, как бы намекая на дохристианские традиции славян. Религиозные противоречия в славянском мире между католиками и православными, католиками и протестантами, христианами и мусульманами, слишком сильны. Они, безусловно, препятствуют объединению народов, поэтому поэт и упоминает тот исторический период, когда этих противоречий среди славян не было. Политические претензии и исторические обиды в славянском мире, конечно, тоже присутствуют. Чего стоит хотя бы многовековое соперничество Росси и Польши, но политические притязания могут быть в значительной мере удовлетворены восстановлением государственности у славянских народов. Религиозные же противоречия имеют более глубокий характер. Любопытно, что в панславистских стихах Хомяков, в жизни глубоко верующий православный человек, почти не обращается к христианской символике.

Объединительная роль России в освобождении славян понятна и исторически объяснима: в XIX в. Россия оста-

валась единственным славянским государством, сохранившим свою независимость. Но вокруг какого центра могут объединиться славяне? Для России западно- и южнославянские земли выглядят как довесок на ее западных границах. В качестве центра притяжения Россия кажется слишком неоднородной. Таким центром, полагает Хомяков, должен стать Киев — столица древнерусского государства:

Пробудися, Киев, снова!
Падших чад своих зови!
Сладок глас отца родного,
Зов моленья и любви.

(«Киев», 1839)

Хомяков нигде не говорит о славянской исключительности, о каких-то особых качествах славян, выгораживающих их перед другими народами. Даже в своих панславистских стихах он остается поэтом всечеловеческим, а не узко национальным. Он не противопоставляет славян другим народам, даже не сравнивает народы между собой, тем более, с целью принижения какого-либо из них. Хомяков противополагает Россию и Запад, но это антитеза культурно-историческая, цивилизационная, а не племенная. В историософском трактате «Семирамида», усматривая в истории конфликт народов-завоевателей с народами-домостроителями, он воспринимает германцев и славян в качестве выразителей этих исторических начал, а не этнических образований. Главный вывод историософии Хомякова сводился к признанию определяющего значения веры в истории (иранство и кушитство), а не племенных особенностей.

Считается, что Хомяков мало писал, отдавая предпочтение стихии живого общения. Страстный спорщик, «бретер диалектики», по выражению А.И. Герцена, он был представителем салонной и кружковой философии в России, с ее приоритетом устной речи, докладов и дискуссий над готовым текстом. Незавершенность многих произведений славянофилов, отсутствие славянофильской догмы для истории философии выглядят явным недостатком. Славянофильство оказывается довольно размытым историко-философским явлением. Самое главное у славянофилов было высказано в беседах и спорах и безвозвратно кануло вместе с их участниками. Однако ценность славянофильского кружка заключается не только в дошедших до нас текстах, идеях, интуициях, но и в самой изначальной форме философствования, впервые представленной в России именно славянофилами. Как известно, философия возникла в качестве формы свободного времяпрепровождения досужных и обеспеченных свободных граждан греческих колоний. Славянофилы фактически воспроизвели этот же тип свободных мыслителей, рассуждения которых питаются энергией агона и ограничиваются лишь мерой дружеского застолья. В кружке славянофилов сам Хомяков ценил, прежде всего, дружескую атмосферу и «разговор послушный»:

Там дружества привет радушный
И ум в согласии с душой,
И чувству разговор послушный
Отрадной дышит теплотой.
(«<В альбом С.Н. Карамзиной>»)

На первом месте для участников славянофильского кружка стояло удовольствие от общения. Философия, поэзия были важны не сами по себе, а лишь как содержание

этого общения. Впрочем, славянофилы прекрасно сознавали насущность обсуждаемых ими вопросов. Праздность не распространялась на содержание их бесед. Спор могла спровоцировать даже шутка, но она никогда не становилась самоцелью. Идеи славянофилов не всегда могли быть востребованы современным им обществом, но необходимость этих идей не вызывала сомнения у славянофилов:

Мир жадно и трепетно ждет
Властительной мысли и слова!..
(«<На перенесение наполеонова праха>»)

Русское общество было необходимо подготовить к восприятию славянофильских идей. Хомяков называл это:

Дать миру и уши, и сердце
Для слушанья речи святой!
(«К счастью во мне пробуждалась», 1856)

Впрочем, при жизни Хомякова славянофилы оставались немногочисленным дружеским кружком. Даже снятие ограничений и запретов на публикации и деятельность славянофилов при императоре Александре II мало изменило ситуацию. Востребованность славянофильских идей в русском обществе и у власти была крайне ограниченной. В стихотворении «Труженик» (1858) Хомяков рисует образ пахаря, который «дикою враждою / И злым безумьем окружен». Непонимание славянофилов, неприятие их идей, ограничения, которые налагала власть на их произведения, неспособность общества воспринять обращенные к нему призывы, приводили к тому, что многие проекты славянофилов (в том числе издательские) не находили поддержки или вовсе запрещались. Славянофилы явно уступали за-

падникам по силе влияния и популярности в русском обществе. Однако они не отступали от своих убеждений, воспринимая свое дело в качестве религиозного служения. Это придавало славянофилам силы.

Иду свершать в труде и поте
Удел, назначенный Тобой;
И не сомкну очей в дремоте,
И не ослабну пред борьбой.
Не брошу плуга, раб ленивый
Не отойду я от него,
Покуда не прорежу нивы,
Господь, для сева Твоего.

(«Труженик»)

Сравнение себя с пахарем, а своей идейной борьбы с работой земледельца, конечно, содержит отголосок романтической любви к народному быту и труду. Однако в стихах Хомякова нередко встречается и другое сравнение: с кораблем, челном, ладьей. Оно относится, прежде всего, как к славянам (славянскому морю, славянским волнам), так и к самому поэту:

Я не рожден быть утлою ладьею,
Забытой в пристани, не знающей морей,
И праздной истлевать кормою,
Добычей гнили и червей.
Но я хочу летать над бурными волнами
Могучим кораблем с дружиной боевой,
Под солнце тропика, меж северными льдами
Бороться с бездною и дикою грозой,
Челом возвышенным встречать удар судьбины,
Бродить по области и смерти и чудес,
И жадно пить восторг, и из седой пучины

Крылом поэзии взносится до небес,
Вот счастливый удел, давно желанный мною.
(«Просьба», 1828(?))

Таков жизненный идеал Хомякова, которому он следовал и который старался воплотить в своих делах и поступках, поэтическом творчестве и философских спорах.

В историю русской культуры и философии Хомяков вошел как лидер кружка славянофилов. Споры западников и славянофилов не ограничились только серединой XIX столетия. Они во многом предопределили дальнейшее развитие русской философии, заложив ее тематические и даже стилистические особенности, стали своеобразными парадигмами русской мысли и культурно-исторического самоопределения российской интеллигенции. Роль Хомякова как генератора славянофильских идей, а, порой, и провокатора споров, переоценить сложно. Его же вклад в поэзию оценивается куда скромнее. История литературы определила ему место лишь в ряду второразрядных стихотворцев. Поэзия Хомякова оказалась в тени творчества его более талантливых современников: А.С. Пушкина, Е.А. Баратынского, Н.М. Языкова, которым поэт-славянофил, выражаясь казенным языком XVII в., оказался «не в версту». Не берусь судить, насколько справедлив такой приговор. Он во многом отражает общее (до сих пор) настороженное отношение к славянофильскому наследию и их творчеству. В середине XIX в. это был узкий круг единомышленников, дополнительно скрепляемый кровным родством. Либеральные требования славянофилов: свобода слова и совести, отмена крепостного рабства, местное самоуправление, уравнивание всех сословий в правах с дворянством и, тем самым, ликвидация сословного государст-

ва, власть настораживали, а, порой, и пугали. Необходимость выработки самостоятельно философского мышления и сейчас может быть поставлена в задачу русской философии в широком смысле, а споры о цивилизационной идентичности России не утихли и поныне. Национальный элемент в идейном наследии славянофилов выражен очень слабо, а принцип национальной исключительности и нетерпимости отсутствует вовсе. Не случайно, славянофилами становились многие русские немцы (В.И. Даль, А.Ф. Гильфердинг, О.Ф. Миллер). О тюркских корнях многих славянофильских фамилий не стоит за очевидность даже упоминать. Всечеловеческие элементы преобладали как в философском, так и в литературном творчестве славянофилов. Прекрасным примером этого служит поэзия Хомякова.

Хомякова часто упрекали в том, что его поэзия идет из головы; в ней мало чувства и много теории. Для искусства это явный недостаток. Взгляд на поэтическое творчество Хомякова с философской точки зрения во многом ее реабилитирует. Его поэзия служит хорошим примером литературоцентризма, воспринимаемого историками в качестве одной из особенностей русской философии. Идеалы, воспеваемые в стихах Хомякова, — свобода, правда, дружба, покаяние, смирение, братская любовь, вера — универсальны. Они прекрасно иллюстрируют гуманистические основы русской философии в целом. Несмотря на явные романтические истоки поэзии Хомякова, как и большинства идей славянофилов, многие его стихи сродни молитве. В них нет ни напускного глубокомыслия, ни озорного эротизма, ни энциклопедической всеядности, т. е. всего того, что, как правило, пробуждает внимание литературоведов. В его стихах часто звучит духовный призыв, кото-

рый никого не обольщает, ничего не описывает и не объясняет, не вызывает череду культурно-исторических ассоциаций, т. е. не нуждается в интерпретации. С этой стороны для литературоведа его стихи могут казаться малоинтересными, однообразными и даже скучными. Однако они обращены не к кабинетному книжнику, а к друзьям-единомышленникам, к России или тому абсолютному началу, которое предопределяет ход событий. В последнем смысле его стихи подобны молитве. Заключенный в них призыв требует лишь принятия и повторения. Некоторые свои стихи Хомяков прямо называл молитвой. Такова его молитва о России:

Не дай ей рабского смиренья,
Не дай ей гордости слепой,
И дух мертвящий, дух сомненья
В ней духом жизни успокой.

(«<В альбом В.В. Ганке>», 1847)

ПЕТЕРБУРГСКИЙ СЛАВЯНОФИЛ ОРЕСТ ФЁДОРОВИЧ МИЛЛЕР[1]

...тот не умер, не мертв, кто жил мыслию.

Миллер О.Ф. Речь за обедом в честь славянских гостей 11-го мая 1867 г.

Я радостно признаю себя их учеником и желал бы остаться их верным последователем и, по мере сил моих, одним из продолжателей их великого дела.

Миллер О.Ф. Вступительная речь... перед публичным защищением диссертации на степень доктора.

Введение

Среди парадоксальных явлений в истории русской мысли одним из наиболее любопытных остаётся факт участия немецких учёных в славянофильском движении. Всё это лишь подчёркивает случайность номинации московского кружка и указывает на отсутствие у славянофилов националистической программы. Среди славянофильствующих немцев искренностью своих убеждений и активностью

[1] Вариант статьи, опубликованной: *Малинов А.В.* Петербургский славянофил Орест Федорович Миллер // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 28. СПб., 2016. С. 145–198.

позиции выдавался Орест Фёдорович Миллер (1833–1889). Миллера нельзя отнести к тому разряду иноземных чиновников, для которых обрусение было и средством и следствием служебной карьеры. Миллер был идейным и последователем славянолюбом и русофилом. Порой его симпатии к славянству переходили в крайность стеснения своим происхождением. Миллер ощущал как личную вину те неправды, какие Европа чинила России и славянству. В предисловии к сборнику своих статей «Славянство и Европа», вышедшему в 1877 г. в разгар русско-турецкой войны за освобождение Болгарии он сетовал, что «те из нас, которым приходится носить не русское имя, готовы, по крайней мере, многие досадовать на последнюю каплю не русской крови, роднящую их с детьми Запада — этими "потаковниками и поноровниками бесерменскими", как отозвались бы о них наши летописцы»[1].

Отечественная литература не богата исследованиями о Миллере. Если бы не мемориальные работы учеников (Б.Б. Глинского и И.А. Шляпкина), изданные вскоре после смерти петербургского профессора, то можно было бы сказать, что изучение творчества Миллера практически не начиналось. С горечью приходится констатировать, что Миллер принадлежит к числу если и не вовсе забытых, то полузабытых деятелей отечественной науки. Историк русской литературы, автор фундаментальных исследований «Илья Муромец и богатырство киевское» (1868) и трехтомных лекций «Русские писатели после Гоголя» (выдержавших до 1915 г. шесть изданий), первый биограф Ф.М. Достоевского, он редко привлекал внимание после-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г. СПб., 1877. С. X.

дующих исследований. В последние два десятилетия Миллера рассматривали либо как исследователя русского эпоса[1], реже, как историка русской литературы[2], либо как биографа Ф.М. Достоевского[3]. В 2010 г. в Магнитогорске

---

[1] *Селиванов Ф.М.* О. Ф. Миллер – исследователь эпоса // Русский фольклор. Вып. 28. СПб., 1995; *Родионов М.С.* Влияние личности сказителя на информационное поле былины // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 16. Флологоия. Искусствоведение. Выв. 91. С. 112–116; *Миронов А.С.* Либеральная интерпретация смыслов русского эпоса в российском эпосоведении, педагогике, искусстве // Культура и образование: научно-информационный журнал вузов культуры и искусств. 2018. № 2. С. 15–28; *Миронов А.С.* Аксиологический подход в былиноведении: ценностный анализ русского эпоса в XIX веке // Вестник МГУКИ. 2018. № 4. С. 47–58; *Иванова Т.Г.* Миллер Орест Федорович // Русские фольклористы: Биобиблиографический словарь. XVIII–XIX вв. в 5 томах. СПб., 2018. С. 536–546.

[2] *Анисимова Е.Е.* В. А. Жуковский между двух юбилеев (1883–1902). Статья 1. Время юбилеев, пространство власти, механизмы конструирования поэтической биографии // Вестник Томского государственного университета. Филология. 2013. № 4. С. 71–89; *Книгин И.А.* О.Ф. Миллер о творчестве А.К. Шелера-Михайлова // Известия Саратовского университета. Серия Филология. Журналистика. 2015. Т. 15. Вып. 4. С. 73–77.

[3] *Перлина Н.М.* Первая посмертная биография Ф.М. Достоевского - анализ источников // Статьи о Достоевском. 1971–2001. СПб., 2001. С. 121–134; *Андрианова И.С.* «Великий государь! я ничего не прошу для себя лично…»: вдова Достоевского и императорский дом // Вестник славянский культур. 2016. Т. 42. С. 52–70; *Белякова Е.Н.* Особенности интерпретации романа Ф.М. Достоевского «Идиот» в разборах О. Миллера (к вопросу о становлении научного метода в отечественном литературоведении) // Вестник Костромского госу-

была защищена диссертация К.А. Окишевой «Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений»[1], недавно изданная в виде монографии[2]. Диссертационное исследование сопровождалось публикацией статей автора[3]. В том же 2010 г. увидели свет письма О.Ф. Миллера к И.С. Аксакову[4]. Исключение составляют лишь статьи А.Э. Котова по истории отечественного консерватизма[5]. Фактически, это все итоги изучения творчества Миллера за последние десятилетия. В то же время Миллер был активным деятелем славянофильского движения, плодовитым публицистом. Вместе с В.И. Ламанским, К.Н. Бестужевым-Рюмным, М.О. Кояловичем, А.С. Будиловичем, А.Ф. Гильфердингом и др. он принадлежал к так назы-

---

дарственного университета. 2016. Т. 22. Вып. 4. С. 89–93; *Вассена Р.* Достоевский для детей: провал или успех первого детского издания, составленного А. Г. Достоевской (1883) // Неизвестный Достоевский. 2019. № 3. С. 116–139.

[1] *Окишева К.А.* Ф.М. Достоевский и О. Ф. Миллер: история взаимоотношений. Автореф. … канд. филол. наук. Магнитогорск, 2010.

[2] *Окишева К.А.* Ф.М. Достоевский и О. Ф. Миллер: история взаимоотношений. Набережные Челны: ФГБОУ ВО «НГПУ», 2019. – 124 с.

[3] *Окишева К.А.* Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений // Вестник ЧелГУ. Вып. 29. Филология. Искусствоведение. 2009. № 5. С. 81–86.

[4] Письма О.Ф. Миллера И.С. Аксакову // Вече. Журнал русской философии и культуры. Выпуск 21. СПб., 2010. С. 149–172.

[5] *Котов А.Э.* «Ученое народничество» Ореста Миллера // Гуманитарная планета. 2009. № 2. С. 100–107; *Котов А.Э.* Петербургское славянофильство 1860-90-х гг. // Христианское чтение. 2017. № 6. С. 123–133.

ваемому академическому славянофильству. Однако славянофильская публицистика Миллера оказалась практические не востребованной в отечественной историко-философской науке.

«Реальный идеалист»

Благородный, чистый сердцем идеалист-славянофил.
В.И. Вернадский

Сохранившиеся воспоминания друзей и учеников рисуют привлекательный образ Ореста Федоровича. Привлекательный, конечно, прежде всего, в личном отношении. Однако Миллер являл собой и вполне определенный психологический и даже социальный тип русского ученого немецкого происхождения. Он был эпигоном славянофильского течения в русской мысли, но эпигоном в положительном смысле этого слова. Принимая основные положения славянофильского учения, он пытался применить их к изучению русского фольклора и литературы, внося, тем самым, в них дополнения и развивая их на конкретном материале. Однако с этой стороны славянофильские взгляды Миллера тоже остаются почти не изученными.

Поборник исторических прав славянства и русский патриот Оскар Миллер родился 4 августа (ст. ст.) 1833 г. в Гаспале Эстляндской губернии в немецко-шведской семье. Его отец, Фридрих Миллер (ум. 1836), служил таможенным чиновником в Эстляндской губернии, мать, Аделаида Миллер (1805—1833) происходила из рода не-

мецких баронов Унгрен-Штернберг[1]. Рано осиротев (мать умерла при родах, а отец, когда мальчику было три года), Орест Фёдорович воспитывался в семье дяди Ивана Петровича Миллера и его жены Екатерины Николаевны (Чириковой). Тётя, которую Миллер называл «матушкой», привила будущему учёному любовь к русскому языку и культуре. Поселившись у дяди, Оскар разговаривал только по-немецки, но уже через год говорил только по-русски и позднее вынужден был вновь учить немецкий язык. Как автобиографическое признание звучат слова Миллера из предисловия к своей докторской диссертации о том, что «какою могучею силою притяжения, помимо всякой насильственной преднамеренности обладает народность русская над теми из наших инородцев, которые воспитались под её влиянием»[2]. Состоя на военной службе, И.П. Миллер часто менял место жительства, вместе с ним переезжала и его семья. Потребность в бескорыстном служении людям и религиозные искания, рано проявившись у юного Оскара Миллера, привели к осознанному переходу в православие. Это произошло в 1848 г. При крещении он выбрал имя Орест.

Выйдя в отставку в чине генерал-лейтенанта, дядя вместе с семьёй поселился в Петербурге, где в 1851 г. Орест поступил на историко-филологический факультет университета, где подружился с В.И. Ламанским. Из профессоров факультета Миллер отдавал предпочтение М.С. Куторге и А.В. Никитенко. Окончив университет с

---

[1] Из этого рода происходил и видный деятель белого движения, легендарный «черный барон», генерал Р.Ф. Унгерн-Штернберг (1885–1921).

[2] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. II.

золотой медалью за сочинение о комедиях Сумарокова, Фонвизина, Княжнина и кн. Шаховского[1], в 1855 г. Миллер был оставлен при кафедре А.В. Никитенко, в семье которого встретил и свою избранницу. Однако свадьба не состоялась, поскольку Миллер усмотрел в И.А. Гончарове соперника.

В 1858 г. Миллер завершил работу над магистерской диссертацией «О нравственной стихии в поэзии на основании исторических данных», которая была написана под влиянием правого гегельянца Г. Розенкранца. Много позже он вспоминал, что «книга моя отличалась самым отъявленным *космополитизмом*, что для неё совершенно не существовал славянский мир»[2]. Магистерская диссертация принадлежит к дославянофильскому периоду и поэтому стоит как бы особняком в наследии Миллера. По его словам, «тот отвлечённо-нравственный и художественный космополитизм, которого я держался, довели меня до того,

---

[1] Вместе с Миллером золотую медаль получил и А.Н. Пыпин, позднее довольно бестактно намекавший на то, что исследование Миллера было высоко оценено только благодаря поддержке А.В. Никитенко. «Одновременно со мной, как было слышно между товарищами, взялся за эту тему Орест Миллер, хотя был моложе по курсу, — ему особенно протежировал Никитенко. Когда к положенному сроку должны были быть представлены диссертации, их оказалось две. Никитенко присудил мне золотую медаль, но находил также большие достоинства в сочинении Ореста Миллера, и ему была дана вторая золотая медаль» (*Пыпин А.Н.* Мои заметки. Саратов: изд. «Соотечественник», 1996. С. 112.).

[2] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865—1877 г. СПб., 1877. С. 189, прим.

что я считал непозволительным урывать время от чтения первостепенных западно-европейских поэтов, чтобы посвятить его побеждению внешних трудностей языка — для ознакомления с каким-нибудь бедными литературами и народом, обречённых по тогдашнему моему пониманию, на вечное заимствование у "Европы"»[1]. Сам ученый признавал определенное несоответствие диссертации всему последующему своему творчеству и этим отчасти оправдывал и объяснял не всегда доброжелательное отношение современников к своей работе. Как писал Миллер, его исследование отличалось «неподходящим ко вкусу времени и для меня самого теперь пережитым *романтическим мистицизмом*, за который я и попал в положение какого-то отверженца, не допускавшегося несколько лет ни в один из известных журналов»[2]. Книга Миллера, действительно, выглядела несколько архаично на фоне набиравшего силу демократизма и заражающего нигилизма зарождающегося шестидесятничества.

В годы обучения Миллера в университете преподавание философии было запрещено и профессор А.В. Никитенко, как мог, на своих занятиях старался компенсировать недостаток философской подготовки студентов. Он «любил, когда его ученики разрабатывали научно-литературные темы, носившие на себе философский характер, неограниченные особенно тесными рамками специальности, в которых авторы высказывали наклонность к обобщениям»[3]. Этическая установка в исследовании сло-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. II.

[2] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 188, прим.

[3] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. Биографический очерк. СПб., 1896. С. 20.

весности, заявленная в диссертации, на долгие годы предопределила подход Миллера к изучению литературного творчества. «Все его помыслы покоились не на реально-существующем, — писал биограф, — а на отвлеченном, на абстрактном; он вечно витал в области идеала, эстетики, точно не желая знать, игнорируя все действительное, земное, которое рисовалось ему с точки зрения абсолютной нравственности и евангелического учения, полным зла и неправды. Его мысль не останавливалась на окружающем, поскольку оно было историческим или социальным явлением, а рассматривалось им, как выражение ничтожного бытия, переходной ступени к иной будущей жизни»[1].

Этот идеализм не могла простить Миллеру демократическая журналистика. С критическими отзывами на диссертацию выступили Н.А. Добролюбов и А.А. Котляревский, что в дальнейшем затруднило молодому учёному возможность публикации во многих русских повременных изданиях. Долгое время статьи Миллера принимал к печати только журнал «Учитель». Надо заметить, что статьи и выступления Миллера не редко подвергались запретам. В частности, из-за «нецензурности темы» были запрещены его лекции о В.Г. Белинском, которые ему пришлось читать частным порядком у себя на квартире; а после третьей лекции также из-за цензурного запрета были прекращены публичные чтения о поэзии А.С. Пушкина в Соляном Городке; за лекцию, напечатанную в виде статьи под заглавием «О современных задачах русской науки», он был лишён права вообще читать публичные лекции; публикация статьи «Славянофилы и Катков» послужила поводом к увольнению Миллера из университета.

---

[1] Там же. С. 25.

После защиты магистерской диссертации Миллер давал уроки в Смольном и Мариинском институтах, где получил место преподавателя русской словесности благодаря дружбе с К.Д. Ушинским, с которым познакомился в 1860 г. во время совместной поездки на кумыс в Самарскую губернию.

В конце 1862 г. Миллер отправился на свой счёт в заграничную командировку, посетив Гейдельберг, Берлин и Прагу. По словам Б.Б. Глинского, «главный предмет его занятий заключался в сравнении русского эпоса и народной немецкой поэзии с точки зрения психологического анализа духовных свойств и идеалов славянского и германского миров»[1]. В Берлине Миллер познакомился с Як. Гримом, слушал лекции по народной словесности профессоров Лахмана и Миссмана, об И. Канте доцента Бона-Майера, а также по философии Тренделенбурга и Группе. Заболев в Праге, Миллер вынужден был вернуться домой.

Знакомство со славянскими землями и пробудившийся исследовательский интерес к русскому эпосу способствовали переходу Миллера в лагерь славянофилов. В это же время завязалась и его переписка с И.С. Аксаковым, печатавшим корреспонденции Миллера в своей газете «День», в частности, И.С. Аксаков опубликовал его статью о Ф. Палацком.

С ноября 1863 г. Орест Фёдорович в должности приват-доцента приступил к чтению курса лекций «Об изучении народной словесности, его историческом ходе и современных задачах» в Петербургском университете. Текст вступительной лекции также был напечатан в аксаковской газете «День» (1863. № 51). А в следующем году Орест

---

[1] Там же. С. 38.

Фёдорович сменил на кафедре А.В. Никитенко. В 1867 г. он принимал деятельное участие в Славянском съезде. В 1870 г. была опубликована объёмная докторская диссертация Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское». Оппонентами на защите выступили К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский. «Результатами исследования, — характеризовал диссертацию Миллера Б.Б. Глинский, — явились доказательства, во-первых, *своеобразности* и *цельности* нашего эпоса, развивавшегося, однако, на общечеловеческом законе эпического творчества и, во-вторых, — глубокой *человечности* этого эпоса, наблюдаемой во всей деятельности крестьянского богатыря, Ильи Муромца»[1]. Работа над диссертацией сопровождалась полемикой Миллера со В.В. Стасовым и другими сторонниками теории заимствовании фольклорных сюжетов (А.Н. Веселовский, В.Ф. Миллер)[2]. Опираясь на сравнительно-исторический

---

[1] Там же. С. 56—57.

[2] См., в частности, в тексте диссертации «Илья Муромец и богатырство киевское» страницы XVII—XXI. Полемика Миллера с В.В. Стасовым была вызвана публикацией работы В.В. Стасова «Происхождение русских былин» (Вестник Европы. 1868. № 1—4, 6—7) и докторской диссертации О.Ф. Миллера «Илья Муромец и богатырство киевское» (СПб., 1869). Считается, что в вопросе о происхождении былинного эпоса Миллер исходил из положений «мифологической школы», а Стасов придерживался теории заимствований. С критикой подхода Стасова выступили многие фольклористы, в частности, А.Ф. Гильфердинг (Происхождение русских былин В.В. Стасова. М., 1868) Ф.И. Буслаев (Отзыв о сочинении В. Стасова «Происхождение русских былин». СПб., 1869), П.А. Бессонов (Заметка // Песни исторические Петрова времени. Песни собранные П.В. Киреевским. Вып. 8. М., 1870). Получив письмо Миллера в Венеции, где в то время В.И. Ла-

метод, Орест Фёдорович вёл полемику страстно и энергично. Один из ближайших его друзей, В.И. Ламанский, имея в виду ревностное отношение друга к предмету своих исследований, в письме Л.Н. Майкову шутливо замечал, что «Миллер же седлает коня и выезжает на поединок, как только прослышит неуважительное слово об Илье Муромце»[1]. Русский эпос открыл «совершенно для меня новый и мною не чаянный мир», — признавался Миллер[2].

манский работал в архиве, он писал Л.Н. Майкову 10 декабря 1868 г., высказывая свое мнение о Стасове в связи с его полемикой с Миллером: «Это натура страстная, необузданная и неотесанная. Но смешно и жалко же думать, что он невежа и глупец, как хочет доказать Миллер в своей статье в Голосе. Стасов очень даровит, много знает, энергичен и умеет самостоятельно работать. Это нигде не безделица, а у нас тем паче. Его выводы о былинах конечно неуместны и преувеличены, но его статьи чрезвычайно полезны. Если он увлекается и преувеличивает, то и Миллер точно также увлекается и преувеличивает. Что баба в Илье Мур[омце] не баба просто и даже просто не баба, а громовая туча. Для меня это нисколько не лучше самых крайних Стасовских преувеличений. На Стасова так нападать не следует, хотя бы он и забылся в своей статье, Стасов имеет положительные заслуги и вовсе не такие малые, как могут думать некоторые» (РО ИРЛИ. Ф. 166. Оп. 3. № 615. Л. 7, 7 об.). Помимо устной полемики О.Ф. Миллера со В.В. Стасовым в Этнографическом отделе Русского географического общества продолжалась и печатная полемика: со стороны Стасова в «Санкт-Петербургских ведомостях» и «Вестнике Европы», со стороны Миллера в «Голосе» и «Заре».

[1] Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (РО ИРЛИ). Ф. 166. Оп. 3. № 616. Л. 5.

[2] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. I.

Исходным для него становится славянофильский подход к изучению эпоса. Он опирается, прежде всего, на достижения славянофилов в исследовании русского фольклора (П.В. Киреевский, А.Ф. Гильфердинг, В.И. Даль). «Следовало, — пояснял Миллер свою задачу в диссертации, — не заглядываясь по сторонам, сосредоточить неразвлечённо своё внимание собственно на наших былинах, чтобы усмотреть в них, сквозь частности, внутреннюю, объединяющую их связь, основной их дух, и проверить его только духом нашей истории, что и сделали у нас до сей поры лучше всех других именно так называемые "Славянофилы". Но надобно было обладать высокою даровитостью Киреевских, Хомякова и К. Аксакова, а главное — тёплою их *любовью* к родной народности, чтобы так верно почуять сердцем и так метко угадать умом то, к чему, при тогдашнем положении знания, можно было, и по большей части, приходить именно лишь таким чутьём и угадыванием»[1]. Еще более определенно ученый высказался в своей вступительной речи перед докторским диспутом. «Писатели первого направления, — замечал он о славянофилах, — П. Киреевский, Хомяков, К. Аксаков изучали русский народный эпос *из него самого*, стараясь выяснить то внутреннее содержание, которое в нём заключается, как народное русское, проверяя его только господствующими началами нашей истории»[2]. Более того, интерес к народному творчеству у славянофилов Миллер ставил в прямую связь с их борьбой за освобождение крестьян. Увлечение рус-

---

[1] Там же. С. XI.

[2] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защищением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 97.

ской историей, народным бытом и фольклором не могло не сказаться на отношении к самому народу. Не случайно именно славянофилы выступили главными поборниками отмены крепостного рабства. «Но я позволю себе указать, — писал Миллер, — вам также на связь между политическим исповеданием писателя и свойствами его взгляда на народное творчество <...> Недаром, наконец, именно тому кружку, который так много трудился у нас в ближайшее к нам время над памятниками народного творчества, досталась, вместе с тем, и прекрасная доля внести основные начала своего учения (славянофильского) в великое дело освобождения крестьян»[1].

Опираясь на работы славянофилов, Миллер отстаивал тезис о самостоятельном развитии эпического творчества, подчиненного своим собственным законам. С этой точки зрения он упрекал сторонников теории заимствования эпических сюжетов в игнорировании «родного эпического *контекста*». В.Ф. Миллер и А.Н. Веселовский указывали на заимствования в русском фольклоре из Византии, а В.В. Стасов настаивал на привнесении эпических сюжетов от «минусинцев», т. е. из тюрко-монгольского фольклора. Миллер же призывал своих оппонентов не упускать «из виду связи между отдельными эпизодами своего эпоса, как стройного целого», а затем уже сопоставлять «его с чужими эпосами как с такими же целостными созданиями»[2]. Иными словами, то, к чему славянофилы пришли путем интуиции или «чутьем и угадыванием» необходимо допол-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Заметка для В.И. Ламанского // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. CXLV. С. 187.

[2] *Миллер О.Ф.* Новые домыслы учения о заимствованиях // Русский филологический вестник. 1879. № 4. С. 238.

нить сравнением, т. е. «сличительным сопоставлением» проверить заключения славянофилов о русском эпосе.

Благодаря сравнительному методу можно отмечать не только сходства, но и различия в эпическом творчестве разных народов. Общие черты в фольклоре Миллер был склонен объяснять «единством человеческой природы». Для индуктивной полноты своих выводов он пытался использовать все известные варианты эпоса; «обстоятельное сравнение всех пересказов былин стало первой задачей моего труда», — пояснял он[1]. Все это, рассчитывал ученый, должно подтвердить славянофильскую точку зрения на русский исторический эпос и опровергнуть доводы сторонников теории заимствования. Несогласие Миллера с последователями этой теории вытекало, прежде всего, из невольно проводимого в ней положения о неспособности некоторых народов, в частности, русского, к самостоятельному эпическому творчеству. Эта точка зрения сама позаимствована у романо-германских народов и является перенесением на русский материал их «патологически-крайних предубеждений в пользу своего *европейства*»[2]. В результате, «из сравнительного изучения народного эпоса вынес я глубокое убеждение, что нет ни одного народа, как бы низко он ни стоял, который бы можно было признать вполне обделённым даром самобытного эпического творчества»[3]. Широкое сравнительное изучение эпоса различных народов устанавливает сходства между ними, которые «можно будет объяснить только общечеловеческим единством основных законов первобытного эпического творчест-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 98.

[2] *Миллер О.Ф.* Заметка для В.И. Ламанского. С. 184.

[3] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 100.

ва, единством, ни мало не исключающим с другой стороны народных особенностей»[1]. Сходство проявляется в первую очередь в периодизации эпоса, в общей последовательности этапов эпического творчества. «Известно, — писал по этому поводу Миллер, — что народная словесность проходит следующие ступени развития: мифическую, богатырскую, историческую и частно-бытовую»[2]. Резюмируя метод Миллера, один из официальных оппонентов на защите, К.Н. Бестужев-Рюмин, пояснял в журнальной рецензии: «Путь, принятый Миллером, есть путь сравнительный: изучив сравнительно все доступные нам изводы былин, определив по возможности в них наслоения разных эпох, он приступает к сравнению с соответствующими преданиями других народов (преимущественно родственных, хотя иногда сравнения и расширяются), затем откинув сходное, он замечает все разницы, и потом на основании этих разностей, он делает опыт объяснения духа русского народного эпоса, отсюда же, держась того основания, что эпос есть поэтическая история народа, выводит общий характер народа и его истории»[3].

Миллер подчеркивает своеобразие русского эпоса, обнаруживаемое в результате сравнения. «И так, я с окончательною уверенностью утверждаю, — подытоживал он, — что, за всеми многочисленными эпическими сходствами, какие оказываются у нас с другими народами, есть в нашем эпосе известная совокупность черт, не находящаяся

---

[1] Там же.

[2] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. XI.

[3] *К. Б-Р.* (К.Н. Бестужев-Рюмин). Сравнительно-критическое наблюдение над слоевым составом народного русского эпоса. Илья Муромец и богатырство киевское. Ореста Миллера. СПб., 1870. XXVI, 830, XXV // Заря. 1870. Январь. С. 180.

ни в каком другом эпосе»[1]. И далее постулировал: «С одной стороны, *своеобразие*, с другой стороны, *цельность* нашего эпоса — вот мои два основных положения»[2]. Сравнение позволяет увидеть отличия и в пределах одной эпической традиции. Так, новгородские былины пронизаны «духом необузданной личной вольницы», проникнуты «каким-то скорее германским — *развитием личности на счёт общины*»[3], а для киевского эпического цикла, напротив, характерен «дух свободной общинности», «идея общественного служения». Миллер подчеркивает целый ряд особенностей русского народного творчества. По его словам, «...мы находим в былинах уже просветлённое и очеловеченное значенье жены и матери, даже женщины вообще <...> Богатырский эпос в лице Ильи Муромца выражает глубокое отвращение к *зверинским обычаям* в семье Соловья разбойника... Богатырский эпос в лице Ильи Муромца поставил силу человеческой воли выше самой судьбы <...> выставил образец вполне бескорыстного и беспредельно усердного служения миру-народу»[4]. Обращаясь к В.И. Ламанскому Миллер подчеркивал христианский гуманизм русского эпоса, столь разительно отличающего его от эпоса западноевропейского. Религиозную нетерпимость в русской истории он считал болезненным проявлением западничества (т. е. начала заимствованного, а не

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 102.

[2] Там же.

[3] *Миллер О.Ф.* Славянский вопрос в науке и в жизни (По поводу «Обзора истории славянских литератур» А.Н. Пыпина и В.Д. Спасовича. С.-Петербург, 1865) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 37.

[4] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. 824–825.

прирожденного), начала по своему духу противоположного христианству. Не случайно, полагал, он западничество на религиозной почве не имело на Руси успеха, поскольку оно противоречило и складу народного характера и христианским идеалам. «Негде вы не встретите в нашем эпосе той воинственной пропаганды, того стремления огнем и мечем завоевывать для Христа, какое сказывается так громко в Карловингском эпосе, вполне соответственно и Крестовым походам, и Альбигойской бойне, и позднейшим благочестивым подвигам инквизиции — всем этим ярким явлениям западной жизни, небывалым у нас на Руси. Страстно усиливаются занести их и к нам люди вроде Иосифа и Геннадия, эти первые наши *западники* (на вероисповедном поле), но усилия их расшибаются о народный разум, о народное чувство нравственное, так ясно сказавшееся в этом отношении и народном эпосе»[1].

Уже в последней цитате хорошо видно, что главную особенность русского былинного эпоса Миллер усматривал в его нравственном содержании, которое проявляется в том, что «ни стремление к добыче, ни стремление к власти, ни даже стремление к личной славе не руководит богатырством Ильи»[2]. Нравственные мотивы пронизывают весь строй, все содержание русских былин. Русский эпос «исполнен более свободного духа, и поверх основной общебогатырской грубости в нём заметна большая степень смягчённости, чем в германском. Впрочем, это объясняется для меня очень просто — тем, что наш эпос есть эпос простонародный», — заключал Миллер[3].

---

[1] *Миллер О.Ф.* Заметка для В.И. Ламанского. С. 185—186.
[2] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. 802.
[3] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 103.

Однако нравственный характер былин не выводим из законов эпического творчества, поэтому Миллер был вынужден прибегнуть к историческому объяснению. За былинными формами и образами, полагал он, скрываются реальные исторические события. Эпос художественно осмысляет и включает в свое содержание факты исторической действительности. Согласно Миллеру, «острожное стояние для бесконечной борьбы со степными насильниками, стало основным содержанием нашего эпоса. Издавна существовавшая в нём борьба мифическая перенесена была с неба на землю, на былевую, т. е. историческую почву»[1]. В то же время народное творчество не способно точно фиксировать и буквально передавать исторические события; оно отделяет лишь их идеальную, смысловую сторону. Иными словами, фольклор, актуализируя этот смысл, признает, как бы провозглашает то или иное событие в качестве исторического. «Эпос, — пояснял Миллер, — никогда не отражает истории со всею её *внешнею* фактическою точностью; но он обыкновенно с глубоким пониманием схватывает *внутренний* смысл истории»[2]. Отражая историческую реальность, эпос являет основные идеалы, выработанные русской исторической жизнью. К таким идеалам Миллер относил общинность. «Но что особенно важно, — писал он, — всё, отзывающееся в нашем эпосе человечностью и свободой, оказалось вытекающим из общинного начала, а потому и связывающимся с временем его простора, а такими оказываются времена, предшествовавшие не только московскому, но и суздальскому периоду. Об из-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. 809.

[2] *Миллер О.Ф.* Косовская битва по сербскому народному эпосу. (Памяти А.Ф. Гильфердинга) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 356.

давнем, путём естественного, ничем незадержанного развития совершившемся в нас переходе от родовых отношений к общинным свидетельствует вся вообще словесность наша народная»[1]. Эпос, таким образом, может выступать и историческим источником, правда, не столько для обнаружения однозначных исторических фактов, сколько для выявления и уяснения архаических народных идеалов.

Подводя итог докторскому исследованию Миллера, К.Н. Бестужев-Рюмин отмечал в рецензии, что «громадная начитанность в произведениях народной словесности, полное знакомство со всею литературою, вызванною этими произведениями, поэтическое чутьё и превосходное, живое изложение, полное любви к предмету и русскому народу, ставят эту книгу на высокое место в русской учёной литературе»[2].

Однако, несмотря на защиту докторской диссертации, у Миллера возникли сложности с получением должности экстра-ординарного профессора, причиной которых послужила его критика гимназической реформы, проводимой министром народного просвещения графом Д.А. Толстым. Миллер полагал, что так называемое «классическое образование», которое призвана была ввести реформа, возвращает русский народ к изжитым им в ходе исторического развития римско-византийским началам. Аристократизм языческого Рима, унаследованный Византией, противоречит универсальному духу христианства, носителем которого является русский народ. В должности экстра-ординарного профессора Миллер был утвержден 2 марта 1870 г., а ординар-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. 819.

[2] *К. Б-Р.* (К.Н. Бестужев-Рюмин). Сравнительно-критическое наблюдение над слоевым составом народного русского эпоса. С. 184.

ного профессора — в феврале 1871 г. С 1879 г. до конца жизни Миллер преподавал на Высших женских курсах.

Неоднократно Миллер выступал с публичным чтениями, в том числе в пользу нуждающихся студентов. Его публичные лекции собирали до тысячи человек. В 1881 г. под его председательством стало действовать образованное при Петербургском университете Студенческое научно-литературное общество, объединявшее до трёхсот членов[1].

---

[1] *Бороздин А.К.* Студенческое научно-литературное общество при С.-Петерургском университете. СПб., 1900. — 16 с.; *Сигма.* (Сыромятников С.) Пробуждение студенческой жизни // Новое время. 1899. 8 (20) августа. № 8421; *Бартенев В.В.* Воспоминания петербуржца о второй половине 1880-х годов // Минувшие годы. 1908. № 9—10; *Шаховской Д.И.* Автобиография // Русские ведомости. 1863—1913. М., 1913; *Корнилов А.А.* Воспоминания о юности Ф.Ф. Ольденбурга // Русская мысль. 1916. № 8; *Гревс И.М.* В годы юности: за культуру // Былое. 1918. № 12; *Платонов С.Ф.* Несколько воспоминаний о студенческих годах // Дела и дни. 1921. Кн. 2; *Вернадский В.И.* Из прошлого. Отрывки из воспоминаний о А.Н. Краснове // Профессор А.Н. Краснов (1862—1914). Харьков, 1916; *Ольденбург Е.Г.* Студенческое научно-литературное общество при С.-Петербургском университете // Вестник Ленинградского университета. 1947. № 2. С. 145—155; *Казакевич Р.А., Мандель С.З.* Научная и культурно-просветительская деятельность прогрессивного студенчества 80-х годов 19 в. Л.: Изд-во ЛГУ, 1967. — 76 с.; *Вахромеева О.Б.* Студенческое «Научно-литературное общество» при Петербургском университете в 1880-х годах // Материалы XXX межвузовской научно-методической конференции преподавателей и аспирантов Секция истории филологического факультета. СПб., 2001. С. 17—22; *Завьялов Д.А.* Студенческие научные общества Санкт-Петербургского университета в конце

«Этот незабвенный друг наших студентов, — вспоминал о Миллере А.К. Бороздин, — был председателем нашего общества за все время его существования, и лучшего председателя мы не могли бы иметь. Это был настоящий руководитель молодежи, никогда не искавший популярности (хотя и находились некоторые гнусные клеветники, обвинявшие его в таком искательстве, но всегда любимый студентами, которым он не стесняясь говорил правду, подчас и очень горькую. Всякий из нас знал, что иначе, как "по совести", Орест Федорович говорить не может, что никаких дипломатических уверток он не знает, а, кроме того, мы были уверены в его любви к нам, и сами мы безгранично любили доброго и безусловно-честного нашего учителя. <...> Орест Федорович был не только председателем, но и незаменимым нашим воспитателем, постоянно нам напоминавшим, что наш первый долг перед народом есть основательная научно-этическая подготовка к будущей работе, и умевшим сдерживать слишком бурные юношеские стремления»[1].

Активное участие Миллер принимал и в работе Славянского благотворительного комитета, где познакомился с Ф.М. Достоевским. Первоначально недоброжелательное отношение Ф.М. Достоевского к Миллеру в середине 1870-х гг. сменилось дружескими, доверительными связями, а Миллер стал не только восторженным поклонником, но и первым биографом и толкователем творчества писателя. «Достоевского, — пишет современная исследовательница, — волновала проблема тех "обрусевших немцев", кото-

---

XIX — начале XX века. Автореф. ... канд. ист. н. СПб., 2006. — 26 с.

[1] *Бороздин А.К.* Студенческое научно-литературное общество при С.-Петерургском университете. СПб., 1900. С. 14.

рые увидели в Православии всечеловеческое начало. Он угадывал в них “тружеников во Христе”. Убеждённое самопожертвование во благо других, вера в целесообразность мироустройства, в спасительный Божий промысел и всепобеждающую силу христианской любви связывает Миллера не только с “положительно-прекрасными” героями Достоевского (это Макар Долгорукий, Зосима, Тихон, князь Мышкин, Алёша Карамазов), но и с самим писателем. Судя по всему, Достоевский увидел в Миллере черты близкого, нравственно и психологически понятного ему человека»[1]. Вместе с Ф.М. Достоевским Миллер был делегирован в 1880 г. Санкт-Петербургским славянским благотворительным комитетом на Пушкинский праздник в Москву, но вынужден был отказаться от поездки, оставшись ухаживать за больной тётей.

Друзья Миллера отмечали трогательную заботу, с какой он относился к воспитавшей его «матушке». На вопрос, почему он так и не создал свою собственную семью, Орест Фёдорович полусерьёзно отвечал, что не знает, как поладила бы его супруга с «матушкой». «Но, дав себе обет безбрачия, — писал о Миллере биограф, — он, подобно К. Аксакову и Ю. Самарину, отошёл в вечность девственным и свободным от чувственных наслаждений. Он поборол в себе человека-зверя, обратившись в аскета, который, живя на людях, умел, однако, не бояться соблазна»[2]. Не столько случайное стечение жизненных обстоятельств, сколько сознательный выбор определили судьбу

---

[1] *Окишева К.А.* Ф.М. Достоевский и О.Ф. Миллер: история взаимоотношений // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 5 (143). Филология. Искусствоведение. Вып. 29. С. 83.

[2] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 136.

Миллера. В речи в Санкт-Петербургском Славянском благотворительном обществе 11 мая 1876 г., посвященном памяти Ю.Ф. Самарина, он (с известной долей автобиографичности) подчеркивал, что «Самарин убедительно доказал, что известного рода аскетизм составляет неистребимую, вечно прекрасную сторону человеческой природы»[1]. Уже не молодой профессор покорно выполнял все капризы своей престарелой тётушки. Полученное от неё наследство, он раздал её родственникам, так что на похороны тетушки вынужден был у них же занимать деньги. Долгие годы тётушка составляла всю его семью. После её смерти в 1884 г. Орест Фёдорович взял на попечение своего племянника С.В. Бурмейстера, студента лесного института.

Личное одиночество Миллера усугублялось тем, что даже близкие друзья не всегда серьёзно воспринимали его убеждения. Иван Сергеевич Аксаков обратился к В.И. Ламанскому за разъяснением относительно своего корреспондента. В письме И.С. Аксакову от 8 октября 1875 г. В.И. Ламанский дал следующую характеристику своему другу: «Об Оресте М[иллере] Вы напрасно со мною так церемонитесь. Я признаю его добрым и честным человеком, образованным и трудолюбивым. Но он ограничен, самодоволен, помешан на либеральных приличиях. Вообще до того претит мне, что я давно уже не могу с ним серьёзно ни о чём говорить более 2, 3 минут. Мне как то с ним неловко. Лекции его совершенно глупы и ещё смешны, благодаря его напускному пафосу, несколько гнусавому тону в местах самых либеральных о крепостном праве. Надо дивится только публике, что может восхи-

---

[1] *Миллер О.Ф.* В собрании 11 мая 1876 г. // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 416.

щаться такими пошлостями. Читает, напр[имер], о Байроне — идёт путешествовать с лакеем. Сейчас подчёркивает гнусаво и протяжно и сейчас тирада — о барстве... о лордах... Пока писал он о Муромце, было ещё хорошо, потому что он немец, трудолюбив, начитан, аккуратен, и собирает разные подробности и мелочи. Но конечно он и там очень смешон, когда начинает от себя разглагольствовать. Отрицательно он очень полезен для славянофилов. Как он не заискивает у студентов, однако те, кто постарше и поумнее над ним посмеиваются. У нас уж писаное давно, что на любом диспуте, где бы Орест не говорил, непременно будет патетическая тирада о крепостном праве, о народных громадах. Это необходимо как масло к каше. Статьи его о Гоголе я не читал, но могу предполагать безошибочно, что именно о любимой теме он должен сказать. Иногда впрочем и зная его слышишь от него чего не ожидаешь»[1]. Приведенная цитата взята из черновика письма В.И. Ламанского и я не могу точно сказать, была ли она включена в окончательный текст письма И.С. Аксакову.

Особого внимания заслуживает благотворительность Миллера. «Печальник нужд и горестей студентов», по словам Б.Б. Глинского, он не жалел собственных средств на помощь нуждающимся и, хорошо зарабатывая, сам в результате часто оставался без денег. С благотворительными целями Миллер регулярно читал публичные лекции, собирал по подписке деньги среди знакомых и на различных университетских мероприятиях. Две лекции в неделю на Высших женских курсах он читал бесплатно, а своё жалование не редко раздавал курсисткам. Благотворительная деятельность Миллера сосредоточилась в «Обществе

[1] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 90 об.—91.

для пособия нуждающимся литераторам и учёным» (так называемый Литературный фонд), в «Комитете грамотности» и, прежде всего, в «Обществе вспомоществования студентам Санкт-Петербургского университета», товарищем председателя которого состоял Миллер. «Он составлял в полном смысле слова душу этого общества, — отмечал биограф, — и положительно в своей личности как бы сосредоточил все дело помощи учащейся молодёжи. Для усиления средств кассы он сам читал постоянные публичные лекции, привлекал к такому чтению своих сотоварищей по факультету, устраивал музыкальные и литературные вечера, взывал к пожертвованиям, не щадил ни своего времени, ни средств»[1]. Неудивительно, что в квартире профессора № 16 в третьем этаже во дворе дома 18 по 3 линии Васильевского острова постоянно можно было встретить просителей. «Студенты шли в его квартиру на Васильевском острове со всеми своими нуждами, зная, что Орест Федорович в крайнем случае отдаст свой последний рубль, но не отпустит нуждающегося студента без помощи», — свидетельствовал Е.Г. Ольденбург[2]. Неоднократно Миллер выступал и ходатаем за студентов перед университетским начальством.

Оставаясь по своему мировоззрению человеком 60-х гг. XIX в., Орест Фёдорович высоко ценил реформы александровского царствования. Поэтому неудивительно, что в 1880-е гг. он критически реагировал на проявления террора и распространение радикалистских настроений в русском обществе. «Не рассчитывая на популярность, — пи-

---

[1] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 92.

[2] *Ольденбург Е.Г.* Студенческое научно-литературное общество при С.-Петербургском университете // Вестник Ленинградского университета. 1947. № 2. С. 147.

сал ученик и биограф учёного И.А. Шляпкин, — Миллер напал на то направление, которым было подготовлено 1 марта 1881 года и его пагубные последствия»[1]. «Он не искал одобрения молодёжи, но зато не боялся за свою откровенность и прямоту чьей-либо немилости. Голос совести был для него единственный критерий поступков, единственный решающий судья», — вторил И.А. Шляпкину другой слушатель профессора[2]. Миллер, никогда не заискивавший перед аудиторией и не стремившийся к популярности, выступая перед студентами, мог себе позволить называть вещи своими именами. «Но Орест Фёдорович, — вспоминал Б.Б. Глинский, — не всегда ограничивался тесными рамками своего предмета, и когда обстоятельства нашей отечественной жизни требовали разъяснения их молодёжи, чтобы удержать последнюю от излишних увлечений и промахов, могших гибельно отозваться на университетской среде, он громко подымал свой голос, высказывал о событиях своё *мнение* и *сомнение*. Когда высшие учебные заведения были охвачены потоком волнений в 70-х и начале 80-х годов, может быть ни один профессор изо всех университетов не обращался с такою горячею проповедью к слушателям, как Орест Фёдорович, призывая их к сдержанности и благоразумию. Он говорил горькие истины в глаза молодёжи, не потакая её слабостям, не стеснялся возвышать свой голос против модных авторитетов и кумиров, смело указывал и называл своим именем события и явления. “Только вы одни способны говорить с кафедры

---

[1] *Шляпкин И.А.* Биографический очерк О.Ф. Миллера (1833—1889) // Миллер О. Русские писатели после Гоголя. Том I. И.С. Тургенев — Ф.М. Достоевский. Издание пятое. М., б. г. С. XVI.

[2] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 90.

своим слушателям такие суровые истины", часто говаривали ему сослуживцы. Но слушатели знали, из какого источника идут эти *истины*, его "суровая правда", и никогда за всю его деятельность не позволяли себе в отношении его и тени какого-либо неудовольствия или враждебного отношения. Орест Фёдорович не гонялся за популярностью и смело исповедовал своя святая святых»[1].

В 1887 г. Миллер был уволен из университета по постановлению министров П.С. Ванновского, И.Д. Делянова и обер-прокурора Синода К.П. Победоносцева. Причиной увольнения послужила лекция по поводу кончины М.Н. Каткова, в которой Миллер открыто противопоставил славянофильские идеалы тому консервативному направлению государственно-полицейского абсолютизма, которое проповедовал М.Н. Катков. Ещё во втором своём письме из Праги И.С. Аксакову, опубликованному в газете «День» (1863. № 35), Миллер критиковал М.Н. Каткова с тех же позиций за безнравственность и материализм. Министр И.Д. Делянов затребовал через университетское начальство от Миллера письменного объяснения. Орест Фёдорович вместо отчёта для министра напечатал в сокращённом виде свою лекцию в «Русском курьере» (1887. № 267). «О.Ф., — вспоминал И.М. Гревс, — развивал в этой лекции славянофильский идеал демократического самодержавия, опирающегося на мнение всей земли против катковского полицейского абсолютизма, действующего через бюрократический произвол. За эту лекцию он был лишён профессуры министром самодержавного го-

[1] Там же. С. 87.

сударя»[1]. Прежде всего Миллер отстаивал славянофильский идеал свободы слова. «Но я держусь того “права мнения и сомнения”, — писал он, — которое, по словам Хомякова, должно безусловно принадлежать университетской кафедре. Вообще же я, как известно, руковожусь, всегда и везде, тем понятием о свободе слова, которое является краеугольным камнем так называемого славянофильства. По этому понятию, говорю это в напутствие моим лекциям вообще, свобода слова представляется не только *правом*, но и *обязанностью* каждого гражданина. Как правило, свобода слова по такому понятию, не есть что-либо, даруемое и отнимаемое по человеческому велению, она есть прирождённый дар Божий, на который не может посягать никакая земная сила»[2]. В своих воспоминаниях И.М. Гревс приводит письмо министра И.Д. Делянова к попечителю И.П. Новикову с объяснением своего решения. Вот этот документ:

«М.Н.Пр. Департамент. 6 октября 1887 г. № 351. — Из словесных объяснений, представленных Вашему Превосходительству профессором Миллером по поводу его лекции о покойном Тайном Советнике Каткове, вовсе не требовавшейся ходом изложения курса, только что начинавшегося, выяснилось и теперь по печатании его лекции в одной из Московских газет подтвердилось, что означенный профессор, никем и ничем к тому не вызванный, счёл приличным с кафедры русской словесности подвергнуть разбору и резкому осуждению деятельность публициста, высокая оценка которого недавно перед тем была сделана совершенно в ином смысле с высоты Престола. — Ос-

---

[1] *Гревс И.М.* В годы юности. За культуру // Былое. 1918. № 12. Кн. 6. Июнь. С. 68.

[2] *Миллер О.Ф.* Славянофилы и Катков // Славянофильство: pro et contra. СПб., 2006. С. 450.

тавляя в стороне всю неуместность этого поступка, я не могу не обратить внимания, что пр. Миллер в письме к Вашему Превосходительству от 21 сент. отказывается дать требуемое от него письменное изложение своей лекции, сославшись на устные объяснения, и в прямое неуважение требований власти, на вопрос которой он обязан был отвечать, поместил изложение своей лекции в газетах. Из сего изложения видно, что профессор присваивает себе ничем не ограниченное право свободы слова на кафедре, а в письме к Вам он заявляет "своё убеждение, что он вправе и обязан руководствоваться на кафедре исключительно внушениями своей профессорской совести". Так. обр. г. Миллер представляет себе права, законом не признанные и с правильным ходом дел в государственной и общественной жизни несовместимые. — Подражая, по-видимому, известному выражению "*иерейская совесть*", г. Миллер ссылается на таковую же профессорскую, как на единственное мерило своего образа действий на кафедре. Даже в применении к священному лицу, церковные и гражданские законы признают показания по *иерейской совести* равнозначущими показаниям под присягою лишь в том случае, когда дело идёт о степени правдивости их, и если можно звание профессора уподобить священному сану, то г. Миллер мог бы сослаться на свою *профессорскую совесть* только в свидетельство верности и искренности письменного изложения лекции, которое я через Вас от него требовал, и которое он отказался доставить Вам, предпочтя напечатать в Московской газете; но он ищет в таковой совести не только оправдания неуместности своего чтения, но и выставляет внушения совести при полной свободе слова единственно обязательным руководством для преподавателя на кафедре. Г. Миллер забывает, что кроме внутреннего чувства для всякого общественного деятеля, следовательно и для профессора, обязателен как нравственный закон не в личной, а в общественной форме, так и закон положительный, составляющий руководительную норму во всех функциях общественной деятельности. Без этого все виды государственной службы отдавались бы на жертву случайного и личного понима-

ния внушений различно развитой совести и под прикрытием их во многих случаях открывался бы широкий путь к разным злоупотреблениям. Было бы несообразно как со здравым смыслом, так и с законом давать полный простор всяким учениям в университетах и предоставить юных слушателей произволу преподавателей, могущих, как все люди, ненадлежаще пользоваться свободой слова. В стенах университетов, учреждённых и содержимых Правительством, где происходит образование молодых людей, приготовляющихся служить Государю и России и стать со временем в ряды руководителей исторического развития народа, может быть допущена лишь та истинная свобода слова, при которой ум, принимаемый к рассмотрению научные вопросы и критически относясь к различным мнениям, сам себя ограничивает мыслью о благе учащихся, о достоинстве учреждения, где происходит чтение, о уважении к существующему закону и политическому строю государства. Признав принципы, высказанные г. Миллером, Министерство должно бы всё влияние и значение кафедры в высшем учебном заведении отдать на личное усмотрение каждого преподавателя и признавать даже такие случаи, когда бы университетские аудитории стали оглашаться самыми крайними направлениями, лишь бы представители их не встречали к тому запрета в своей совести. — Неся ответственность перед Государем Императором и перед своею совестью за благое направление всех видов обучения молодых поколений, я не могу допустить, чтобы в оправдание всякого своего действия, преподаватель отказывался исполнить предложение начальства, ссылаясь на принцип свободы слова и свою профессорскую совесть, и выставляя мысль, что её исключительно внушениями он в праве и обязан руководствоваться на кафедре. Посему я вижу себя вынужденным уволить г. Миллера от занимаемой им должности ординарного профессора Имп. СПб. Университета и покорнейше просить Ваше Превосходительство сделать надле-

жащее к тому распоряжение. — Министр Народного Просвещения, Статс-Секретарь И. Делянов»[1].

Увольнение Миллера поразило даже его идейных противников — западников. Так, профессор Московского университета В.И. Герье со смешанным чувством любопытства и возмущения интересовался у М.М. Стасюлевича: «Что петербургский ректор с кем-то подрался об этом и здесь были слухи, но меня гораздо более волнует вопрос об отставке О. Миллера. Неужели его действительно уволили да ещё с лишением пенсии? Я читал его речь в Курьере, славянофильского увлечения я не разделяю, но не понимаю, как можно гнать с государственной службы человека за речь, в которой восхваляется покойный государь?»[2] Видя в реформах царствования Александра II воплощение многих славянофильских идеалов, Миллер никогда не скрывал своего негативного отношения к некоторым представителям правящей династии, давая им в частных письмах весьма резкие характеристики и прямо указывая на невозможность для себя вступать с ними в какие-либо сношения.

«Профессор-идеалист», по выражению И.А. Шляпкина, оказавшись в поднадзорном положении, тяжело переживал вынужденное отлучение от университета. «Он продолжал жить, как жил, — отмечал И.М. Гревс, — отдавая себя страждущим людям, только... без лекций. Но это подкашивало его силы, и учинённый произвол, наверно, сократил его дни. Тяжёлые страдания от прерванной про-

---

[1] Цит. по: *Гревс И.М.* В годы юности. За культуру. С. 69—71, прим.

[2] РО ИРЛИ. Ф. 293. Оп. 1. № 417. Л. 99, 98об.

фессорской работы, очевидно, сильно мучили его»[1]. После ухода из университета Миллер вынужден был больше времени уделять литературному заработку. Единственным местом его преподавания остались Высшие женские курсы.

В автобиографической повести в стихах «Вера» Д.С. Мережковский, довольно скептически отзывавшийся о студенческих годах, вывел лишь один положительный образ университетского профессора, в котором прямо угадываются черты Миллера и журфиксы на его квартире:

Был старичок-профессор: пылкий, страстный,
Гуманностью он увлекал без слов —
Одной улыбкой мягкой, детски ясной;
Идеалист сороковых годов,
Он умереть за правду был готов.
. . . . . .
. . . . . .

XLI

В морщинках добрых, с лысой головой,
Он был похож на маленького гнома.
На пятом этаже большого дома
В его квартирке плохонькой, порой,
По вечерам бывал и наш герой.
Жара, веселье, чай и папиросы,
И шум, и смех, и важные вопросы.

XLII

Один кричал: «Не признаю народа!..»
Другой в ответ: «Толстой сказал...» — «Он врет

[1] Человек с открытым сердцем. Автобиографическое и эпистолярное наследие Ивана Михайловича Гревса (1860—1941). СПб., 2004. С. 162.

— «Нет, черт возьми, дороже нам свобода...»
— «Пусть сапоги Толстой в деревне шьет...»
— «Прогресс!.. Интеллигенция!.. Народ!..»
Всё, наконец, сливалось в общем шуме.
Сергей внимал в глубокой, тихой думе.

Скоропостижная смерть Миллера 1 июня 1889 г. поразила его друзей и учеников. «2 июня, — записал в своём дневнике В.И. Ламанский, — пришла ко мне телеграмма от Васильевского о смерти Миллера. Эта весть меня страшно поразила и долго я не мог очнуться и опомниться. Никогда не думал я, что переживу Ореста. Как часто бывало, особенно в ранней молодости, не посмеивался над Орестом, но всегда я глубоко и высоко уважал эту добрую, благородную и высокого строя душу. Это был человек действительно добродетельный в истинном и серьезном... значении этого слова. Да, он был и большой трудолюбец. Для литературы он много и потрудился. Жаль, что не успел приготовить к изданию своего курса русской литературы. В нём было много хорошего, хотя и не без некоторых странностей и излишеств»[1]. Биографы описывают, как возвращаясь из типографии М.М. Стасюлевича (5 линия Васильевского острова дом 28), Миллер почувствовал себя плохо, упал, но нашёл силы подняться. Прохожий довёл его до дома. Послав за доктором, Орест Фёдорович из последних сил подписал бланки для выдачи помощи пришедшим к нему студентам, отправил за одним из своих учеников, желая поручить ему заботы о похоронах, и умер за рабочим столом. И.М. Гревс в письме жене на следующий день после похорон Миллера описывал своё впечатление от случившегося:

---

[1] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 3. Ед. хр. 3. Л. 13.

«Мы с Серёжей ⟨С.Ф. Ольденбург⟩ узнали о смерти Ореста Фёдоровича Миллера, когда пили чай, из газет. Новость страшно поразила нас. Когда он был жив, внимание невольно рассевалось, переходя от его качеств к недостаткам, часто говорили о нём с улыбкой, но, когда его не стало и притом так неожиданно, так жестоко рано, тут особенно ярко почувствовалось (без всякий преувеличений и фраз), как много он для нас значил, как много вокруг него группировалось дорогого, как много светлого и хорошего было связано в наших лучших университетских воспоминаниях с его личностью; тут необыкновенно ясно встали перед нами его великие и редкие достоинства — неподкупная совесть, бескорыстная любовь к людям, горячее сердце, стойкая воля и чистая душа. И большая пустота почувствовалась и сильное искреннее горе. Вчера его хоронили, очень торопились, потому что жарко и тело быстро стало разлагаться (хотя в первый день лицо у него было прекрасное). Многие не знали о смерти, так как разъехались; а всё же было много народа, гроб несли до кладбища Смоленского на руках, был хор студентов и курсисток; и такая во всех провожающих чувствовалась искренняя печаль — на панихиде многие дамы, да и мужчины, плакали, и у меня самого, человека бесчувственного, в одну минуту так слёзы и полились. Много речей было на могиле, о них, Маша, ты прочитаешь в газетах; хорошо говорил Семевский и одна бывшая курсистка (жена доктора Борхсениуса), которая охарактеризовала деятельность Миллера на курсах: она хорошо указала, что он умел понять настоящие побуждения учащихся женщин и никогда, как многие, не связывал их с пошлыми мотивами — это очень было сильно и верно сказано, и эта прекрасная мысль (женщина рвётся на курсы, чтобы знать, чтобы совершенствоваться, а не из-за моды, не для грубого и чувственного освобождения, не из тщеславия). И другое её указание: Миллер умел любить детей и, так как сам был холост, он любил чужих детей и умел в других будить хорошее семейное чувство. Отлично сказал о Миллере твой брат Саша ⟨А.С. Зарудный⟩; он с большим чувством сказал слова о том, что О. Ф.

всегда стоял за политическую свободу и поддерживал прогрессивные реформы и дух оппозиции всякой реакции. Слова его произвели сильное впечатление. Было много венков; от нас — бывших членов научно-литературного общества — металлический лавровый с фарфоровыми белыми розами.

Миллер — несомненно был замечательно хороший человек; невыдающийся русский учёный; но по силе нравственного влияния он принадлежал к немногим, очень немногим из русских профессоров»[1].

Он «буквально *роздал* своё имущество неимущим, — его пришлось похоронить в старом рваном платье и белье»[2]. Похороны Ореста Фёдоровича Миллера состоялись 3 июня 1889 г. на Смоленском православном кладбище. Могила профессора находилась не далеко от церкви. Теперь на ее месте новые захоронения. Открытая в 1902 г. в университете студенческая столовая носила имя Миллера, о чем до сих пор свидетельствует не большая металлическая табличка перед входом.

Немногочисленные сохранившиеся воспоминания передают удивительно светлый образ Ореста Фёдоровича, бескорыстное служение науке и жертвенная помощь людям которого заставляли относится к нему с неизменным уважением даже тех, кто не разделял его славянофильских убеждений. По словам Б.Б. Глинского, «репутация “честного профессора” твёрдо установилась за ним ещё при жизни»[3]. Даже спустя двадцать лет после смерти Миллера И.М. Гревс вспоминал о нём с такой искренней теплотой,

---

[1] Человек с открытым сердцем. С. 216.

[2] *Шляпкин И.А.* Биографический очерк О.Ф. Миллера. С. XX.

[3] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 91.

передающей человеческую привязанность ученика к учителю, которую не возможно воспроизвести никаким пересказом. Поэтому приведу полностью характеристику Миллера, оставленную И.М. Гревсом:

«Основа его *замечательности* (он поистине был замечательный человек!) крылась в том, что душа его — так следует сказать, исходя из той веры, какая воодушевляла его, — полна и жива была Богом, и такое соединение его с высоким ликом абсолютного существа лучилось ярко и нерушимо в больших и малых актах его жизни. То не было наложенное на себя послушание или служение божеству, а именно "исполнение" (плерома) внутреннего человека высшим началом. Такое религиозное озарение "Духом Божием" делало всю его духовную сущность бесподобно цельною в её всегда активной чистоте. Это именно свойство придавало — решаюсь сказать — величие его фигуре. Маленький ростом, сутуловатый, лысый, не обладавший могучим голосом, он, однако, глубоко импонировал тем, кто вглядывался в его, казалось, обыкновенные, близорукие, смотревшие через очки глаза, кто прислушивался к интонации его голоса, шедшего из большой души.

Учёный О.Ф. был мало самостоятельный, подчинялся односторонним теориям, поддавался авторитету вождя школы, которою увлекался. Как писатель, он не обладал блестящим и властным языком, как оратор, иногда впадал, могло казаться, в напыщенный пафос... и тем не менее он должен быть сопричислен к самым выдающимся руководителям юношества. Он был учителем по призванию. Его одухотворял благородный идеализм, которым он заражал слушателей. Лекции его, всегда тщательно обработанные, отличались и фактическою содержательностью, и глубокою идейностью, постоянным исканием истины, не одной истины, но и блага. "Нравственная стихия" являлась присущим ему, любимым влечением, выраставшим в своеобразный талант, сообщавший оригинальность приёмам и построениям. О.Ф. был славянофилом, но в духе старых осно-

вателей доктрины, чуждых официальной народности. Он любил родину настоящею пылкою привязанностью, всем сердцем стоял за свободу и право народа, в общинности, демократизме ("народосоветии") старой Руси, любви и братстве, находил руководящий устой и для России будущего. В далёкой старине и в великих писателях современности видел он воплощение заветов христианства и залоги его полного раскрытия в грядущем народа русского, в славу которого он верил незыблемо, светло и свято. Все курсы его были согреты неподдельным народолюбием: им обусловливались и план, и выбор материала, и тип разработки. Реформы Александра II О.Ф. благоговейно рассматривал как крупный прогресс в осуществлении исконных идеалов русской души. Он часто толковал суть их словами адреса старообрядцев государю: "в новизне твоей старина наша слышится". В Достоевском О.Ф. Миллер чуял, искал и отыскивал носителя всей полноты русской правды, пророка и лучшего народного вождя. Он ему поклонялся, до конца его изучал и убеждённо проповедовал[1].

Проникновение профессорского слова с кафедры религиозною верою, моральным подъёмом, применение высшей истины к постройке личной жизни и объяснению народной души, в те времена, как постоянный глас призывающего к добру колокола, слышались нами только из уст О.Ф.[2] Это окружало его личность особым ореолом, если не в глазах массы, ибо студенческая толпа была безрелигиозна и мало патриотична, то всё же в широких кругах, искавших нравственного просветления. Необы-

---

[1] Его лекция после смерти Достоевского — одно из самых сильных университетских моих впечатлений. См. Отчёт СПб. Университета за 1882 г.

[2] Владимир Соловьев, конечно, обладавший в том же отношении без сравнения более великом даром, появлялся у нас в университете метеором, а после своей знаменитой майской лекции в 1881 г. в зале Кредитного Общества против смертной казни исчез совсем из академической сферы.

чайно было в О.Ф. полное соответствие реального человека в его житейской повседневности с профессором-учителем в аудитории. Он был безгранично добр и доступен ("евангельский человек"). Его дом, его достояние, а, главное (что особенно редко), его душа была открыта и денно и нощно для всякого просящего материальной поддержки, делового или научного совета, нравственной поддержки или утешения.

О.Ф. оставался всю жизнь безсемейным и осуществлял без горделивого аскетизма свободно наложенную на себя чистую девственность, хотя в нём жила настоящая "материнская" (именно так!) нежность. Он вечно был окружён близкими и дальними родичами, бедствующими или скитающимися, призреваемыми часто надолго. Обитал он в скромной квартире на третьей линии Васильевского острова, во дворе. Оттуда он ходил на лекции целый ряд лет к мужской молодёжи в университет, и к женской на высшие женские курсы, к которым сердечно привязался. Так он работал в смиренном кабинете с окном в красивый сад. Сюда можно было прийти к нему во всякое время, и он встречал ищущих его с неизменною серьёзно-приветливою улыбкою, с ласковым взором, успокаивающим душевную смуту. Здесь он и умер. Мы видели в гробу его бездыханное тело с печатью чудного мира на лице. Отсюда мы перенесли его на своих плечах к месту последнего приюта на Смоленском кладбище, в лоно матери сырой земли.

Поразительно было в О.Ф. отсутствие диссонансов, тщеславия, властолюбия, насмешливости, ханжества или аффектации, но также минутного раздражения, невнимания или усталости. Он покорял мирной гармонией, царившей в его неутомимо деятельном существе. Что-то наивно-детское и вместе бесхитростно-мудрое обитало в недрах его духа, кротость голубиная и твёрдость сознательной веры человека, знающего, куда идти, других ведущего, умеющего сказать строгое слово уклоняющемуся, не теряя благожелательства и любви»[1].

---

[1] *Гревс И.М.* В годы юности. За культуру. С. 64–66.

И.А. Шляпкин не случайно назвал Миллера «профессором-идеалистом». Идеализм, покоящийся на христианском мировоззрении, отмечали многие знавшие Ореста Фёдоровича. Именно об этом в своей поминальной речи говорил о. М.И. Горчаков: «Всю свою жизнь, с тех пор, как он стал сознательно ею располагать, он обращался в идеалах, выражения которых он отыскивал в литературных произведениях, составлявших предмет его неустанных занятий, и в течениях жизни народа. Он проникся идеалами, сделался совершенным идеалистом по своим убеждениям и стремлениям. Но он старался проводить свои искренние убеждения, свои заветные народные, христианские нравственные стремления в действительную жизнь, и отыскивать осуществления идеалов в реальной жизни: он был реальный идеалист в собственном значении слов»[1]. На христианские истоки жизненных принципов Миллера указывал в некрологе и К.Н. Бестужев-Рюмин. «Для покойного, — писал он, — наука и литература подчинялись высшим нравственным требованиям духа; христианский идеал личного нравственного совершенствования постоянно стоял перед ним и постоянно выражался и в его сочинениях, и в его речах. Выражался он также не только словом, но и делом; даже близкие ему люди не знали всего размера его благотворительности»[2].

---

[1] Памяти О.Ф. Миллера. — Речь о. М.И. Горчакова // Русская старина. 1889. Т. LXIII. Кн. IX. Сентябрь. С. 660.

[2] *Бестужев-Рюмин К.Н.* О.Ф. Миллер (Некролог) // Журнал министерства народного просвещения. 1889. Июль. Ч. CCLXIV. С. 12.

Либеральный славянофил

Славянофильство Миллера не было плодом умозрительного вывода или даже волевого выбора, но важнейшим фактом его биографии, формой национально-культурного самоопределения. Осознавая себя всецело русским человеком, он считал делом ученого и педагога популяризировать славянофильское учение и разъяснять его основные положения. Делать это было тем проще, что славянофильство, обладая вполне определенными чертами историко-философского и культурно-исторического явления, тем не менее, не имело жесткой догматики. Вместе с тем, среди европеизированной русской интеллигенции о славянофильстве сложился ряд превратных представлений и откровенных мифов. С целью развеять последние и опровергнуть первые Миллер задумал публикацию небольшого цикла статей под общим заглавием «Основы учения первоначальных славянофилов», занявшего в двух номерах журнала «Русская мысль» в общей сложности 70 страниц. «Понятия о славянофилах как были в начале, так и остаются у нас до сих пор в высшей степени сбивчивыми и неточными. Между тем, в их деятельности выдаются черты, представляющиеся совершенно определёнными и вполне осязательными *фактами*», — объяснял Миллер замысел работы[1]. Он отнюдь не стремился к систематизированной догматизации славянофильской доктрины, а лишь намеревался расставить в учении славянофилов акценты, подчеркивающие наиболее значимые и принципиальные, с его точки зрения, моменты учения.

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 78.

Принадлежа уже к другому, следующему за ранними славянофилами, поколению, Миллер имел возможность, так сказать «со стороны», оценивать пройденный славянофильством путь. Начинавшееся в качестве узкого кружка досужных московских дворян, связанных друг с другом дружескими и родственными узами, славянофильство приобрело в последнее трети XIX столетия более широкое распространение, получило признание среди своих деятельных последователей. Славянофильство, уточнял Миллер, «перестало быть *замкнутой школой*, чтобы подняться на степень *общеобразовательного начала*»[1]. В то же время ученый понимал, что славянофильству еще далеко до массового явления, а славянофилам — до властителей дум образованного русского общества. Некоторую надежду давало национальное воодушевление, охватившее широкие слои русской общественности в период обострения борьбы за освобождение южных славян от османского владычества. «Мы сознали себя, наконец, как *общество*, как *народ*, самостоятельной слой», — отмечал Миллер[2]. Сочувствие к восставшим на Балканах славянам способствовало пробуждению в русском народе национально-культурного самосознания, выразителями которого еще в 30-е — 50-е годы XIX в. были славянофилы. В этом едином, нравственном в своей интенции, порыве, всколыхнувшем широкие массы населения, славянофильство предстало в своем подлинном значении и величии, как движение народное. Еще во вступительном слове перед докторским диспутом Миллер за-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. Статьи и речи 1865—1877 г. СПб., 1877. С. 134.

[2] *Миллер О.Ф.* Славяне и русское общество // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 205.

мечал: «Пора бы бросить это варварское название, идущее со времён *шишковшины*»[1]. Случайность и даже нарочитая оскорбительность номинации «московского кружка» была очевидна Миллеру, настаивавшему, что вместо «славянофильское», «лучше сказать, народное»[2].

Термин «славянофильство» указывал на несущественный для этого движения национальный признак. Сам Миллер, не имевший ни капли славянской крови, служил лучшим подтверждением отсутствия в славянофильстве представления о «национальной исключительности» славянства. Вместе с этим, славянофилы выступали не только против национального самодовольства, но и не принимали крайностей «самооплевывания». Они, полагал Миллер, «потому и сочувствовали <...> славянам, что считали их менее всякого другого народа наклонными к исключительности, к народной гордыни»[3]. «Добрые задатки славянской жизни, — уточнял ученый, — ценились славянофилами не как славянские, а как *общечеловеческие* задатки»[4]. В этом отношении общегуманистические стремления в большей степени сближают славянофилов с западниками, чем с «националами» — сторонниками права силы, мечтающими о «повторении Рима в России». Более того, не верно представлять славянофилов радикальными антизападниками. Ранние славянофилы были хорошо образованными в

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь, произнесённая 25 января 1870 г. в СПб. Университете перед публичным защищением диссертации на степень доктора доцентом русской словесности О.Ф. Миллером // Заря. 1870. Февраль. С. 97, прим.

[2] Там же. С. 97.

[3] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 37.

[4] Там же. С. 38.

европейском смысле людьми, знали и ценили европейскую культуру. Они не могли лишь принять презрительного отношения к своей собственной культуре, высокомерно отвергаемой с позиции некритичного и самодовольного европоцентризма. «Сами “славянофилы”, конечно, — признавал Миллер, — были вполне причастны европейской цивилизации; они никогда не думали, как это неверно утверждают у нас, отрекаться от неё, как от сатаны. Они только стремились к тому, чтобы поставить свой народ на степень самостоятельного вкладчика в мировую цивилизацию, не доведённую ещё Европою до того, чтобы можно было на этом остановиться и успокоиться»[1].

Миллер признает утопичность взгляда славянофилов на славянство, хотя и отмечает, что славянская тема была далеко не главной в мировоззрении славянофилов. Идеализирующая оценка славянофильства, т. е. взгляд на славян с точки зрения идеала, отражает лишь общие аксиологически ориентированные взгляды славянофилов. «Если славянофилы и выставляют славян в *своём вкусе* лучшими, чем они *были* и *есть*, — писал Миллер, — то *вкус этот* верно указывает на то, чем они *должны быть*, что должно де наконец, достигнуться человечеством, если оно действительно *человечество*, а не только усовершенствованная порода зверей»[2].

Однако отношение к России у славянофилов было куда более критичным. Миллер отмечал строгость суда славянофилов над современной Россией; «совместное признавание и русских народных благ, и русских исторических

---

[1] *Миллер О.Ф.* Что такое в Европе славянский вопрос? // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 387.

[2] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 28.

зол постоянно было выдающеюся чертою у первоначальных, чистейших представителей т. наз. славянофильства»[1]. Именно поэтому он писал о «полноте обоюдоострой славянофильской мысли»[2], наилучшей иллюстрацией которой может служить стихотворение А.С. Хомякова «России» (1854). Столь же реалистичны, полагал Миллер, оценки славянофилами и древней России. «Взгляд первоначальных славянофилов на древнюю Русь, — замечал он, — вызывая некоторые пополнения в оценке и светлых и тёмных её сторон, в сущности остаётся верным по своему беспристрастию»[3].

История, наставал Миллер, не должна строиться по заранее принятой схеме. И возвеличивание и принижение истории народа в равной мере вытекают из априористского взгляда на прошлое. Такой взгляд вполне объясним самим появлением у нас науки истории, перенесенной на русскую почву с полным сохранением всех выработанных европейской наукой схем, формул и объяснительных конструкций. «Историческая наука возникла у нас не органически, — констатировал Миллер, — а мы сразу захотели обзавестись ею, как обзаводились всеми возможными родами изящной литературы. Всё это произошло после петровского *переворота*... (хотя этот так называемый "переворот" был только неизбежным следствием продолжительного *застоя* в нашей органической жизни, к тому же и сбитой с своего собственного пути ещё в древнем периоде неуме-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Русско-славянский вопрос и «начало народности» (по поводу книги г. Фадеева «Мнение о восточном вопросе») // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 86.

[2] Там же.

[3] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 32.

ренным, подчас, византийством)»[1]. Славянофилы, по мнению Миллера, одни из первых последовали принципу объективного и беспристрастного изучения прошлого. «Как бы ни ошибались славянофилы в частности, — пояснял ученый, — как бы, с другой стороны, ни оказывались они иногда непоследовательными, они были правы в том, что стояли за право самой жизни — не укладываться непременно в те умозрительные рамки, от проповедования которых именно и должна быть далека история, как опытная наука»[2]. Опытная в данном выражении означает опирающаяся на достоверные факты. Впрочем, среди родоначальников славянофильства не было профессиональных историков и историософские построения А.С. Хомякова и К.С. Аксакова не лишены схематизма.

Сам Миллер терпимее многих славянофилов относился к фигуре Петра I. Он не только признавал неизбежность «петровского переворота», но был готов видеть в показном демократизме и бытовой простоте первого русского императора воплощение древнерусского или даже былинного идеала «служилого князя». По словам Миллера, «постоянное личное *работничество* Петра <...> даёт возможность органически связать саардамского плотника со “служилы князем” древней Руси, подобно тому, как и в своём голландском платье и при своём собутыльничестве с голландскими шкиперами Пётр сохраняет родство с нашим эпическим “ласковым князем”, всегда всем доступным и всех равно угощающим»[3]. Конечно, подобное эпическое возвеличивание Петра I представляло со стороны Миллера

---

[1] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 161–162.

[2] Там же. С. 163.

[3] Там же. С. 142–143.

известную идеализацию или даже литературный прием, но сама возможность такого сопоставления, такой исторической параллели говорит о живучести выраженных в эпосе народных идеалов.

Идеализм славянофилов, несмотря на уверения Миллера в их научной объективности, оставался характерной чертой всего движения и даже стал лейтмотивом жизненного пути самого Миллера. Идеализм этот имел христианские корни. «Ко всему и ко всем, — писал петербургский профессор, — первоначальные славянофилы с величайшей последовательность применяли строго христианскую точку зрения, — или, говоря другим языком, высшую нравственную, т. е. чисто человеческую»[1]. Миллер, как и ранние славянофилы, пытаясь буквально следовать христианским идеалам, фактически превратил свою жизнь в служение, в религиозное подвижничество. Он сам признавал в славянофильстве известный «религиозный порыв»[2].

Тотальность христианских идеалов не подвергалась в славянофильстве сомнению. «Славянофилы стремились безусловно провести христианство всюду — и в общественные, и в международные отношения. Поэтому-то и не признавали ни в каком виде — ни крепостного права, ни вообще права сильного», — указывал Миллер[3]. Общечеловеческая задача славянофилов, уточнял исследователь, заключалась «в привидении не только общественных, но и международных отношений к началам христианской нрав-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 35.

[2] Там же. С. 44.

[3] Там же. С. 43.

ственности»[1]. Полностью принимая эту точку зрения, он критиковал взгляды Н.Я. Данилевского и Н.М. Карамзина по вопросу о восстановлении Польши. Исходя из христианских идеалов, славянофилы, «ценя человечество во всей его целокупности, ценят и каждый из входящих в него народов, тоже во всей его целокупности»[2].

Несколько ранее в цикле статей «Основы учения первоначальных славянофилов» Миллер следующим образом формулировал схожую мысль: «Как отдельная личность сохраняется в общине, так и целый народ, по ученью славянофилов, должен звучать, как самостоятельный голос, в том дружном хоре народов, образование которого не могло не входить в идеальные запросы славянофильства»[3]. Здесь Миллер затрагивает одну из важнейших для славянофилов тем — учение о личности. В отличие от либеральной модели личности, подхваченной русскими западниками, согласно которой личность понимается как индивидуальная особь, наделенная разумом и волей, поступающая свободно, т. е. действующая по своему разумению, и стремящаяся навязать свою волю всем другим индивидам и тем самым утвердить свои права, славянофилы видели генезис личности в развитии нравственного сознания. Человек впервые и в полной мере проявляет себя как личность лишь отрекаясь от своего эгоизма, лишь признавая права других и ограничивая свою волю ради других людей. Со-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 272.

[2] *Миллер О.Ф.* Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 4.

[3] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 81.

гласно Миллеру, «нравственность и сводится ведь к тому, чтобы, отстаивая свою личность, не только не давать ей развиваться в ущерб другим, но и сознательно жертвовать собою для общего блага»[1].

Подлинная свобода личности проявляется не в безграничном эгоизме, а в сознательном самоограничении в пользу других людей, в пользу общины, т. е. общества. «Я же и до сих пор держусь того, — настаивал Миллер, — что без *самоотвержения*, т. е. без сознательного и добровольного подчинения притязаний своей личности требованиям общего блага — нет и не может быть свободы»[2]. Человек в подлинном смысле становится личностью, когда поступает согласно внутреннему нравственному закону, а не вследствие подчинения внешнему принуждающему закону. Это вопрос «об отношении между *нравственною силою* и *учреждениями*»[3]. Учреждения, не производя «живого добра», «способны в значительной степени ограничивать зло»[4]. Учреждения навязывают «правду внешнюю», в то время как «собственно только путь правды внутренней есть путь, вполне достойный человека»[5].

Нравственная концепция личности — не только очередной идеал, на который ориентируются славянофилы, он нашел отражение в русском эпосе и воплотился в русской истории. По словам Миллера, «в русском народном эпосе в сильной степени развито то, что я называю *началом са-*

---

[1] Там же.

[2] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 97.

[3] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 83.

[4] Там же.

[5] Там же.

моотвержения»[1]. «Вот эта-то нравственная сторона народного русского эпоса, — признавался он, — заставила меня сразу перейти к его изучению, как к главной задаче моей учёной деятельности на всю мою остальную жизнь»[2]. Полнее всего нравственная концепция личности воплотилась в древней русской истории. Носителями этого принципа личности были дружинные богатыри. «Дружина же нашего эпоса, как и общеславянское казачество, — писал исследователь, — служила не своему вождю, хотя бы и всегда выборному, а земле, ради обороны которой и собиралась эта *воинственная община*. Оттого-то в любом народном идеале богатырской силы личность, вовсе не убаюкиваемая, не исчезающая в семье или роде, сознательно и добровольно отказывается для самой себя и от власти, и от добычи, и от самой славы, занимая "местечко среднее между голей" и забывая всякую обиду личную при одном упоминании о вдовах и сиротах и о матушке Свято-Русской-земле»[3]. Община не противоречит личности, не подавляет ее. Напротив, она дает возможность полнее проявиться личностному началу. Миллер соглашается с Ю.Ф. Самариным в том, что «рядом с безграничным развитием личности в мире германском, т. е. рядом с неизбежным обращением её там в личность *привилегированную*, славяно-русский мир представляет нам развитие *общинного начала*, вовсе не подавляющего личность, но только удерживающего её в добровольно признаваемых ею границах»[4].

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 97.
[2] Там же.
[3] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 149.
[4] Там же.

Из нравственного понимания личности вытекает и такое неотъемлемое ее право, как свобода слова. «Свобода мысли и слова в учении славянофилов выводится непосредственно из самой природы человека, как мыслящего и словесного существа», — констатировал Миллер[1]. Он, как и большинство славянофилов, был страстным пропагандистом свободы слова, рассматривая «право духовной свободы» в качестве одного из основополагающих требований славянофильского учения. Выступления и статьи Миллера неоднократно запрещались, что делало требование свободы слова для него не только способом отстаивания идеального принципа, но и естественной жизненной позицией или, по его словам, обязанностью. «Но это *право*, — писал ученый о свободе слова, — понимаемое у славянофилов так широко, как ни у кого более, и в котором одном заключается для них единственно нужное, по их мнению, *нравственное обеспечение*, это *право есть* вместе с тем и *обязанность* (в нашем русском воззрении и вообще не проводится резкой грани между *обязанностями* и *правами*)»[2].

Свобода слова означает свободу высказывания различных точек зрения, беспрепятственное выражение мнения в том числе оппонентов. «“Уверуйте в свой народ”, говорят “самобытники”, — писал Миллер, — представьте ему возможность и свободу саморазвития — и культура явиться, явится органический рост, и здоровье, и красота! “Самобытники” проповедуют эту веру и жаждут только свободы проповеди! Но ведь для свободы проповеди этого ещё мало <...> она требует, чтобы не заграждались уста

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 87.

[2] Там же. С. 88.

и его противникам»[1]. Свободу слова славянофилы выводили из существовавшей в допетровской Руси свободы общественного мнения, указывая на историческую укорененность своих требований, на их соответствие историческим началам русской жизни. Свобода слова не даруется властью, она существует наряду и наравне с властью. Свобода слова не привилегия, а естественное право человека. В силу этого, для славянофилов не приемлемо обращение к власти; требование свободы слова обращено к обществу и осознающей свое достоинство личности. «“Самобытники” никогда даже не искали непосредственного доступа к власти хотя бы путём тех (не даром и термин иностранный) *аудиенций*, которых, напротив, искали и отчасти достигали литературные доктринёры *западники* (хотя бы и ратовавшие за официальную народность). “Самобытники”, — разъяснял Миллер, — знали только старорусскую форму непосредственного общения с властью — земскую, не келейную, а вслух, на виду у всех. Они жаждали только общения с властью путём свободного слова»[2]. «Это своё “свободное слово”, — продолжал ученый, — понимали они в смысле не только свободы печати, но и свободы мнения вообще — свободы <...> земского голоса, <...> *народосоветия*»[3]. Отсюда вытекала и особенность славянофильских споров — уважительное отношение к своим противникам, допущение противоположной точки зрения. «Спокойно-уважительный тон в полемике является и вообще одним из качеств славянофильского стана. В этом, как и во многих отношениях, он представляет блистательное ис-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Исповедники и партия // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 1. С. 8.

[2] Там же. С. 10.

[3] Там же.

ключение из наших литературных нравов»[1]. Терпимость к мнению оппонентов непосредственно перекликалась у славянофилов с терпимостью религиозной, с требованием свободы совести.

Свобода слова неотделима от христианства, не признающего любые формы принуждения в делах веры. Миллер, в четырнадцатилетнем возрасте перешедший в православие, полагал, что православие полнее сохранило и дольше придерживалось принципа доброй воли в вероисповедных вопросах, в то время как западноевропейская толерантность была вынужденной мерой, выстраданной в результате периода жестоких религиозных войн. Европейская терпимость, таким образом, лежит в области внешних норм социального регулирования, а не в душеной потребности христианина, видящего в свободе путь личного спасения. «Дело в том, — разъяснял Миллер, — что идея так называемой свободы совести на Западе развилась из *рационализма* — в связи с вытекающим из него *равнодушием* к вере (индифферентизмом). У нас же веротерпимость в былое время провозглашалась её многочисленным исповедниками прямо *во имя веры*, на том простом основании, что действительно уверовать и можно только *свободно*»[2]. Несовместимая с христианством нетерпимость, проникала на Русь вместе с византийским и западным влиянием, приносившими языческий аристократизм античного мира.

Миллер замечал, что требование свободы слова было для славянофилов развитием и расширением понимания христианской свободы совести. Свобода мнения означала

---

[1] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 145.

[2] *Миллер О.Ф.* О церкви в исторической жизни русского народа. (По поводу пятисотлетии от начала архипастырства Св. Стефана Пермского) // Русь. 1883. 13 апреля. № 8. С. 19.

распространение христианского начала веротерпимости на сферу общественной жизни. «А эту свободу *церковной кафедры*, — пояснял он, — славянофилы постоянно представляли себе не иначе как рядом с полнейшей свободой *кафедры светской*»[1]. Требование и право свободы совести и свободы слова столь же не устранимы из жизни, как и религиозные чувства человека. Славянофильское требование свободы слова и совести имеет религиозные истоки, а не следует либеральным принципам социального атомизма, хотя формально с ним совпадает. «Известно, — писал Миллер, — что посвящающие себя изучению человека в высших отправлениях его жизни всегда относятся с уважением к человеческим верованиям. История представляет им неопровержимые доказательства, что, сколько бы решительными ни представлялись победы скептического разума, религиозное чувство постоянно оказывается неистребимым»[2]. Однако свобода совести не просто личное дело индивида, не только голос его совести. Свобода совести в более широкой форме терпимости, не насильственности должна быть проведена в социальную жизнь. Для Миллера актуальным оставался вопрос юридического закрепления свободы совести. Государство не должно вводить и навязывать свободу совести, достаточно, чтобы оно ее признавало. Выводя веротерпимость из созвучного христианству характера русского народа, Миллер замечал, что «необходимо, чтобы, согласно с характером русского народа, пол-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 36.

[2] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 179–180.

нейшая свобода совести признавалась у нас и законом»[1]. Взращенная христианством терпимость должна стать основой и политической деятельности. «Мы, — говорил Миллер от имени русского народа, — не переставали и никогда не перестанем отталкивать её (нетерпимость. — *А. М.*) от себя, отрекаясь как от религиозного, так и от политического захватывания»[2]. Впрочем, здесь речь идет не о политической практике, а о содержании славянофильского политического и социального идеала.

Другой важнейший пункт славянофильской программы — борьба за отмену крепостного права. Причем славянофилы считали крепостное рабство как противоречащим духу христианства, так и не эффективным с экономической точки зрения. Осуждая сам принцип личной зависимости, Миллер отмечал, что «весь ход нашей истории с самого татарского ига мог только самым неблагоприятным образом действовать на народ»[3]. Однако окончательно крепостное право сформировалось и закрепилось в России во многом под влиянием европейских идей и начал, разрослось и окрепло начиная с эпохи европеизации, т. е. с XVIII в. Даже русский историк И.Н. Болтин «при всей своей патриотической обиженности за своё отечество, не особенно, однако, желал немедленного избавления его от рабства, так возмутившего французского автора»[4]. Это обстоятельство не позволяло Миллеру прямо относить

---

[1] *Миллер О.Ф.* Культурные и политические панслависты // Русский курьер. 1888. 15 октября. № 285.

[2] *Миллер О.Ф.* Европа и Россия в восточном вопросе // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 309.

[3] *Миллер О.Ф.* Вступительная речь. С. 105.

[4] *Миллер О.Ф.* Что такое в Европе славянский вопрос? // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 384.

И.Н. Болтина к предшественникам славянофилов. «Европействующая интеллигенция», отмечал он два десятилетия спустя после отмены крепостного права, до сих пор страшится последствий освобождения крестьян.

Итак, «высшее развитие крепостного права относится уже к Руси удостоившейся наития европейской просветительской философии»[1]. Миллер объяснял это обстоятельство тем, что европейская цивилизация изначально строилась на принципе неравенства. «Ведь цивилизация, — писал он, — если вникнуть в её сущность — всё ещё создаётся *немногими и для немногих*»[2]. Аристократический европоцентризм особенно заметно сказался в эпоху Просвещения. Не случайно, один из российских его последователей, Феофан Прокопович, называл в проповедях простой народ «дешёвыми душами». Миллер осуждает такой взгляд с христианской точи зрения: «Это прямое нечестие на языке церкви; но подданные царства культуры не могут иначе выразиться о некультурных людях»[3]. Вместе с этим он осуждает и всё противохристианское направление развития европейской культуры.

Неприятие крепостного рабства составляет одно из коренных начал русской жизни, бесспорный факт русской истории. Заслуга славянофилов состояла именно в том, что они стремились возвратить русское общество к этим коренным началам. Как писал Миллер, в основу крестьянского освобождения «легла древнерусская непременная *принадлежность человека земле*. Не мешало бы вспомнить о том, что если в основу великого дела легло именно

---

[1] *Миллер О.Ф.* О церкви в исторической жизни русского народа. С. 21.

[2] Там же. С. 22.

[3] Там же.

это начало, то следует быть благодарным не самоновейшим “бюрократическим соображениям”, а роющемуся в старинных лохмотьях славянофильству»[1]. Исторические аргументы стали главными и при формулировании славянофилами принципов крестьянской реформы. «Положения эти сводятся собственно к двум: признанию *исторического права* крестьян *на землю* и признанию необходимости *сохранить общину*»[2].

Миллер полностью солидаризировался с кн. А.В. Васильчиковым в том, что «уничтожение крепостного права не только не было преждевременно, как думали многие, но напротив того — запоздало. Пусть же историческая ответственность падёт на всех тех, кто, не смотря на свою европейскую образованность, или даже при помощи цитат из самого Руссо, заставляли всё откладывать и откладывать роковой неотложный вопрос!»[3]. Слова Миллера звучат как проклятие аристократизму европействующей интеллигенции, сохраняющей свои властолюбивые надежды и рабовладельческие вожделения.

Отмена крепостного права, был убежден Миллер, открыла новый этап в истории русского народа. В заключение своего исследования о былинном эпосе он писал: «Оборотная точка в жизни народа русского обозначилась лишь 19 февраля 1861 года. С этих пор лишь открывается для него возможность снова пойти вперёд, снова начать

---

[1] *Миллер О.Ф.* Славянский вопрос в науке и в жизни (По поводу «Обзора истории славянских литератур» А.Н. Пыпина и В.Д. Спасовича. С.-Петербург, 1865) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 12.

[2] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 169.

[3] *Миллер О.Ф.* Князь А.И. Васильчиков. Очерк вместо некролога // Исторический вестник. 1881. Т. VI. С. 805.

испытывать впечатления и влияния не притупляющие, а возбудительные — после того мертвящего многовекового застоя, какой пришлось ему испытать. Но и теперь ещё страшной преградой для бодрого движения народа вперёд остаются бессмертные наши "кабак" и "кружало" с их обычным эпическим прозвищем»[1]. Не приходится сомневаться в искренности слов Миллера, в его сопереживающей причастности и желании преодолеть негативные стороны русской жизни. Надежды на перемены к лучшему, пробужденные воодушевляющей атмосферой реформ 1860-х годов, Миллер сохранил до конца жизни.

Славянофилы никогда не чуждались европейской философии и культуры. Магистерская диссертация Миллера была написана с гегельянских позиций. Немецкий идеализм стал той философской основой, на которой выросло славянофильство. Возможно, гегельянство подготовило и тот мировоззренческий переворот, который привел Миллера к славянофильству. Орест Федорович прямо указывал на значение Гегеля для формирования славянофильской идеологии. По его словам, «вытекающее из гегелевский философии истории учение о чередовании *национальных цивилизаций*. Русским последователям Гегеля оставалось сделать всего один шаг (и догадливые из них его скоро сделали), чтобы придти к заключению о будущей мировой цивилизации свежего славянского племени, предназначенной на смену германской цивилизации, которую оставалось объявить стареющею»[2].

---

[1] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. СПб., 1869. С. 822.

[2] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 135.

Конечно, славянофильство в первую очередь имело корни в русской истории и действительности, в тех идейных течениях, которые дали о себе знать в эпоху европеизации. Прежде всего — это критика заимствований и европеизма как системы ценностей, отрицающих основы русской народной жизни и мировоззрения. Критика эта стала набирать силу со второй половины XVIII в. и открыто заявила о себе в последней трети столетия, когда в полной мере проявились отрицательные последствия европеизации. Критическое умонастроение этой эпохи можно назвать «просвещенным национализмом». Для Миллера ключевой фигурой здесь был Н.И. Новиков. Как писал петербургский профессор, «домашний источник, сказавшийся ещё в XVIII в.; — это вполне разумное сознание всех нелепых крайностей нашего подражательного периода (крайностей, за которые всего менее должен бы отвечать Пётр Великий) и чувство неудовлетворённости его практическими результатами, вполне понятное при возмутительной мишуре нашего "философского века", когда, с одной стороны, восхищались "Наказом", с другой же, только больше надвигалось ярмо на шею крестьянина. Уже при теперешних историко-литературных данных не трудно было бы проследить непрерывающуюся нить, восходящую от современных нам славянофилов до Новикова. Гегельянство только дало своеобразный толчок и придало особый оттенок (а вместе с тем и санкцию со стороны европейской же мудрости) направлению, которое давно уже просачивалось у нас в виде самобытного родника»[1]. Как это может быть не покажется странным, но к ранним единомышленникам славянофилов Миллер относил и итальянского мыслителя

[1] Там же. С. 136.

XVIII в. Д. Вико. «Он один из тех великих умов, которые, избирая ещё неиспытанный путь, остаются, можно сказать, одиноки, не признаваемые современниками», — писал он[1]. Прижизненное одиночество Д. Вико с лихвой окупается нечаемыми им духовными наследниками — славянофилами. Нет, Д. Вико, конечно, не писал о грядущем историческом призвании славян, но он сделал основой своей историософской концепции принцип народности, отказавшись от деления народов на исторические и неисторические — этого наследия надменных языков античности. «В том-то, — отмечал Миллер, — и одна из главнейших заслуг Вико, что он поставил науку на ту точку зрения, с которой умаляется значение *единиц* и, напротив, увеличивается значение *целых масс*»[2]. «Вико, — продолжал он, — везде проводит между народами уравнивающее начало, он подрывает значение народов *избранных*, которым будто бы дано всё, тогда как другим не дано ничего, и они должны довольствоваться во всём только умственною *подачкою* с чужого стола. Учёный демократизм Вико наносит сильный удар народам-аристократам»[3].

Д. Вико, к сожалению, был скорее исключением для своего времени. И Просвещение имело свою теневую сторону. Освобождая разум и личность, борясь с предрассудками и оптимистически уповая на прогресс, просветители потемняли гуманистические ценности христианства и вместе с реабилитацией разума реанимировали языческие идеалы. И русские деятели «философского века», даже зачисляемые в предшественники славянофилов, в полной

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов» // Заря. 1870. Апрель. С. 46.

[2] Там же. С. 47.

[3] Там же. С. 57.

мере поддались соблазну просветительского аристократизма. Ни кн. М.М. Щербатов, ни И.Н. Болтин, «в сущности (особенно первый) далеко не заслуживают этой клички. В нашей истории особенно любопытным ведь и представляется постепенное пробуждение чутья народности сквозь напускной европеизм и тесно связанную с ним лженародность, очень ещё заметную и у Карамзина»[1]. Уточняя, Миллер писал, что «"народность" Карамзина подчас оказывается народностью *без народа*»[2]. Он достаточно критичен по отношению к Н.М. Карамзину, который «хотя в своём роде славянофильствовал, — но так, как славянофильствовали при императрице Болтин и кн. Щербатов, т. е. sauf tuot le respect pour le дворянство и его исключительные права»[3]. Точку зрения Н.М. Карамзина на землевладение Миллер считал противонародной, как и «путы *барства*» — позорящими русское самодержавие. «Освобождение крестьян было слишком надолго задержано влиянием барства и тяжесть экономического переворота от этого и усилилась. Ответственность в этом отношении в значительной степени падает и на Карамзина», — укорял историографа Миллер[4]. В этом отношении он более высо-

---

[1] *Миллер О.Ф.* К. Бестужев-Рюмин. Биографии и характеристики. Татищев, Шлёцер, Карамзин, Погодин Соловьёв, Ешевский, Гильфердинг. СПб., 1882 // Исторический вестник. 1882. Т. VIII. С. 448.

[2] Там же. С. 449.

[3] *Миллер О.Ф.* Князь А.И. Васильчиков и его биограф (Князь Александр Илларионович Васильчиков. 1818—1881. Биографический очерк. Составил А. Голубев. СПб., 1882) // Мысль. 1882. № 10—11. С. 128.

[4] *Миллер О.Ф.* К. Бестужев-Рюмин. Биографии и характеристики. С. 449.

ко оценивал древнерусских летописцев, считая их подход к истории более объективным с точки зрения признания роли народности. «Несмотря ни на какой византизм, — писал ученый, — наш древний летописец умел верно схватывать и воспроизводить основные черты своей славянской народности. Наш историк-европеец сразу как-то оглох и ослеп по отношению к ним. Фальсификация нашей летописи в исторических записках Екатерины II вовсе не единичное явление. В своём роде фальсификацией (хотя и не всегда умышленной, как у Екатерины) нашей исторической жизни остаётся ещё во многом и история Карамзина»[1].

Главным расхождением между славянофилами и Н.М. Карамзиным, что, собственно, и не позволяет зачислить последнего в предтечи первых, было отсутствие у славянофилов какой-либо националистической программы. Миллер не даром делает акцент на том, что славянофильство возникло на волне пробуждающегося интереса к народности (и в романтическом смысле то же). Случайность названия «московского кружа» не должна вводить в заблуждение: славянофилам были чужды представления о национальной исключительности славян. Национализм не совместим со славянофильством таким же образом, каким романтический принцип народности не совместим с просвечивающим сквозь просветительскую идеологию национализмом. Н.М. Карамзин же — деятель русского Просвещения, выводящий заложенные в нем консервативно-националистические последствия. Славянофилы принадлежат уже другой эпохе. Их увлечение народностью лишено аристократизма и национально-исторической гордыни. Их основные лозунги либеральны по содержанию. Однако

[1] Там же.

Миллер находит для славянофилов другое обозначение; они — гуманисты. «У славянофилов, — писал он, — сказывались известные точки соприкосновения с Карамзиным — главным образом во взгляде на Петра Великого. Но исходные точки были совершенно различны. Карамзин подходил к тому, что называется теперь *националом*, славянофилы же были в сущности *гуманисты* — не в древне-классическом, а в христианском смысле этого слова»[1]. Славянофилы известным образом восполняли отсутствие гуманистической стадии в развитии русской мысли, традиционно на Западе соотносимой с Ренессансом. В России гуманизм не предшествовал, а наследовал Просвещению. Аналогия с Ренессансом здесь вполне уместна. Личностью ренессансного типа среди славянофилов был, безусловно, Алексей Степанович Хомяков.

Среди родоначальников славянофильства, и без того недюженных деятелей русской образованности, выделялась «многосторонняя, величавая личность А.С. Хомякова, этого отставного штаб-ротмистра, бывшего и поэтом, и публицистом, и историком, и, по словам Ю.Ф. Самарина, "учителем церкви"»[2]. Ренессансный масштаб личности А.С. Хомякова усиливается Миллером параллелью с отечественными современниками эпохи итальянского возрождения, в частности, с Максимом Греком. Исследователь указывает на то, что «некоторые зародыши воззрений Хомякова можно найти, например, у Максима Грека»[3].

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 42.

[2] *Миллер О.Ф.* Европа и Россия в восточном вопросе. С. 269.

[3] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 22, прим.

Миллер лишь кратко касается историософской концепции А.С. Хомякова, сравнивая его «Записки о всемирной истории» с «Россией и Европой» Н.Я. Данилевского. Согласно Миллеру, А.С. Хомякову были чужды имперские вожделения и мечты о миродержавной роли России. «Он, — писал Миллер о А.С. Хомякове, — не допускает повторения Рима в России <...> Видно, стремление увлечь Россию на путь Рима слишком уже было противно его христианской душе»[1].

Как историк литературы Миллер в большей степени интересуется Хомяковым-поэтом. Согласно его оценке, А.С. Хомяков — поэт гражданин[2], «знает себя только в связи с другими, только живою частью великого и единого целого, видит свою цену личности и умеет о ней говорить только во множественной её форме — *мы*»[3]. Он отмечает нравственный аристократизм А.С. Хомякова-поэта[4] и нередкую зависимость его поэтического творчества от идейных и философских установок славянофильства, что по верному наблюдению Миллера, не лучшим образом сказывается на поэтической форме стихотворений А.С. Хомяко-

---

[1] Там же. С. 42.

[2] «Звание “поэт-гражданин” также бесспорно принадлежит Хомякову, как звание “гражданина-писателя” вообще признано — и опять даже людьми из чужих рядов за Константином Аксаковым» (*Миллер О.Ф.* Хомяков — поэт славянства // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 115).

[3] Там же. С. 116.

[4] В стихах Хомякова «есть, так сказать, аристократизм нравственный, так как поэт в них резко противополагает себя всем другим, обыкновенным будничным людям» (Там же. С. 118, прим.).

ва[1]. Общее содержание мировоззрения лидера славянофилов Миллер выразил в следующей характеристике: «В груди Хомякова теплилось ровным, неугасимым огнём такое широкое чувство любви к земле русской, что им поглощался весь мир его чувств — и только составною в нём частью оказывалось всякое другое, личное чувство. Но представление русской земли расширялось для него далеко за её, всеми ощущаемые, государственные пределы; она постоянно связывалась для Хомякова со всем единоплеменным и единоосновным, как бы пророчески рисуясь ему связующим звеном великого славянского мира. Наконец, в составе этого мнообъемлющего целого, она представлялась ему многозначительной вкладчицей уже и в прошедшие, и в её настоящие, ещё же более в будущие судьбы всего человечества. Служа земле русской, с любовью блюдя в ней своеобразие её славянских основ, как её лучшее право на решительный голос во всечеловеческом хоре, он думал, что только этим путём и можно служить в самом деле и целому миру. И он вполне был готов почитать себя *гражданином вселенной*, но видел всю цену, весь смысл такого гражданства только в качестве представителя в нём славяно-русского мира»[2]. Представленная в характеристике Миллера индуктивная структура мировоззрения А.С. Хомякова не заслоняет в ней главного — роли России в славянском мире. «Но Хомякову, — уточнял исследователь, — предвиделось и вообще — в отношении к целому миру славянскому — не какое-либо другое, как именно

---

[1] «Правда, стихотворения Хомякова не все отличаются выдержанностью поэтической формы. В некоторых решительный перевес над *поэтом* получает *мыслитель*» (Там же. С. 114—115).

[2] Там же. С. 119—120.

освободительное, *возрождающее* значение России[1]»[2]. Космополитическая интенция, структурирующая взгляды А.С. Хомякова, говорит лишь об общем гуманистическом настрое его мировоззрения, не допускающего любые формы насилия и формально-институционального объединения. В этом смысле, говоря об освободительном «возрождающем значении России», Миллер имел в виду возрастание научного, литературного и в целом культурного авторитета России, способной стать ориентиром для других славянских народов. «Всякая тень союза с принудительной *внешней* силой оставалась ему постоянно противною. Он ценил только *свободные связи*», — пояснял Миллер[3]. Идеалистические в целом представления А.С. Хомякова не закрывали для него проблемы и противоречия современной России. Утопически размышляя о будущем России, А.С. Хомяков не идеализировал ее настоящее; он глубоко «чувствовал все недуги и язвы современной ему действительности»[4]. Эта действительность давала много поводов для отчаяния, но А.С. Хомяков не терял надежды, оставаясь посильным тружеником славянского дела, не увидевшем плодов своего труда, не дожившим до сбора урожая — отмены крепостного права.

В 1876 г. на смерть Ю.Ф. Самарина, последнего представителя кружка славянофилов, Миллер откликнулся рядом выступлений и публикаций. В Ю.Ф. Самарине, подчеркивал ученый, «главным образом высказалась *при-*

---

[1] «В сущности же такое значение России *желалось* ему и в более широком, — обще-европейском или, лучше сказать, мировом круге» (прим. *О.Ф. Миллера*).

[2] Там же. С. 122.

[3] Там же. С. 124.

[4] Там же. С. 127.

кладная сторона славянофильства»[1]. «Восприняв, можно выразиться, всем своим существом основные положения славянофильства, — продолжал Миллер, — он усмотрел как бы особый вид службы родной земле в обороне этих положений от их противников. Это становилось для него ратованием за русскую землю против неё самой, против непонимания ею своей исторической сущности и настоящих своих потребностей»[2]. К прикладной стороне славянофильства, разрабатываемой Ю.Ф. Самариным, можно отнести его публицистику по крестьянскому вопросу и о национальных меньшинствах. Однако для Миллера наиболее существенным в наследии Ю.Ф. Самарина остается отстаивание принципа общины и формируемого в ней благодаря началу самоотречения принципа личности. «Усматривая в русско-славянском мире, вместе с другими славянофилами, преимущественное развитие общинного начала, он, — писал Миллер о Ю.Ф. Самарине, — выносил из него практическую идею *самоотвержения*, полнейшее развитие которой находил он в исповедуемом всеми силами его искренней и горячей души христианстве»[3]. Рассуждения Миллера о Ю.Ф. Самарине и А.С. Хомякове носят несколько условный характер, служат для разъяснения и конкретизации основных положений славянофильства. Другое дело Иван Сергеевич Аксаков(1823—1886), входивший в круг личного общения Миллера, и его соработник на поприще обороны славянофильства от нападок противников и популяризации славянофильских идеалов в русском обществе.

---

[1] *Миллер О.Ф.* Ю.Ф. Самарин. Опыт характеристики. С. 134.

[2] Там же. С. 145.

[3] *Миллер О.Ф.* В собрании 11 мая 1876 г. // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 416.

Миллер не случайно соотносил свои взгляды с точкой зрения И.С. Аксакова, печатал в его московских изданиях свои статьи. И.С. Аксаков, со своей стороны, высоко ценил научно-публицистическую деятельность Миллера и его верность либеральным принципам славянофильства. В поздравительном письме, направленном Миллеру в честь 25-летия его педагогической деятельности он, в частности, писал: «Вы не изменили себе ни разу в течении 25 лет вашего служения словом, отличавшегося всегда мужественною искренностью, как в свидетельстве о правде, так и в изобличении неправды; вы никогда не сходили с нравственного пути и неутомимо развивали в ваших учениках требования нравственные, отождествляя их с русскими народными идеалами, с любовью к русской народности»[1].

Общение Миллера с И.С. Аксаковым продолжалось с 1863 г. до конца жизни Ивана Сергеевича. Его смерть Миллер воспринял как уход одного из наиболее духовно близких ему (подобно Ф.М. Достоевскому) людей. В последние годы жизни Орест Федорович посвятил И.С. Аксакову ряд публикаций. Это некролог, помещённый в журнале «Русская старина» (1886. Кн. 3), а затем переизданный в «Сборнике статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И.С. Аксакова» (М., 1886), а также несколько статей, опубликованных в «Известиях Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества»: «И.С. Аксаков и 19-е февраля» (1886. № 5, 6), «И.С. Аксаков и свобода слова» (1887. № 3) и «Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксако-

---

[1] Цит. по: Очерк научной деятельности профессора О.Ф. Миллера с приложением празднования 25-летнего юбилея. Составил И. Ш. [И.А. Шляпкин]. СПб., 1889. С. 32.

ва по его письмам» (СПб., 1889). Последняя работа, поводом для написания которой послужила публикация писем И.С. Аксакова («Иван Сергеевич Аксаков в его письмах» М., 1888), была прочитана в качестве доклада в торжественном собрании славянского Общества 14 февраля 1889 г. и издана отдельной брошюрой.

В творчестве И.С. Аксакова, поэтическом и публицистическом, Миллер отмечал настойчивое требование освобождения крестьян и утверждение в России бессословного государства. Дворянство, полагал И.С. Аксаков, как сословие себя изжило, оно «могло бы удовольствоваться теми преимуществами *образования*, которые до сих пор были ему более доступны, чем всем другим классам общества, и которыми ему предстоит воспользоваться для общего блага»[1]. Более того, постоянно выступая против политики русификаторства, И.С. Аксаков ратовал за «обрусение» русского образованного слоя (дворянства), т. е. национальной интеллигенции. Обрусение нерусских народов, населяющих Россию, не нужно и даже опасно, поскольку идёт в разрез с принципом народности. Развитие общества — вот лучшее средство противостояния сепаратизму. В тоже время безнациональная интеллигенция, ориентирующаяся на иноземную культуру, представляет реальную опасность для развития России и является, несомненно, показателем болезненного состояния общества. Перед дворянством, как наиболее образованным слоем общества, и всей русской интеллигенцией должна стоять задача выработки самобытной культуры, без которой не возможно

---

[1] *Миллер О.Ф.* Иван Сергеевич Аксаков // Сборник статей, напечатанных в разных периодических изданиях по случаю кончины И.С. Аксакова. М., 1886. С. 81.

здоровое развитие общества и народа. Только самостоятельная культура может ограничить чрезмерное давление на общество со стороны государства. В этом пункте Миллер солидаризировался не только с И.С. Аксаковым, но и с Ф.М. Достоевским. «Именно невыработанностью *своей* культуры и по взгляду Достоевского, — писал Миллер, — вызвано у нас, наконец, нетерпеливое стремление обзавестись ею сразу, выписать её из-за моря, при ближайшем участии правительственной власти. Таким характером нашей запоздалой культуры и объясняется то, что мы уже слишком много забот возложили на попечительное правительство»[1]. Говоря о самобытной культуре, Миллер включал в неё образование и науку, которые также должны быть обезопасены от чрезмерного вмешательства со стороны государства. Он соглашался с протестом И.С. Аксакова, чтобы «новозаведённая у нас наука *была отобрана в казну*»[2]. Идеал бессословного государства, достичь которого можно, по мысли И.С. Аксакова, распространением на все сословия дворянских привилегий, воспринимался Миллером в целом как идеал социальный, как та «наша самостоятельность», в которой только и возможно спасение России. «России, — воспроизводил он точку зрения И.С. Аксакова, — стране не аристократической и не буржуазной, а земледельческой, можно было бы спастись от всех трудностей "рабочего вопроса" и мирным путём достигнуть осуществления того социального идеала, который не даётся Западной Европе, не смотря ни на какие кровавые революции»[3]. Это означало, что никакое решение

---

[1] Там же. С. 82.

[2] Там же. С. 87.

[3] *Миллер О.Ф.* Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксакова по его письмам. СПб., 1889. С. 15.

внешних, мировых задач, стоящих перед Россией, не будет успешным, пока не будет покончено с внутренней неправдой, пока в стране царит социальная несправедливость. «Аксаков постоянно и напоминал нам о неотложных вопросах внутренних, о невозможности их отделять от вопросов внешних, о том, что политическое могущество прочным образом зиждется только на гражданском преуспеянии. <...> Известно, что он проводил в своём "Дне" идею решительного, раз на всегда, освобождения мысли и слова, освобождения в таких размерах, с такой широтой, каких мы не видим нигде, но которые представлялись ему вполне соответствующими качествам и историческим отношениям к верховной власти русского народа, никогда не стремившегося забрать в свои руки власть, но постоянно глядевшего на неё, как на такое средство для достижения общего блага, которое верно действует только при помощи прямого и откровенного народного голоса. В свободе мысли Аксаков видел не политическую привилегию, а Богом дарованное человеку право»[1]. По словам Миллера, «известно, что в славянофильском учении правда внутренняя становится выше правды внешней»[2].

В то же время, в И.С. Аксакове Миллер особенно ценил следование христианским идеалам, «способность ставить выше всего свою человеческую душу. На каком бы поприще, думал он всегда, ни пришлось служить, надо прежде всего служить той верховной силе, глашатаем ко-

---

[1] *Миллер О.Ф.* И.С. Аксаков и свобода слова // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 3. Март. С. 150.

[2] *Миллер О.Ф.* Внутренняя жизнь и ход развития И.С. Аксакова по его письмам. С. 11.

торой является совесть, и которая называется Богом!»[1]. В «гуманной, жаждущей свободы душе» И.С. Аксакова Миллер видел следы той духовной работы и борьбы, которые лежат в основе православного мировоззрения и поступания. Он даже сопоставлял духовные искания И.С. Аксакова, рефлексивно отражённые в его письмах, с исихастской практикой. Так, например, попытку И.С. Аксакова подавить в себе тщеславие Миллер сравнивает с характеристикой «этой изворотливой страсти у одного из наших духовных писателей XV–XVI ст., преп. Нила Сорского, с которым Аксаков едва ли был тогда знаком»[2].

Понятно, что и в поэтическом творчестве И.С. Аксакова Миллер усматривал столь ценимую им «нравственную силу». «Общее и господствующее впечатление его поэзии, — отмечал он, — оставалось закаляющим нравственные силы в горниле терпения и выносливости»[3].

Главное же требование, без устали провозглашаемое И.С. Аксаковым, — это требование свободы слова. В свободе слова сходились все основные положения славянофильской программы: укрепление нравственных устоев как жизни, так и творчества; принцип народности; мировое предназначение России. Нравственная сила общественного мнения выступала гарантом самостоятельного развития народа и его культуры, а свобода слова и «полнейшая веротерпимость» — главным оружием России. «При полной свободе слова, — выражал Миллер свое славянофильское исповедание, — могла бы, наконец, выясниться перед целым миром и историческая наша *идея* — то, без чего ни-

---

[1] Там же. С. 34–35.

[2] Там же. С. 10, прим.

[3] *Миллер О.Ф.* Иван Сергеевич Аксаков. С. 75

когда не может нам достаться окончательная победа. При свободе слова стало бы наконец ясно, как день, что наше историческое призвание — в верном служении народу, *самому* народу, как выражался Аксаков, тому, кто составляет у нас на Руси небывалое нигде большинство, тому, кто и в целом славянском мире решительно должен преобладать на том уже простом основании, что всё, стоящее в этом мире над самим народом, изменило заветам родной истории, в том или другом смысле увлечено чужбиной. И в этом, должно быть, сказался особый исторический просмысл. <...> Ведь нам надобно только, как выражался Аксаков, перестать наконец "*трусить* свободы". Надо только понять, что от злоупотреблений свободы, сказывающихся от того, что, дорвавшись наконец до неё после долгого гнёта, люди теряют голову, — спасение в той же свободе, в широком просторе для каждого честного убеждения, для открытой борьбы со злом живых общественных сил. История ведь не ждёт, она высылает нам на встречу неотложные, настоятельные задачи, задачи, для которых потребуются люди, живые люди с горячей душой»[1].

Русское западничество

Воспринимая славянофильство в качестве своего личного жизненного принципа, Миллер не мог не высказать свое отношение и к русскому западничеству, которое он относил к «подражательному периоду нашей истории». Подражательный, заимствованный характер современной русской культуры, вызванный «нашей похотливой гоньбой

---

[1] *Миллер О.Ф.* И.С. Аксаков и свобода слова. С. 152.

за “последними” западным учениями»[1], дает представление о периодичности русской истории и оставляет надежду на то, что со временем направление русской культуры измениться и маятник русской истории качнется в противоположную сторону. «Мы не даром крестились при Петре Великом в западноевропейскую цивилизацию. Нам тяжело расставаться с укоренившейся верой в неё. Узкая национальная исключительность была у нас только явлением напускным, временною прививкой, при упразднении которой мы даже страстно ударились в противоположную крайность»[2].

Чем же обогатила, по словам Миллера, «многопрославленная цивилизация» Европы человечество? Что привнесла она в русскую жизнь? Чем разнообразила русскую культуру? Запад воздействовал на другие народы своими исконными, коренными началами. В основе европейской жизни, полагал Миллер, лежит «*индивидуализм*, т. е. крайнее развитие личности, домогающейся *для себя* всей полноты свободы»[3]. Однако право личной свободы утверждало себя на Западе насилием и произволом. «Эта пресловутая полнота личной независимости, — писал Миллер, — неизбежно остаётся уделом тех, кто *сильнее*. Таким образом, *право* логически совпадает с *силой* — в чём бы ни выражалась она»[4]. Оборотной стороной и неизбежным следствием западного индивидуализма, таким образом, становится насильственность. Она проявляется в первую

---

[1] *Миллер О.Ф.* Исповедники и партия. С. 12.

[2] *Миллер О.Ф.* Филантропия и политика // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 335—336.

[3] *Миллер О.Ф.* О современных задачах русской науки // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 258.

[4] Там же.

очередь в воинственности европейских народов, в изобретении новых средств уничтожения, в постоянном изощрении военной техники. «Разве люди не сделались от неё (европейской цивилизации. — *А. М.*) только более ловкими и умелыми, только более изобретательными на всё — даже на легчайшие способы истреблять друг друга? Разве лучшие жизненные соки современного нам европейского мира не уходят на то, что называется *вооружённым миром* — этим порождением взаимного недоверия от постоянного выглядывания друг у друга лакомого куска?», — вопрошал Миллер[1]. С другой стороны, насильственность проявляется в захвате привилегий, в преимуществах, даваемых капиталом или образованием. Допускаемая безграничная свобода личной мысли, приводит к учению об умственной аристократии. Именно этим оправдывается противопоставление «культурных» наций всем прочим народам, а, фактически, культивируется идея превосходства одного народа над другим, признающая различные формы современного и древнего рабства и множащая насилие. Миллер говорит здесь о проповеди «привилегированности одних народов, или народных комплексов, целых племён, перед другими»[2]. «Человечество, — пишет он, — в силу такого учения, распадается на расы благородные и неблагородные — низшие, варварские, не исторические. Эти последние существуют лишь для того, чтобы служить подножием для первых — высших, культурных, исторических рас, имеющих право не только опираться на низшие, но и просто затаптывать их. К числу таких то племён-подножий

---

[1] *Миллер О.Ф.* Светоч христианства. (Под впечатлением картины г. Семирадского) // Миллер О.Ф. Славянство и Европа. С. 362.

[2] *Миллер О.Ф.* О современных задачах русской науки. С. 259.

отнесено, надо думать, и славянское племя»[1]. На почве европейского индивидуализма вырастают и откровенно человеконенавистнические теории, согласно которым «для политического аппетита культурных, т. е. действительно человеческих рас, существуют расы некультурные, т. е. в сущности те же животные»[2]. Западноевропейская философия также озаботилась обоснованием культурно-исторической исключительности европейских народов. Однако, замечает Миллер, сама система гегелевской философии истории скрывает возможность опровержения гегемонии западного человечества, сея среди европейцев славянофобию и порождая страхи относительно России. «Но западноевропейское начало индивидуализма, — рассуждал ученый, — сказалось и в охватившей умы уже в начале нашего века знаменитой системе философии истории, по которой вся она сводится к чередованию великих культурных народностей с их цивилизациями. Система эта приводила к той политически-культурной гегемонии, которая твёрдо закреплена за германским миром. Но ведь стоит только провести эту систему далее, — и явится мысль о будущей новой смене, о той новой декорации, которая должна же будет, в свою очередь, появиться на мировой сцене. Что, ежели эту новую декорацию вздумают поставить славяне?... Вот и не надобно предоставлять славянам даже простого права на независимость; — они, разумеется, ею не ограничатся, а захотят, подобно другим, да ещё с этой громадой Россией во главе, забрать в свои руки мировую гегемонию!»[3]. Не только европейцы пришли к за-

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 260.
[3] Там же. С. 261.

ключению о неотвратимости перехода исторического лидерства от германцев к славянам. В России на эту возможность впервые указали славянофилы, а их последователи прямо заговорили о грядущей миродержавной роли славянства.

Умственный и социальный аристократизм Запада в полной мере передался и русским европофилам. По словам Миллера, «наши западники остаются гуманистами в чисто классическом смысле, в смысле избранного, интеллигентного человечества, ряды которого, правда, пополняются всеми народами, но под условием отречения от своей народности, духовного разрыва вступающих в храм мировой культуры с неизбежно остающимися за его дверями "подонками" своего народа»[1]. Духовный раскол европеизированной части русского общества и основной массы русского народа отягощается стремлением закрепить в обществе социальное неравенство. «Между тем, — возмущался Миллер, — наши либералы, ради того, что они называют "правовым порядком", становятся готовыми защищать *сословность*, прямо даже сочувствовать *дворянским вожделениям*»[2]. Западническая партия, начиная с эпохи Петра I, признавал Миллер, находила покровительство со стороны власти. На смену бездумному подражательству петровской эпохи пришло другое западническое направление — «официальная народность», которую, в свою очередь, сменило «прогрессивное» западничество «еще так недавно рабовладействуещего дворянства». Миллер прямо

---

[1] *Миллер О.Ф.* Западники и славянофилы в их отношениях к малорусской народности // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 10. С. 5.

[2] *Миллер О.Ф.* А.И. Кошелев и Р.А. Фадеев // Известия Славянского благотворительного общества. 1884. № 3. С. 24.

обвинял западническую интеллигенцию и дворянство в «боярских вожделениях».

Западничество, на взгляд Миллера, чисто отрицательное явление. Оно не только отвергает национальную культуру, но и постоянно отрицает заимствованные из Европы учения и формы жизни, вытесняемые новыми, идущими с Запада, приобретениями. В этой смене идей, в постоянном отрицании быстро устаревающих и обесценивающихся заимствований, западничество способно дойти до собственного отрицания. Согласно Миллеру, «в самой жизни наших верхних, искусственно образованных слоёв, не было общих, совокупной работою собственных сил добываемых, *руководящих идей*. Постоянно сменялась у нас одна, заносимая счужа идея другою, и во имя новой — постоянно умно, а потому и удачно, отрицалась в нашей литературе старая, т. е. ей предшествовавшая, с другой же стороны отрицалась, уже с самых первых времён нашей подражательной образованности, и самая, только что указанная ложь и беспочвенность нашей жизни»[1]. Такова обоюдоострая сила взятого на вооружение гегелевского диалектического метода.

Корни современной европейской цивилизации уходят в эпоху Античности, генетически связывающую европейские народы в одно культурно-историческое целое. «Классический мир, — пояснял Миллер, — это создание двух великих самобытных народностей, близок *здравому смыслу* всякой европейской народности (не говоря уже о том, что все они — от одного общего корня с римлянами и грека-

[1] *Миллер О.Ф.* Илья Муромец и богатырство киевское. С. 829.

ми)»[1]. Вместе с античным наследием европейская цивилизация впитала и языческие (а, по сути, антихристианские) духовные и культурные практики, идеи и формы жизни. Полнее всего языческие идеалы сохранились в формах государственной и социальной жизни Европы. «Выработанное древним Римом начало государственной веры, — писал Миллер, — сообщилось и Риму новому, наследовавшему от языческой старины и предания мирового господства. Отсюда-то формальная обязанность единой веры, отсюда и стремление к распространению этой веры во все концы мира на острие завоевательного, всесокрушающего меча»[2]. Право силы стало решающим аргументом в делах веры.

Личностное же начало германизма, иллюстрируемое Миллером примерами из древнегерманского эпоса, также не способствовало усвоению христианских идеалов, а зачастую и прямо противоречило христианскому пониманию личности. «Нет, — признавал ученый, — на той грубой почве, которая производила подобные идеалы, трудно было привиться христиански-понимаемому началу личности — признанию прав её даже в самом враге. Если что и могло приходиться по нраву жестокой древне-германской натуре, то это ветхозаветный закон возмездия: “око за око и зуб за зуб”»[3]. Отсюда становится понятным и вывод Миллера о том, что «стихия германская, в историческом развитии своём при сильной закваске римской, оказалась вовсе не-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Вико и значение его «новой науки» для «психологии народов». С. 49.

[2] *Миллер О.Ф.* Европа и Россия в восточном вопросе. С. 276.

[3] Там же. С. 283–284.

благоприятною почвою для насаждения в общественном строе настоящих христианских начал»[1].

Осознание негативных последствий европеизации и антихристианских начал западной цивилизации побуждает Миллера оценивать западничество в качестве отрицательного явления и сомневаться в цивилизационных достижениях Запада. Даже социально-политическая сфера, в которой Европа достигла, казало бы, наибольшего прогресса, вызывает у Миллера скептическую оценку. «Да, сгнила та сама западная государственность», — провозглашал он скорее с надеждой, чем с уверенной констатацией[2]. Так писать Миллера заставляло «оскорбленное чувство правды», которое двигало и русскими добровольцами, отправлявшимися в 1876 г. на помощь восставшим сербам. Откровенная несправедливость европейцев по отношению к славянам во время балканского кризиса приводила к пониманию порочности всей политической системы современного Запада, а вместе с этим понуждала устыдиться и столь широко распространенного европейнечанья. «И поняли мы, вместе с тем, — признавался Миллер, — что должно же быть что-то не ладно в этой знаменитой цивилизации Запада, если может с ней уживаться такая вопиющая неправда в политике. <...> Ошеломлённые сознанием подобной несостоятельности того, во что мы так беззаветно веровали, мы как будто прониклись глубоким стыдом за себя и за предметы нашей веры и, под влиянием этого чувства, прежде, быть может, всяких других побуждений, вдруг устремились спасать и тех, кто отдан на жертву вар-

---

[1] *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 25.

[2] *Миллер О.Ф.* Славянский вопрос в науке и в жизни. С. 61.

варству на глазах у равнодушной к тому цивилизации, и самую эту цивилизацию и её носительницу Европу, так ужасно себя опозорившую!»[1]. Однако исторический драматизм и политическая острота момента, а также публицистическая резкость высказываний лишь актуализируют для Миллера настоятельность смены культурно-исторических идеалов. Европеизм дискредитирован и в жизни, и в науке. «Но ведь зато в настоящее время, для нас становится настоятельным пересмотр всей истории Запада в связи с озадачившим нас вопросом», — настаивал Миллер[2]. Можно добавить, что пересмотр истории означал в данном случае и аксиологическую переакцентировку всей русской науки и образованности.

Заключение

Славянофильские убеждения Миллера были непосредственно связаны с его научной деятельностью, хотя во многом и перекрывались последней. Испытывая искреннюю любовь к русскому народу и веря в будущее России, Орест Фёдорович видел в славянофильстве учение, обосновывающее примат нравственных начал во всех областях человеческой жизни, отстаивающее свободу слова и свободу совести, последовательно проводящее принцип народности в науке и жизни. Исторически именно православие, в отличие от католичества, был уверен Миллер, охраняло и поддерживало народность, прежде всего допуская родной язык в богослужении. «В силу этого принципа, как я по-

---

[1] *Миллер О.Ф.* О современных задачах русской науки. С. 247–248.

[2] Там же. С. 250.

нимаю, — уточнял Миллер, — за каждою народностью, чувствующей в себе призвание к самостоятельной жизни, признаётся право на самостоятельность; и в каждой отдельной народности право на разумно-человеческое существование признаётся не за одной какой-нибудь частичкой народа, а за всеми, его составляющими людьми»[1]. Народолюбие Миллера Б.Б. Глинский со слов А.Н. Пыпина называл «учёным народничеством», уточняя при этом, что «*народничество* его было, считаем мы необходимым добавить, с сильным оттенком славянофильства первой формации»[2]. Согласно Миллеру, развитие принципа народности служит необходимым условием для выработки самобытной культуры или цивилизации. «Цивилизация, таким образом, — пояснял он, — в сущности создаётся народами; каждый великий народ вносит свою самостоятельную долю в её сокровищницу; каждый, вновь поступая на сцену истории, воспринимая цивилизацию, создававшуюся до него другими, непременно продолжает её создавать, внося в неё что-нибудь из своей народности»[3]. Пришло время и славянскому племени занять достойное место среди цивилизованных народов, восприняв и усвоив достижения других племен, творчески продолжить культурное развитие. Миллер был убеждён, что «цивилизация должна пойти далее, и что народы славянские, если только они действительно *исторические*, должны будут её подвинуть вперёд»[4]. «Что касается принципа народности в науке, — продолжал он свои рассуждения, — то я вижу его в том, чтобы, отказавшись от мировых, обобщающих взглядов, во всяком

---

[1] *Миллер О.Ф.* Славянство и Европа. С. 74.
[2] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 52.
[3] *Миллер О.Ф.* Славянство и Европа. С. 69.
[4] Там же. С. 65.

случае преждевременных, не браться за всё человечество, а начать с составляющих его отдельных народностей, и к каждой из них подходить с тем, чтобы понять её из неё же самой, удовольствоваться со стороны её тем, что сама она даст, добросовестно отыскать в ней то, что отыщется»[1]. В отстаивании принципа народности как внутри страны, так и во вне Миллер даже видел всемирно-историческую или мессианскую задачу, стоящую перед Россией.

Славянофильские взгляды разделяли и другие коллеги Миллера по историко-филологическому факультету Петербургского университета. В первую очередь здесь надо назвать К.Н. Бестужева-Рюмина и В.И. Ламанского. Учитывая общность принимаемых ими позиций, можно даже говорить об особом историко-философском явлении — академическом славянофильстве. Правда, не все из единомышленников Миллера прямо пропагандировали славянофильское учение с университетской кафедры. Известно, например, что славянофильство К.Н. Бестужева-Рюмина практически не сказывалось в его преподавании. Не таков был Миллер. «Славянский вопрос, — вспоминал один из учеников, — часто бывал тоже предметом его обсуждений на лекциях: он пропагандировал этот вопрос в университете, разъяснял его значение, и должно заметить, что его слова не оставались "гласом вопиющего в пустыне". Петербургское студенчество являлось значительно более "славянизированным" нежели прочих университетов, что может быть в сильной степени зависело от той симпатичной и чистой окраски, которую придавал славянскому вопросу

[1] Там же. С. 75

Орест Фёдорович»[1]. Полнее всего славянофильская публицистика Миллера представлена в сборнике «Славянство и Европа. Статьи и речи 1865–1877 г.» (СПб., 1877). После окончания русско-турецкой войны 1877–1878 гг. крупных работ по славянскому вопросу Миллер уже не писал, не переставая, однако, популяризировать и разъяснять смысл славянофильского учения. В этом ключе был написан небольшой цикл статей «Основы учения первоначальных славянофилов», опубликованный в 1880 г. в журнале «Русская мысль». Публицистика Миллера позволяет говорить о нем как о представителе либерального крыла славянофильства. В то же время Миллер, как и некоторые другие славянофилы, интересен не только своими взглядами, но и образом жизни. Славянофильский аскесис Миллера воздействовал на современников ничуть не меньше, чем его речи, лекции и статьи. В этом он сходился с греческими философами, для которых образ жизни был неотделим от образа мыслей. Славянофильство было для него формой самосознания русской культуры, которую он воспринял всей своей душой. «Он отзывался на немецкую фамилию, но был неподдельным хорошим русским человеком, сросшимся с землёй и народом, носящим имя Россия и русских»[2].

---

[1] *Глинский Б.Б.* Орест Фёдорович Миллер. С. 88.

[2] Человек с открытым сердцем. С. 164.

ИДЕЯ ОБЩЕСЛАВЯНСКОГО ЯЗЫКА: ОТ Ю. КРИЖАНИЧА ДО В.И. ЛАМАНСКОГО[1]

> Хорват, католический священник, Юрий Крижанич воспитался в Риме, был ближе к Вене, чем к страшно тогда далекой Москве. Но не в Вену, а в Москву, не к Габсбургу Леопольду I, а в Москву к Романову Алексею Михайловичу обращался он с своими планами об освобождении Славян от чужого ига. Еще 200 лет слишком назад Хорват, духовное лицо, католик засвидетельствовал своими замечательными трудами, своею страдальческою жизнью у нас на Руси, свою глубокую, беззаветную преданность русскому народу и государству, свою неколебимую веру в мировое призвание России.
>
> *В.И. Ламанский «Киевское приветствие епископа Штроссмайера» (1889)*

История изучения наследия Ю. Крижанича насчитывает около полутора веков. За это время сформировались устойчивые преставления о его учении. Крижанича воспринимают как первого панслависта[2] и создателя всеславянского языка. Однако живучие представления не лишены

---

[1] Опубликовано: *Малинов А., Мильчарек М.* Идея общеславянского языка: от Ю. Крижанича до В.И. Ламанского // Русин. 2019. Т. 56. С. 34–57.

[2] *Eberhardt P.* Rosyjski panslawizm jako idea geopolityczna // Przegląd geopolityczny. 2010. Tom 2. S. 43–64.

некоторой доли мифологичности, поскольку исследователи видели в личности и учении Крижанича прежде всего то, что хотели увидеть. Априорность восприятия Крижанича, заданная идеологическими и политическими ожиданиями XIX в., сохраняется до сих пор.

Обоснование всеславянского языка давалось Крижаничем в двух сочинениях: «Објасньење виводно о письме Словенском» (1661), к созданию которого его подтолкнула работа над латино-славянским словарем[1], и «Граматично изказаноје об руском језику» (1666). Большую часть используемого Крижаничем языка составляла общеславянская лексика, значительную часть — слова из русского, церковно-славянского и сербохорватского и в меньшей степени — польского и других языков. При этом до сих пор нет однозначного ответа на вопрос о том, какой язык «изобрел» Крижанич. А.С. Лаппо-Данилевский, например, высказывал предположение, что Крижанич сначала писал на латинском языке, а лишь затем переводил на славянский[2]. Первые исследователи считали этот язык искусственным. Современные слависты склонны видеть в языке ученого хорвата «исправленный» вариант уже существующего письменного языка[3]. Н.Н. Запольская прямо говорит о необходимости «отказаться от традиционного мнения, согласно которому Крижанич "создал искусственный общеславянский язык", а его грамматика была "грамматикой

---

[1] *Пушкарев Л.Н.* Юрий Крижанич. Очерк жизни и творчества. М.: Издательство «Наука», 1984. С. 92.

[2] *Лаппо-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке в связи с общим ходом ее культуры и политики. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag Gmb&Cie, 2005. С. 393.

[3] *Безлепкин Н.И.* Проект «всеславянского» языка Юрия Крижанича // Вече. 2019. Вып. 30. С. 56—67.

придуманного языка"»[1]. По ее словам, «"Руский" язык Крижанича явился результатом *исправления* церковнославянского языка (русского извода), т. е. представлял собой вариант *традиционного "общего" славянского литературного языка*, а не искусственно созданный новый "общий" славянский литературный язык»[2]. В диссертации М.В. Ослона отмечается, что «тексты Юрия Крижанича в большой степени отражают живой язык его времени, а не являются искусственным построением»[3]. При этом исследователь, считает, что в используемом Крижаничем языке преобладает чакавско-кайкавский диалект хорватского языка[4].

Стоит отметить, что в XIX в. сторонники принятия славянами русского языка в качестве общего литературного, научного и дипломатического, в частности, славянофильски ориентированные слависты П.А. Кулаковский и А.С. Будилович, квалифицируя язык Крижанича как искусственный, делали ряд существенных оговорок. Так П.А. Кулаковский, полагая, что с Крижанича начинаются попытки построить общеславянский искусственный язык, писал, что «Юрий Крижанич первый задумал о возможности создать один общий Славянский язык на основе тогдашнего книжного русского»[5], «Крижанич искал обще-

---

[1] *Запольская Н.Н.* «Общий» славянский литературный язык: типология лингвистической рефлексии. М.: «Индрик», 2003. С. 148.

[2] Там же. С. 222.

[3] *Ослон М.В.* Акцентная система языка Юрия Крижанича. Автореф. … к. филол. н. М., 2009. С. 4.

[4] *Wiesław B.* Studia nad dialektem czakawskim Juraja Križanicia: akcentuacja rzeczowników, Wrocław: Ossolineum, 1986. — 127 s.

[5] *Кулаковский П.* Опыт истории попыток решения вопроса об едином литературном языке у славян. Варшава: В типографии К. Ковалевского, 1885. С. 9.

славянского языка в русском книжном языке XVII века, стараясь лишь установить тип общих форм, применительно разумению всех остальных Славян, с языками которых он был более или менее знаком»[1]. Итог такого языкового конструирования П.А. Кулаковский считал неудовлетворительным. «В результате, — полагал он, — получился язык уродливый, так сказать Русско-хорвато-сербский, лишенный именно того, что делает его точным и легким, ясным и живым»[2]. Интерпретация П.А. Кулаковского имела явное уклонение показать неэффективность попыток искусственного устроения общеславянского языка, на роль которого претендовал русский язык. В то же время, замечал он, обращение Крижанича к русскому языку не было случайностью, поскольку у южных славян, по крайней мере с XV в. (например, у Константина Костенечского), бытовало представление о русском языке, как о древнейшем и самом чистом.

Европейское языкознание XVIII–XIX в. (И.Г. Гердер, И.К. Аделунг, Й Добровский, Е. Копитар, А.Х. Востоков) рассматривало славянские языки в качестве наречий одного языка. Интеллигенция же славянских народов также была убеждена, что славяне являются одним народом, имеющим общий язык. С этих позиций были написаны исследования одного из учеников В.И. Ламанского, А.С. Будиловича[3], в том числе двухтомная моно-

---

[1] Там же. С. 13.

[2] Там же. С. 16.

[3] *Будилович А.С.* Мечта ли панславизм? // Беседа. 1872. Кн. I. Отд. I. С. 195–215; *Будилович А.С.* О современном положении и взаимных отношениях славян западных и южных. Речь, произнесенная в заседании Петербургского отдела Славянского благотворительного комитета 3-го ноября 1874 г. дейст-

графия «Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы» (1892). Рассматривая историю формирования общих языков в античности и современном мире, он демонстрировал естественность процесса языковой унификации и его благотворное значение для развития народов и их культуры. «Общие языки — писал А.С. Будилович, — составляют не какое-либо исключительное или редкое, а довольно обычное и нормальное явление, которое при благоприятных условиях развивается у каждого крупного народа, сопровождая его на высших ступенях и в высших областях культурной жизни»[1]. «Общие языки, — продолжал он, — сближают самые отдаленные области и разнообразные населения, возможностию взаимного обмена мыслей, чувств, желаний; служат основою и символом национального единства; сопровождают все великие религиозные движения и облегчают их распространение на громадных нередко территориях; сплачивают обширные политические союзы; облегчают задачи школы, а наконец создают для великого писателя и сподручный материал для воплощения его дум, и высокий пьедестал для действия на современников и потомство»[2].

вительным членом А. С. Будиловичем // Славянский сборник. Т. I. СПб.: Санкт-Петербургское отделение славянского благотворительного комитета, 1875. С. 585—604; *Будилович А.С.* О литературном единстве народов славянского племени // Славянский сборник. Т. II. СПб.: Санкт-Петербургское отделение славянского благотворительного комитета, 1877. Отд. III. С. 1—15.

[1] *Будилович А.С.* Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Т. 1. Варшава: В Типографии Марии Земкевич, 1892. С. 420.

[2] Там же. С. 427.

Создание единого языка, полагал А.С. Будилович, является признаком исторического народа, а не способность выработать такой язык нередко служила причиной гибели племен, несмотря на их многочисленность и распространенность[1]. Такая участь может постичь и славян, если их не объединит общий язык. Возможности принятия такого общего языка и его исторической оправданности был посвящен второй том книги А.С. Будиловича, один из разделов которой был отведен Крижаничу[2]. Он особо подчеркивал первенство русского языка и русского народа, отмечаемое Крижаничем. «Как "руское племе и јме јест", по его словам, "осталним всим вершина и кореника", — излагал А.С. Будилович мнение Крижинича, — так и русский язык представлялся ему основным стволом прочих славянских наречий, именно южных, чешского и ляшского, которые "јесут руского језика отродки"»[3]. Крижиначу «боснийско-хорватская речь казалась <...> даже первобытнее и граматичнее русской, которая зато в лексикальной обрасти богаче-де и хорватской, и всех прочих "отмин"»[4]. В заключении А.С. Будилович указывал лишь на «некоторую искусственность» языковых опытов Крижанича, признавая в целом «обычность» такого подхода при сравнении с историческим опытом формирования других общих языков. «В теории, — писал он, — этот способ образования общеславянского языка, на основе русской, с примесями хорватскими и применительно к общим стрем-

---

[1] Там же. С. 428.

[2] *Будилович А.С.* Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Т. 2. Варшава: В Типографии Марии Земкевич, 1892. С. 309–319.

[3] Там же. С. 315.

[4] Там же. С. 316.

лениям прочих славянских наречий, представляется довольно целесообразны. Некоторая искусственность такого образования и применение эклектического приемов при выборе форм и слов довольно обычны в истории образования общих языков»[1].

Исторический обзор складывания общих литературных языков приводил А.С. Будиловича к мысли о желательности такого языка для славян, без чего не возможно и чаемое им культурное доминирование славян[2]. Он сочувственно отзывался и о возможном едином языке всего человечества или трех-четырех языках, объединяющих людей, надеясь, что в их число войдет и общеславянский язык. Славяне в этом отношении не отличаются от других народов древности и нового времени. Исторически среди славян первенствовали разные славянские наречия: болгарское, чешское, сербское, польское. Согласно историческому экскурсу А.С. Будиловича: «Прежде и раньше всего совершил этот оборот диалект болгарско-пропонтидский. Уже в X-м в. он стал общим языком во всех трех группах, а потом, с XII-го — XIII-го в., по утрате областей западнославянских, сосредоточил свои силы преимущественно в группах южной и восточной, где он и доныне остается в литургическом употреблении. С XI-го — XV-го века начинается подъем диалектов сербского и чешского, причем они становятся в большей или меньшей мере общими дипломатическими языками для целых групп, первый — для южной, второй же — для западной с сопре-

---

[1] Там же.

[2] *Краснова Е.А.* Славянская идентичность в контексте ментальной географии у А.С. Будиловича // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 71.

дельными инородческими краями. В XVI-м и XVII-м вв. блестящие завоевания делает язык польский, особенно на почве русско-литовской, так что на некоторое время и он возвышается до роли языка общего»[1]. Вполне естественно ожидать, что пришла очередь русского языка выступить в качестве языка общеславянского.

Обозначенная А.С. Будиловичем тенденция внушала уверенность в успехе принятия общего литературного языка славянами, по крайней мере, потому что еще на заре славянской истории такой язык уже существовал. Созданный в IX в. Кириллом и Мефодием старославянский литературный язык после XII в. удержался лишь в православных землях южных и восточных славян. Он сохранял свой надэтнический характер, хотя и «обслуживал прежде всего религиозную литературу»[2]. В Москве Крижанич столкнулся с несколькими вариантами письменного языка: церковнославянским, славянорусским и двумя типами приказного языка (московским и западнорусским). Крижанич взялся за «исправление» русской (юго-западнорусской) редакции церковнославянского языка, намереваясь сделать ее понятной всем славянам. Он считал все славянские наречия разновидностями одного языка, который правильнее, полагал он, называть «руским», а не славянским (славенским). По его словам, «да језик наш сеь, коьим ми кньиги пишьм и божьие служби отправльајем, зоветсе словинским: гди по

---

[1] *Будилович А.С.* Славянский язык в ряду других общих языков древней и новой Европы. Т. 2. С. 359.

[2] *Чуркина И.В.* Вопрос об общеславянском литературном языке (конец XVIII–XIX в.) // Славянская идея: история и современность. М.: Ин-т славяноведения и балканистики РАН, 1998. С. 22.

правде моралви се зват Руским»[1]. Одна из возможных причин такой замены состояла в том, что «термин "славенский", используемый русскими авторами XVII в., имел значение конфессиональное, обозначая язык православия»[2], Крижанич же намеревался обработать язык, которым могли бы пользоваться все славяне, вне зависимости от вероисповедания. Можно отметить, что в хорватской историософии сложились две нарративные модели интерпретации России (Руси): как православного государства и как славянского народа (Falski). «Рускому» языку, с точки зрения Крижанича, принадлежало первенство как источнику всех прочих славянских наречий и диалектов. Он признавал шесть народов и «шест језичних славниьих отмин»: русские, поляки, чехи, болгары, сербы и хорваты. «Јзмежду всих пак тих народних предилов, наистарије, и остални всим зачално, јест льудство и јме Руско <...> А остална та вса поколења, како сут из Русјанов произошла, тако по нудже и јмена ньихова јесут младжа от Руского јмена»[3]. Как писал Крижанич, «јеже Руско племе и јме јест осталним всим вершина и кореника. Ј потому, когда хощем общи јменом објат, и разумит все наше шестеро поколење, и всих шест јзичних отмин: несподобитсе ьих зват нобичним Словинским, него паче предавни и кореничним Руским јменом. Ј сице не Руска отмина Словинскије отмини плод: него Словинска, и Чешска, и

---

[1] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об руском језику. М.: В университетской типографии, 1859. С. I.

[2] *Матхаузерова С.* Барочный славизм // Труды Отдела древнерусской литературы. Т. 50. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1996. С. 152.

[3] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об руском језику. С. I.

Лешска отмина, јесут Руского језика отродки»[1]. Однако «руский» язык необходимо было усовершенствовать (сделать правильным), чтобы он мог использоваться в качестве общего славянского языка: «тако в ньем размаитих превратов и поблудков несчетна јест множина»[2], «наше Словенско писмо и јязик <...> потребует изтяжанја»[3]. Неправильность же его проистекала от разделения на разговорный язык Московской Руси, разговорный язык Юго-Западной Руси и книжный (церковнославянский) язык. Он фиксировал языковые варианты, с которыми столкнулся в Москве: «...сам же Рускиь језик на троје јест раздельен. Јест бо Рускиь общиь, и подлинниь: коим на великоь Руси говорят; Белорускиь: киь јест некое мерзко смешенје из Руского да Лешкого; и Кньижниь, или Прево дничскиь: киь тако же јест мешанина из Греческого да Руского древьего»[4]. Вторым по «чистоте» после «руского» Крижанич считал хорватский язык, который в процессе «исправления» использовался как дополнение к «рускому» языку. Подобную работу, т. е. исправление хорватской редакции церковнославянского языка, уже проделал другой католический миссионер хорватского происхождения — Р. Левакович. Крижанич же принял на себя задачу исправление русской редакции церковнославянского языка. В самой практике «исправления» не было ничего необычного. На Русь неоднократно приглашались книжники, для правки богослужебных книг. Более того, в XVI—XVII вв. обна-

---

[1] Там же. С. II.

[2] *Крижанич Ю.* Објасньенје виводно о письме Словенском // Собрание сочинений Юрия Крижанича. Вып. I. М.: Университетская типография, 1891. С. 27.

[3] Там же. С. 29.

[4] Там же. С. 28.

руживается тенденция к грамматической обработке европейских языков. По словам Н.Н. Запольской, «желание и готовность Крижанича служить делу просвещения нашли в Московской Руси государственную поддержку, поскольку вторая половина XVII века являлась временем последовательной и систематической языковой нормализации, которая осуществлялась посредством создания грамматик и проведения книжной справы»[1].

Правильность и понятность языка достигалась установлением соответствия «руского» языка хорватскому. Такое соответствие Крижанич воспринимал в качестве языковой нормы. Однако «хорватские элементы допускались Крижиничем только при условии невозможности достижения "прозрачности" языка средствами самого "руского" языка»[2]. Еще одним средством «исправления» русского языка выступало очищение его от греческого влияния, привносящего в него «избыточность», а также от польского и немецкого воздействия. По словам Крижанича, «беседа и писмо наше многоразлично из Лешского, Греческого, и Латинского јязика, бе замятено, превращено, и скаженно»[3]. Критика греческого языкового влияния подразумевала и негативное восприятия греческого религиозного засилья.

Конфессиональная критика в учении Крижанича о языке имеет большее значение, чем ей обычно придают. В Москву он прибыл, прежде всего, как миссионер, главной целью которого была пропаганда церковной унии. Единст-

---

[1] *Запольская Н.Н.* «Общий» славянский литературный язык. С. 99.

[2] Там же. С. 222.

[3] *Крижанич Ю.* Објасњење виводно о письме Словенском. С. 29.

во славян, которого чаял Крижанич, — это единство в первую очередь духовное, т. е. религиозное. «Твердо убежденный в благах католической культуры, он искренно желал в надлежащей мере способствовать прививке ее славянам», — утверждал А.С. Лаппо-Данилевский[1]. В пропаганде церковной унии в Москве и связанного с ней языкового вопроса у Крижанича был предшественник — А. Поссевин, знакомство с «Записками о Московских делах» которого вдохновило его на идею «разрушения схизмы»[2]. Национальный и языковой вопросы для Крижанича были подчинены вопросу вероисповедному. Он как «сторонник провиденциализма в истории»[3], полагал, что конечной целью истории является «соединение» церквей, шагом к которому должно служить объединение славян (католиков и православных). В свою очередь, языковое сближение позволит снять многие противоречия, накопившиеся между славянами, заглушить взаимные обиды: «...ко изправльењу, ко изтежању, и к совершењу језика: него тож и ко упокојењу народних сьсор бит поспешил»[4]. Одна из целей приезда Крижанича в Москву состояла в том, чтобы противостоять протестантскому влиянию, препятствующему религиозному взаимопониманию православных с католиками. Однако на первых порах Крижанич старался скрыть свое истинное намерение (унию) и придал сочинениям светский характер, «благодаря которому его культур-

---

[1] *Лаппо-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке... С. 206.

[2] *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских реформ. СПб.: Изд. С.-Петербургского университета, 1996. С. 53.

[3] *Лаппо-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке... С. 204.

[4] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об руском језику. С. V.

но-националистическая тенденция и выступила на первый план»[1]. Он не отдавал предпочтения национальности перед верой. Национальные определения у Крижанича были отзвуками религиозных различий. Так, осуждая немцев или греков, он подразумевал протестантов и схизматиков, соответственно. Его миссионерская деятельность была основана на иезуитской морали, сопряженной «с культурно-националистической тенденцией»[2]. Славяне, полагал он, были введены в заблуждение греками, поэтому и примкнули к схизме. Задача просвещения славян состоит в том, чтобы посредством образования показать ложность схизмы и опровергнуть заблуждения, внушенные греками. Еще в 1641 г. в записке, направленной префекту Конгрегации пропаганды веры, он указывал на то, что просвещение должно предшествовать религиозной пропаганде, «а значит лишь увещевать их (русских. — *А. М.*) к добродетелям, к наукам и искусствам, по введении каковых было бы уже более легким делом указать им заблуждения и обман»[3]. Исправление языка послужит средством распространения образованности среди славян и упростит пропаганду церковной унии. Исправление языка нужно и для исправления веры и для пропаганды истинного вероучения. Правильный язык — путь к правильной вере. Разумное отношение к вере опиралось на разумное же «изтяжанја» языка. Разумный подход к вере при ясном, понятном (=разумном)

---

[1] *Лаппо-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке... С. 207.

[2] Там же. С. 206.

[3] Цит. по: *Белокуров С.А.* Из духовной жизни Московского общества XVII в. Юрий Крижанич в России. М.: Императорское Общество истории и древностей российских при Московском университете, 1903. С. 117.

языке способен показать ложность религиозных заблуждений и не допустить впредь разногласия по поводу исправления книг, которое, по его мнению, привело к расколу. Крижанич писал, что «једнакоже изправљеније језика, и устројење духовних бесид, иист сујетно, него паче верло полезно дидло; або посабљајет к легљему изреченју, и ко уразумљењу всаких благоговејних отеческих дум, и души спасајущих совитов. До сих во времен во всаких преводех наших, в никоњих мистех вного јест ричеь, а мало разума. Чујетсе шу вногих несклаадних, превраених и обламаних ричеь: а разумитьих, и душније никаковије ползи из ньих изнет иист возможно»[1]. Церковную унию, которая могла последовать за распространением на Руси образованности и науки, следует вводить «сверху». «Замысел Крижанича, — писал В.С. Никоненко, — заключался в разрушении схизмы не в церкви, а "при дворе"»[2], поскольку власть московского государя позволяет провести церковную реформу. Не случайно, сочинения Крижанича были адресованы московскому царю.

Н.Н. Запольская соотносит деятельность Крижанича по созданию общеславянского языка с «конфессиональным универсализмом XVII в.». «Его сутью, — поясняет исследовательница, — была идея конфессионального подчинения греческого культурно-языкового пространства латинскому. Важнейшим этапом в проведении Римом "глобальной унии" являлась "славянская уния", актуализировавшая в славянской культурной памяти "конфессиональный императив". При этом переход от умопостигаемой унии к реаль-

---

[1] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об руском језику. С. V.

[2] *Никоненко В.С.* Русская философия накануне Петровских реформ. С. 57.

ной церковной жизни должен был осуществляться через "общий" язык богослужения, поскольку церковнославянский язык оставался единственным литургическим языком Slavia Orthodoxa и маргинальным, поддерживаемым хорватами-глаголитами, литургическим языком Slavia Latina. <...> Именно литургический язык хорватов-глаголитов мотивировал традицию использования языковой близости славян как средства достижения церковного единства»[1]. Уже Брестская уния 1596 г. предусматривала объединительное значение церковнославянского языка как общего литургического языка. Задача выработки на основе церковнославянского общеславянского языка для целей унии была сформулирована не Крижаничем, а задолго до того, как он прибыл со своей миссией в Москву. «После заключения локальной Брестской унии началась подготовка к общей "славянской унии", что мотивировало задачу создания единой редакции церковнославянского языка, которая могла быть понятной всем славянам, принадлежавшим как "греко-славянскому", так и "латино-славянскому" культурно-языковому пространству»[2]. В этом направлении действовали и хорватский монах Р. Левакович и холмский епископ М. Терлецкий, поддерживавший Крижанича.

Славянофильское прочтение идей Крижанича также в последнее время подвергается сомнению[3]. В частности, деятельность и учение Крижанича вписывается в традицию

---

[1] *Запольская Н.Н.* «Общеславянский» язык как лингвистическая утопия // Утопия и утопическое в славянском мире. М.: Издатель Степаненко, 2002. С. 22.

[2] Там же. С. 23.

[3] *Дианова В.М.* Идея славянского единства в воззрениях Юрия Крижанича и ее последующие сторонники // Вече. 2019. Вып. 30. С. 75–77.

барочного славизма[1], истоки которого можно усмотреть в «культуре хорватского гуманизма XV в.». Дело здесь не только в том, что культура барокко нередко связывается с католической контрреформацией и «иезуитизмом». Барочный славизм «содержит в себе уважение к своему языку, размышления о его связи с народом, нацией и также с историей»[2]. Мировоззренческие и культурные установки барочного славизма объединяют таких авторов, как Ян Амос Коменский и Симеон Полоцкий, «так как они оба стремились к усовершенствованию язык на основе образованности, рационального познания и сопоставления с другими языками»[3]. Исследователи барокко указывают на «существование "межславянской словесности" как составной части "генеральной" литературы европейской и мировой»[4].

Итак, истоки утопического славизма Крижанича следует видеть в культуре барокко, а введение церковной унии, в том числе посредством языковой унификации, — в католической политике по крайней мере с конца XVI в. «Ни одна из этих идей, — пишет Е.Н. Пащенко, — не представляла что-то новое и необычное: славизм — хорватская тенденция; обеспокоенность чужеземными влияниями в языке пронизывает хорватскую барочную лексикографию; идея церковного диалога принадлежала Риму; поездку в Москву к царю с целью диалога еще в начале XVI в. осуществил Зигмунд фон Герберштейн и т. д.»[5]. Главная

---

[1] *Пащенко Е.Н.* Деятельность Юрия Крижанича в контексте украинского барокко // Филологические заметки. 2014. № 1. С. 94.

[2] *Матхаузерова* С. Барочный славизм. С. 152.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 151.

[5] *Пащенко Е.Н.* Деятельность Юрия Крижанича в контексте украинского барокко. С. 103.

цель приезда Крижанича в Москву (уния) так и не была реализована. Более того, он даже не смог приступить к ее осуществлению, а лишь попытался «реализовать идею панславизма хотя бы в общеславянском лексиконе»[1]. В целом, надо признать, миссия Крижанича окончилась неудачей. Одну из причин этого А.С. Лаппо-Данилевский видит в том, что «католические убеждения Крижанича не только задержали полет его мысли, но и послужили существенным препятствием к распространению его взглядов в московском обществе»[2]. Не редко печальную участь Крижанича в Московском государстве оправдывают несвоевременностью его идей. Однако взгляды Крижанича не выходили за рамки политических теорий XVI–XVII вв. В России он был скорее проводником ренессансной учености, а не передовых концепций XVII в.

Идея всеславянского языка получила развитие среди славянских ученых в XVIII–XIX вв. (Б. Кумердей, Й. Добровский, Я. Геркель, Й. Юнгман, Л. Штур, Ф. Левстик, М. Плетершник, К. Сладковский, Э. Грегр, М. Маяр, Д. Трстеняк, Р. Разлаг, А. Эйншпиллер, А. Янежич и др.). Наибольшую поддержку идея общеславянского языка встретила у чехов и словаков[3]. Помимо попыток создать искусственный общеславянский язык, предлагались и другие варианты, например, принятие в качестве общего языка одного из существующих славян-

---

[1] *Киселева М.С.* Война, вера и власть в культурном контексте Московского царства 50–70-х гг. XVII в.: Симеон Полоцкий и Юрий Крижанич // Вопросы философии. 2015. № 12. С. 108.

[2] *Лаппо-Данилевский А.С.* История политических идей в России в XVIII веке… С. 249.

[3] *Чуркина И.В.* Вопрос об общеславянском литературном языке. С. 24.

ских языков, а также теория литературной взаимности Я. Коллара, предусматривавшая постепенное сближение четырех основных славянских языков (чешского, польского, сербохорватского и русского). Одним из активных сторонников и пропагандистов русского языка как общеславянского был славист, профессор Петербургского университета В.И. Ламанский[1].

В учении Ламанского язык поднимается до роли культуросозидающей и геополитической силы. Он различал три цивилизационных мира: Европа, Азия и Греко-Славянский или Средний мир. Развитие языка служит главным показателем формирования политической нации и исторического народа. Ламанский отказывается от идеи равенства народов. «История имеет дело с одними избранными, — провозглашал ученый. — Она нарушает это естественное равенство, возвышая и выделяя некоторые народы и языки в ряду прочих, которых затирает, давая им скромно прозябать или совершенно их заглушая. Так в человечестве возвышаются и выделяются народы исторические, великие национальности, создающие большие мировые державы и богатые литературы и образованности. Самостоятельная государственность и выработанный литературный язык — вот два необходимые признака великой исторической национальности. Если первая представляет собою вещественную силу и внешнее единство, то второй служит знаменем его единства внутреннего, залогом и скрепою его нравственных сил, главным рычагом его влияния на другие народы. Образование сильных государств и их содержание не

[1] *Malinov A.V., Kupriyanov V.A.* Vladimir Lamansky in Saint Petersburg University // Вестник Санкт-Петербургского университета. История. 2019. Т. 64. Вып. 1. С. 211–221. https://doi.org/10.21638/11701/spbu02.2019.112

обходится народам без тяжких пожертвований, затрат и лишений. Они оправдываются лишь высотою и величием идеи, во имя которой приносятся»[1]. Главным условием формирования исторического народа, согласно Ламанскому, выступает государственная независимость и развитая литература. По своему эта мысль была, вероятно, впервые на Руси высказана Крижаничем. Он указывал на связь языка и государственности, отмечая не возможность литературного развития вне политической независимости. «Гди бо в којем народу нист кньижних писательев: ни кральевских приказов, и народного устројења ил законоставја, во властитом језику: тамо по иудже казитсе језик и погибајет. А гди јест кральествено дило, и народно законостаје, во својем језику устроено: тамо језик обикајет бит обилньим, и от дне до дне творитсе стројиньи», — писал Крижанич[2].

Цивилизационное своеобразие романо-германского и греко-славянского мира, считал Ламанский, проявилось среди прочего в «разнице в проводниках цивилизации»[3]. Широкое распространение на Западе приобрел латинский язык, в то время как греческий язык на востоке Европы уступил место сначала древнеславянскому письменному языку, а затем и различным славянским наречиям. Древнеславянский язык и близость существующих славянских языков служат лучшим гарантом славянского единства и

---

[1] *Ламанский В.И.* Видные деятели западно-славянской образованности в XV, XVI и XVII веках. Историко-литературные и культурные очерки // Славянский сборник. Том 1. СПб.: Санкт-Петербургское отделение славянского благотворительного комитета, 1875. С. 417—418.

[2] *Крижанич Ю.* Граматично исказање об руском језику. С. III.

[3] *Ламанский В.И.* Лекции по славянским наречиям ... за 1880—81 акад. год [СПб.:] Литография Гробовой. Б. г. С. 39.

историческим свидетельством славянской взаимности. В магистерской диссертации Ламанский признавал с очевидностью «положения незыблемого, что славяне всегда и во все времена сознавали единство своего общего происхождения, а потому и через то самое чувствовали друг к другу взаимное притяжение, которое поддерживалось у всех сходством языка, ослаблялось у одних вероисповедною борьбою, скреплялось и освящалось у других единоверием»[1]. «Наш древне-славянский язык, — пояснял он в статье "Непорешённый вопрос", — был первою попыткою славянского народного гения создать самостоятельную образованность с её особым органом. Это был один из первых видов проявления внутренней потребности славянского мира в одном общем или все-славянском языке; тут сказалось стремление народного духа к самосознанию, цельности и единству»[2].

Единый письменный язык, считал Ламанский, всегда является в известной степени искусственным образование, но без него не возможно историческое и культурное развитие народа. «Сверх того, — писал он, — всякий письменный язык, чем он древнее и богаче памятниками словесности, чем он образованнее и культурнее, тем более удаляется от собственно народного языка, который в свою очередь отличается тем большим диалектическим [так в тексте, должно быть — диалектным. — *А.М.*], чем народ сильнее и богаче историей, и следовательно, чем разнооб-

---

[1] *Ламанский В.И.* Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». СПб.: В типографии Императорской Академии наук, 1859. С. 220.

[2] *Ламанский В.И.* Непорешённый вопрос. Статья I. Об историческом образовании славянского и русского языка // Журнал министерства народного просвещения. 1869. Ч. CXLI. С. 132.

разнее его этнографический состав, чем более он поглотил или поглощает чуженародных стихий, чем обширнее его государственная область. В этом смысле всякий письменный язык есть язык искусственный и смешанный из нескольких говоров, поднаречий и наречий. Недостатки такой искусственности исправляются развитием грамотности в народе, быстрыми путями сообщений, гласностью судов, общим государственным значением языка, возрастанием больших городов, средоточий народной образованности, и национально-политическим развитием купечества. Стирая таким образом диалектические [диалектные. — *А.М.*] неровности живой народной речи, письменный национальный язык приближает её к себе и сам с нею сближается, черпая её богатства и вдохновляясь её творческою непосредственностью»[1]. «В этом же приблизительно смысле, — пояснял Ламанский, — и древне-церковный язык славянский не есть собственно известное народное наречие, а язык искусственный и смешанный»[2].

Древнеславянский письменный язык во многом утратил свою объединяющую функцию, сохранившись лишь в качестве богослужебного языка у православных славян. Вместе с ним ослабло и чувство единства и обессилили народы, постепенно утратившие свою политическую независимость. Без возвращения к единому языку и без восстановления государственности славяне обречены на историческое прозябание и культурное ничтожество. «В самом деле корень бессилия и ничтожества славян, — писал историк, — заключается в том, что они, принадлежа к всемирно-историческому племени, одушевлены и проникнуты

---

[1] Там же. С. 126—127.

[2] Там же. С. 127.

честолюбием всемирно-исторических народов, но в то же время лишены двух необходимых условий, без которых ни одна народность не может иметь всемирно-исторического значения и не заслуживает названия исторической национальности, ибо между понятием *народности* и *нации* есть существенное различие <...> Не всякая народность есть и может быть нациею. <...> ибо народы бывают нациями только при двух условиях — богатой литературе и при независимом государственном бытии»[1]. Из всех славянских народов только русский народ сохранил государство и создал литературу, имеющую мировое значение, поэтому способом сохранения для других славянских народов Ламанский видел принятие ими русского языка в качестве литературного, научного и дипломатического. Без опоры на Россию у славянских народов нет исторического будущего. Им следует отказаться от национального эгоизма и принять русский язык. «По размышлении зрелом, — надеялся он, — славяне убедятся, что без известной игемонии не обходится ни один великий народ, ни одно историческое племя, что на *деле*, de facto, предводительство в мире славянском уже давно принадлежит России, что принять русский язык за обще-литературный и дипломатический орган чехам, сербам, болгарам точно также мало унизительно, как было ломбардцам, пьемонцам, сицилийцам и неаполитанцам признать тосканский обще-итальянским языком»[2].

---

[1] *Ламанский В.И.* Из записок о славянских землях. Сербия и южно-славянские провинции Австрии // Отечественные записки. 1864. Т. 152. С. 680.

[2] *Ламанский В.И.* Столетняя память Михаилу Васильевичу Ломоносову. 4 апреля 1865. СПб.: типография Кукольь-Яснопольского, 1865. С. 34—35.

Среди славянских народов русский народ выступает силой центростремительной, воплощает начала единения и общения, тогда как остальные славянские народы в разной степени подчинены силе центробежной. Тем не менее, Ламанский был убежден в неизбежности объединения славян. «Славянские разновидности могут — идут к тому, чтобы — сложиться в один всемирно-исторический вид, ибо кроме русского языка, ни одно из восьми наречий славянских с своими словесностями не может избавить эти восемь славянских народностей от жалкого, зависимого положения от иноплеменных влияний»[1]. В противном случае славяне будут ассимилированы другими, более успешными в политическом, культурном и языковом отношениях народами. Однако в деле сложения единого народа и принятия одного языка не допустимо принуждение. «Для принятия славянами русского языка дипломатическим языком и общим органом высшей образованности, прежде всего потребно их добровольное согласие, ибо о насильственном распространении не может быть и речи», — заключал Ламанский[2].

На смену мировой борьбы народов и государств, полагал Ламанский, приходит конкуренция языков, объединяющих нации и территории в самобытные цивилизационные миры. Язык приобретает всемирно-историческое значение. Из современных ему европейских языков три романских (французский, итальянский и испанский) и два языка германских (английский и немецкий) «достигли бо-

---

[1] *Ламанский В.И.* Национальности итальянская и славянская в политическом и литературном отношениях. СПб.: В типографии А.А. Краевского, 1865. С. 91.

[2] Там же.

лее или менее значения всемирно-исторического»[1]. Соперничество между ними в Европе, в обширных европейских колониях и в Северной Америке продолжается. Однако Ламанский считает, что исход этой борьбы предрешен. Значение французского и немецкого языков сохранится только в Европе. Мировое значение останется за английским и испанским языками, но постепенно преобладание английского языка усилится и потеснит испанский даже в Южной Америке. Центр романо-германского мира перемещается в Новый Свет. В греко-славянском мире складывается иная ситуация. Малочисленные славянские народы, а также этнологические стихии среднего мира (греки, армяне, грузины и проч.) слабы политически и культурно. У русского языка в Среднем мире нет конкурентов, также как у народов греко-славянского мира нет альтернативы принятию русского языка, кроме культурного прозябания и исторического небытия. «В нашем мире, — уточнял Ламанский, — ни один из современных языков, кроме русского, не может иметь притязания на значение всемирно-историческое, на сколько-нибудь большое распространение вне пределов своих тесных родин. Для всех этих славянских народностей и многочисленных инородцев, орудием обоюдного понимания и взаимной связи, общим дипломатическим органом и даже языком высшей образованности может быть только язык русский»[2]. Русский народ и русский язык способны взят на себя роль цивилизационного объединения народов греко-славянского мира.

---

[1] *Ламанский В.И.* Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе. СПб.: типография Майкова, 1871. С. 48.

[2] Там же. С. 49.

С этой точки зрения язык становится геополитической силой. Ламанский даже говорит здесь об особом историческом законе: «Существует выработанный историей помощью наблюдений закон, что чем отдалённее друг от друга, чем разнообразнее и различнее земли и народности, между которыми ощущается потребность в усвоении известного чужого языка, тем этот язык приобретает значение всеобщего и мирового языка. Этот мировой характер языка зависит не от того, что, например, каждый испанец лучше француза и англичанина, или каждый русский лучше словинца, чеха или немца. Нет. Это вырабатывается силами независящими от личной воли человека, именно: географическими условиями, площадью страны, количеством душ, чувствующих потребность в усвоении известного языка, и тем, сколько пустого ещё пространства находится в обладании известного народа, т. е. сколько условий для развития языка»[1]. В другом своём лекционном курсе он уточнял: «Распространение русского языка есть распространение русской мысли, русского влияния»[2].

Еще в магистерской диссертации Ламанский вопрошал: «Распространение языка известного народа вне пределов его отечества не находится ли в тесной связи с распространением умственного влияния этого народа на те страны, в которых принимается этот язык?»[3]. Общий язык формирует единое мировоззрение, культуру, снимает

---

[1] Там же. С. 62.

[2] *Ламанский В.И.* Чтения о славянской истории в Императорском С.-Петербургском университете. Часть I. Изучение Славянства и Русское народное самосознание // Журнал министерства народного просвещения. 1867. Ч. CXXXIII. С. 152.

[3] *Ламанский В.И.* Исторические замечания к сочинению «О славянах в Малой Азии, в Африке и в Испании». С. 120.

противоречия, заглушает исторические обиды и в перспективе ведет к политическому сближению. Долгий жизненный путь Ламанского позволил ему видеть, в каком направлении развивается русская культура, завоевывающая всемирно-историческое признание, и к чему стремятся славянские народы. В его публикациях и письмах можно найти много пессимистических оценок, особенно тех процессов, которые происходили в славянском мире. Однако достижения русской культуры он оценивал положительно и видел возрастающую роль русской литературы и языка. Так в одном из поздних посланий хорватскому слависту И.В. Ягичу он писал:

«Смерть нашего великого писателя Л. Толстого напомнила мне Ваше письмо ко мне о том, что русский язык ещё не мировой, благодаря силе нашей бюрократии, и благодаря ей он и быть не может. Но так ли это? Пушкин и Грибоедов, Гоголь, Достоевский, Толстой — ведь это великие, гениальные писатели не в славянстве лишь, но в целом европейском мире, а частью и в Америке (сев[ерной]). Русский язык — мировой и потому что на нём говорят сотни тысяч наших инородцев и нескольких сотен и даже тысяч японцев и китайцев, живущих в России. Нынче летом в Гунгербурге (верстах пятидесяти от Петербурга) я спросил одного китайского разносчика шёлковых материй, сколько их теперь в Петербурге — не менее 30 чел., а в Москве ещё больше — и все они очень свободно говорят по-русски, а внутри европ[ейской] России и в Сибири, а также и в нашей Манджурии и Владивостоке. Мне говорили наши студенты, что студенты наши китайцы много читают русских писателей, есть между ними большие поклонники Чернышевского, а также Толстого. Сколько миллионов наших инородцев финской, тюркской, монгольской рас знают хорошо по-русски. Припомните, что в Англии в Оксф[орде] и Ливерп[ульском] универс[итете] преподают историю России, русской литературы и русского языка.

Как же русский язык не мировой? Сколько тысяч в России немцев, французов, итальянцев и англичан прекрасно владеющих русским языком и сколько из них обруселых, женатых на русских.

Вообще западные европейцы знают Россию гораздо больше и лучше западных славян. Конечно, западные славяне Добровский, Миклошич, Вы лучше европейцев-славистов знаете русский язык и нашу старую письменность, но европейские политико-экономисты или историки искусства — лучше всех зап[адных] славян знают и понимают нашу старую архитектуру и современную живопись и изящную словесность, нашу промышленность и нашу торговлю, нашу армию, нашу науку — наших математиков, натуралистов, наших знатоков востока, наших географов-путешественников по сев[ерной] и средней Азии, а также по южной М[алой] Азии и Палестине. ...Наша литература представляет целый ряд больших томов наших путешественников в Монголию и в Китай. Мы имеем несколько важных трудов о буддизме Васильева (синолога), Захарова, Минаева, Щербатского и друг. Как же, скажите, русский язык не мировой язык»[1].

Возможно, Ламанский идеализировал реальность, к чему были склонны многие славянофилы, преувеличивал успехи русской культуры, литературы и языка. Тем не менее, он был убежден, что эти успехи являются залогом сохранения и развития других народов Среднего мира и формирования славянства в единый всемирно-исторический народ. «Распространение русского языка и русской литературы за границей есть конечно один из высших интересов русского народа и всего славянства», — признавал он[2].

---

[1] Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 78. Л. 12—12об.

[2] *Ламанский В.И.* Русский язык вместо немецкого, славянское богослужение вместо латинского // Известия С.-Петербургского славянского благотворительного общества. 1887. № 10. С. 482.

Взгляды Ламанского на общеславянскую и даже политическую роль русского языка неоднократно оспаривались современниками. Первые критические отзывы встретила еще его магистерская диссертация, в которой он впервые приложил славянофильские идеи к славянской истории. Однако его исследование критиковалось не только за славянофильский уклон, но и за пропаганду языкового и литературного сближения славян.

Крижанич и Ламанский — две точки, в известной степени крайние, в вопросе о всеславянском языке. Различия между ними во многом определяются и культурно-философским контекстом и эпохами, в которые они жили. Идеи Крижанича были мотивированы культурой барокко. Славянофильские же взгляды Ламанского сформировались в русле романтической традиции, а на его учение о языке существенно повлиял В. фон Гумбольдт[1]. В то же время Ламанский принадлежал уже другому поколению славянофильствующих мыслителей, чьи взгляды обнаруживают существенные отличия от подхода А.С. Хомякова и других ранних славянофилов[2]. Однако между ними обнаруживается и некоторая доля сходства. Речь идет не только о предвзятом отношении к немцам, которое проявилось у Крижанича в его неприятии протестантизма и, в целом, «чужебесия», а у Ламанского в критике немецкого засилья в русской науке и констатации цивилизационного антагонизма греко-славянского и романо-германского миров. Ламанский и Крижанич в большей степени были политиче-

---

[1] *Куприянов В.А.* Структура Европы в философско-историческом учении В.И. Ламанского // Вече. 2016. № 28. С. 215–222.

[2] *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. № 2. С. 21–33.

скими мыслителями, чем учеными-филологами[1]. Крижанича следует, прежде всего, оценивать как практического мыслителя, а не метафизика[2]. Это верно и в отношении Ламанского. По крайней мере, их политическое учение явно заслоняет их же заслуги перед языкознанием. С Крижанича ведут отсчет попыткам создать искусственный всеславянский язык. Ламанский же был убежденным сторонником принятия славянами русского языка в качестве общего литературного, научного и дипломатического. Тем не менее, «искусственность» языка Крижанича сводилась к «исправлению» русской версии письменного церковнославянского языка, а Ламанский признавал известную искусственность любых письменных языков, в том числе и русского. Учение Крижанича и Ламанского подтверждают «повышенный интерес к языку в истории отечественной мысли»[3].

---

[1] *Frančić M.* Juraj Križanić, ideolog absolutyzmu, Warszawa Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 1974. — 133 s.; *Jedynak S.* Myśl filozoficzno-społeczna Juraja Križanica // ΣΟΦΙΑ. Pismo Filozofów Krajów Słowiańskich. 2001. № 1. S. 84—94.

[2] *Рыбас А.Е.* «Незаметная мудрость» Юрия Крижанича: попытка актуализации // Вече. 2019. Вып. 30. С. 80—88.

[3] *Безлепкин Н.* Лингвофилософия К.С. Аксакова // Философский полилог: Журнал международного центра изучения русской философии. 2017. № 2. С. 156.

ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ

В. С. СОЛОВЬЕВ И Н. И. КАРЕЕВ (К ИСТОРИИ ВЗАИМООТНОШЕНИЙ)[1]

Трудно представить, какие мемуары мог бы написать Владимир Соловьев? Еще труднее предположить сколько строк или страниц в них было бы отведено Н.И. Карееву? Впрочем, мне сложно вообразить вообще Соловьева, пишущего мемуары. Конечно, он прожил недолго, но возраст не причина, чтобы отказать себе в удовольствии побродить по уютным переулкам памяти. Одно дело предаваться воспоминаниям и от случая к случаю их записывать, другое — целенаправленно реконструировать пережитое. Вполне в духе Соловьева поведать в частном письме или беседе забавный случай (почти анекдот) или метким замечанием очертить профиль чьей-нибудь нравственной физиономии. Но вот писать мемуары... Не тот темперамент. Мемуары, как и дневник требуют регулярности и в этом отношении они физиологичны. Их даже нельзя обвинить в субъективизме, что бросало бы тень на их возможную историчность. Исторические сочинения часто упрекают в субъективизме, хотя историография и претендует на объективность. Где субъективизм уместен, так это в автобиографии, относящейся в лучших своих образцах к исповедаль-

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* Вл. Соловьев и Н.И. Кареев (к истории взаимоотношений) // Журнал социологии и социальной антропологии. 2003. № 2. С. 55—64.

ному жанру. Мемуары же предполагают определенную долю исторического эгоизма, стремление навести напоследок порядок в интерьере собственной судьбы, вписать свою жизнь в рамку внешних обстоятельств, событий, вещей, других жизней. Мемуары — это своеобразное декорирование прошлого, дизайн минувшей жизни, ретроспективный натюрморт. Вот такого исторического эгоцентризма не было у Соловьева.

Не то Николай Иванович Кареев. Его память подобна Большому проспекту, на котором он жил, равномерно пересекаемому линиями. В его воспоминаниях пронумерованы все перекрестки. Один из них посвящен Соловьеву. Рассказами и свидетельствами Кареева обильно снабжена соловьевская биография, составленная С.М. Лукьяновым, да и в собственных мемуарах Кареев неоднократно упоминает Соловьева, что позволяет частично реконструировать их отношения[1]. Комбинация фактов и подборка цитат дают возможность представить историю их взаимоотношений в виде нескольких биографических эскизов.

Прежде всего, приходится признать, что Кареев и Соловьев были людьми довольно разными. Их общение едва ли можно назвать дружбой. Примечателен в этом отношении эпизод, приведенный С.М. Лукьяновым со слов Кареева:

---

[1] Из существующих работ, затрагивающих эту тему, можно в строгом смысле указать только на давнюю статью Е.Б. Рашковского «О становлении двух тенденций культурной ориентации русской либеральной интеллигенции в семидесятые годы XIX века (Н.И. Кареев и В.С. Соловьев)» в сборнике «Материалы XXII научной студенческой конференции. Поэтика, история литературы, лингвистика» (Тарту, 1967). С. 79—84.

«Как-то весною 1875 г., под вечер, к нему (Карееву — *А.М.*) пришли в гости Соловьев и А.А. Соколов. Н.И. Кареев был не совсем здоров и лежал на диване. Комната была полуосвещена, так как свет лампы скрадывался густым абажуром. Как-бы забывши о присутствии того, кого они пришли навестить, Соловьев и А.А. Соколов продолжали начатый по дороге разговор. Оба приятеля относились к обсуждаемому вопросу, по-видимому, с большим интересом и притом совершенно серьезно. Соловьев развивал ту мысль, что у человека имеется особое тело — сидерическое, которому свойственно подвергаться атрофии, если человек долгое время не причащается св. тайн, а А.А. Соколов сообщал про свое наблюдение — после причащения испытываеш-де какое-то особенное чувство освежения и чистоты, как-бы после бани. На вопрос Н.И. Кареева: "что такое сидерическое тело?" Соловьев ответил: "ты не поймешь"»[1].

Объединяли Соловьева и Кареева не взгляды и убеждения, а общее отрочество и юность.

Знакомство Соловьева и Кареева началось с дружеской симпатии еще в гимназические годы, когда они вместе обучались в 5-й московской гимназии, т. е. с 1865 г. и достаточно активно продолжались до конца 1870-х годов. Впоследствии между ними сохранились ровные приятельские отношения. Вот как об этом повествует сам Кареев:

«С Соловьевым я познакомился только перед экзаменом из третьего класса в четвертый (Кареев, также как и Соловьев был сразу принят в третий класс 1-й Московской губернской гимназии, из которой вскоре была выделена 5-ая гимназия — *А.М.*). Болезненный, а, может быть, еще боле изнеженный и

---

[1] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга вторая. Пг., 1918. С. 142—143.

избалованный, он часто манкировал вообще, иногда даже продолжительное время не появлялся в классе. Сошелся с ним я уже в четвертом классе и часто бегал к нему в здание университета, где в четвертом этаже, над залом Сената и канцелярией, была квартира его отца, знаменитого историка, в те годы декана историко-филологического факультета. Соловьев был самым молодым в классе, на два года и два месяца, например, моложе меня, он был развитее громадного большинства класса. Я очень скоро воспылал самой нежной дружбой к нему и пользовался взаимным расположением. Когда я приходил к нему и уходил от него, мы целовались, как родные, чего в товарищеском быту совсем не было заведено. Комната Соловьева была общая с его бабушкой, старухой — матерью его отца, очень приветливой и добродушной, а свидания наши проходили большей частью не в одних разговорах об учителях и товарищах, но о том, кто что читал, и вообще о серьезных материях. Позднее стала затрагиваться и религия. Еще в четвертом классе, когда моя детская вера оставалась непоколебимой, как-то Соловьев, дождавшись ухода бабушки из комнаты, поспешил сообщить мне по секрету, что перестал верить в мощи. Позднее мы сообща занимались вольнодумством, так что трудно решить, кто из нас кого "совращал". (Это нужно иметь в виду лицам, интересующимся Соловьевым и читавшим книжку о нем Величко.) По мере того, как мы подходили к концу гимназического учения, все больше в круг наших интересов входили научные вопросы, тем более, что мы оба решили стать филологами. Странным образом математика с большим трудом давалась Соловьеву, долго, например, не могущему справиться с доказательством равенства вертикальных углов, что заставило меня переложить эту теорему в стихи, вроде тех, в какие передавались некоторые правила исключений латинской грамматики. Соловьев стишки эти выучил наизусть и, отвечая урок, переводил их в прозаическую речь. Приятельские отношения между нами мало-помалу, однако все-таки (становились) более холодные, чем раньше, [но] сохранились до самой смерти Соловьева в 1900 году. За несколько дней перед его

кончиной, в последнее наше свидание, мы долго с ним перебирали в памяти старых товарищей и общих приятелей: как нарочно, все, кого мы вспоминали, оказались умершими»[1].

Из наиболее известных товарищей Соловьева и Кареева по гимназии можно упомянуть С.С. Корсакова, кн. Д.Н. Цертелева, Л.М. Лопатина, А.А. Исаева, А.А. Коротнева.

Конечно, «серьезные материи» не все время занимали подростков. Как вспоминает Кареев, в доме Соловьева, которого из-за его частых болезней обычно навещали друзья, они учиняли дружеские потасовки.

«В четвертом классе, — пишет Кареев, — мы еще были способны устраивать рыцарские турниры, причем я и Коротнев, как более сильные, сажали себе на загорбки Соловьева и Писемского и устраивали ристания. Это бывало не раз в квартире С.М. Соловьева, когда старших не было дома, вследствие чего мы вольны были шуметь, сколько нам угодно. Мы были, разумеется на *ты*, но обычая не было называть друг друга уменьшительными именами: звали один другого по фамилии, а позднее по имени и отчеству»[2].

Тогда же, в четвертом классе, Соловьев побудил Кареева начать изучение испанского языка. Скоро, впрочем, друзья охладели к занятиям[3].

---

[1] *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. Л., 1990. С. 101–102.

[2] Там же. С. 101; *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Пг., 1916. С. 103.

[3] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 61, прим. 130.

«Вольнодумство», о котором упоминает Кареев, наступило в шестом классе гимназии. Кареев говорит о «переломе в миросозерцании», «замене мистики и романтизма» на «трезвый реализм» и приводит конкретный пример творческой реализации такого «реализма».

«В новых своих мыслях я встретился с Соловьевым, который тоже доходил до конца. Когда из физики мы узнали, что плотность газа обратно пропорциональна его объему, Соловьев со своим обычным громким смехом сообщил мне, что в таком случае "Бог есть газ, плотность которого равна нулю". (С.М. Лукьянов, которому я и это сообщил, в своей работе о Соловьеве несколько иначе передал фразу.) Однажды мне в голову пришла идея кощунственного рисунка, понравившаяся Соловьеву: он попросил одного хорошо рисовавшего товарища сделать такой рисунок, не объяснивши, однако, ему смысла. Что вышло бы, если бы рисунок попался начальству? Некоторые товарищи знали о нашем настроении, но или подсмеивались, или не одобряли, но без озлобления»[1].

Итогом «реалистических» воззрений стало увлечение позитивизмом, которое Соловьев вскоре преодолел, а Кареев, напротив, сделался одним из наиболее плодовитых популяризаторов и продолжателей этого учения в России. Возможно, последующее расхождение философских предпочтений и послужило причиной охлаждения в их отношениях.

Еще один, наверное, самый упоминаемый, случай из гимназической жизни, относящийся к Соловьеву и Кареву, произошел в 1868 г. Кареев был наказан по инициативе учителя Томсона.

---

[1] *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. С. 106.

«Результатом было то, — пишет он, — что меня, не выслушав даже моего объяснения, наказали: посадили в темный карцер на четыре часа, постановили стереть мое имя с "золотой доски" и поставить тройку за поведение. Когда это было "торжественно" объявлено классу, Соловьев тотчас же стер губкой вообще все фамилии, бывшие на золотой доске (и свою в том числе), и отпер дверь чулана, в который меня посадили. (Соловьев был вторым учеником в классе, первым — Кареев. — *А. М.*) Я, однако, не захотел уйти, и только кощунственно осенил Соловьева широким крестным знамением. Вышла новая история: на расследовании о "золотой доске" Соловьев сам сказал, что это было его дело, и по поводу всего этого директор (М.А. Малиновский — *А. М.*) всему классу прочитал нотацию, в которой предостерегал наших товарищей от нигилизма. Решение меня покарать было принято на каком-то частном совещании, но после поступка Соловьева был экстренно созван педагогический совет, бывший, кажется, довольно бурным. В конце концов, наши имена опять появились на "золотой доске", высокий балл по поведению мне был возвращен, а вся история предана была забвению»[1].

Однако не только Кареев уберег этот случай от забвения, но и его гимназический учитель Е.В. Белявский[2], а также со ссылкой на Е.В. Белявского, С.М. Лукьянов[3].

После поступления в Московский университет хронология взаимоотношений Соловьева и Кареева становится заметно более разряженной. Как отмечает Кареев:

---

[1] Там же. С. 108.

[2] *Белявский Е.В.* Педагогические воспоминания. 1861—1902 гг. М., 1905. С. 57.

[3] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 121.

«с Соловьевым, например, я стал видится гораздо реже. Он поступил было, как и я, на филологический факультет, но сбежал на естественный, и в университете, не особенно им ревностно потом посещавшемся, мы не встречались, а жить он стал страшно далеко, в Николаевском институте, где его отец получил место инспектора классов»[1].

Из запомнившихся событий Кареев описывает лишь случай с профессором римского права Н.И. Крыловым. Подвыпивший Н.И. Крылов позволил в компании студентов, среди которых был и Соловьев, несколько анекдотов и острот в адрес профессоров университета, в том числе и ректора, которым в то время был С.М. Соловьев. Реакцию Владимира Соловьева Кареев передает следующим образом: «С тем, до того момента безумно смеявшимся, сделалась настоящая истерика. Произошел переполох. Мне пришлось отвести Соловьева домой...»[2].

История не получала продолжения.

В июне 1873 г. Соловьев три недели гостил в имении Кареева Аносово в Смоленской губернии[3]. В это время Соловьев уже выдержал экстерном кандидатский экзамен и намеревался поступить в Духовную академию, о чем он немногим раньше сообщил Карееву в письме[4]. Кареев уже работал над своим кандидатским сочинением по истории французского крестьянства, чем был занят Соловьев он не

---

[1] *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. С. 114.

[2] Там же. С. 124.

[3] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 296, 311–313; Кареев упоминает о двухнедельном визите Соловьева (*Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. С. 134.).

[4] Письма Владимира Соловьева. Т. IV. Пг., 1923. С. 147–148.

помнил. Для совместного времяпрепровождения оставался вечер, который проходил в разговорах, пеших прогулках или катании на лодке по Днепру.

Из событий 1870-х годов биографическое и мемуарное многостраничье приоткрывает лишь несколько сюжетов, рисующих и «дурачество», по выражению Кареева, и религиозно-мистические настроения Соловьева. О дурачествах, правда, Кареев лишь «припоминает», деликатно оставляя их в этом припоминаемом состоянии. Так, 16 января 1875 г. Кареев был приглашен к Соловьеву на день рождения, проходившему на квартире его отца.

«В гостях у 22-летнего новорожденного, — передает с протокольной точностью С.М. Лукьянов, — были также А.А. Соколов, Л.М. Лопатин и А.А. Шеншин-Фет. Обильно угощались шампанским и толковали про спиритизм. Н.И. Кареев высказался в том смысле, что если спиритизм — правда, то это очень интересная вещь: находясь в условиях загробного существования, можно будет материализовать себя, а затем наматериализовать омаров, шампанского и всякой всячины; когда же заболеешь от обжорства и такое житье надоест, можно будет все дематериализовать, упразднить. Соловьев много смеялся и заметил, что на том свете таких глупостей не захочется»[1].

За два дня до праздничной пирушки, так оживившей спиритическими возможностями унылые перспективы загробного обитания, Соловьев прочитал свою первую лекцию о Платоне на Высших женских курсах и готовился к чтению лекций в Московском университете. «Тогда-же, — продолжает дотошный С.М. Лукьянов, — т. е. в первые

---

[1] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга третья. Выпуск I. Пг., 1921. С. 77—78.

месяцы 1875 г., среди знакомой молодежи Н.И. Кареева и Вл.С. Соловьева возник небольшой частный кружок в целях самообразования»[1].

Кареев вызвался сделать «довольно обширный доклад о взаимных отношениях язычества и христианства». Широта темы, помноженная на научную основательность к тому времени уже вполне освоенную Кареевым, грозила перерасти в цикл лекций. Задуманный им доклад должен был растянуться на три вечера и состоял из трех частей: разложение язычества, борьба христианства и язычества, торжество христианства.

«Соловьев, посещавший собрания кружка, — пишет далее С.М. Лукьянов, — присутствовал при двух сообщениях Н.И. Кареева, посвященных первой и второй теме. Заинтересовавшись ходом рассуждений, он попросил Н.И. Кареева уступить ему третий вечер, вместе с соответствующей темою — о торжестве христианства, на что тот и согласился. То, что предложил затем Соловьев членам кружка оказалось уже не столько рефератом, сколько "проповедью". Свое сообщение он закончил чтением символа веры, и притом с чрезвычайным подъемом»[2].

Вероятно, это единственный случай поочередного «соавторства» Соловьева и Кареева. Известно, что летом 1877 г. Кареев ради свидания с Владимиром посетил семейство Соловьевых в Нескучном[3], а во второй половине

---

[1] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга вторая. Пг., 1918. С. 141.

[2] Там же. С. 141—142.

[3] *Лукьянов С.М.* О Вл. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. С. 27.

1870-х годов они изредка встречались в салоне профессора В.И. Герье[1] — университетского учителя Кареева.

Кратковременное возобновление более интенсивных отношений Соловьева и Кареева наступило в 1891 г., когда оба они редактировали (соответственно) философский и исторический отделы «Большого Энциклопедического словаря» Брокгауза и Ефрона. Но началось все зимой 1890—1891 годов. По инициативе Кареева был созван суд чести в связи с клеветническими слухами, распространяемыми приват-доцентом А.С. Трачевским в адрес Кареева. Соловьев был приглашен на этот суд в качестве суперарбитора[2].

На этом, собственно, исчерпываются сведения, переданные Кареевым и с его слов воспроизведенные С.М. Лукьяновым. Кареев нигде не дает оценку творчества Соловьева, не упоминает развиваемые им идеи. Соловьев оставался для него только приятелем юности.

Другое дело собственные философские, точнее, историко-философские воззрения Кареева. В них он радикально расходился с тем направлением, к которому принадлежал Соловьев, хотя никогда и не называл Соловьева. Философия истории, воздвигаемая на фундаменте положительной науки, осознает свою специфичность через противопоставление метафизике. Позитивная наука, а вслед за ней и кареевская философия истории антиметафизичны. Философия истории опирается на психологию и социологию. Историческая закономерность сводится на законы психологии и социологии. Демаркационная граница вычерчивается на противопоставлении опыта и умозрения, явле-

---

[1] *Кареев Н.И.* Прожитое и пережитое. С. 143.

[2] Там же. С. 198.

ния и сущности. «Для метафизики, — писал Кареев в главном своем философско-историческом труде “Основные вопросы философии истории”, — сущность истории не в том, что можно узнать из ее явлений, а нечто, лежащее за пределами феноменального мира, а потому главная задача философии истории для метафизики — найти скрывающуюся за реальным процессом смены событий и фактов смену моментов некоторого сверхчувственного, идеального процесса, и главный метод — исследование не данного в опыте, а существующего в нашем уме»[1].

Всякая метафизика в своих истоках субъективна, в то время как наука претендует на объективность. Это сближает метафизику с художественным творчеством. Поэтому Кареев пишет: «Метафизики суть поэты, попавшие не на свои места»[2] и, как правило, добавляет он, плохие поэты. В поэзии индивидуальные настроения могут соответствовать или, наоборот, противополагаться объективному миру, во всяком случае, они с ним соотносятся. Художник использует в своем творчестве живые поэтические образы. Метафизика же всего этого лишена и Кареев поясняет ее в таких иронично-уничижительных выражениях, как «полинялая поэзия, облекшаяся в формы науки», «незаконнорожденные дети фантазии и абстракции», «наукообразный роман». Каждый метафизик создает новую систему, не связанную или даже исключающую другие. Метафизика, внедряющаяся в философию истории, приводит к искажению фактов и одностороннему взгляду на вещи, а искомая

---

[1] *Кареев Н.И.* Основные вопросы философии истории. Критика историософических идей и опыт научной теории исторического прогресса. В 2 т. Т. 1. М., 1883. С. 300—301.

[2] Там же. С. 302.

сущность истории, в конце концов, обретается в субъективной индивидуальности.

История связана с природой, как органическое, эволюционирующее и развивающееся явление она вырастает из неорганического мира. Метафизика предает чрезмерное значение человеческой деятельности и истории в жизни мирового целого и стремиться связать историю с внешним, трансцендентным (у Кареева, трансцендентальным) мировым истоком. «Особенность метафизических систем в философии истории, — пишет он, — заключается именно в желании связать жизнь человечества и его историю с трансцендентальным пониманием мира, видеть в человеческой истории не только высшее проявление мировой эволюции, но и цель всего мирового процесса, вследствие чего достижению предполагаемых целей истории приписывается громадное значение и для вселенной вообще»[1].

Завершая обзор кареевских характеристик метафизической точки зрения в философии истории, приведу обширную и, несмотря на сдержанный тон, достаточно красноречивую цитату, относящуюся к философии истории Гегеля и Гартмана, из которой с большой долей вероятности можно вывести и оценку Кареевым философско-исторических построений Соловьева.

«Из этого видно, что метафизика стремиться приписать человеческой истории такое громадное значение для самого мирового процесса, что цели истории перестают быть целями людей, а превращаются в конечный момент мирового процесса. Но, с другой стороны, философия истории тонет, однако в метафизической истории вселенной, как капля реального мира в океане абстрактной поэзии и фантастической диалектики: она только

[1] Там же. С. 319.

часть другой истории, понятой, так же, как и она сама, истории, в которой какой-нибудь односторонний сколок с природы стремиться достигнуть мировой цели, понятой антропологически. Само собою разумеется, что это равносильно постановке понимания действительной истории в зависимости от представления о сущности мирового процесса, понятого в свою очередь только так, как можно понять историю сознательных существ стремящихся к осуществлению известных идеалов, — и в конце концов приводит философию истории к подчинению чисто субъективному, полу-поэтическому, полу-диалектическому творчеству: она делается только частью грандиозного романа, возникшего в уме одного человека и не имеющего никакого научного значения. Метафизики не только не замечают всей произвольности подобного заключения истории в рамки созданной индивидуальным умом системы, но даже доказывают, что без метафизического принципа философия истории немыслима»[1].

Наиболее интересный период взаимоотношений Соловьева и Кареева относится, пожалуй, к 1891 г. Соловьев, рано проявивший себя философским вундеркиндом, к началу 1890-х годов разменивал свои системотворческие способности на журналистский заработок. Кареев также довольно быстро набирал вес в науке и к тому времени уже был маститым и многотомным ученым с философскими претензиями. И вот, в 1891 г. в десятой книге журнала «Вопросы философии и психологии» Соловьев опубликовал статью «Руководящие идеи “Исторического обозрения”», в которой вступил в полемику с редакторскими статьями Кареева «Разработка теоретических вопросов исторической науки» и «Философия, история и теория прогресса», помещенных в «Историческом обозрении» в 1890 и 1891 годах. Кареев, правда, об этой полемике не вспоминает.

[1] Там же. С 323—324.

Не соглашается Соловьев, прежде всего, с признанием Кареевым вопроса об исторической причинности и связанного с ним вопроса о свободе воли в качестве основных теоретических проблем истории. По мнению Соловьева, проблематичность различения между индивидуальным и общим, отдельной личностью и народом, человечеством, на которое опирается учение об исторической причинности, не может быть разрешена самими историками. Вопрос об исторической причинности истолковывается Соловьевым как более широкий вопрос о единстве, которое представляет история. «Для понимания процесса весьма сложного, — пишет он, — и, однако же, единого, какова история человечества, необходимо объяснить не только частные явления, его составляющие, но и единство, его образующее. Нужно найти как *формальные причины* этого единства, которыми определяется общий ход истории, так и окончательную цель всего процесса. Ближайшие причины исторических явлений суть несомненно единичные лица»[1].

Только на почве телеологического перспективизма возможно истинное уяснение исторической причинности.

Соглашаясь с Кареевым в том, что «наступила пора для философского понимания истории»[2], Соловьев уточняет, что он имеет в виду под философским пониманием истории. Для осмысления истории философия не нуждается в полноте исторических фактов. Здесь Соловьев присоединяется к историософской традиции, восходящей к П.Я. Чаадаеву и А.С. Хомякову, согласно которой необходимо осмысление уже имеющихся фактов, а не открытие новых.

---

[1] *Соловьев В.С.* Руководящие идеи «Исторического обозрения» // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 365.

[2] Там же. С. 367.

Фактографическая исчерпанность при философском подходе заменяется целостностью осмысления. «Главное дело в том, — продолжает Соловьев, — чтобы осмыслить самое содержание истории, понять и объяснить ход исторического процесса в целом, без чего невозможно удовлетворительное понимание его основных факторов и частных фазисов. Вот для этой задачи действительно одинаково необходимы как историческая наука, дающая конкретный предмет для разумения, так и философия, которая указывает общие принципы и пути такого разумения»[1].

Философия не дополняет, а, так сказать, восполняет историю. Соловьев лаконично подводит итог размышлениям Кареева о соотношении науки и философии. Он пишет: «Это воззрение на науку, как на знание подчиняющееся своему объекту, и на философию, как на творческое мышление, выходящее за пределы объективной действительности, очень просто, но оно страдает весьма важным недостатком — полною неопределенностью основного термина»[2].

Упирая на позитивистскую «простоту», как на главный недостаток, Соловьев замечает, что невыясненными остаются и понятие «объекта» и понятие «действительности». Подчинение действительности как феноменальной данности для науки не возможно. Непосредственный опыт часто обманчив. Наука может его корректировать, к нему возвращаться, но это же делает и философия. Понимание же действительности как того, *что есть на самом деле* одинаково как для науки, так и для философии.

В основе ошибочных выводов Кареева, согласно Соловьеву, лежит необоснованное радикальное противопос-

---

[1] Там же.

[2] Там же. С. 368.

тавление субъекта объекту. Философия представляет субъективное отношение к объективным процессам, изучаемым исторической наукой. «Но ведь человеку свойственно не только выражать субъективные требования, — возражает философ, — но и осуществлять их, т. е. превращать идеи в вещи; а "субъективное отношение" к исторической действительности требует и в известной мере достигает объективных в ней перемен, создает события и факты»[1].

Человек не только оценивает и судит историю, но и действует в истории. Значит, субъективный момент, т. е. стремление к осуществлению идеальных целей, является частью объективной исторической действительности. В результате Соловьев делает следующее заключение: «Нужно разделять не между субъективным и объективным, а между истинным и ложным, разумным и бессмысленным: ибо все истинно-субъективное имеет тем самым и силу объективности»[2].

Не согласен он и с вытекающими из противополагания субъекта объекту безнравственным, чисто прагматическим отношением к природе. Человек, субъективно противопоставляющий свой внутренний мир природе, является результатом мировой эволюции, он един и солидарен с природой. Соловьев возражает, а порой и недоумевает, по целому ряду более частных положений Кареева. Невыясненными и неубедительными, на его взгляд, в частности, остаются понятия «внутреннего смысла вещи» и «смысла жизни», узкое (социально-нравственное) понимание прогресса.

Полемическое восстание Соловьева против позитивистского упрощения философских проблем, а, зачастую, и

---

[1] Там же. С. 369.
[2] Там же. С. 370.

их элиминации, не случайно. Духовная эволюция Соловьева и Кареева привела к тому, что они примкнули к различным философско-историческим традициям. Кареев, воспринимая историю как науку и разрабатывая, по преимуществу, теоретические и методологические вопросы, как самой научной формы истории, так и исторического процесса, пришел к необходимости обоснования положительной науки об общественных явлениях. Соловьев в крупных своих работах, таких как «Чтения о Богочеловечестве», «Философские начала цельного знания», «Оправдание добра. Нравственная философия», статьях по национальному вопросу, а также публицистике 1890-х годов стал выразителем историософской точки зрения. Понимая историю как богочеловеческий процесс, Соловьев видел в ней органический процесс развития или нравственного совершенствования, смысл которого состоит в единении мира и возвращении его к Абсолютному. В истории мы наблюдаем смену религиозных эпох, а в человечестве как субъекте истории, — изменение религиозного сознания.

В. С. СОЛОВЬЕВ И ПЕТЕРБУРГСКИЕ СЛАВЯНОФИЛЫ[1]

В монографии о В.С. Соловьеве А.Ф. Лосев отмечал, что «отношение Вл. Соловьева к славянофильству является чрезвычайно сложной проблемой, которая включает и такие, например, вопросы, как расположенность Вл. Соловьева к Хомякову и И. Аксакову при отрицательном отношении к славянофильству вообще»[2]. Безусловно, мнение Соловьева о славянофилах формировалось в том числе под влиянием славянофильских откликов на его работы и личного знакомства с последователями этого учения. Другой стороной той же проблемы является вопрос о том, как сами славянофилы относились к Соловьеву. Вторя А.Ф. Лосеву, можно сказать, что многие славянофилы испытывали расположенность и личную симпатию к Соловьеву при общем отрицательном отношении к его учению. В.Л. Величко, например, свидетельствовал о «резком расхождении» (надо полагать взаимном) Соловьева с «известным воинствующим славянофилом» М.О. Кояловичем, к которому он, тем не менее, сохранял искреннее уважение и

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «Он может и должен принести большую пользу»: В.С. Соловьев и петербургские славянофилы // Соловьевские исследования. 2017. № 2 (54). С. 110–128.

[2] *Лосев А.Ф.* Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000.С. 256

«часто ездил к нему вести дружеские споры»[1]. М.О. Коялович был не единственным столичным славянофилом, с которым вел знакомство Соловьев.

Конечно, для Петербурга славянофильство не было органичным явлением. Родоначальники славянофильства противопоставляли свой кружок именно «петербургскому направлению». Тем не менее, со временем славянофильство прижилось и в обезнароденной и онемеченной чиновно-бюрократической столице. На историко-филологическом факультете Петербургского университета, где Соловьев защищал диссертации и был принят в должности приват-доцента на кафедру философии, он встретил поддержку, прежде всего, со стороны славянофильствующей профессуры: историка К.Н. Бестужева-Рюмина, слависта В.И. Ламанского, историка русской литературы и фольклориста О.Ф. Миллера. Благоприятное отношение славянофилов к Соловьеву вполне объяснимо. Своими ранними работами («Философские начала цельного знания», «Три силы») он дал повод считать себя продолжателем дела московского кружка. Однако именно в Петербурге в мировоззрении Соловьева произошел существенный поворот, когда он, по словам К.В. Мочульского «отошел от славянофильства и даже православия»[2]. Этот поворот совпал с уходом Соловьева из Петербургского университета. Петербургских славянофилов ждало скорое разочарование в

---

[1] *Величко В.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и творения // Вл. С. Соловьев: pro et contra / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 287.

[2] *Мочульский К.В.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Вл. С. Соловьев: pro et contra. / Сост., вступ. ст. и примеч. В.Ф. Бойкова. СПб.: РХГИ, 2000. С. 688.

Соловьеве. Разочарование особенно сильное на фоне тех ожиданий, которые они с ним связывали.

Мнение университетских славянофилов о Соловьеве и история их взаимоотношений интересны хотя бы тем, что известны в гораздо меньшей степени, чем, например, его полемика с Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым и К.Н. Леонтьевым. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер оказались как бы в тени этой полемики, хотя во многом благодаря им эта полемика состоялась. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер были одними из организаторов и активных деятелей Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский в разные годы были председателями этого общества и редакторами его «Известий», а О.Ф. Миллер — членом Совета Общества. Именно на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества» прежде всего и развернулась пря славянофилов с Соловьевым. Университетские славянофилы были близко знакомы с Н.Я. Данилевским, во многом разделяли его взгляды. Цивилизационная концепция «трех миров» В.И. Ламанского формировалась в те же годы, когда Н.Я. Данилевский работал над «Россией и Европой», а его докторская диссертация «Об историческом изучении греко-славянского мира в Европе», в которой В.И. Ламанский предпринял одно из первых развернутых изложений своего учения, печаталась в журнале «Заря» вслед за книгой Н.Я. Данилевского и вышла отдельным изданием в один с ней год (1871). Несмотря на историографический жанр диссертации В.И. Ламанского, параллели с концепцией Н.Я. Данилевского были очевидны. Впрочем, их взаимное общение не позволяет говорить об одностороннем

заимствовании. К.Н. Бестужев-Рюмин, как известно, занялся популяризацией учения Н.Я. Данилевского. Однако не стоит буквально переносить критику концепции Н.Я. Данилевского, высказанную Соловьевым, на В.И. Ламанского и К.Н. Бестужева-Рюмина. Столь же не обоснована и проекция на университетских славянофилов критических выпадов Соловьева против консерваторов. К.Н. Бестужев-Рюмин, В.И. Ламанский и О.Ф. Миллер продолжали как раз либеральную линию, идущую от ранних славянофилов, и открыто конфронтировали с националистически настроенными членами Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. Многочисленные переиздания работ Соловьева делают излишним пересказ его взглядов (как славянофильских, так и антиславянофильских), а богатая исследовательская литература позволяет опустить ход и содержание его полемики с Н.Я. Данилевским, Н.Н. Страховым и К.Н. Леонтьевым[1].

---

[1] См.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева. В 2 т. Т. 1. М.: Путь: изд. автора, 1913; *Радлов Э.Л.* Владимир Соловьев. Жизнь и учение. СПб.: Издательство «Образование», 1913; *Балуев Б.В.* Споры о судьбах России: Н.Я. Данилевский и его книга «Россия и Европа». Тверь, 2001; *Назарова Ю.Н.*, *Возилов В.В.* «Россия и Европа» в споре Н.Я. Данилевского и В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2002. № 2. С. 74–92; *Дианов Д.Н.* Вл. Соловев и К. Леонтьев: к проблеме идейных взаимоотношений // Соловьевские исследования. 2008. № 4. С. 30–33; *Луконин Д.Е.* «Каждую русскую нотку ценить на вес золота...»: страницы спора о книге Н.Я. Данилевского // Известия Саратовского университета. 2010. Т. 10. Серия История. Международные отношения. Выпуск 1. С. 31–36; *Фатеев В.А.* В Страхове я вижу миниатюру современной России: полемические заметки об отношения Н.Н. Страхова и Вл.С. Соловьева // Вестник Рус-

В личном плане ближе всего к Соловьеву стоял Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897). Бестужев-Рюмин относил себя к ученикам С.М. Соловьева (он окончил юридический факультет Московского университета, на котором С.М. Соловьев читал курс русской истории в том же объеме, что и для историков), но регулярно выступал с подробнейшими критическими рецензиями на выходившие тома «Истории России с древнейших вре-

---

ской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11. № 1. С. 111–128; *Кантор В.К.* Владимир Соловьев о соблазне национализма // Соловьевские исследования. 2010. № 4. С. 35–47; *Фетисенко О.Л.* «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики: (Идеи русского консерватизма в литературно-художественных и публицистических практиках второй половины XIX – первой четверти XX века). СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2012; *Варакин С.В.* Философские основания «политической культуры» на русской почве (В.С. Соловьев против Н.Я. Данилевского) // Известия Волгоградского государственного технического университета. 2014. Т. 19. № 24 (151) С. 55–58; *Мотовникова Е.Н.* Н.Н. Страхов – В.С. Соловьев: к основаниям полемики 1888–1894 г. // Экономика. Общество. Человек. Материалы международной научно-практической конференции «Приоритетные направления в развитии современного общества: междисциплинарные исследования». Ч. 2. Традиции и современность: духовное наследие Владимира Соловьева / научн. ред. проф. Е.Н. Чижова. Белгород, 2014. С. 95–112; *Мотовникова Е.Н.* Эпистемологическая ассиметрия (контуры ссоры В.С. Соловьева и Н.Н. Страхова) // Теория и практика общественного развития. 2015. № 12. С. 329–332; *Мотин С.В.* «…Вероятно, у меня найдется для Вас что-нибудь менее спорное» (к истории взаимоотношений И.С. Аксакова и В.С. Соловьева) // Соловьевские исследования. 2014. № 2. С. 6–33.

мен» С.М. Соловьева, а также убедительно опровергал построения других представителей «государственной школы» (К.Д. Кавелина и Б.Н. Чичерина). Взаимные отношения Бестужева-Рюмина и Соловьева отчасти уже рассматривались на страницах «Соловьевских исследований»[1], нашли они отражение и на комментаторских задворках продолжающегося академического «Полного собрания сочинений и писем в двадцати томах» В.С. Соловьева. В Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) в фонде К.Н. Бестужева-Рюмина сохранилось семь писем к нему Соловьева (РО ИРЛИ РАН. 25038/CZXXX657. Л. 1–14), опубликованных в свое время Э.Л. Радловым. Из писем видно, что именно через Бестужева-Рюмина Соловьев передал историко-филологическому факультету свою докторскую диссертацию для защиты, шантажировал тот же факультет отъездом в Новороссийский университет, если ему не будет предоставлена «экстраординатура с *доцентским* жалованием», просил раздать экземпляры своих «Чтений о Богочеловечестве» курсисткам и проч. В 1878 г. Соловьев пригласил Бестужева-Рюмина в качестве одного из соучредителей в создаваемое им «Общество любителей философских знаний».

Бестужев-Рюмин всячески поддерживал и по возможности покровительствовал Соловьеву (Бестужев-Рюмин преподавал русскую историю членам императорской семьи, в том числе, в свое время, и будущему императору Александру III). Он гордился, что смог привлечь Соловьева к преподаванию философии на Высших женских курсах, а

---

[1] См.: *Смирнов Марк*. Владимир Соловьев и Бестужев-Рюмин: разрыв с консерваторами // Соловьевские исследования. 2005. № 2. С. 25–44.

позднее с интересом следил за его историософской публицистикой. Историк Е.Ф. Шмурло в книге о своем учителе приводит фрагменты из писем Бестужева-Рюмина, в которых тот высказывал свое отношение к Соловьеву и его учению. В архиве Бестужева-Рюмина эти письма не сохранились, поэтому приходится довольствоваться выдержками из книги Е.Ф. Шмурло. Лекции и публичные выступления Соловьева также привлекали внимание Бестужева-Рюмина. «Вместе с нами, — вспоминала бывшая слушательница Высших женских курсов, — с юношеским увлечением следил он за философскими лекциями Вл.С. Соловьева, помогал нам, многое разъяснял. Он стремился привлечь лучших профессоров и возможно более приблизить наш курс к университетскому»[1]. Биограф Соловьева С.М. Лукьянов приводит письмо Бестужева-Рюмина к вдове своего друга С.В. Ешевского, на сестре которого он был женат, о защите В.С. Соловьевым магистерской диссертации: «Дорогая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересует вас, и потому спешу написать вам несколько строк. Такого диспута я не помню, и никогда мне не случалось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие — все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем кругу осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута сказал: “он стоит как пророк”. И действительно,

---

[1] К.Н. Бестужев-Рюмин (из воспоминаний бывшей слушательницы). СПб., 1897. С. 12.

было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии; одни хлопали Соловьеву, другие — его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...*»[1]. Письмо Бестужева-Рюмина носит несколько приподнятый характер, но таково, видимо, было впечатление от магистерского диспута. В записи от 6 апреля Бестужев-Рюмин отмечал диспут Соловьева и в своей записной книжке[2], а затем неоднократно помещал свои отзывы о лекциях философа, которые регулярно посещал. Например: «Лекция Соловьева в Университете — успех полный» (20 января 1880 г.)[3]; «Соловьев прочел блистательную речь» (14 марта 1881 г.)[4] и др. Высоко отзывался о Соловьеве Бестужев-Рюмин в письме к И.С. Аксакову 9 декабря 1881 г.[5] Историк очень волновался за судьбу Соловьева, когда узнал о его выступлении с призывом к Александру III помиловать убийц его отца и с тревогой отписывал об этом в записной книжке[6]. Бестужев-Рюмин, вероятно, разделял это требование. По крайней мере, когда Л.Н. Толстой написал императору письмо с призывом амнистировать цареубийц, именно Бестужев-

---

[1] *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Пг., 1916. С. 415—416

[2] Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН (РО ИРЛИ РАН). Ф. Р I. Оп. 2. № 254. Л. 43.

[3] Там же. Л. 129.

[4] Там же. Л. 32.

[5] РО ИРЛИ РАН. Ф. 3. Оп. 4. № 47.

[6] РО ИРЛИ РАН. Ф. Р I. Оп. 2. № 254. Л. 37.

Рюмин через вел. кн. Сергея Александровича передал это письмо государю, после того как друг Л.Н. Толстого Н.Н. Страхов, также вхожий в императорскую семью, не решился этого сделать.

Касаясь взаимоотношений Бестужева-Рюмина и Соловьева, Е.Ф. Шмурло писал: «Вл. Соловьева Бестужев-Рюмин ставил, особенно в эту пору (1883 г. — *А.М.*), очень высоко. Он гордился тем, что ему удалось такой выдающийся талант, человека с таким обширным и глубоким образованием привлечь на Высшие женские курсы и убедить его читать там лекции по философии; с полным сочувствием следил он за развитием его дарований и возлагал на него большие надежды»[1]. И тут же Е.Ф. Шмурло приводил цитату из письма Бестужева-Рюмина от 12 мая 1883 г.: «Вспомните, что в числе профессоров (В. Ж. Курсов) был человек, которому я не *в версту* (говоря языком местничества), которому, вероятно, суждено иметь еще огромное влияние, а, может быть, если он не собьется, историческое значение»[2]. Е.Ф. Шмурло в своей книге приводит ряд писем Бестужева-Рюмина из Рима, относящихся к 1883 и началу 1884 г., посвященных историософским статьям Соловьева. Бестужев-Рюмин сопоставляет В.С. Соловьева с А.С. Хомяковым по силе и таланту, видит в нем продолжателя дела лидера славянофилов (недаром и в Соловьеве, и в славянофилах он замечал веру в то, что они говорят), но сокрушался об отступничестве Соловьева в католицизм. Поэтому в полемике между Со-

---

[1] *Шмурло Е.Ф.* Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829—1897. Юрьев: Тип. К. Маттисена, 1899. С. 233.

[2] Там же.

ловьевым и Н.Н. Страховым Бестужев-Рюмин был на стороне Н.Н. Страхова.

В письмах Бестужев-Рюмин высказывался о Соловьеве в таких выражениях, как «Талант изумительный», «эстетика за ним»[1]. «Да, — сетовал он, — в Русской земле великие люди или рано умирают, или сами себя хоронят. Впрочем, из великих очень этот был бы первый, авось-либо с ним этого не случиться»[2]. Здесь же Бестужев-Рюмин касался философско-исторических вопросов, которые не решался, по-видимому, обсуждать в статьях и специальных работах. Неофициальный характер писем делал его более свободным в суждениях.

«Всечеловечество, — писал он по поводу статьи Соловьева "Великий спор и христианская политика", — возможно только в будущем мире, т. е. уже неземном, а здесь необходимо разнообразие, а при разнообразии неизбежна борьба. В ней до сих пор состояла история. Может измениться форма борьбы, но борьба останется. Бóльшая или меньшая примесь зла к добру есть необходимое следствие несовершенства и необходимое побуждение к развитию, совершенствованию. Я верю, что наступающий исторический период наш; но не думаю, чтобы им завершилась история. Нами должно только кончится преобладание арийского племени. Не думаю, чтобы все другие племена созданы были служить только этнографическим материалом»[3].

Эсхатологические ожидания Бестужев-Рюмин связывал не со славянством, а с Китаем. Разделяя представления Соловьева о «желтой угрозе», он считал, что господство Китая будет означать предвещенную Евангелием вре-

---

[1] Там же. С. 235.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 233—234.

менную победу зла над добром в конце времен. «Мне всегда казалось, что этому народу, — писал историк в январе 1883 г. о китайцах, — когда он познакомится с техническою стороною цивилизации европейской, принадлежит страшная роль в будущем. Он народ материалист, народ без веры и без совести. Мне чудится в нем войско Антихриста. Впрочем, это опять область гаданий»[1].

«Если есть в желтой расе отдельные лица, — продолжал он в другом письме, — принимающие христианство, то едва ли вся раса когда-либо примет его. Если семитизм выродился в рационализм монотеистический (в еврействе последней формации и мухамеданстве), то рационализм позитивистический есть, кажется, последнее слово монгольской расы. В Евангелии говорится о проповеди Евангелия по всему миру, но нигде не говорится о всеобщем его принятии. Зло и неправда должны сохраниться до "исполнения времен", как плевелы, о которых говорит притча Христова, до времени жатвы. Вы знаете, что перед самым концом зло должно временно восторжествовать. Я глубоко верю тому, что за преобладанием истины, которая представляется мне в виде торжества славянской идеи в ее чистом виде, т. е. православия, — ибо мне думается, что только в славянском мире явится во всей своей чистоте православие, как оно чуется нашим великим учителям Хомякову, Самарину, Достоевскому, Соловьеву (заблуждения этого временное дело, а в сущности он должен стать наряду с величайшим учителем, т. е. Хомяковым, и продолжать его дело), за преобладанием истины, говорю я, должно последовать преобладание лжи — китайский позитивизм, царство Антихриста, — и тогда наступит кончина мира. Может быть, вы скажете, что я слишком мрачно смотрю на китайцев; но так мне кажется, насколько я знаю Китай — по трудам русских синологов и по рассказам о китайцах в Кали-

[1] Там же. С. 234.

форнии (Брет-Гарта). Это народ выносливый, трудолюбивый, но лишенный и идеала и внутреннего нравственного чувства; их нравственность, как и их ученость, — внешняя. Вспомните сочувствие XVIII в. к Китаю: оно плод не незнания, как думают, но сродства: энциклопедисты инстинктивно почувствовали родственное себе начало в этом далеком народе; мандаринский взгляд на жизнь, наследие Вольтера, жив еще до сих пор в мечтах Ренана об ученых, которые практическими изобретениями будут господствовать в мире. Это не философы Платона и не теократия Соловьева, это просто мандарины. Если этот взгляд пробивает себе дорогу теперь (его не чужд Конт) в конце романо-германской цивилизации, то еще с большей силою он выступает тогда, когда новое начало, в силу закона бренности и несовершенства проявления в человечестве божественного, дойдет до конца. Таково мое убеждение: я не могу думать, чтобы в человечестве в его земном поприще что-нибудь было вечно и потому я повторю с Карамзиным: "пусть она (Россия) живет долго, долго, если на земле нет ничего бессмертного, кроме души человеческой". Верю, что нам придется жить долго: до сих пор мы только готовились к жизни, ибо жизнь великого народа есть исполнение его всемирно-исторического призвания. Призвание наше — соединить Восток и Запад в высшем начале — православии, в проведении этого высшего начала во все сферы жизни. Но дело наше, благословенное (я верю в это) Богом, все-таки дело человеческое, и св. Писание нас учит тому, что в конце мира, хотя и не надолго, но всюду восторжествует зло и только тогда, но уже без действия человеческого погибнет и на веки»[1].

Не смотря на несогласие с рядом идей Соловьева, Бестужев-Рюмин в целом не изменил своего высокого мнения о философе. Более того, мысли Соловьева, в том числе и те, которые Бестужев-Рюмин не принимал, слу-

[1] Там же. С. 238—239.

жили стимулом для его собственных историософских размышлений. Не случайно, во многом с Бестужева-Рюмина в Петербургском университете стала завязываться традиция философского осмысления истории.

Другой коллега Бестужева-Рюмина по академическому цеху, славист Владимир Иванович Ламанский (1833–1914) не оставил сколько-нибудь подробных свидетельств своего отношения к Соловьеву. Он не ссылался на него в своих печатных трудах, но, без сомнения следил за полемикой с Соловьевым на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества». О знакомстве Ламанского с философскими сочинениями Соловьева говорит хотя бы тот факт, что Ламанский был назначен историко-филологическим факультетом оппонентом на защите магистерской диссертации Соловьева, хотя в итоге оппонентом выступил учитель Ламанского декан факультета И.И. Срезневский[1]. С.М. Лукьянов высказывал предположение, что назначение Ламанского оппонентом «объясняется, может быть, некоторой славянофильской тенденцией автора диссертации»[2]. Конечно, наиболее подходящей кандидатурой для оппонирования был профессор Ф.Ф. Сидонский, но он умер в конце 1873 г. Ламанский же и в своей докторской диссертации «Об изучении греко-славянского мира в Европе» (1871) и в статьях заявил о себе как о философе, а не только историке и филологе-слависте. К началу 1870-х гг. его философско-историческая концепция уже вполне сложилась. Ла-

---

[1] *Лукьянов С.М.* О Владимире Соловьеве в его молодые годы. С. 400, 436.

[2] Там же. С. 400.

манский никогда не скрывал своих славянофильских симпатий и открыто проповедовал их с кафедры (в отличии, например, от Бестужева-Рюмина).

Ламанский присутствовал на защитах диссертаций Соловьева и, вероятно, не в полной мере разделял восхищение Бестужева-Рюмина. Посещал Ламанский и лекции Соловьева, которые заставили его изменить мнение о философе. По крайней мере, в одном из писем И.С. Аксакову (2 декабря 1880 г.) он признавался: «Заметно уже в умственном нашем движении и развитии нечто новое. Вл. Соловьев начинал читать лекции. Я сознаю теперь, что был неправ. Он может и должен принести большую пользу»[1]. После ухода Соловьева из Петербургского университета Ламанский продолжал следить за его публицистикой. Как и у других славянофилов наибольшее неприятие у него вызывали католические симпатии Соловьева, или, по выражению Ламанского, «униатские стремления». В одном из посланий И.С. Аксакову, относящемуся, вероятно, к 1882 г. или 1884 г., он писал: «Глубоко меня печалит и огорчает новая и последняя эволюция нашего или Вашего Вл. Соловьева. Посмотрите, чего доброго, он решительно перейдет в католицизм. Ему уже жаль, что у нас нет постоянного Папского Нунция. <...> Страсть все обобщать и соединять самые далекие точки, замечательная способность синтеза и бедность анализа, ничтожная наблюдательность и вечное пребывание на отвлеченных высях, при котором никогда невозможно опознать наличной действительности и окружающего, несгораемое желание, неутомимая жажда сказать, поведать миру нечто новое, неслыхан-

---

[1] Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1. Л. 150.

ное и неожиданное. Вот, кажется, где кроется главная причина католических увлечений Соловьева. Вероятно, уже за ним теперь ухаживают петербургские католики, и барыни и разные ловцы душ. Уже езуиты, раз окликнувшись, приветствовали его и поощрили. А теперь воспоют ему хвалебный гимн. Все это ему будет более и более кружить голову.

Лев Толстой, по-моему безвозвратно свихнувшийся, Соловьев, смотрящий и показывающий на Рим — все это очень грустные явления нашей современности. Если у Сол[овьева] так пойдет, то кончится тем, что он или женится на как[ой-]ниб[удь]... польке или поступит в как[ой-]ниб[удь] орден, как Печерин»[1]. К сопоставлению Соловьева с Толстым Ламанский обращался и позже, причем в таком же скептическом смысле, не изменив, вероятно, с годами свое мнение о русском философе. Так, 20/4 марта 1900 г. один из учеников Ламанского, Н.В. Ястребов, сообщал ему из Вены: «Вот Вы пишите, что ни от Соловьева, ни от Толстого нельзя ждать "возрождения"»[2]. И, наконец, в еще одном недатированном письме к И.С. Аксакову Ламанский уже с явным раздражением замечал о Соловьеве: «Мне он, между нами, ужасно надоел. В нем есть, бесспорно, даровитость, но много и чего то... недоделанного и больного»[3]. Приведу еще один факт косвенного взаимодействия или даже «взаимозаменимости» Ламанского и Соловьева. 12 октября 1895 г. другой ученик Ламанского, А.Л. Погодин, обращался к учителю со следующей просьбой:

---

[1] Там же. Л. 181, 181об.

[2] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1606. Л. 22об.

[3] Там же. Л. 202об.

«Фл. Ф. Павленков, с которым мне очень полезно вести дела, предложил мне перевести для него “Изложение философской системы Огюста Конта” Мисс Мартино и “Этику” Гефдинга. Дело, которое обеспечило бы мне заработок на целый год, остановилось из-за цензурных помех. Дело в том, что когда-то было наложено на них запрещенье, которому сама цензура не придает более никакого значения. Сами цензоры говорили Павленкову, что разрешение перевести эти книги зависит исключительно от того, кто будет ходатайствовать перед Дурново или Феоктистовым об этом деле. Мы думали обратиться к Влад. Соловьеву, но он, кажется, уехал опять в Финляндию. Тогда мы остановились на Вас: я — потому что, после долгого опыта, вполне убедился в Ваших заботах обо мне, — он — потому, что уверен в том, что Феоктистов Вам ни в каком случае не откажет. Итак, я к Вам, как “к отцу родному” обращаюсь с большой просьбой: в интересах издания хороших книг, моего заработка и пр. не откажите посодействовать этому делу»[1].

Ламанский так и не решился открыто выступить против Соловьева, вероятно, укрепившись в своем первоначальном впечатлении о произвольности и малой пригодности соловьевских спекуляций. Впрочем, желающих оспорить взгляды Соловьева среди славянофилов было достаточно.

Одним из них оказался историк русской литературы и первый биограф Ф.М. Достоевского Орест Федорович Миллер (1833—1889). Исследования Миллера по русскому эпосу относят к так называемой «мифологической школе», дань уважения которой Соловьев отдал в своей первой работе «Мифологический процесс в древнем язычестве». Однако доподлинно не известно, был ли Соловьев

[1] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1135. Л. 35—35об.

знаком с работами Миллера, следил ли за его полемикой со В.В. Стасовым о происхождении русских былин и т. п. Славянофилов не могло не возмутить истолкование славянофильства как учения о национальном эгоизме, национальной исключительности, которое давал в своих статьях Соловьев, записывавший к тому же в славянофильские ряды М.Н. Каткова. Петербургские славянофилы неоднократно выступали против той националистически-полицейской идеологии, которую проповедовал М.Н. Катков. В 1887 г. Миллер прочитал в Петербургском университете лекцию «Славянофилы и Катков», опубликованную затем в газете «Голос», в которой противопоставил славянофильские идеалы катковской идеологии. Лекция послужила поводом к увольнению Миллера из университета. Однако не соловьевская экзегеза славянофильства вызывала отторжение у Бестужева-Рюмина, Ламанского и Миллера. Бестужев-Рюмин и Миллер посвятили отдельные циклы статей изложению славянофильского учения, полагая содержание славянофильства уже достаточно выясненным[1]. Они не могли принять теократическую утопию Со-

---

[1] См.: *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2. Т. CXL. С. 678–719; *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья вторая // Отечественные записки. 1862. № 3. Т. CXLI. С. 26–58; *Бестужев-Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья третья и последняя // Отечественные записки. 1862. № 5. Т. CXLII. С. 1–23; *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. I. С. 77–102; *Миллер О.Ф.* Основы учения первоначальных славянофилов // Русская мысль. 1880. Кн. III. С. 1–44.

ловьева, призыв признать главенство в христианском мире римского первосвященника, под властью которого должно объединиться христианство. Ответить Соловьеву решился Миллер статьей «Церковь и византийство», вышедшей в 1884 г. в журнале «Киевская старина». Это был отклик на статью Соловьева «Славянский вопрос»[1].

История издания статьи Миллера рассмотрена в предисловии Д.А. Бадаляна к публикации письма И.С. Аксакова Миллеру[2]. Первоначально Миллер отправил статью И.С. Аксакову для публикации в газете «Русь». И.С. Аксаков статью не принял, охарактеризовав ее как «*религиозный памфлет*» и обвинив Миллера в том, что он творит над канонизированными православной церковью византийскими правителями «*суд* литературный», попутно упрекая автора в отсутствии смирения[3]. Позиция Миллера, полагал И.С. Аксаков, не только очерняет церковь, но и смущает верующих. По его словам, Миллер «глумится над союзом Церкви и государства»[4]. Поводом к написанию статьи послужили не только выступления Соловьева, но и книга церковного историка Ф.А. Терновского «Греково-восточная церковь в период вселенских соборов. Чтения о церковной истории Византии от императора Константина

---

[1] *Соловьев В.С.* Славянский вопрос // Известия Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества. 1886. № 6. С. 1–13.

[2] См.: Письмо И.С. Аксакова О.Ф. Миллеру от 5 июля 1884 г. о статье того «Церковь и византийство» (Публикация Д.А. Бадаляна) // Христианство и русская литература: Сборник статей / отв. ред. В.А. Котельников и О.Л. Фетисенко. СПб.: Издательство «Пушкинский Дом», 2017. С. 526–546.

[3] Там же. С. 535.

[4] Там же. С. 536.

Великого до императрицы Феодоры (312–842)» (Киев, 1883). В 1884 г. Ф.А. Терновцев скончался в возрасте 46 лет, поэтому статья Миллера была еще и откликом на его смерть. На книгу Ф.А. Терновцева Миллер ссылается в своей статье чаще, чем на Соловьева, поэтому статья оставляет читателя в состоянии некоторого недоумения. Она перенасыщена цитатами и фактами из церковной истории Византии и Руси. Помимо Ф.А. Терновцева Миллер неоднократно отсылает к взглядам Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, А.С. Хомякова, В.И. Ламанского. Из-за обилия цитат, фактов и мнений критика Миллером Соловьева выглядит не достаточно убедительной. Не случайно, его статью Д.А. Бадалян назвал «не вполне состоявшейся» и даже «школярской»[1].

В статье Миллер выступает против идеи Соловьева о необходимости унии между католичеством и православием «в видах оживления и упорядочения нашей церкви», полагая, что борьба с папством — это «нерв нашей истории». К одной из основ славянофильства Миллер относил идеал свободы совести, отказ от любых форм принуждения в делах веры. Славянофилы постоянно проповедовали свободу совести, выступая, в частности, против преследований старообрядцев. Этой свободой, полагали они, пренебрегла римская церковь, предав вселенский характер христианства и провозгласив идеал национальной исключительности. В полной мере этот идеал был воспринят византийцами. Для Миллер, Византия — это наследница римских начал, языческих в своей основе, поэтому перед русским народом стоит историческая задача изжить «римскую стихию ви-

[1] Там же. С. 532.

зантийства», а не впитать ее в новой форме унии с первым Римом.

Каково же содержание римской идеи? «Эта римская стихия, — писал Миллер, — сказалась уже, как положительно утверждал Хомяков, в самом провозглашении христианства государственною религиею со всеми его неудобными для церкви следствиями. В этом провозглашении, как и в дальнейшем вмешательстве в дела церкви, слышался император — понтифекс...»[1]. Римская идея — идея единого христианского царства с государственной религией, возглавляемой императором. Византия в силу сложившихся исторических условий сохранила эту идею в более полном и, так сказать, чистом виде. Только «чистота» эта была языческой, а не христианской. «Но если язычество не знало единства в смысле всечеловеческого братства, — рассуждал Миллер, — то оно ведь завершилось единой римской державой. По распадении ее на две части и сокрушении ее так называемыми варварами на западе, она везде завещала новому Риму в лице его христианских первосвященников свои предания мирового владычества, как будто теперь духовного, в сущности же снабженного всеми принудительными атрибутами старого государственного начала, а потому и доходившего до всевозможных ужасов и преступлений. На востоке же уцелело само государство во всей полноте своего римского строя, и в силу миродержавных преданий Рима византийские государи смотрели на свою империю, как на единое тело для единого христианского духа, а на себя, как на единых царей всего христианства, с

---

[1] *Миллер О.Ф.* Церковь и византийство // Киевская старина. Ежемесячный исторический журнал. 1884. Т. X. Ноябрь. С. 425.

принятием которого должна была соединяться зависимость от их верховной власти всяких "так называемых" царей»[1]. На христианском востоке — наследнике Византии — до сих пор не изжито «*цезареопапство*». Именно его, т. е. «нечестивый союз церкви служить с государством» унаследовала от Византии и Русь. Вместо церкви как начала единства, основанного на свободе и любви, в византизме возобладало государственное начало, основанное на принуждении.

Носителем тех же принципов на Западе в виду слабости государства, стали римские папы, которые задались «целью мало по малу развить свою собственную власть до такого же миродержавного и принудительного значения, каким запечатлена была власть императора»[2]. Дошло даже до догмата о непогрешимости папы.

Римская идея — «смешение Божьего с кесаревым» — была воспринята Русью от Византии. Союз с Римом уже имел место в русской истории. По словам Миллера, «к нам через Византию давно уже проникал Рим, что хотя мы порою старались разделаться с ним, но окончательно разделаться не могли, так что в новом усиленном призвании Рима не представляется нам ни малейшей надобности»[3]. «Восточноримские» начала уже в полной мере выяснились в русской истории, закрепив языческое понимание власти. Не в дальнейшем укреплении и распространении этих начал, полагал Миллер, состоит историческая задача России. В противоположность этому перед Россией стоит задача развить внутреннее понятие единства как

---

[1] Там же. С. 430.
[2] Там же. С. 431—432.
[3] Там же. С. 430.

свободного союза людей, в противоположность внешнему единству, выраженному в государственном насилии. Церковь как носитель внутреннего начала единства должна отказаться от любых «властолюбивых вожделений» и противопоставить принуждению свободу и любовь. Римская же стихия проникнута миродержавными притязаниями.

Русская история знает не мало деятелей, дух которых призывает реанимировать Соловьев. «Кровавая практика византизма» воплотилась в борьбе Иосифа Волоцкого и архиепископа Геннадия с новгородскими еретиками. Некоторые питомцы Киево-Могилянской школы были открытыми проводниками «западноримских» начал в России, а идеи Семиона Полоцкого были явно пропитаны «папежским духом». «Не ясно ли, — заключал Миллер, — что мы уже призывали к себе духовных варягов не только через Византию, но даже и прямо из Ватикана. Этот прямой призыв совершился на самом рубеже древней и новой Руси и в силу его, как раз перед петровской реформой, мы стали наконец причастны, хотя и в сравнительно слабой степени, таким мерзостям западной жизни, как кровавое истребление предполагаемых колдунов и ведьм и св. инквизиции»[1]. Соловьев «*язычествует*» и «западничествует», т. е. идет по стопам Иосифа Волоцкого. Миллер прямо проводит аналогию между Соловьевым и Иосифом Волоцким, полагая, что волоколамский игумен пережил подобную же духовную эволюцию. Римские начало, таким образом, — это не будущее России, которое следует приближать, а ее прошлое, которое следует изживать.

Однако Россия познала и истинное лицо христианства, которое Миллер связывает с «Кирилло-Мефодиевской

---

[1] Там же. С. 437.

проповедью». Русская церковь долго сохраняла «древнее церковное начало веротерпимости», которое «было заглушено только при усиленном приливе влияний римских»[1]. Христианская (в противоположность римской) традиция была представлена на Руси заволжскими старцами, церковными братствами юго-западной Руси, Владимиром Мономахом, Владимиром Святославович, Александром II. Реформы царя освободителя и, прежде всего, отмену крепостного права, Миллер считал примером подлинной христианской политики. Более того, сам Соловьев в обращении к императору помиловать убийц Александра II «высказался не как философ, а как верующий человек».

В своих призывах к водворению Рима в России Соловьев «кощунствует», производя власть пап и императоров от самого Христа, «совершает подмен языческого Рима Христом», полагая, что церковь не может обойтись без «мирского единовластия», проповедует союз церкви с государством «в юстиниановском смысле». Согласно Миллеру, такой союз прямо вредит церкви, обольщает ее и отвращает от Христа. Власть, данная церкви, приводит к ее обмирщению и замене христианских идеалов языческими. Разделение церкви, которое хочет преодолеть Соловьев, было вызвано стремлением материализовать духовную силу христианства в «двух видах единоначалия», унаследованных от языческого мира, — папе и императоре. Однако их союз, проповедуемый Соловьевым, только закрепляет этот исторический раскол, а не преодолевает его.

В чем же причина заблуждений Соловьева? Почему он «увлекается какой-то злой силой по пути Чаадаева»? Миллер усматривает ее в неверии Соловьева в «духовное,

---

[1] Там же.

братское единство свободной вселенской общины». В этом состоит, пожалуй, главный упрек Миллера Соловьеву, упрек, не понятый и И.С. Аксаковым[1]. Миллер полагает, что ошибки Соловьева проистекают из неверного истолкования принципа соборности; философ не видит значения участия в делах веры мирян — «единодушного признания» соборных решений «народом церковным». Соловьев «соблазнился» юридической силой соборного решения, переходящего в закон и вытекающую из него власть. Для Соловьева «собор» — это власть и право, в то время как по учению А.С. Хомякова, к которому отсылает Миллер, «собор» — это «голос», «общее мнение», выражающее духовное и нравственное единство. Так — в идеале, хотя в реальной истории церкви, конечно, имело место и принуждающее вмешательство императоров. Противопоставление Соловьева А.С. Хомякову проходит через всю статью Миллера. Он судит Соловьева по мерке А.С. Хомякова, чтобы показать насколько Соловьев превратно толкует не только славянофильство, но и само христианство. Объединение церквей — это соборное дело, а не союз папы с императором. «Только на почве древней соборной церкви, чуждой и папства, и цезареопапства, может произойти настоящее соединение церквей», — заключает Миллер[2].

Из этого следует и искаженное представление об отношении церкви к государству. Соловьев проповедует церковное значение христианского царя и его власти, в то время как Миллер настаивает на том, что значение христианского царя состоит не в распространении его власти

---

[1] Впрочем, И.С. Аксаков читал первоначальный вариант статьи Миллера, в котором, возможно, были расставлены иные смысловые акценты.

[2] *Миллер О.Ф.* Церковь и византийство. С. 438.

на церковь, а в заботе о христианском народе. «Настоящие христианские отношения царя к церкви — отношения сыновние: царь в ее глазах тот старший сын, на которого возлагает она усиленные заботы о благополучии прочих своих детей»[1]. Русская история знает много примеров истинного союза церкви с государством, когда государи отказывались казнить еретиков, заступались за крестьян, допуская право жалоб со стороны крестьян на своих помещиков (право, отмененное лишь просвещенной императрицей Екатериной II), когда, наконец, заставили господ отказаться от крепостного рабства. «Вместо того, чтобы указывать нашей церкви на политические примеры Гостомысла и Петра I-го, — советует Миллер Соловьеву, — нужно только оживить в ней ее же собственный древний дух — дух, противный развившемуся в ней от византийско-римской прививки "презлому осифлянству" (как выразился князь Курбский)»[2].

И.С. Аксаков, отказавшись принять статью, не воспринял главную идею Миллера о том, что союз с Римом, к которому призывает Соловьев, уже имел место в русской истории и последствия этого сближения являются, очевидно, негативными. Полнее всего римские начала были усвоены в Византии. Этим Миллер объясняет многие темные стороны византийской истории, которые И.С. Аксаков посчитал очернением церкви. Для Миллера же церковное прославление некоторых византийских императоров — это следствие компромисса, на который шла церковь с властью. Однако в делах веры не должно быть компромиссов. Римское (=византийское) исповедание христианства и есть

---

[1] Там же. С. 443—444.

[2] Там же. С. 438.

компромисс против полноты христианской любви и смирения. Отказ И.С. Аксакова выглядит тем более странным, что Миллер лишь переносит славянофильское, идущее от К.С. Аксакова, противопоставление двух коренных начал в истории России — Земли и Государства, отношения между которыми он характеризовал как взаимную доверительность, «взаимное невмешательство» или «обоюдное искреннее желание пользы» — на Государство и Церковь. Земству принадлежит вся совокупность не только материальной и общественной, но и духовно-нравственной жизни, полнее всего представленной в церкви. От себя Миллер лишь привносит в эту схему убеждение, что церковь способна одухотворять светскую власть нравственными идеалами христианства, в то время как Соловьев предлагает обременить церковь языческой силой земного господства.

Если считать статью Миллера критикой взглядов Соловьева или рецензией, то она, действительно, выглядит не удачной. Она перегружена цитатами и фактами, за которыми почти не слышен авторский голос. Миллер не выискивает противоречия у своего оппонента и не оспаривает напрямую его доводы. Он лишь ссылается на авторитетное мнение (А.С. Хомякова), к которому, полагает, прислушается Соловьев, и приводит многочисленные факты, почти их не комментируя. Факты эти должны говорить сами за себя. Статья Миллера не рецензия и не критический разбор. Она, скорее, принадлежит к жанру обличительной литературы, отчасти, — к поучению. Он приводит свидетельства (факты и мнения), которые должны не опровергнуть Соловьева, а вразумить его.

Статья Миллера показывает, что же больше всего не устраивало университетских славянофилов в учении Соловьева — не соответствие фактам (историческим, быто-

вым, культурным и т. п.). В построениях Соловьева они видели лишь, по словам Миллера, «отвлеченные умствования». В этом отношении с Соловьевым, действительно, было трудно спорить, если его рассуждения не опираются на факты или даже им противоречат. Нельзя сказать, чтобы Бестужев-Рюмин, Ламанский и Миллер были сторонниками позитивизма (впрочем, не без оговорок[1]), против которого столь блестяще выступил Соловьев. Нет, они все же были наследниками романтического славянофильства, не без некоторой доли идеализации смотрели на славян и русскую историю и т. п. Однако в отличие от Соловьева, они были кабинетными учеными, тяготели к историографическим и даже архивным разысканиям. Ламанский, например, считал главной своей заслугой не концепцию «трех миров», а публикацию объемного сборника архивных документов «Государственные тайны Венеции» (1884). У них не было вкуса к пророчествованиям и тяги к схематизации, которыми обладал Соловьев. Даже в своих публицистических работах, допускавших резкие высказывания и крайние точки зрения, они не выходили за пределы известных им фактов. Максимализм дозволялся в оценках и характеристиках, но не в фактах. В работах, требующих масштабных обобщений (например, в статье Бестужева-Рюмина «Чему учит русская история» или трактате Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка») они лишь выявляли определенные тенденции, на основе которых судили о прошлом и рисовали образ будущего, но не предсказывали судьбу. Были, конечно, и более содержательные разногласия. Так, например, Ламанский, в от-

---

[1] К.Н. Бестужеву-Рюмину, например, принадлежит первый русский перевод «Истории цивилизации в Англии» Г.Т. Бокля.

личие от ранних славянофилов (того же А.С. Хомякова) уже не рассматривал религию в качестве первоосновной исторической силы. Гораздо большее значение в формировании цивилизации и в историческом развитии он отдавал языку, а Бестужев-Рюмин, полагал, что основу истории составляет не государство, а народ и культура. Они мыслили в другом масштабе (безусловно, «меньшем», чем у Соловьева) и в других категориях. Однако это не мешало им признавать масштаб самой личности Соловьева и неординарность его философии.

ИСТОРИОСОФИЯ И ЭСХАТОЛОГИЯ НАЦИОНАЛИЗМА[1]

Как известно, авторство термина «панмонголизм» приписывают В.С. Соловьеву, использовавшему его в одноименном стихотворении 1894 г. и своем последнем сочинении «Три разговора» (1900). Этим произведениям предшествовала публицистика Соловьева начала 1890-х гг., в которой он обращался к историческим и цивилизационным судьбам Востока. В историко-философской литературе уже предпринимался анализ ориентальных взглядов Соловьева и давалась им оценка[2]. Пожалуй, большее

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* Панславизм как панмонголизм. Историософия национализма // Управленческое консультирование. 2017. № 10. С. 136–149; *Малинов А.В.* «...сладкая приманка панмонголизма» Эсхатология национализма // Соловьевские исследования. 2018. № 1.С. 6–20.

[2] *Сетницкий Н.А.* Русские мыслители о Китае (Н.Ф. Фёдоров и В.С. Соловьёв) // Известия юридического факультета. Харбин: Заря, 1926. С. 191–222; *Сербиненко В.В.* Проблема соотношения китайской и японской культур в творчестве В.С. Соловьёва // XV научная конференция «Общество и государство в Китае»: тез. и докл. Т. 1. М.: Наука, 1984. С. 26–34; *Молодяков В.Э.* Восток Ксеркса: Япония в философии истории В. Соловьёва и А. Белого // Проблемы Дальнего Востока. 1991. № 1. С. 61–68. *Молодяков В.Э.* Образ Японии в Европе и России второй половины XIX – начала XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996; *Сербиненко В.В.* Дальневосточная тема в русской философии XIX в.

влияние мифология панмонголизма оказала на русскую поэзию и литературу начала XX в., чем на философию[1].

Интерес Соловьева к цивилизации Дальнего Востока вполне объясним, исходя из его философии всемирной истории. Историософское постижение азиатского мира, его исторических судеб и эсхатологического предназначения органично вписываются в философию истории русского мыслителя. В дальневосточной цивилизации Соловьев усматривает два полюса, представленные Китаем и Японией. Китай занимает доминирующее положение в этой цивилизации и выступает в роли культурного донора, в то время как Япония является реципиентом. Япония — лишь разновидность дальневосточной цивилизации, пусть уже и не ее периферия, но и не основной инициатор. Противопоставление Японии и Китая связано с тем, что они олицетворяют две стороны единой цивилизации: Китай — силу национальности, а Япония — универсальное, объединяющее на-

---

(А. Хомяков, Н. Данилевский, В.С. Соловьёв) // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия. 1999. № 1. С. 101—111; *Скороходова С.И.* Азия в русской философии XIX в. // Соловьевские исследования. 2016. № 1. С. 26—43; *Сербиненко В.В.* Китай в русской мысли XIX в. (от утопии Одоевского до эсхатологии Соловьёва) // В пути за Китайскую стену собрание трудов: к 60-летию А.И. Кобзева. М., 2014. С. 420—434; *Сербиненко В.В.* Спор о Китае: Вл. Соловьев и Н. Данилевский // Тетради по консерватизму. 2015. № 5. С. 39—48.

[1] *Мароши В.В.* «Монгольский миф» в русской литературе XX века // Вестник Томского государственного педагогического университета. 2003. № 1. С. 48—54; *Анненкова Н.В.* Восточные интенции русского символизма // Дискурс-Пи. 2004. № 1. С. 39—41; *Чач Е.А.* Ориентальный контекст Серебряного века // Омский научный вестник. 2010. № 1. С. 59—62.

чало. Историософская конфигурация дальневосточной цивилизации задается взаимодействием и противоборством двух сил: национальности и универсализма, выраженного, прежде всего, в религии. Надо заметить, что аналогичный схематизм присутствует у Соловьева и при описании русской истории. Такое совпадение говорит о том, что здесь мы имеем дело либо с общим принципом цивилизационного развития и его движущих сил, либо с иносказанием. Во втором случае это означает, что исторический и культурный параллелизм нужен Соловьеву для того, чтобы в более яркой, а порой и гипертрофилованной форме продемонстрировать верность своих выводов о России. Соловьев не был специалистом по истории и культуре Востока. Его общение с востоковедами, например, с И.О. Лапшиным и др., едва ли позволило приобрести достаточные профессиональные познания по истории Востока, его языкам, религиям и культурам, а его близкое знакомство с супругой русского посланника в Токио и переводчика японской поэзии М.А. Хитрово (1837–1896) вряд ли придавало ему большую компетентность. Соловьев оставался эрудитом, а многообразные фактические знания (взятые не из источников, а из исследовательской литературы, например, книги С.М. Георгиевского «Принципы жизни Китая» (1888)), благодаря безусловному дару системотворчества, встраивались в заранее принятую историософскую схему. Рассуждения Соловьева о дальневосточной цивилизации не были самодостаточными, а подчинялись главной цели — критике славянофильства. «Восточная тема» в творчестве Соловьева — это часть его полемики против славянофилов. Помимо критического, она имела еще одно значение для Соловьева. Она была частью его эсхатологии.

Историософское сознание Соловьева дихотомично. Следуя диалектической привычке, он мыслит противоположностями, благодаря которым параллелизм его анализа восточной и русской истории становится еще более заметен. Противопоставляя принципу национальности универсализм, олицетворяемый на Востоке Японией, Соловьев имеет в виду мировую религию, на роль которой подходит только христианство, а не собственно восточные верования, в том числе антиисторический буддизм. «Конечно, — замечает В.Э. Молодяков, — буддизм, против которого выступает Соловьев, был им изрядно мифологизирован, хотя он имел о нем волне "реалистическое" для своего времени представление»[1]. Историческое пробуждение Японии он связывает именно с влиянием христианства или христианской (западной) культуры. Здесь Соловьев во многом воспроизводит историософское противопоставление «благодати» и «закона», предложенное митрополитом Иларионом: вселенский характер христианства против узости национальной религии евреев.

Схожий схематизм заметен и в поэтической историософии Соловьева. Стихотворение «Панмонголизм» обращено к России. Его содержание строится на противопоставлениях и параллелях. С одной стороны, это Византия и «от Востока / народ безвестный и чужой», с другой, — Россия и «тьмы полков» «вождей с восточных островов». Исторический параллелизм представлен вторым и третьим Римом, т. е., соответственно, Византией и Москвой. В стихотворении видна зависимость Соловьева от чаадаев-

---

[1] *Молодяков В.Э.* «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX — начала XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996. С. 115.

ских формул и характеристик. Так, выражение «растленная Византия» встречается в «Философических письмах», а не способность научиться «судьбою павшей Византии» воскрешает чаадаевскую тему исторического урока, который Россия должна преподать миру. Эсхатологический смысл стихотворения раскрывается в двух последних строках: «Уж третий Рим лежит во прахе / А уж четвертому не быть». Согласно учению старца Филофея Москва является не только третьим, но и последним Римом, т. е. падение Москвы будет означать наступление «последних времен». Правда, для средневекового книжника синонимом и причиной падения Москвы будет оскудение православия на Руси, так же как и гибель Восточной римской империи была следствием религиозного отступничества (Флорентийской унии). Соловьев воспроизводит эту интерпретацию исторического процесса в начале стихотворения: «Когда в растленной Византии / Остыл Божественный алтарь / И отреклися от Мессии / Иерей и князь, народ и царь». Обличительный смысл стихотворения адресован не псковскому старцу XVI в., а современным сторонникам третьего Рима, под которыми Соловьев подразумевает славянофилов. Надо заметить, что славянофилы неоднократно упрекали именно Соловьева в стремлении водворить Рим в России. С этой стороны его, в частности, десятилетием ранее в статье «Церковь и византийство» критиковал О.Ф. Миллер. Отношение славянофилов к Византии и византизму не было однозначным: от резко критического отношения О.Ф. Миллера до «русского византизма» К.Н. Леонтьева. Для большинства славянофилов Византия представляла уже чисто антикварный интерес, переходящий в научное византиноведение. Все содержание стихотворения показывает, что вводя термин «панмонголизм»,

Соловьев вовсе не был озабочен исторической судьбой народов Дальнего Востока; они выступали для него только «орудьем тяжким рока», «орудьем Божьей кары», т. е. не обладали самостоятельной культурно-исторической ценностью. Для русского философа они остаются лишь «бичами Божьими», а не «положительными деятелями в истории человечества», если следовать классификации Н.Я. Данилевского, против которого во многом и направлен «панмонголизм» Соловьева. Однако тот же Н.Я. Данилевский с гораздо большим уважение и пониманием относился к восточным культурам. Китай, так же как и Индия для него — это самобытные, хотя и уединенные, культурно-исторические типы, а не царство плоского застоя.

В поэтической историософии Соловьева тема Востока также разрабатывается в таких стихах, как «Ex oriente lux» и «Дракон». В первом из них он ставит Россию перед выбором христианского востока веры и любви, объединившегося с «всечеловеческими началами» западной государственности, востоку рабства. В стихотворении «Дракон» уже определенно говорит об угрозе «бед неотразимых», которые несет символ дальневосточной цивилизации. Соловьев призывает к вооруженной борьбе с «желтой опасностью», которая есть в то же время и борьба религиозная, прообраз которой он видит в крестовых походах.

В интерпретации Востока Соловьев следует основным принципам своей историософии, т. е. религиозному пониманию исторического процесса. Историческое развитие есть результат религиозной жизни, но не всякая религия обладает таким историческим потенциалом. Соловьев постоянно возвращается к той историософской мысли, восходящей к П.Я. Чаадаеву, что только христианские народы являются историческими. Примером подобного влияния

христианства может служить Япония. В компилятивном очерке «Япония (Историческая характеристика)», опубликованном в 1890 г. в седьмом номере «Русского обозрения» и написанном на заказ, ради литературного заработка[1], Соловьев пытался показать, как религиозное развитие японского народа, потребности его национального характера привели к усвоению истин христианской веры. Япония в этом отношении не представляет исключения. Становление ее культуры во многом определялось воздействием буддизма (с VI в.). «Подвижный, поступательный характер японской истории был уже заранее заложен в древнем религиозном миросозерцании японцев»[2]. Религиозная подкладка зримо проявляется в исторической жизни. Теология в форме теогонии переходит в историю японского народа. «Япония, — обобщает Соловьев, — нуждалась в такой религии, которая, поднимая народный дух над темным потоком материальной жизни, не оставляла бы его висящим в абстрактной пустоте, а ставила бы на твердый путь исторического процесса, указывала бы ему определяющую мировую цель и снабжала действительным руководством для ее достижения. Япония нуждалась в христианстве»[3]. Только христианство было способно вывести японский народ на уровень исторического существования, поскольку принятый верховной властью буддизм со временем проявил

---

[1] *Молодяков В.Э.* «Образ Японии» в Европе и России второй половины XIX — начала XX века. М.: Институт востоковедения РАН, 1996. С. 116.

[2] *Соловьев В.С.* Япония (Историческая характеристика) // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 154.

[3] Там же. С. 166.

свою анти-историческую и анти-политическую сущность[1]. Соловьев оценивал буддизм как «отрицательное откровение», не предлагающее положительных взглядов на мир и нигилистически сводящее Абсолют к нирване. Отсутствие позитивного мировосприятия и положительного содержания Абсолюта приводит к рецепции мира исключительно как материального бытия. Христианство предлагает альтернативу такому взгляду, обращает человека к духовным потребностям и указывает на духовную основу жизни.

Христианство хотя буквально и не обозначает конец истории, но способно указывать (предсказывать) признаки ее завершения. Христианский взгляд на историю — это всегда стремление к максимально полному охвату минувших событий, к панорамному взгляду на прошлое. Поэтому наиболее адекватным христианству построением истории будет история всемирная. Всемирно-историческая точка зрения заложена уже в идее вселенской церкви, охватывающей в полноте времен и возможную полноту человеческих существ. «Церковь, — развивает свою мысль Соловьев, — как вселенская или всемирная, т. е. как соединение всего с Богом, может быть и осуществлена действительно только через всемирную историю — в целой жизни всего человечества, во всей совокупности времен и народов»[2].

Подразумевая под человечеством особый социальный организм, общественное тело, т. е. определенное единство, а не разрозненное множество, Соловьев предполагает, что на такое единство воздействует божественная сила, такой

---

[1] Там же. С. 168 — 169.

[2] *Соловьев В.С.* Византизм и Россия // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912. С. 315.

организм впитывает религиозные истины. «К счастью, — пишет он, — человечество не есть куча психической пыли, а живое одушевленное тело, образующееся и преобразуемое, последовательно и закономерно развивающееся, многоразлично расчленяемое и объединяемое, разнообразно связанное с прочим миром и всесторонне воспринимающее дух Божий — не только периферически, но и центрально, не только в единицах, но и в группах, не только частями своими, но и целым»[1]. Социальное тело состоит из моральных или личных существ, обладающих внутренней безусловной ценностью. Из этого вырисовывается задача всемирной истории, которая согласно русскому философу, состоит в осознании, т. е. свободном принятии и утверждении личностью всемирной солидарности в качестве собственной цели, в желании и восприятии ее как истинного блага. В нравственном альтруизме и всемирной солидарности как раз и находит выражение понимание человечества как социального организма. Через альтруизм и солидарность осуществляется единство человечества. В действительности или в историческом человечестве можно видеть различные этапы и формы реализации такого единства. К ним относятся семейный союз, гражданские общины, великие монархии, римская империя, космополитические идеи и проекты разрабатываемые античными философами и, конечно, социальные представления христианства. М.М. Ковалевский, рассуждая схожим образом, писал о расширении «замиренной среды» как индикаторе социального прогресса. Однако до христианства развитие всемирной солидарности шло либо внешним и частным путем (в

---

[1] *Соловьев В.С.* Из философии истории // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. СПб., 1912. С. 350.

государстве), либо отвлеченно (в философских концепциях). Поэтому Соловьев говорит, что в древнем мире человечество двигалось вперед «ощупью, его развитие было слепым естественным процессом»[1]. Иное дело христианство. «Христианство прямо поставило перед человечеством его абсолютный идеал, дало ему окончательную задачу для его собственной работы»[2]. Христианство, явившись в мир, привнеся новое начало единства, вступило в борьбу с языческим государством и языческой мудростью. Не то чтобы христианство отрицало достижения древнего мира или, как пишет Соловьев, «добытки истории», но оно указало на их ограниченный характер и предложило новые основания универсальности, новый фундамент для объединения человечества. Однако эта борьба продолжается и доныне. На фактическом уровне «*открытая* борьба», по выражению Соловьева, окончилась в IV в. победой христианства, но, по мысли философа, она представляет «мало интереса с точки зрения философии истории»[3]. На смысловом уровне эта борьба не завершена, смысловые последствия утверждения христианства не исчерпаны, а, значит, история продолжается. Идея христианского государства, выводимая из евангелической идеи царствия Божия, впервые провозглашенная Константином Великим, до сих пор не осуществлена.

Реальное воплощение царства Божия происходит в трех видах или, как полагает Соловьев, в «трех нераздельных модификациях»: Церкви, государстве, христианском обществе. Вот, что пишет сам Соловьев: «Итак, соответ-

---

[1] Там же. С. 351.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 353.

ственно трем служениям и властям Христа и мир христианский (или вселенская церковь в широком смысле слова) развивается как троякое богочеловеческое соединение: есть соединение священное, где преобладает божественный элемент в традиционной неизменной форме, образуя церковь в тесном смысле — храм Божий; есть соединение царское, где господствует (относительно) человеческий элемент, образуя христианское государство (посредством которого церковь должна реализоваться в живом теле человечества), и есть, наконец, единство пророческое, еще не достигнутое, где божественный и человеческий элемент должны вполне проникнуть друг в друга, в свободном и обоюдном *сочетании* образуя совершенное христианское общество (церковь, как невеста Божия)»[1]. Аналогия религиозного учения, перенесенная на историческую схему, превращает последнюю в утопический проект. Основным принципом такого утопического мироустройства и, соответственно, целью истории выступает понятие «истинной солидарности». «Она предполагает, — уточняет Соловьев, — что всякий элемент великого целого — собирательный или индивидуальный — не только имеет право на существование, но обладает собственною внутреннею ценностью, не позволяющею делать из него простое средство или орудие общего благополучия»[2].

Иллюстрацией неизбежности и благотворности включения во всемирно-исторический процесс может служить история Японии. В очерке «Япония (Историческая характеристика)» Соловьев полемизирует с мнением Г. Рюккер-

---

[1] Там же. С. 357—358.

[2] Там же. С. 359.

та о «независимом туземном развитии частных культур»[1]. Судьба японского народа, как считает русский философ, дает материал для лучшего понимания всемирной истории. Историческое развитие Японии проходило под воздействием других цивилизаций: китайской и, начиная с XVI в., европейской. Попытка замкнуться и опираться в своем развитии на собственные силы привела к исторической изоляции Японии. Так, борьба с «европейничаньем» или, что для Соловьева одно и то же, с «общечеловеческой культурой», имела следующий результат: «Двухвековое возвращение к исключительной самобытности привело Японию к застою и безнадежному безсилию»[2]. И лишь повторное влияние европейской (христианской) культуры оживило Японию и вовлекло ее в водоворот всемирно-исторических процессов, вернуло японцам истинные начала их жизни, потому что «японцы, — по наблюдению Соловьева, — народ исторический, народ процесса и прогресса»[3].

Пример Японии вводит еще одну тему, вписывающуюся в концепцию всемирной истории Соловьева, — тему исторического значения западноевропейских народов для Востока. Постановка вопроса об исторической роли Запада на Востоке на деле лишь метонимически повторяет вопрос о всемирном призвании христианства. С этой точки зрения не может быть иной исторической жизни кроме всемирно-исторической. Как пишет Соловьев, «исторический народ, если хочет жить полною национальною жизнью, не может оставаться только народом, только одной

---

[1] *Соловьев В.С.* Япония (Историческая характеристика). С. 154.
[2] Там же.
[3] Там же. 160.

из наций, — ему неизбежно перерасти самого себя, почувствовать себя больше, чем народом, уйти в интересы сверхнациональные, в жизнь всемирно-историческую»[1].

Иной подход, т. е. национализм, изоляционизм, консерватизм, противостоящие универсалистским стремлениям христианства, вызывает у Соловьева приступы историософского критицизма. Его главная мишень здесь — «теория культурно исторических типов» Н.Я. Данилевского. Даже в работах непосредственно не посвященных Н.Я. Данилевскому чувствуется направленность его критики. Таковы очерки, посвященные Китаю и Японии. В экспозиции статьи «Китай и Европа» Соловьев описывает заседание Парижского географического общества, на котором выступал «китайский военный агент в Париже» генерал Чен-ко-тонг. Соловьев так передает впечатление от «остроумного пустословия» китайского генерала: «Передо мною был представитель чужого, враждебного и все более и более надвигающегося на нас мира»[2]. Соловьев концентрирует смысл его речи в нескольких предложениях: «Мы готовы и способны взять от вас все, что нам нужно, всю технику вашей умственной и материальной культуры, но ни одного вашего верования, ни одной вашей идеи и даже ни одного вашего вкуса мы не усвоим. Мы любим *только себя* и уважаем *только силу*. В своей силе мы не сомневаемся: она прочнее вашей. Вы истощаетесь в непрерывных опытах, а мы воспользуемся плодами этих опытов для своего усиления. Мы радуемся вашему прогрессу, но принимать в нем активное участие у нас нет ни надобности,

---

[1] *Соловьев В.С.* Мир Востока и Запада // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 7. СПб., 1912. С. 384.

[2] *Соловьев В.С.* Китай и Европа // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 6. С. 94.

ни охоты: вы сами подготовляете средства, которые мы употребим для того, чтобы покорить вас»[1]. Речь китайского генерала, несомненно, выражает консервативную, изоляционистскую позицию. В «Краткой повести об антихристе» эти взгляды приписываются уже японцам, обращающим свою речь к китайскому народу: «Поймите, упрямые братья, — твердили японцы, — что мы берем у западных собак их оружие не из пристрастия к ним, а для того, чтобы бить их этим же оружие. Если вы соединитесь с нами и примите наше практическое руководство, то мы скоро не только изгоним белых дьяволов из нашей Азии, но завоюем и их собственные страны и оснуем настоящее Срединное царство надо всею вселенною. Вы правы в своей народной гордости и в своем презрении к европейцам, но вы напрасно питаете эти чувства одними мечтаниями, а не разумною деятельностью. В ней мы вас опередили и должны вам показать пути общей пользы. А не то смотрите сами, что вам дала ваша политика самоуверенности и недоверия к нам — вашим естественным друзьям и защитникам: Россия и Англия, Германия и Франция чуть не поделили вас между собою без остатка, и все ваши тигровые затеи показали только бессильный кончик змеиного хвоста»[2].

И хотя Соловьев, казалось бы, прямо говорит о «желтой угрозе», устами китайского генерала он передает точку зрения поздних славянофилов, в частности, Н.Я. Данилевского. В ту пору пассивный Восток еще не воспринимался им в качестве реальной исторической силы, несущей угрозу

---

[1] Там же.

[2] *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 737.

европейскому человечеству. Так, в написанной в те же годы статье «Враг с Востока» (1891), несмотря на столь грозное заглавие, Соловьев всего лишь указывал на климатические изменения, вызывающие наступление пустыни на плодородные почвы русских равнин. Еще в начале статьи Соловьев многообещающе провозглашал, что Азия «собирается одолеть нас своими культурными и духовными силами, сосредоточенными в китайском государстве и буддийской религии»[1]. Однако все дело в том, что видя на Востоке мощную культурную силу, хотя и чисто материальную, он отказывал ему в действенной силе духовной, способной противостоять христианству. Восток способен одолеть Европу только если Европа сама обессилит себя секуляризмом. До тех пор провиденным врагом остается «Восток пустыни».

Надо заметить, что идею исторического противостояния Европы с Азией Соловьев, вероятно, воспринял, прежде всего, из исторической концепции своего отца. «Азиатцы», полагал С.М. Соловьев, тормозили историческое развитие Восточной Европы. Согласно его оценке, нашествие и господство арабов в Испании несравнимо по результатам с господством на Руси «татарина со товарищи — башкира, чувашина, черемисина и т. п.!»[2]. В русской истории мы видим постепенное «очищение европейской почвы от господства азиатцев»[3] до тех пор, пока русские не «подчинили Азию Европе». Эта борьба была завершена покорением Крыма при императрице Екатерине II. В про-

---

[1] *Соловьев В.С.* Враг с Востока // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 480.

[2] *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. Т. 13 // Соловьев С.М. Сочинения. Книга VII. М., 1991. С. 8.

[3] Там же.

тивоборстве с Азией С.М. Соловьев усматривал созвучие русской истории с европейской. Перед русским и западноевропейскими народами стоит задача цивилизовать народы Востока. «Всем племенам Европы, — констатировал историк, — завещано историею высылать поселения в другие части света, распространять в них христианство и гражданственность; западным европейским племенам суждено завершать это дело морским, восточному племени, славянскому, — сухим путем»[1]. Победа Европы над Азией означает дальнейшее распространение начал западноевропейской цивилизации на весь мир. В этом же смысле высказывался один из персонажей «Трех разговоров» Владимира Соловьева: «...нам можно уже теперь играть первостепенную культурную роль в Средней Азии и особенно на Дальнем Востоке, куда, по-видимому, всемирная история переносит свой центр тяжести»[2]. Залог успеха этого дела можно видеть, как указывает тот же персонаж, например, в том что задача внешней борьбы с Турцией (т. е. борьба с «азиатизмом» на Ближнем Востоке) сменилась постепенным оевропеиванием Турции.

У своего отца Владимир Соловьев, скорее всего, позаимствовал и аналогию между славянофильством и буддизмом. В статье «Шлецер и антиисторическое направление» (1857) (не оставшейся без ответа со стороны славянофилов), С.М. Соловьев окрестил славянофилов «политическими буддистами», считая их взгляды «антиисторическими», поскольку славянофилы, полагал он, не понимая про-

---

[1] *Соловьев С.М.* Сочинения в 18 кн. Кн. I. Т. 1—2. «История России с древнейших времени». М., 1993. С. 17.

[2] *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 692.

цесс исторического развития, идеализировали ушедшие эпох. «Наконец, — обвинял он славянофилов, — во всех этих антиисторических толках повторяется старинное явление: протест против прогресса вследствие нравственной слабости, неуменья сладить с ним; отсюда — пристрастие к первоначально простым, неразвитым формам быта, политический буддизм»[1]. «Грустные воззрения» славянофилов принадлежат к давней традиции, у истоков которой стояли учения индуизма, буддизма и Платона. По словам историка, «одно из основных положений наших новых буддистов таково: человечество было только тогда юно, свежо, когда жило в лесу, при вольных формах быта, при господстве общего владения. Вышедши из этого состояния, оно одряхлело, не в состоянии более восстановлять своих сил; шаг из лесу в поле и шаг из поля в город — не суть шаги вперед, но шаги назад, шаги к дряхлости, порче. Это положение основано на вере в одни материальные условия, на отрицании духовных сил человека и общества»[2]. Главный порок славянофилов С.М. Соловьев, безусловно, сильно утрируя их учение, усматривал в элиминации духовного начала и приоритете материальных интересов. Таким же образом трактовал восточную культуру и Владимир Соловьев. Обвиняя Восток в бездуховности и материализме, Соловьев метил в славянофилов. Лишь в эсхатологической перспективе «Трех разговоров» (1890) он, казалось бы, серьезно отнесся к «желтой угрозе». Пишу «казалось бы», потому что и здесь рассуждения Соловьева не лишены иронического оттенка. Он сам признавал не-

---

[1] *Соловьев С.М.* Исторические письма // Соловьев С.М. Избранные труды. Записки. М., 1983. С. 189.

[2] Там же.

сколько шутливый тон диалогов своего последнего произведения, в котором идея панмонголизма выглядит как пародия на панэллинизм, пангерманизм, панисламизм и, конечно же, панславизм. В панмонголизме доведено до предела разрушительное начало национальной исключительности. «*Пан*» для Соловьева является антитезой «*все*». В «Краткой повести об антхристе» *пан*монголизм побежден *все*европейским заговором. Негативизм любого «*пан*» делает его предтечей царства антихриста.

То, что «Три разговора» направлены не только против учения Л.Н. Толстого[1], но и против «последних могикан славянофильства» свидетельствуют речи одного из персонажей произведения — *Политика*, за взглядами которого сам Соловьев признавал «относительную правду»[2]. Выражая «культурно-прогрессивную» точку зрения, *Политик* провозглашал, что «никакого самобытного греко-славянского культурно-исторического типа вовсе не существует, а была, есть и будет Россия как великая окраина

---

[1] *Бродский А.И., Никоненко В.С.* Философская интерпретация художественных текстов (на примере русской литературы XIX в.): Учебное пособие. СПб.: Изд. дом С.-Петерб. ун-та, 2009. С. 81. А.И. Бродский считает, что рассуждения Соловьева приводят его к такому же пониманию исторического процесса, как и у Л.Н. Толстого (*Бродский А.И.* Образы судьбы в русской философии и литературе XIX–XX веков. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2011. С. 70; *Бродский А.И.* Логика идеологий: Из истории русской политической мысли XIX–XX веков. СПб.: б. и., 2006. С. 41).

[2] *Соловьев В.С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 640.

Европы в сторону Азии»[1]. Он, правда, соглашался, что «у нас изначала, а особенно со времен Батыя, азиатский элемент в природу вошел, второю душою сделался»[2]. Однако тут же оговаривал: «На самом же деле мы *бесповоротные европейцы*, только с азиатским осадком на дне души»[3]. Упоминание «греко-славянского культурно-исторического типа» может означать, что предметом критики Соловьева была не только концепция Н.Я. Данилевского, к тому времени уже ушедшего из жизни, но и учение о трех цивилизационных мирах (европейском, азиатском и греко-славянском) В.И. Ламанского[4]. Книга В.И. Ламанского «Три мира Азийско-Европейского материка» печаталась в «Славянском обозрении» в 1892 г. (№ 1–4) и в том же году вышла отдельным изданием. Не называя прямо В.И. Ламанского, Соловьев не мог пройти мимо его учения о Среднем или Греко-Славянском мире, которое В.И. Ламанский разрабатывал со второй половины 60-х гг. XIX в. Можно напомнить, что В.И. Ламанский первоначально был назначен историко-филологическим факультетом Санкт-Петербургского университета оппонентом магистерской диссертации Соловьева. Полемические выступления Соловьева против Н.Я. Данилевского и отклики на них славянофилов печатались на страницах «Известий Санкт-Петербургского славянского благотворительного общества», одним из организаторов, руководителей и активных деятелей которого был В.И. Ламанский. Реванш

---

[1] *Соловьев В.С.* Три разговора. С. 695.

[2] Там же. С. 696.

[3] Там же.

[4] *Куприянов В.А.* Структура Европы в философско-историческом учении В.И. Ламанского // Вече. Журнал русской философии и культуры. 2016. Вып. 28. С. 215–222.

«Срединного царства» накануне «последних времен», о котором писал Соловьев в «Краткой повести об антихристе», отсылает не только к самоназванию китайского государства, но и к концепции «Среднего мира» В.И. Ламанского. Семантика идеи панмонголизма, по крайней мере, до эсхатологических предвидений «Трех разговоров», заключала в себе не только негативный, но и уничижительно-утрирующий по отношению к славянофилам смысл. Собственно говоря, и название «славянофильство» было первоначально дано «московскому направлению» их противниками западниками в качестве обидной клички, отсылающей к полемике между шишковистами и карамзинистами в начале XIX в. Номинация славянофилов как «политических буддистов», данная С.М. Соловьевым, из этого же ряда. Владимир Соловьев продолжает ту же линию, стремясь девальвировать культурно-историческую ценность панславизма, ставит его, в свою очередь, в один ряд с панмонголизмом. Не случайно, в «Трех разговорах» «греко-славянская самобытность» означает для него то же самое, что и «китаизм, буддизм, тибетизм и всякая индо-монгольская азиатчина».

Национальные чувства разобщают, изолируют народы. «Ибо, — как разъяснял Соловьев в статье "О народности и народных делах России" (1884), — для каждого народа общий принцип национальности воплощается лишь в его собственной народности, требующей исключительного служения. В этом служении *своей* народности различные народы если и не сталкиваются прямо враждебно, то все таки не могут быть солидарны между собою. Ставя, в силу национального принципа, служение *своей* народности как *высшую цель*, каждый народ тем самым обрекает себя на

нравственное одиночество, ибо эта цель не может быть у него *общею* с другими народами»[1].

Национальный эгоизм, по мысли Соловьева, следует подчинить задаче всеобщего единства, отождествляемого им с вселенским христианством. «По истине же народность не есть высшая идея, которой мы должны служить, а есть живая *сила* природная и историческая, которая сама должна служить высшей идее и этим служением осмысливать и оправдывать свое существование. С этой точки зрения вполне возможно соединять вселенское христианство с патриотизмом. Ибо если единая вселенская истина заключается для нас в религии, то ничто не мешает нам признавать в своей народности особую историческую силу, которая должна сослужить религиозной истине свою особую службу для общего блага всех народов»[2]. Однако верить в народ не означает верить в «толпу людей», но в то высшее, что является предметом веры и служения самого народа. «Достойным предметом нашей веры и служения, — уточняет Соловьев, — может быть только то, что причастно бесконечному совершенству»[3]. Этим предметом является Божество, служа которому, таким образом, мы будем служить своему народу, «или, говоря точнее, — поясняет Соловьев, — будем деятельно участвовать в его всемирно-историческом служении»[4]. Историческое значение народности определяется тем, насколько народ, следуя религиозной идее, преодолевает своей национальный эгоизм. Через

---

[1] *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый. 1883 — 1888 // Соловьев В.С. Собрание сочинений. В 10 т. Т. 5. СПб., 1912. С. 24.

[2] Там же. С. 25—26.

[3] Там же. С. 26.

[4] Там же.

народность религиозная идея становится исторической силой, осуществляющейся в мире. Благодаря этому народ поднимается на уровень исторической жизни, т. е. не замыкается в себе, а воспринимает внешние воздействия и тем самым становится творческой силой. Поэтому Соловьев пишет: «...развитие народности может быть плодотворно только по мере усвоения его вселенской сверхнациональной идеи. А для этого усвоения необходим некоторый акт национального самоотречения, необходима готовность принимать просвещающие и оживляющие воздействия...»[1].

Противопоставление народа целому человечеству, обособление вызывает национализм, который есть сила отрицательная. Отказываясь от национализма, народ не теряет своего своеобразия, а реализует свою жизненную задачу, исполняет историческую обязанность, соединяющую его с другими народами «в общем вселенском деле»[2].

Национализм опасен своей агрессивностью. Правда, Соловьев не разъясняет почему стремление к национальной изоляции, самобытничество приводят к конфликту. Размышляя о неизбежности столкновения европейской и китайской цивилизаций, он переходит в область, так сказать, практической историософии. Реальная победа западной культуры может быть достигнута только на основе не просто исторического и современного знания, а на основе, как пишет Соловьев, «внутреннего преодоления», т. е. историософского осмысления китайской цивилизации. Вот ход его мысли: «С христианской точки зрения нам непозволительно видеть в каком бы то ни было народе, следовательно, и в китайцах, врагов, против которых нужно употреб-

---

[1] Там же. С. 27.
[2] Там же. С. 13.

лять лишь средства насилия. Наши антипатии и опасения может возбуждать не сам китайский народ с его своеобразным характером, а только то, что разобщает этот народ с прочим человечеством, что делает его жизненный строй исключительным и в этой исключительности ложным. Внешняя победа европейской культуры над Китаем может быть прочною и желательною лишь под условием внутреннего преодоления *китайщины*, т. е. того исторического начала, на котором основан ограниченный и исключительный строй китайской жизни. А для такого внутреннего преодоления прежде всего необходимо знать Китай не в одних только подробностях его исторического прошлого и его современного быта, а в той вековой нравственно-социальной основе, которая составляет и его силу и его ограниченность»[1]. Историософия Соловьева, опираясь на христианский универсализм, однако, считает необходимой и неизбежной победу европейской культуры над «китайщиной», видит причину возможной конфронтации в ограниченности и исключительности Китая только, не замечая, что эта ограниченность взаимна. На самом деле виновником возможного конфликта Китай является не больше, чем Европа. Скорее даже наоборот, именно Европа вывела Китай их состояния национального самодовольства и последующие действия Китая — вынужденный ответ на исторический вызов Запада. И все же, убежден Соловьев, весь ход истории должен приводить к уменьшению борьбы, к изживанию конфронтации. Однако мир может быть достигнут только на почве христианства, т. е. европейской культуры. Прекращение борьбы возможно не в результате взаимного признания, уважения и согласия, а в результате

---

[1] *Соловьев В.С.* Китай и Европа. С. 97.

победы христианского Запада. «Возводить свой интерес, — рассуждает Соловьев, — свое сомнение в высший принцип для народа, как и для лица, значит, узаконять и увековечивать ту рознь и ту борьбу, которые раздирают человечество. Общий факт борьбы за существование, проходящий через всю природу, имеет место и в натуральном человечестве. Но весь исторический рост, все успехи человечества состоят в последовательном ограничении этого факта, в постепенном возведении человечества к высшему образцу правды и любви. Откровение этого образца, этого нового человека, явилось в живой действительности Христа»[1].

Анализируя принципы изоляционизма и консерватизма на примере Китая, Соловьев следующим образом формулирует свою исследовательскую позицию: «Задача моя состоит не в описании того, *как* жили и живут китайцы, а в объяснении того, *чем* и во *что* они живут, т. е. одним словом в объяснении *китайского идеала*»[2]. Источник быта, государственной власти, религии и нравственности китайцев Соловьев видит в «*абсолютизме отеческой власти*»[3]. Поэтому основой жизненного строя китайцев является «безусловная *патриархия*». Порядок держится благочестивым отношением не только к живым отцам, но и к умершим. Китаец «зависит от своего родового *прошлого*»[4]. Разбирая взгляды Лао-цзы, Соловьев выводит следующий принцип китайского миросозерцания: «Абсолютная пустота или безразличие, как умозрительный принцип, и отрицание жизни, знания и прогресса, как необходимый практический

---

[1] *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. Выпуск первый. С. 12.

[2] *Соловьев В.С.* Китай и Европа. С. 98.

[3] Там же. С. 99.

[4] Там же. С. 100.

вывод — вот сущность китаизма, возведенного в исключительную и последовательную систему. Отдавая все права одному прошедшему, он заключает в себе принципиальное отрицание настоящего и будущего в человечестве»[1].

Однако в китайском миросозерцании Соловьев видит и положительные черты: «Оценивая по существу этот китайский идеал, мы находим его *истинным* в его исходной точке, именно в признании прав прошедшего (или говоря конкретно — предков) над настоящим (над нами), — в признании нашей обязанности служить предкам, утверждать и укреплять в себе привязанность к ним»[2]. Развитие положительных моментов в китайском миросозерцании приводит Соловьева к рассуждениям о роли европейской культуры на Востоке. «Если привязанность к прошедшему, служение предкам, — пишет он, — составляет истину китайского миросозерцания, то своего исполнения эта истина достигает только в христианской, европейской идее всемирного прогресса, как пути для достижения истинной жизни <...> Мы, европейцы, должны предложить Китаю не отрицание, а *исполнение* его жизненного начала. Неустанный прогресс, как средство действительного служения предкам, непрерывное стремление к идеальному будущему, как настоящий путь для воскресения минувшего — вот истинное, внутреннее примирение двух крайних культур»[3]. Рассуждения Соловьева звучат как реминисценция панморализма и «общего дела» Н.Ф. Федорова.

Противостояние европейской и китайской культур оценивается как противостояние прогресса и косного порядка,

---

[1] Там же. С. 122—123.
[2] Там же. С. 145.
[3] Там же. С. 146—147.

как ориентация на прошлое и на будущее. «Истинный прогресс, — уточняет он, — не может иметь исключительно критического разрушительного характера, не может быть только противоположность порядка; истинный прогресс есть прогресс порядка»[1]. Истинный прогресс, согласно Соловьеву, должен опираться на «солидарность с предками»[2] во имя будущего (потомков). Развивая свою мысль, он говорит об «истинном христианском прогрессе», включающем в себя «положительные принципы порядка, идею такого жизненного строя, который обладает и глубокими реальными корнями в исторической почве, и идеальною вершиной, достигающей неба»[3]. Ориентацию только на прошлое, характерную для европейской реакционной мысли или «ложный консерватизм», Соловьев называет *китаизацией*. «Сознательная или бессознательная китаизация Европы не может быть успешна, но она может быть пагубна», — заключает он[4]. Китаизация отвергает идеал вселенского христианства, а также идею справедливости и универсальной любви. Все это, полагает русский философ, отнимает силы у Европы в ее предстоящем столкновении с Востоком. Отрицание христианства для Европы — это отречение от «причины нашего исторического существования»[5]. «Ведь в христианстве, — продолжает мыслитель, — не только идеал нашего будущего, но и духовные корни нашего прошедшего, — в нем вера наших предков»[6]. Сила Европы — в универсальности христианской истины, завое-

---

[1] Там же. С. 147.
[2] Там же. С. 148.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 149.
[5] Там же.
[6] Там же.

вывающей души людей «к какому бы племени они не принадлежали»[1]. Поэтому верность христианской идее — залог покорения европейцами Китая и Дальнего Востока, в исторической необходимости которого Соловьев не сомневается.

Аналогичный итог Соловьев усматривает и в японской истории. Изолированная, замкнувшаяся в себе и рассчитывающая лишь на свои собственные силы, Япония просуществовала более двух веков. Но результат такого исторического отшельничества, по его мнению, оказался плачевным. Страна обессилила и пришла в упадок. Не без иронии, явно адресованной славянофилам, он следующим образом описывает сложившееся положение: «Теперь это царство имело все, что нужно с точки зрения самобытных культурно-исторических типов: имело оригинальную и довольно богатую образованность, хотя не туземного происхождения, но развившуюся на туземной почве и принявшую яркий национальный характер; имела Япония свой исторический, своеобразно сложившийся социальный строй; обладала она своим собственным "духовным началом" (ибо буддизм, слившийся с культом ками, образовал особую национальную религию), обладала, наконец, единством политическим, крепким национальным государством. Это государство стало твердо на почву исключительно национальной политики, и болезнь европейничанья была вырвана с корнем»[2]. Открытие в середине XIX в. японского государства достижениям европейской цивилизации направило, как считает Соловьев, японский народ на путь исторической жизни. Примерно в это же время в западных странах

---

[1] Там же. С. 150.

[2] *Соловьев В.С.* Япония. С. 171.

усилился интерес к восточной культуре и религиозности. Встречная тяга Востока к христианству и Запада к «необуддизму» указывает, по мысли философа, на важный исторический момент. Всплеск увлечения Востоком на Западе должен привести к изживанию язычества «перед окончательным торжеством вселенского христианства»[1]. И Япония, примкнув к христианскому миру, «может стать в нем желанным союзником тех исторических сил, которым суждено потрудиться для торжества царства Божия на земле»[2]. Однако уже вскоре иллюзии Соловьева относительно возможности исторического прогресса и водворения Царства Божия на земле развеяться, а не смену и придет эсхатологический пессимизм. «Таким образом, — пишет А.И. Бродский, — окончательное осуществление высших целей земной истории окажется и окончательной дискредитацией истории как сферы осуществления не только материальных, но и культурных интересов людей. Смысл истории — в ее самоотрицании»[3].

Соловьев достаточно высоко оценивал результаты модернизации Японии по западному образцу, которые указывали на то, что пробужденная Азия выходит на путь общечеловеческого развития. По крайней мере, в своей историософской публицистики начала 1890-х гг. он с воодушевлением отмечал прогрессивную роль европеизма на Востоке. Более того, успехи японского западничества служили лучшим наглядным опровержением славянофильских сомнений в благотворности европеизма и в исторической перспективе самой романо-германской цивилизации, кото-

---

[1] Там же. С. 173.

[2] Там же.

[3] *Бродский А.И.* Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2017. С. 194.

рая, с точки зрения славянофилов, если еще и не загнивает, то явно завершает этап расцвета. Однако в своих последних произведениях Соловьев отказал Японии в перспективе войти в состав западного мира. По словам А.И. Бродского, «в работах 90-х годов Восток расценивается философом только как зло. Отличие восточной религиозности — исламской или буддийской — от христианской религиозности Запада заключается в отсутствии идеала человеческого *совершенства* или совершенного соединения человека с Богом, идеала богочеловечесва»[1]. Япония и Китай неразличимо слились для него в «желтую угрозу», стали воплощением тех «низших стихий», которые хотят поглотить христианский мир. В «Оправдании добра» (1897) он писал: «Эта раса которой главный представитель, китайский народ, исчисляется, по крайней мере, в 200 миллионов душ, при величайшей племенной гордости, отличается и крайним презрением к жизни, не только чужой, но и своей. Более нежели вероятно, что неизбежное отныне усвоение западной культурной техники всею желтой расой будет для нее только средством, чтобы в решительной борьбе доказать превосходство своих духовных начал над европейскими»[2]. Страх перед панмонголизмом заставляет Соловьева или многое не договаривать, или противоречить себе. Иначе трудно объяснить, каким образом заимствование европейской техники поможет доказать превосходство духовных начал «азиатцев». Вероятность численного и даже материального преобладания монгольской расы можно допустить. Однако только религиозное бесплодие и соци-

---

[1] Там же. С. 183.

[2] *Соловьев В.С.* Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1988. С. 477.

альная апатия Европы способна привести к ее духовному порабощению. Сам Соловьев признавал, что монгольское иго утвердилось на Руси, поскольку русские князья стремились к «миролюбию, избегавшему внешних войн, чтобы на досуге дома безобразничать»[1]. Правда, Соловьев предполагает, что Европа может обессилить в результате борьбы с мусульманским миром, что и обеспечит легкую победу желтой расы. «Мне кажется, — писал он, — что успех панмонголизма будет заранее облегчен тою упорною и изнурительною борьбою, которую европейским государствам придется выдержать против Ислама в Западной Азии, Северной и Средней Африке»[2]. Однако опять же в этом случае слабость Европы будет материальной, а не духовной.

Согласно «Краткой повести об антихристе», панмонголизм как умственное движение возник в Японии в конце XIX в. Он означает «собрание воедино <...> всех народов Восточной Азии с целью решительной борьбы против чужеземцев, т. е. европейцев»[3]. «Энергия, подвижность и предприимчивость» японцев вместе с «хитростью и упругостью»[4] китайцев приведут к успеху панмонголизма, т. е. покорению Европы. Победа панмонголизма, согласно Соловьеву, ознаменует наступление «последних времен». На полвека Европа утратит свою идентичность. Это будет эпоха смешения и глубокого взаимопроникновения европейских и восточных идей, «повторением en grand древнего александрийского синкретизма»[5]. Олицетворением этого синкретизма в повести является маг Аполлоний — «полу-

---

[1] *Соловьев В.С.* Три разговора. С. 659.
[2] Там же. С. 643.
[3] Там же. С. 736.
[4] Там же. С. 737.
[5] Там же. С. 739.

азиат и полуевропеец, католический епископ in partibus infidelium»[1] — главный сподвижник антихриста. Освобождение от монгольского владычества в результате всеевропейского объединения и восстания на деле будет означать наступление царства антихриста. Предваряя диалоги «Трех разговоров», Соловьев признавался: «В истории монгольско-европейских отношений ничто не взято прямо из Св. Писания, хотя многое имеет здесь достаточно точек опоры. В общем эта история есть ряд основанных на фактических данных соображений вероятности. Лично я думаю, что это вероятность близка к достоверности»[2]. Пророческая убежденность Соловьева проистекает из его эсхатологических предчувствий. Однако если покинуть проблематическую реальность предсказаний и вспомнить, что сам термин панмонголизм для Соловьева является своеобразной пародией на панславизм, то становится понятно, что пророчество философа наделяет всякий *паннационализм* максимально негативным смыслом, оценивает его как апокалиптическую силу. Панмонголизм так же как панславизм не просто отрицает возможность единой, универсальной культуры, а предваряет правление антихриста. Однако парадокс прорицания состоит в том, что противоположная национальному партикуляризму сила — европейские соединенные штаты — фактически и есть царство антихриста.

Впрочем, пророческий дар не подвел Соловьева. В начале XX в. в Китае идея национализма была положена в основу революционного учения Сунь Ятсена, а ее следствием стала национальная революция 1911 г. «Принцип нации» или «национализма» прозвучал в манифесте тайного

---

[1] Там же. С. 747.
[2] Там же. С. 642.

революционного общества «Союзная лига Китая» (1905), боровшегося за восстановление китайского национального государства. Лозунг общества гласил: «Китай — государство самих китайцев». До 1911 г. национализм был направлен против маньчжурского господства. Сунь Ятсен подчеркивал, что национальная или «расовая» революция (свержение маньчжуров) должна предшествовать революции политической (установление конституционной республики). Грядущая революция, полагал Сунь Ятсен, будет не революцией героев, а «революцией нации». Примером национальной революции для него было Тайпинское восстание. «Китай должен быть государством китайцев, и управлять им должны китайцы», — писал он в 1904 г.[1] Национализм означал восстановление власти самих китайцев над страной. «Смысл термина "национализм" понятен без особых разъяснений. <...> о чувстве национализма — оно у каждого в крови. <...> Следует, однако, понять один очень важный момент: принцип национализма отнюдь не предусматривает изгнания из нашей страны каждого иноплеменника, а предполагает лишь положить предел захвату иноплеменниками власти, принадлежащей нашей нации. Ведь мы, ханьцы, обретем свое государство лишь тогда, когда возьмем власть в наши руки, в противном случае государство, хотя и будет существовать, останется попрежнему не нашим, не китайским государством»[2]. Согласно Сунь Ятсену, «национализм — это принцип един-

---

[1] *Сунь Ятсен*. Декларация Объединенного союза // Сунь Ятсен. Избранные произведения. Изд. 2-е, испр. и доп. М.: Наука, 1985. С. 104.

[2] *Сунь Ятсен*. Три народных принципа и будущее Китая // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 110.

ства государства и народа»[1]. Причем этот принцип должен дополнить те формы единства, которые традиционно признаются китайцами: единство семьи и единство рода. После первого съезда Гоминьдана (январь 1924 г.) национализм был провозглашен как общенациональный лозунг борьбы китайского народа за независимость от «чужеземного империализма»[2]. Причины возникновения китайского национализма, таким образом, лежали в политическом надругательстве со стороны других государств и чувстве национального унижения: поражение в войне с Францией (1885), Японией (1895), подавление Ихэтуаньского восстания (1900—1901). Принцип нации воспринимался как освободительная сила от власти маньчжуров и вмешательства европейских держав. Позитивная задача национализма состояла в построении национального государства, объединяющего вокруг самой многочисленной нации другие народы (маньчжуров, монголов, тибетцев, уйгуров), а со временем и формирование однонационального государства. «Корни государства — в народе. Слить в одно государство земли ханьцев, маньчжуров, монголов, хуэйцзу и тибетцев так, чтобы ханьцы, маньчжуры, монголы, хуэйцзу и тибетцы сплотились в одну семью, — значит добиться того, что мы называем национальным единством», — писал Сунь Ятсен в 1912 г.[3] Правда, на первом съезде Гоминьдана был провозглашен добровольный союз всех нацио-

---

[1] *Сунь Ятсен*. Три народных принципа // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 378.

[2] *Сенин Н.Г.* Общественно-политические и философские взгляды Сунь Ят-сена. М.: Издательство АН СССР, 1956. С. 60.

[3] *Сунь Ятсен*. Декларация при вступлении на пост временного президента Республики // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 121.

нальностей на основе общих интересов с «китайским национально-революционным движением». Однако конечным итогом реализации принципа национальности, фактически, оставалась ассимиляция других народов. Интересно отметить для сравнения, что появление славянофильства было, напротив, инициировано чувством национальной гордости, вызванном победой над Наполеоном в начале XIX в., а «политическое убийство», «изувечие народное» или ассимиляцию славянофилы считали основой европейской политики по отношению к покоренным народам. Задачу государства славянофилы видели в охранении и поддержке народов, входящих в его состав.

В связи с этим стоит проследить эволюцию взглядов лидера китайской революции. Сунь Ятсен — китайский западник, искавший пути развитии своей страны на основе истории и культуры Запада, надеявшийся на помощь со стороны европейских держав и Америки. Еще с 60-х гг. XIX в. маньчжурское правительство проводило политику «самоусиления», включавшую, в том числе и доктрину «заморских дел», т. е. заимствование европейской и американской военной техники. Западничество Сунь Ятсена состояло в том, что он «предлагал учиться у западных держав, с тем чтобы усилить военную и экономическую мощь Китая и таким образом противостоять иностранной агрессии»[1]. Он предлагал открыть Китай для европейской цивилизации, но не для того, чтобы перенять европейскую культуру, поскольку Китай обладает своей самобытной цивилизацией, а чтобы путем сравнения и взаимодействия

---

[1] *Тихвинский Л.С.* Завещание китайского революционера: Сунь Ятсен: жизнь, борьба и эволюция политических взглядов. М.: Политиздат, 1986. С. 14.

вывести эти цивилизационные начала из состояния застоя. Впрочем, в начале Сунь Ятсен для успеха модернизации не отрицал возможность воспринимать не только технические результаты, но и основы европейской жизни. Причем это восприятие может быть взаимным. Так, достижения Запада были во многом связаны с переносом исторического опыта Китая, который забыт в самом Китае. «Возвысившиеся же в новую эпоху государства Запада глубоко прониклись пониманием духа Трех династий», — писал Сунь Ятсен в 1894 г.[1] Он имел в виду, в частности, доступную систему образования, развивающую способности человека. «В управлении же государством на Западе, — продолжал он, — многое заимствовано у Яо и Шуня: люди там получают должность соответственно их достоинству и посвящают всю жизнь одному делу»[2]. Нынешнее же отставание Китая может быть преодолено двумя совместными способами: возвращением к лучшим началам китайской исторической жизни и заимствованием достижений западной цивилизации. «Я не раз размышлял о судьбах мира и чувствую себя вправе сказать, — признавался Сунь Ятсен, — что Китай — страна, население которой огромно, а природные богатства неисчерпаемы, — следуя Западу и применяя новые методы, несомненно настигнет Европу и обгонит ее менее чем за двадцать лет»[3].

Необходимости учиться у других народов не противоречил и принцип национализма. Более того, Сунь Ятсен полагал, что современные государства Европы сложились на развалинах Римской империи именно благодаря нацио-

---

[1] *Сунь Ятсен*. Представление Ли Хунчжану // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 46.

[2] Там же. С. 48.

[3] Там же. С. 57.

нализму[1]. Еще в своей речи на Гаваях 13 декабря 1903 г. он провозглашал: «Мы должны развивать дух национализма среди жителей Китая, которые не являются маньчжурами; эта работа — цель моей жизни. Как только этот дух пробудится, китайская нация поднимется во всю мощь своего 400-миллионного народа и навсегда свергнет маньчжурскую династию. Тогда в Китае будет учреждена республика»[2]. В 1905 г. Сунь Ятсен сформулировал теорию «трех народных принципов»: национализма, народовластия и народного благосостояния. С пропагандой своей теории он выступал весной 1905 г. в Брюсселе на собрании революционного китайского студенчества, 30 июня 1905 г. в Токио на собрании представителей революционных антиманьчжурских организаций и 13 августа в Токио на митинге. Полнее всего теория Сунь Ятсена была представлена в популярных лекциях для партийного актива о «трех народных принципах», которые он прочитал в январе — августе 1924 г. в Гуанчжоу. «Осуществление принципа национализма Сунь Ятсен видел не только в свержении власти маньчжуров, но и в достижении Китаем равноправного положения среди других государств»[3]. «Национализм, — отмечал Сунь Ятсен в своей речи в Гуанси "Осуществим три народных принципа, построим новое государство" (4 января 1922 г.), — предполагает равенство наций во всемирном масштабе, равенство, при котором ни в коей мере не допустимо угнетение одной нации другой. Когда спустя 260 с лишним лет после того, как маньчжуры

---

[1] *Сунь Ятсен*. К выходу в свет первого номера «Минь бао» // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 107.

[2] Цит. по: *Тихвинский Л.С.* Завещание китайского революционера. С. 40.

[3] Там же. С. 47.

вторглись в Китай и утвердились на китайском престоле, мы, ханьцы, поднялись и свергли их господство, это явилось претворением в жизнь революционного принципа национализма»[1].

Однако вмешательство западных государств в революционные события 1911—1913 гг., репрессии, прежде всего, со стороны англичан против китайских патриотов ради защиты своих колониальных интересов привели его к разочарованию в западном пути развития, хотя до конца не развеяли иллюзии относительно цивилизационных достоинств Запада. В 1916—1917 гг. англичане пытались вовлечь Китай в войну против Германии. В то же время в самой Европе мировая война привела к росту национально-освободительных движений, а по ее итогам на карте Европы появились новые национальные государства. Агрессивная политика европейских держав утвердила Сунь Ятсена в мысли о том, что борьба за осуществление принципа национализма совпадает с борьбой за мир, в то время как отстаиваемый западными государствами космополитизм на деле оказывается средством порабощения других народов. В качестве признаков нации он указывал на кровное родство, общность языка (который выступает главным средством ассимиляции), образа жизни (включающего хозяйственную деятельность, обусловленную природными условиями), религии и единство нравов и обычаев, сложившихся не в результате военной оккупации, а являющихся следствием естественного развития. Учение Сунь Ятсена опровергало сложившееся представление о материализме миро-

---

[1] *Сунь Ятсен*. Осуществим три народных принципа, построим новое государство // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 303.

воззрения китайцев. Для него развитие нации не возможно без возрождения духовной культуры, т. е. знания истории, изучения прошлого народа, его языка, культуры и т. п. «Прогресс возможен только при одновременном развитии материальной и духовной культуры», — писал он в работе «Программа строительства государства» (1917—1919)[1]. Пропаганда принципа «национализма», полагал он, должна привести к осознанию китайцами себя как единой национальной общности.

В учении Сунь Ятсена можно усмотреть явные параллели с творцом «принципа народности» в России, министром народного просвещения С.С. Уваровым. С.С. Уваров был таким же убежденным западником, знатоком и ценителем европейской культуры. Однако историческое значение России он усматривал не в подражании Западу, а в ее уникальности. Утверждение принципа народности, полагал он, должно привести к замирению Европы после наполеоновских войн и взаимной помощи христианских государей в целях поддержания мира (Священный союз), т. е. совместной борьбы против революции. Под революцией С.С. Уваров понимал не только события, последовавшие во Франции после 14 июля 1789 г., но и приход к власти Наполеона (в том числе его стодневный реванш в 1815 г.), а также восстановление порядка после победы над Наполеоном[2]. Формирование народности должно происходить постепенно, посредством естественного развития и под непосредственным контролем со стороны государства, в том числе благодаря поддержке и поощрению исторического

---

[1] *Сунь Ятсен*. Программа строительства государства // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 172.

[2] *Уваров С.С.* Воззвание к Европе // Уваров С.С. Избранные труды. М.: РОССПЭН, 2010. С. 247—249.

образования и исследований прошлого народа и страны. Перекличка уваровской триады «православие, самодержавие, народность» с «тремя народными принципами» Сунь Ятсена поразительна еще и тем, что они совпадают в двух из трех своих пунктов. «Самодержавие» С.С. Уварова не должно смущать исследователей. В его концепции оно означает исторически сложившуюся, необходимую для существования государства форму правления. Так, например, в отчете о десятилетней деятельности министерства он писал: «Мощь самодержавной власти представляет необходимое условие существования Империи в ее настоящем виде»[1]. А в одном из ранних своих политических очерков «Император Всероссийский и Бонапарте» (1814) он прямо провозглашал в качестве политического идеала посленаполеоновского устройства «Европейскую республику»[2], противопоставляемую им идее мировой монархии, воплощением которой является Наполеон. И китайский революционер и министр самодержавного государя в равной степени уповали на «волю Провидения» или «законы Неба» в деле устроения земной судьбы народов. «Нет такого дела, — писал Сунь Ятсен, — которое не увенчалось бы успехом, когда оно согласуется с законами Неба, соответствует природе человека, следует тенденции мирового развития и отвечает потребностям общества, когда необходимость его осознана

---

[1] *Уваров С.С.* Десятилетие Министерства народного просвещения. 1833—1843. Записка, представленная государю императору Николаю Павловичу министром народного просвещения гр. Уваровым в 1843 г. СПб., 1864. С. 33.

[2] *Уваров С.С.* Император Всероссийский и Бонапарте // Уваров С.С. Избранные труды. С. 248.

людьми, познающими первыми»[1]. С.С. Уваров также полагал, что в мире действует «великий закон предопределения», а воля Провидения приводит исторические события к разумному завершению. Все изменения, считает С.С. Уваров, должны согласовываться с существующей исторической и культурной традицией. Развитие государства должно происходить постепенно, лишь тогда оно соответствует исторической закономерности. «Закон поступательного движения», для него, — это общий принцип всех сфер человеческой жизни.

Без реализации принципа национализма, полагал Сунь Ятсен, не возможно сохранение китайского государства, т. е. политическая независимость древнего народа, а, значит, и сохранение его культуры. «Учитывая законы выживания наций в древности и теперь, следует сказать, что, если мы хотим спасти Китай и хотим, чтобы китайская нация продолжала существовать всегда, мы должны насаждать национализм»[2]. Развитие Китая Сунь Ятсен видел как двунаправленный процесс: знакомство с достижениями западной цивилизации и сохранение самобытных основ жизни китайского народа. Всемерное распространение принципа национализма должно было предохранить китайцев от унифцирующего и стирающего культурные, бытовые и национальные различия европеизма. Национализм он понимал как сознание народами, населяющими Китай, своего государственного, а не только племенного, родового или семейного, единства. Япония служила для него примером того, как за полвека с помощью сильного националь-

---

[1] *Сунь Ятсен*. Программа строительства государства // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 224.

[2] *Сунь Ятсен*. Три народных принципа // Сунь Ятсен. Избранные произведения. С. 381—382.

ного духа можно создать сильное государство. В то же время концепция Сунь Ятсена не лишена схематизма — «великая программа четырех условий», «три принципа» и т. п., — что указывает на ее утопичность. Причем Сунь Ятсен призывает не только учиться у Запада, но и двигаться вперед, оглядываясь на прошлое. Успехи Запада не противоречат основам китайской цивилизации, а лишь подтверждают ценность ее принципов. При помощи европейских идей и технических достижений можно оживить традиции идеальной древности и государственные основы мудрых правителей прошлого. Ретроутопизм Сунь Ятсена как раз и сближал его с консервативной утопией С.С. Уварова[1]. Они, конечно, не были единомышленниками, но утопизм объяснял типологическое сходство их взглядов. Более того, если учение Сунь Ятсена — это антиколониальный национализм, то С.С. Уварова нельзя назвать националистом в строгом смысле слова; он — государственник, считающий, что государственная политика в области культуры и образования, а также общая религия формируют народность. Для Сунь Ятсена же верность принципу национализма означала отстаивание политической независимости, т. е. суверенного государства.

В «принципе национализма» Сунь Ятсена не было экспансионизма. Он был проникнут гордостью за богатую культуру своего народа и даже не лишен некоторой доли исторического самодовольства. Китайский национализм возник как обида за национальное унижение, был реакцией на длительное господство в Китае чужеземцев (сначала

---

[1] *Симосато Т.* Переосмысление концепции «народность»: С.С. Уваров как консервативный мыслитель // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Выпуск 20. СПб., 2016. С. 87–97.

маньчжуров, потом европейцев). Идеология китайского национализма не позволяет сопоставить его с эсхатологическим панмонголизмом.

Больше всего историософским предчувствиям Соловьева соответствовала идеология паназиатизма или теория «исторической общности судеб народов Азии», возникшая в Японии в конце XIX в., во многом вызванная успехом Японии в войне с Китаем (1894–1895). Воодушевляющее значение для распространения идей паназиатизма имела и победа Японии в войне с Россией (1904–1905). Аналогом славянофильства в Японии периода Мейдзи можно считать «кокусуй ходзон» (движение в защиту национальных особенностей)[1]. Определенные надежды на помощь со стороны Японии и даже на объединение с ней в борьбе с западной экспансией возлагал и Сунь Ятсен[2]. На рубеже XIX–XX вв. паназиатизм переплетался с антиколониальной борьбой. Сама же Япония, скорее, пыталась ответить на вызов, брошенный ей Европой и Америкой. «Можно сказать, что паназиатизм, как и японизм, был в какой-то степени реакцией на освоение западной цивилизации и рождался в борьбе с процессами “вестернизации”»[3]. Однако идеологи паназиатизма (Окакура Какудзо, Токутоми Итиро, Таруй Токити, Арао Сэй, Коноэ Ацумаро) исходили не из принципа расовой гомогенности, как предполагал

---

[1] *Верисоцкая Е.В.* Российская и японская интеллигенция XIX в. о проблемах европеизации // Известия Восточного института. 1994. № 1. С. 131.

[2] *Делюсин Л.П.* Идеи паназиатизма в учении Сунь Ят-сена о национализме // Китай: традиции и современность. М.: Наука, 1976. С. 168–183.

[3] *Малова К.В.* Концепции паназиатизма в Японии (30-е гг. XX в.) // Известия Восточного института. 1996. № 3. С. 110.

Соловьев, а провозгласили лозунг «Азия едина», подразумевая духовную и ментальную общность большинства народов Азии, в том числе и населения Индии. Роль Японии они уподобляли Римской империи, считая, что Pax Japonica способна собрать азиатские народы в сильное политическое единство и отстоять целостность Китая и Кореи от претензий европейцев. В 1930-е гг. стала набирать популярность концепция Восточноазиатской федерации (Тоа Роммэй, Исивара Кандзи, Миядзаки Масаёси), опирающаяся на буддийское учение харизматичного монаха Нитирэна (1222–1282), проповедовавшего неизбежность последней битвы между буддистами и их религиозными оппонентами. Сторонники этого учения оспаривали империалистическую политику Японии в Азии. Другие варианты учения паназиатизма — «Великой восточноазиатской сферы совместного процветания», «Японской доктрины Монро», «Восточноазиатской кооперативной организации» (Тоа Кёдотай) — не предполагали религиозно-эсхатологическую интерпретацию. Учение Нитирэна считается разновидностью буддийской школы Тяньтай и в настоящее время является одной из самых распространенных школ в Японии[1]. Эта концепция исходит из тождества чувственного мира и Абсолюта (Единого Ума Будды) и веры во всеобщее спасение и силу Сутры Лотоса, приводящей к выявлению природы Будды во всем сущем. Нитирэн был убежден, что живет в эпоху «конца Дхармы» и что только в Японии теперь может возродиться истинное буддийское учение. Начало эпохи «конца закона» отмерялось от 1052 г., когда минуло две тысячи один год после ухода Будды в

---

[1] *Торчинов Е.А.* Введение в буддологию. Курс лекций. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 190.

Нирвану. В Японии напряженно ожидали конца света (конца “буддийского закона”, маппо). «Эту концепцию, — пишет А.Н. Мещеряков, — можно определить как “хронологический детерминизм”: после того, как Будда достиг нирваны, все реалии этого мира с неизбежностью ухудшаются»[1]. Именно интенция к идентификации национальной и религиозной жизни в учении Нитирэна позволяет воспринимать ее в качестве националистической доктрины. Нитирэн проповедовал идею коллективного спасения, в том числе государства, страны (Японии). Для этого необходимо установить в Японии теократическое государство, подчинить светскую власть школе Нитирэна, т. е. превратить секту в «государственную религию». Здесь Нитирэн развивал учение первого патриарха школы тэндай-сю Сайтё о том, что тянтайские монахи-бодхисаттвы должны опекать государство во главе с императором, в частности, окроплять голову монарха во время церемонии вступления на престол. Поскольку согласно концепции тождества Абсолюта и мира подлинным хозяином мира («саха») является Будда Шакьямуни, то управлять им от его имени должен Нитирэн, в то время как правительство является всего лишь своеобразным «арендатором». Убежденный в своем мессианизме, Нитирэн провозгласил себя спасителем Японии, «столпом Японии». Пророчествуя о «конце Дхармы», т. е. о наступлении «последних времен», Нитирэн в качестве основного средства спасения указывал на необходимость вооруженной защиты «истинного Закона». Он призывал насильственно бороться с другими религиозными

---

[1] *Мещеряков А.Н.* Размер имеет значение: Эволюция понятия «островная страна» в японской культуре // Вопросы философии. 2012. № 8. С. 75.

учениями; «предлагал решительные меры — искоренение дурных учений вплоть до истребления “злых монахов”»[1]. Таким образом, Нитирэн перетолковывал одну из основных буддийских заповедей, запрещающих лишать жизни любое живое существо. Его учение, допускающее насильственное сопротивление мировому злу в перспективе исчерпания времени мира, является нетипичным для буддизма[2]. Однако этим оно интересно в качестве параллели соловьевской критики толстовства в «Трех разговорах», как, впрочем, и его теократической утопии. Парадоксальным образом наибольшее историческое соответствие предвиденному Соловьевым панмонголизму можно усмотреть в японской версии паназиатизма, опиравшейся на теократические идеи монаха Нитирэна и его призывы к активной борьбе в конце времен с теми, кого он считает сторонниками мирового зла. Учение Нитирэна, учившего как спасти страну в от внешней угрозы (XIII в.), оказалось востребовано эпохой начавшейся во второй половине XIX в. модернизации Японии. Последователи «школы Нитирэн» «разрабатывали буддийскую версию идеологии обновленной Японской

---

[1] *Трубникова Н.Н., Бабкова М.В.* Традиция «исконной просветленности» и споры между буддийскими школами в Японии в эпоху Камакура (XIII в.) // Вопросы философии. 2010. № 4. С. 130.

[2] *Шомахмадов С.Х.* Подвижник «Лотосовой сутры» (Нитирэн и его теократическая доктрина) // Серия “Symposium”. Конференция «Путь Востока», Путь Востока: Традиции освобождения. Выпуск 4. Материалы III Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. С. 89—96. *Игнатович А.Н.* Школа Нитирэн. М.: Издательство «Стилсервис», 2002. — 456 с.

империи; их стараниями и сам Нитирэн в японских и западных исследованиях стал выглядеть как ультранационалист»[1]. Доктрина Нитирэна обнаруживает типологическое родство с концепцией самого Соловьева, хотя историософский схематизм русского философа и разводит на разные полюса паннационализм и всемирную теократию. Эсхатология Соловьева, высказанная в «Краткой повести об антихристе», фактически опровергает его собственную концепцию, за которую его критиковали славянофилы. Как пишет А.И. Бродский, «нетрудно заметить, что грядущее царство антихриста Соловьев описывает *в тех же чертах, что и чаемую им самим в прошлом Всемирную теократию*»[2].

Впрочем, еще большее типологическое сходство доктрина Нитирэна обнаруживает с учением и деятельностью Иосифа Волоцкого: эсхатология, союз с государством, «теория о наказаниях и жестокостях» по отношению к религиозным противникам, адаптация учения о спасении для большинства верующих (через поминальные службы), но при этом и не отрицание исихастской практики умной молитвы, перспектива спасения не только отдельного человека, но и коллективного спасения (государства), иконопочитание[3]. Стоит заметить, что критики соловьевской идеи теократии — славянофилы (например, О.Ф. Миллер) указывали на близость взглядов Соловьева и волоколамского игумена.

---

[1] *Трубникова Н.Н.* Учитель и ученики в японском буддизме: случай Нитирэна // Человек. 2013. № 1. С. 111.

[2] *Бродский А.И.* Владимир Соловьев. С. 192.

[3] Об учении Иосифа Волоцкого см.: *Григоренко А.Ю.* Духовная культура Московской Руси конца XV — первой половины XVI века. СПб.: СПбГИЭУ, 2012. С. 104—181.

Апокалиптическое восприятие своей эпохи (XIII в.) пророком Нитирэном приводило его к допущению вооруженной борьбы и насилия ради спасения страны, а также к своеобразному синтезу с добуддийскими верованиями (синтоизмом, культом ками). Более того, именно Японии отводилась роль сохранения и возрождения «истинной Дхармы», т. е. учения Будды. В XX в. большинство паназиатских концепций ориентировались на мирное (культурное, экономическое) объединение азиатских народов при доминировании Японской империи. Однако содержательная и теоретическая аморфность паназиатизма привела к тому, что в Японии он стал интерпретироваться в духе национализма. «Необходимо также отметить, что паназиатизм в Японии тесно переплетался с национализмом, который получил название "японизма" за использование традиционной культуры, синтоизма, бусидо в качестве идеологической основы»[1]. Национально ориентированные мыслители, отстаивавшие японский образ жизни и традиционные ценности, в условиях агрессивной колониальной политики европейцев и американцев в Азии, все больше склонялись к признанию особой роли Японии в регионе, к неизбежности ее экономического и политического доминирования. «В Японии движение в защиту национальных особенностей уже к началу 90-х гг. XIX в. приобрело явные черты паназиатиза, оправдывавшего имперскую экспансионистскую политику необходимостью защиты соседних азиатских народов от европейского империализма»[2]. Японский национализм и паназиатизм были в равной мере результатом

---

[1] *Малова К.В.* Концепции паназиатизма в Японии (30-е гг. XX в.). С. 109.

[2] *Верисоцкая Е.В.* Российская и японская интеллигенция XIX в. о проблемах европеизации. С. 136–137.

идеологической эволюции как японских «почвенников», так и японских западников[1]. Итогом трансформации паназиатизма в национализм стало установление японской гегемонии в регионе силой.

***

В историософской топографии Востока Соловьев усматривает два полюса, олицетворяемые Японией и Китаем. Положительный в целом образ Японии обусловлен не столько реальными ее достижениями, горькие плоды которых в первой половине XX в. Соловьеву не суждено было увидеть, сколько ее восприятием в качестве представителя западничества на Востоке. Япония демонстрирует, что азиатские народы, принявшие начала западной цивилизации, способны к развитию и совершенствованию. Япония, действительно, изжив «китайщину», стала частью коллективного Запада. Однако ее путь к всемирно-историческому признанию оказался кровавым. На деле вестернизация Японии не привела к преодолению национальной исключительности и даже, вопреки ожиданиям Соловьева, — к панмонголизму. Напротив, национализм был усилен западным принципом эго- и этноцентризма, опирающимся на веру в свою правоту, превосходство своей культуры и на-

---

[1] «История японской модернизации периода Мейдзи с полным основанием свидетельствует, что охранители, начав с благородных идей защиты национальной культуры, закончили откровенным национализмом — духом Ямато во внутренней политике и паназиатизмом — во внешней. Но, как это ни парадоксально, западники в конце концов пришли к тому же» (*Верисоцкая Е.В.* Общественно-политические взгляды японских интеллектуалов в конце XIX века (80—90-е гг.) // Известия Восточного института. 2003. № 7. С. 60).

силие. Из Европы японцы заимствовали не принципы гуманистического достоинства личности и христианской любви, а римскую идею, т. е. идею большой империи. Жестокость японского милитаризма лишь отчасти объясняется безжалостными практиками «азиатизма». XX в. в полной мере явил тоталитарные гримасы европеизма (от коммунизма до нацизма). Даже такой идейный русский европеец, как П.Н. Милюков, диагностировал популярный у части русской эмиграции фашизм, как «черное западничество». Китай же оставался для Соловьева выразителем начал изоляционизма и коснения, сторонниками которых он выставлял славянофилов. Япония как реципиент западных ценностей воплощала принципы прогресса и ориентировалась на будущее. Китай же олицетворял застой и ориентацию на прошлое. Соловьев явно преувеличивал благотворное воздействие Европы. Запад повлиял на азиатский мир преимущественно своей материальной, так сказать телесной, стороной и нашел на Востоке достойного восприемника в деле материального прогресса. Европеизация не затронула духовные основы Востока, а, напротив, пробудила в нем материальную силу. Не Восток пришел в Европу, а Запад пустил свои корни в Азии. Предвиденный Соловьевым синкретизм свершается.

Впрочем, этот умозрительный и во многом упрощенный взгляд был нужен Соловьеву не для лучшего понимания Востока, а для проведения параллелей и аналогий с русской историей, в частности, для дискредитации славянофильства. История Японии давала достаточно тому примеров. Так, мы видим изначально заимствованный характер, как русской, так и японской культуры (из Византии и Китая, соответственно) и религии (православие и буддизм). Однако это приобщение к самобытным цивилиза-

циям, хотя и пробудило исторические силы народов, но не стимулировало творческое культурное развитие. В итоге оно, наоборот, привело к изоляции (Московская Русь, правление клана Токугавы), которая способствовала выработке самобытных культурных форм, но существенно «подморозила» жизнь, стала причиной исторического отставания. Из культурного оцепенения Россию и Японию вывела модернизация по европейскому образцу (преобразования Петра I и, с опозданием на полтора столетия, реформы эпохи Мейдзи, а в XX в. американизация). К последствиям европеизации надо отнести агрессивную внешнюю политику и превращение национальных прежде государств в империи. Реакцией на «европейничанье» в России стало славянофильство. В Китае же агрессивная политика европейских держав привела к формулированию Сунь Ятсеном теории «трех народных принципов». Полемическая заносчивость и пророческое ясновидение Соловьева приводили к превратному толкованию славянофильства, к пониманию славянофильства как крайней формы национализма (национальной исключительности, национального эгоизма). Сами славянофилы говорили о народе и народности, критиковали обезнародение нашей интеллигенции и правящего слоя. В политическом плане цивилизация, как настаивал Н.Я. Данилевский, должна представлять собой либо федерацию, либо союз государств. Главная же задача государства — охранение народности. При этом большинство славянофилов исповедовали принцип: один народ — одно государства, означавший, что любой, даже малочисленный народ, при должном развитии народного самосознания может иметь свое государство. Альтернативой славянофильской концепции государства выступает западническая идея мировой империи. Славянофилы исходили из

того, что христианство не отрицает национальность как форму нашего экзистенциального самосознания и бытового самоопределения. Оно лишь указывает на несущественность национальной принадлежности в деле спасения, на невозможность коллективного спасения, основанного на случайном признаке, спасения по рождению и групповой принадлежности, а не по сознательному выбору. Человек не может быть спасен помимо его воли, вне зависимости от того, к какой национальности он принадлежит. В то же время, схематически мысля противоположностями, противопоставляя Европу Азии, а Японию Китаю, Соловьев упустил важную историософскую дихотомию: вселенское — глобальное.

УЧЕНИЕ О БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВЕ В.С. СОЛОВЬЕВА.
КОНСПЕКТ ЛЕКЦИИ

1) Владимир Сергеевич Соловьёв (1853–1900), крупнейший русский философ XIX в., основоположник философии всеединства – одного из наиболее влиятельных философских направлений в русской философии. Философия всеединства, возникнув в конце XIX в., просуществовала до середины XX в. (среди русских эмигрантов). К последователям философии всеединства относил себя и Алексей Федорович Лосев (1893–1988). Основные положения философии всеединства были сформулированы Соловьёвым в крупных произведениях: «Чтения о Богочеловечестве», «Оправдание добра. Нравственная философия» и некоторых других. Философия всеединства – религиозная философии. Главный вопрос философии всеединства: отношение Абсолюта и мира (единого и многого). Истоки философии всеединства следует искать в христианском неоплатонизме, дуалистических гностических учениях, философии Эриугены, Николая Кузанского и, отчасти, немецкой философии (Лейбниц, Гегель, Шеллинг).

2) В своем учении Соловьёв пытается проследить процесс развития религиозного сознания, т. е. как человек понимает, осмысляет Бога (Абсолют, Божественное начало). Определение Абсолюта должно включать три элемента: Божественное начало, мир (природа, тварное бытие) и человека, занимающего промежуточное положение между

Абсолютом и миром. В своем развитии религиозное сознание прошло три этапа или «откровения». Первое из них Соловьёв называет *непосредственным откровением*, второе — *отрицательным откровением* и третье — *положительным откровением*. Особенность непосредственного откровения состоит в том, что человек в своем понимании божественного начала не отделяет его от мира; характеристики мира переносятся на Абсолют. Примером *непосредственного откровения* может служить греческая языческая религиозность, когда боги жили рядом с людьми, вступали в контакты с людьми. Однако религиозное сознание, соответствующее непосредственному откровению, фактически не различающего природу и Абсолют, лишало Абсолют собственного содержания. Божественное начало было лишено ему присущих характеристик, а значит оставалось для человека непознаваемым. Следующим шагом в развитии религиозного сознания стало *отрицательное откровение*. Можно сказать, что маятник религиозного сознания качнулся в противоположную сторону. Отрицательное откровение радикально противопоставляет Божественное начало миру. Абсолют выведен за пределы природы и никак с ней не связан. Все понятия, определения, термины, образы, которыми пользуется человек, имеют отношение только к тварному бытию и не могут быть перенесены на Божественное начало. Примером такой религиозности для Соловьёва является буддизм, понимающий Абсолют как нирвану, ничто. Однако и в этом случае Бог остается непостижимым, поскольку человек знает только природу и ничего не может сказать об Абсолюте. Он способен лишь отрицательно (апофатически) определять Божественное начало, указывая на то, чем оно не является. На этом этапе религиозное сознание также не могло оста-

новиться, поэтому наступает третий этап — *положительное откровение*, которое Соловьёвым связывает с христианством.

Здесь Соловьёв замечает, что дать логическое определение Абсолюта не возможно. Логическое определение предполагает указание на род, вид, индивидуальный признак предмета или явления. Логическое определение состоит в проведении границ, установлении пределов предметов или явлений. Это видно даже в русском языке: определение — это о*преде́л*ивание. Логическое определение Божественного начала означало бы обозначение границы, по одну сторону которой был бы Абсолют, а по другую — не-Абсолют, но Абсолют имеющий свою противоположность уже не будет Абсолютом. В содержание и, соответственно, определение, Абсолюта должно войти все существующее (все то что есть, т. е. все сущее), но не как механическая сумма *всего*, а в новом своем качестве — в *единстве*. Вне Абсолюта сущее (все то, что существует) не имеет единства. Мир состоит из множества отдельных вещей, явлений, событий. В Абсолюте же мир един, поэтому определение Абсолюта — это положительное единство всего или *всеединство*. Всеединство, таким образом, есть определение Абсолюта. Иными словами, положительное откровение (христианство) осмысляет Божественное начало в качестве всеединства. Но как это происходит?

3) Поскольку речь идет о человеческом сознании и о человеческом постижении Абсолюта, постольку Бог познается человеком также как познается им все остальное в мире. Это путь познания от чувственного опыта к умозрительной идее. Наше познание складывается на уровне представлений. В представлении есть две стороны: тот кто

представляет (субъект) и то что представляется (объект). Соответствие наших идей, понятий и т. п. предмету означает, что наше познание является истинным. Истина — это соответствие тому, что *есть*, тому, что *существует*. Однако в представлении мы имеет дело не с самим предметом, а с его данностью или явленностью нашему сознанию, т. е. с *явлением*, а не с самим бытием предмета (тем, что *есть*). Истинное познание в таком случае означает выход в процессе познания за пределы представления, т. е. переход от явления к тому, что стоит за этим явлением — к его *сущности*. Сущность — это реальность предмета, его бытие, т. е. *то что есть* или истина. В представлении, имея дело с явлением, т. е. тем, как предмет нам дан, познавая это явление, мы понимаем, что есть нечто большее, чем наше представление, есть то, что входит в наше представление, то что нам навязывается и что мы постигаем в его явленности. Вот это мы и называем сущностью, которая уже принадлежит не миру феноменальному (познаваемому миру явлений), а реальности самой по себе. За каждым явлением, т. е. данностью в нашем представлении предмета, стоит его сущность.

Соловьёв полагает, что мы можем представить реальность как совокупность элементарных сущностей. Как же их можно описать? Соловьёв предлагает описать их в виде взаимодействия сил: силы действующей, стремящейся к выражению и силы воспринимающей. Каждая из них раскрывает особый модус бытия (реальности). Сила действующая предъявляет *бытие-для-другого*, т. е. вся ее реальность состоит в воздействии на что-то или кого-то другого. Сила воспринимающая предъявляет *бытие-другого-для-меня*, т. е. вся ее реальность состоит в вос*принятии* воздействия со стороны другого. Одна сила не возможна

без другой, т. е. не возможно действовать, если тебе не на кого действовать; не возможно воспринимать, если на тебя никто или ничто не действует. Сила действующая и сила воспринимающая взаимно дополняют друг друга. Соловьёв говорит здесь о «восполнении бытия». Но в этом единстве они раскрывают еще один модус бытия: *у-себя-бытие*. Иными словами в этом взаимодополнении каждая из сил получает свою *определенность*, т. е. становится собой, смысловой определенностью (сущностью). Благодаря этой определенности мы можем одну из сил называть (определять) силой действующей, а другую — силой воспринимающей, хотя друг без друга они и не существуют. Каждая из них различима лишь на фоне другой.

Метафизика силы, которую здесь разворачивает Соловьёв, позволяет ему уточнить, что же такое реальность. Реальность — это совокупность множества элементарных сущностей, которые есть *атом*, *монада* и *идея*. Элементарные сущности как основы реальности — это атом, монада и идея. Реальность не состоит из атомов, монад и идей, а является одновременно атомом, монадой и идеей. Она является *атомом*, потому что представление реальности в качестве взаимодействия сил — это простейшее, далее неразложимое описание. Мы не можем предложить какое-то более элементарное описание реальности, иначе как в виде метафизики сил. Она является *монадой*, потому что способна действовать и воспринимать (понятие *монада* Соловьёв заимствует у Лейбница, который наделяет их характеристиками восприятия и действия). Она является *идеей*, потому что в результате взаимодействия сил становится *смысловой определенностью*, т. е. идеей. Иначе говоря, результатом познания явления становится определение его сущности или идеи, что, например, позволяет

нам отличать один предмет от другого, поскольку каждый из них обладает своей определенностью (имеет свои пределы).

Надо заметить, что способность в процессе познания выходить за пределы представления к сущности, т. е. реальности самого предмета, обеспечивается присутствием в акте познания *веры*. Соловьёв фактически отождествляет веру с мистическим актом, поскольку это есть преодоление субъективности, выход за пределы субъекта познания к самому бытию. Вера и мистический акт — это трансцендирование. Вера не противостоит опытному знанию, она его дополняет. Собственно говоря, объективное знание (познание истины, как того, что есть) достижимо лишь в единстве веры и опыта. Вот это мистико-эмирическое действие и приводит нас к познанию мира как атома, монады и идеи. Мир, таким образом, представляется Соловьёву как органическая система или организм идей (связанных посредством любви), как относительное единство и относительная множественность. Они едины, поскольку ни одна сущность не существует вне других сущностей (воспринимая воздействие с их стороны, или действуя на них); и они множественны, поскольку в результате такого взаимодействия (восполнения бытия) мы различаем их как самостоятельные сущности (смысловые определенности или идеи). Идеи независимы от рассудочных отвлечений и от чувственной реальности. За каждым предметом или явлением мы постигаем его идею (и называем, именуем его, т. е. имя вещи есть ее сущность), но такая же сущность раскрывается нам и за классами, видами, родами предметов. А идея, в свою очередь, предполагает ее носителя, т. е. лицо или субъекта. Иными словами, мир предстает как

иерархия идей и, наиболее общая (всеобщая) и безусловная идея может мыслиться как Божественное начало.

4) Однако Соловьёв считает такое понимание Абсолюта недостаточным, что связано с тем определением бытия, которое он предлагает. Определение бытия Соловьёва очень краткое и простое: *бытие — это отношение сущего к его объективной сущности или содержанию*. Все существующее изначально обладает неким содержанием или сущностью (хотя это еще, так сказать, не полная сущность). Для раскрытия или восполнения этой сущности необходимо вынести изначальное содержание сущего во вне, экспонировать его, т. е. проявить. В результате такого вынесения во вне сущее (т. е. то что существует) полагает *своего-другого*, создает *свое-иное* (иное в смысле инобытия его сущности) и только от этого своего-другого как границы или предела и получает собственную определенность, т. е. в полной мере раскрывает свою сущность (свое содержание). Бытие, таким образом, — это проявление сущности: проявление ее *в другом и для другого* и посредством этого — утверждение *для себя*. В *другом* существующее (сущее) обретает действительность своего бытия. Сущее ограничено своим-другим, но благодаря этому другому оно обретает само*определенность*. Иными словами, познание другого есть самопознание. На первый взгляд эти рассуждения Соловьёва кажутся несколько заумными и слишком спекулятивными, но на самом деле он говорит о простых вещах. Например, если сущностью какого-то человека является быть писателем или художником, то он становится писателем или художником лишь тогда, когда пишет книгу или рисует картину, т. е. проявляет свою сущность (свое содержание) как писателя или художника.

Книга и картина — это его инобытие как писателя или художника и граница, предел его сущности. Это его-книга и его-картина, но ведь это не он сам. Однако свое определение (определенность) он может получить только от этой книги или картины (точнее, от читателей и зрителей), т. е. только читатели и зрители могут сказать, какой он писатель и художник. Другой пример: если, предположим, моей сущностью является быть преподавателем философии, то это означает, что я должен читать лекции по философии или вести практические занятия. Только таким образом я проявляю себя как преподавателя философии. Моим инобытием, *моим-другим* в этом случае будут студенты, т. е. моя сущность как преподавателя философии проявляется в студентах и только от студентов я и могу получить свою определенность (только студенты и могут сказать, какой я преподаватель, сам же себя в этом отношении я определить не могу). Описанная Соловьёвым схематика (диалектика сущего и иного) была разработана еще неоплатониками, она получила развитие у Гегеля, так что Соловьёв здесь ничего не выдумывает, он лишь воспроизводит эту схематику в различных контекстах своей философской системы.

Необходимо также заметить, что Соловьёв проводит различие между *сущим* и *бытие*. Это различие было еще в античной философии, а современные студенты знают его по работам М. Хайдеггера. Разница лишь в том, что то что Соловьёв называет сущим, Хайдеггер называет бытием и, наоборот, бытие в терминологии Соловьёва — это сущее в философии Хайдеггера. Истолкование этого различия (сущего и бытия) у Соловьёва и Хайдеггера в основном совпадают; различается лишь сама номинация. Для Соловьёва сущее — это, прежде всего, абсолютно-сущее,

истинно-сущее, т. е. постигаемое посредством трансцендирования (выхода за пределы субъективности к истинной реальности); а бытие — это ближайшим образом данное существование, так сказать подручное бытие (сфера онтического у М. Хайдеггера).

5) К области сущего относится и определение Абсолюта как всеединства. Абсолютно-сущее также раскрывается (определяется) согласно описанной выше диалектики сущего и иного, т. е. сущее утверждается в другом. Соловьёв предлагает различать три отношения абсолютно-сущего:

— субстанция единая;

— проявляющаяся;

— находящая себя в другом.

Этим трем отношениям соответствуют и три божественных (вечных) субъекта или ипостаси: *в себе* (Абсолютная субстанция), *для себя* (Слово), *у себя* (Дух святой).

Аналогичную схематику мы видим и в области бытия. Здесь Соловьёв говорит о трех способах бытия:

— воля;

— представление;

— чувство (возвращение сущности к сущему в чувстве).

Он различает волю творческую, которая создает предмет и волю пассивную или похоть, которая возбуждается посредством внешнего воздействия и не создает предмет, а отождествляет себя с предметом. Так же существуют различные виды представления: действительное (предметное), призрачное (фантастическое), созерцательное (интуитивное) и отвлеченное мышление. Отвлеченное мышление в свою очередь распадается на мнение и объективное отвле-

ченное мышление. В последнем из них и осуществляется наше познание.

6) Однако Соловьёва в большей степени интересует *идея, как предмет и содержание сущего*. Дело в том, что благодаря диалектическому раскрытию сущности в другом, существующее (то, что существует) обретает свою смысловую определенность, т. е. становится идеей. Может создаться впечатление, что все то, что существует, обладает свое идеей, т. е. у каждого предмета, явления есть его идея, но на самом деле это не так. Идея — это принцип единства, она заключает в себе то единство, которое представлено предметом или явлением. А таких единств всего три: благо, истина и красота. Благо — это единство существенное; оно заключается в идее как содержании воли. Истина — это единство идеальное; она заключается в идее как содержании представления. Красота — это единство реальное; она заключается в идее как содержании чувства. Иными словами, благо раскрывается в действии и поступке; истина — в представлении и созерцании; а красота — в чувственном восприятии. Благо нельзя достичь посредством созерцания или восприятия, так же как красота не постижима посредством действия, а истина не достижима только через чувственное восприятие и т. д. Этим трем идеям (благо, истина, красота) соответствуют три субъекта (тот кто хочет, тот кто познает, тот кто чувствует): дух, ум и душа. Таковы же и три разряда живых существ и даже три сферы божественного мира.

Единство, уточняет Соловьёв, достигается двумя способами: как действующее начало (в себе) и как единство в явлении (множественность, сведенная в единство). Каждому из этих двух принципов единства он дает мистиче-

ское имя. Активное, деятельное начало единства он называет *Логосом*, а пассивное начало единства, единство во множестве он называет *Софией*. Единство же Логоса и Софии есть *Христос*, т. е. производящее и произведенное единство. Философема Софии впоследствии получила развитие в одном из направлений русской философии, выросшей из философии всеединства, — софиологии (С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский). Зачем Соловьев вводит в свое учение философему или концепт Софии? С ее помощью он поясняет главную задачу своей метафизики: выведение условного из безусловного, т. е. случайной реальности из абсолютной идеи, мира явлений из божественной сущности, ненормативного из должного. В содержание религиозного сознания или в определение Абсолюта, как мы помним, входит человек, занимающий место между безусловным (Божественным началом) и условным (тварным бытием), абсолютным, сущностным и преходящим, явленным. София же в концепции Соловьёва есть начало человечества, точнее, идеальный или нормальный (совершенный) человек как умопостигаемое существо. София не конкретизированный человек, не индивид, а универсальный или абсолютный человек. София — всечеловечество; реальное (идеальное) единство как условие всякой индивидуации. Конечно, реально существуют конкретные люди, но религиозное сознание оперирует не отдельными индивидами, а понятием обобщенного и идеального человечества или Софии. Иными словами, когда Соловьёв говорит о трех моментах, необходимых для определения Абсолюта (сам Абсолют, мир и человек), то под человеком он разумеет не конкретного индивида, а начало человечества, т. е. Софию. Софийное человечество обозначает в мире начало единства, благодаря которому становится возможным объяснение

природного мира из божественного. Религиозное сознание постигает связь мира и Божественного начала. Мир является необходимым элементом онтологической структуры Абсолюта, а творение мира Богом — это и есть проявление божественного в другом. Мир (природа) — это инобытие Абсолюта, его-иное, его-другое. Бог не может не творить. Творение — это способ его бытия.

7) В связи с темой творения Соловёв затрагивает еще один важный вопрос: о природе зла. Зло — это состояние индивидуального существа. Зло в мире существует. Мы знаем об этом хотя бы потому, что сами злимся (кто чаще, а кто реже, кто более интенсивно, а кто менее). Каждый человек лично переживает зло как страдание. Причиной же страдания является эгоизм. Напомню, что Соловьёв, описывая способ бытия каждого существа, говорит о воле, представлении и чувстве. Воля — это потенциальная сущность, еще не развернутое, не раскрытое содержание, но стремящееся к такому раскрытию, проявлению. Более того, воля стремится к максимальному проявлению и распространению на все другие существа. В воле как самоутверждении сущих (существующих) обнаруживается и заявляет себя свобода. Каждый индивид силится навязать свою волю всем другим существам (так же как, например, я стараюсь навязать Вам свое понимание метафизики Соловьёва), но воля не беспредельна, хотя и дерзает к бесконечности. К тому же она ограничена волей других существ. В эгоизме сталкиваются и терзают друг друга две противоположные тенденции. С одной стороны, эгоизм есть результат обособленного, индивидуального существования, а с другой, — эгоизм норовит к беспредельности. Невозможность абсолютного (беспредельного) эгоизма,

ограниченность нашей воли другими существованиями и вызывает страдание.

Все это верно, но лишь с феноменальной точки зрения. На самом деле мы страдаем и испытываем состояние зла не потому, что мы такие злые (так сказать, по нашей природе), а потому что мир так устроен. Настоящая причина зла лежит глубже — в доприродном бытии. Здесь Соловьёв предлагает свою версию творения. Она отличается от христианской модели творения, согласно которой Бог творит мир ex nihilo. Согласно же учению Соловьёва, Божество, как положительное единство, творит мир не из ничего, а из *всего*. Это *Всё* он также называет потенциальным бытием, первой материей, не-сущим (μή ὄν). Получается, что до творения есть некое *Всё* как еще не ставшее, не определенное бытие. Можно сказать, что наравне с Богом (Абсолютом) рядоположено *Всё*. Мы не можем говорить, что это *Всё есть*, что оно существует рядом с Абсолютом, потому что оно еще не есть, не существует. Это, скорее, *ничто*, которое становится *нечто* лишь благодаря Абсолюту. Однако в онтологии творения Соловьёва это *Всё* фактически занимает место второго Абсолюта.

Всё становится бытием в творящем усилии Абсолюта. *Всё*, ставшее бытием, т. е. благодаря Абсолюту обретшее свою определенность, обладает жаждой бытия, стремится быть «всем», но «всё» для него неопределенно, беспредельно, безмерно. Беспредельность, замечает Соловьёв, — это стихия тварного бытия. Тварный мир хочет быть сам по себе и обособляется, отпадает от творящего Абсолюта. Этот онтологический разрыв (отпадение твари от Творца) есть грехопадение и причина зла в мире. Мир лежит во зле, поэтому и мы страдаем, т. е. испытываем состояние

зла. Становящийся в своей обособленности мир, выступающий против Творца, погружается в бесконечность дальнейших дроблений и обособлений всего сущего. Он утрачивает качество единства. Теперь каждое сущее старается быть само-по-себе и враждует с другими сущими. Мир лежит во зле. Способность быть «всем» принадлежит только Божественному началу, т. е. *Всё* может стать единым только в усилии Бога. Всеединство — результат деятельности Божественного начала, действующего *для себя* и *от себя*, но через живые существа или самостоятельные субъекты (души).

8) Процесс становления тварного бытия Соловьёв называет процессом космогоническим, который завершается формированием человеческого сознания, благодаря которому в мире впервые обнаруживается принцип единства, поскольку только человек способен мыслить единичное как всеобщее. Это тварное единство и есть София, которую Соловьев также называет *душой мира*. Конечно, как принцип единства, София является отголоском божественного, но, так сказать, обмирщенного единства. Сам по себе мир (природа) представляет собой множественность живых существ, но лишенных единства; это лишь механическое (внешнее) единство. Внутреннее же начало единства есть София или всеединое человечество. Тварный мир, таким образом, обладает неустранимой двойственностью. С одной стороны, он отпадает от Божества, утверждает себя вне Бога, хочет обладать *всем от себя*. С другой стороны, в тварном мире заявляет себя и принцип единства, позволяющий сознавать свое страдание, понимать то состояние зла, в котором мир оказался. Благодаря Софии мир сознает и понимает свое ущербное состояние, но не в силах его

преодолеть. Всеединое человечество в своем сознании способно объединять мир, но у него недостаточно сил для преодоления онтологического разрыва. Причиной зла является отпадение мира от Творца и мир (душа мира, София) способна это понимать, но не преодолевать. Мир не обладает необходимыми для этого силами. Строго говоря, мировой процесс представляет собой постепенную реализацию идеального всеединства, последовательное нарастание единства, стремление к воплощению божественного начала (единства) в мире. Однако принцип единства, присущий самому миру — это София, т. е. пассивное единство, единство во множестве, множественность сведенная в единство. Для преодоления же разрыва между миром и Абсолютом необходимо, чтобы в мире проявился и другой принцип единства — Логос, т. е. активное, творческое начало единства. В самом мире логосное начало единства не присутствует и мир не в силах победить зло. Здесь необходима помощь со стороны Абсолюта и такая помощь приходит. Логос проявляется в мире и соединяется с Софией. Соединение двух принципов единства есть Христос. Рождение Христа — главный факт мирового процесса. Теперь ход развития мира кардинально меняется. Теперь у мира есть все силы не только для того, чтобы собрать его в единство, но и направить на преодоление разделения мира с Богом. Этот процесс, так сказать, зеркален процессу космогоническому. Этот процесс — история. История — это объединение мира и постепенное возвращение его к своему Творцу. В истории мы видим постепенное и постоянное нарастание единства и преодоление зла. История — это делание добра. Субъектом исторического процесса выступает Богочеловечество как соединение двух природ и двух воль (божественной и человеческой). История и есть

тот ответ, который мир дает Абсолюту как своему творцу. Определение Абсолюта обретается в истории и через историю. Таким образом, то религиозное сознание, процесс развития которого намеревался проследить Соловьёв, на этапе положительного откровения приводит к истории. С рождения Христа, собственно говоря, только и начинается история. Это центральный момент мирового процесса и начало процесса исторического. Ответ мира как инобытия Абсолютного начала, от которого и благодаря которому Абсолют получает собственную определенность, есть история. Христианское религиозное сознание полнее всего раскрывается в истории, поскольку это сознание не отдельного индивида, а всеединого человечества (души мира, Софии). Всеединое человечество, дополненное до Богочеловечества, т. е. ставшее Христом, способно действовать и развиваться, а, значит, и бороться со злом, возвращая мир к своему Творцу. Определение Абсолюта обретается в историческом делании добра.

Источники

Соловьев В.С. Сочинения в двух томах. М.: Мысль, 1988.

Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. I. М.: «Наука», 2000. — 392 с.

Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. II. М.: «Наука», 2000. — 398 с.

Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. III. М.: «Наука», 2000. — 546 с.

Соловьев В.С. Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. Т. IV. М.: «Наука», 2011. — 806 с.

Исследования

Астапов С.Н. Концепция истории религии в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева // Соловьевские исследования. 2019. № 3 (63). С. 68–78.

Бродский А.И. Владимир Соловьев. СПб.: Наука, 2016. – 255 с.

Бродский А.И., Рыбас А.Е. Проекты Серебряного века: философские идеи русского модерна. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2013. – 323 с.

Душин О.Э. Шеллинг и Соловьев о проблеме зла // Соловьевские исследования. 2015. № 1 (45). С. 15–30.

Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007. – 544 с.

Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006. – 384 с.

Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М.: Молодая гвардия, 2000. – 615 с.

Максимов М.В., Максимова Л.М. Метафизические искания В.С. Соловьева (конец 70-х – начало 80-х гг. XIX в.) // Соловьевские исследования. 2015. № 2 (46). С. 51–65.

Максимов М.В., Максимова Л.М. Рецепция платонизма в «Чтениях о Богочеловечестве» В.С. Соловьева // Платоновские исследования. СПб.: РХГА, 2014. С. 337–351.

Резвых Т.Н. Идея Богочеловечества у В.С. Соловьева и С.Л. Франка // Соловьевские исследования. 2014. № 3 (43). С. 6–18.

Сергеева Е.В. Религиозно-философский дискурс В.С. Соловьева: лексический аспект М.: Директ-Медиа, 2013. – 169 с.

Li H. Reunion with God: Comparing and Contrasting Kireyevsky's and Solovyov's Philosophical and Religious Thoughts // Философский полилог. 2018. № 1. С. 47–59.

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬЕВИЧ РОЗАНОВ

ОТКРОВЕНИЯ ВАСИЛИЯ РОЗАНОВА[1]

Наверное никто в русской культуре не писал так много о себе, как Василий Васильевич Розанов. Кажется, что он писал только о себе, даже когда сочинял очерк о другом писателе или мыслителе, то преподносил его с намеренно акцентируемой своей точки зрения, высказывал частное мнение. Однако его «мнение», выраженное в литературной форме, которой в русской культуре всегда придавалось большое, даже привилегированное, значение, воспринималось читателями как отражение истины. Но он часто менял свои мнения, переходил на другую точку зрения и столь же ревностно доказывал противоположный тезис. Поэтому писать о Розанове трудно. Эта трудность усиливается также тем, что создается впечатление, что он уже все о себе рассказал, предельно откровенно себя выразил в литературной форме, препарировал свое сознание и чувства в своих книгах. Розанову удивительным образом удавалось достигать такой глубины субъективности, когда она смыкается с самой объективной истиной. Уже одно это делало фигуру Розанова и делает его творчество и поныне уникальным. Поэтому не будет преувеличением сказать, что среди выдающихся деятелей русской культуры конца

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* Откровения Василия Розанова // Василий Розанов. Апокалипсис нашего времени / Состав., вступ. ст. А.В. Малинова. СПб.: Азбука, 2001.

XIX – начала XX в. Розанов занимает особое место. Это не банальная констатация, а указание на неординарность созданного им. Его личность, обычная и нестандартная одновременно, принадлежит культуре «Серебряного века», а произведения вписываются в искания эпохи, получившей название «русского духовного ренессанса», но, как всякое значительное явление, одновременно и выходят за его пределы. Ценность созданного им – особой пробы. Публицист, откликавшийся на острые проблемы современности, мыслитель, создавший громоздкую умозрительную систему и писатель, не написавший ни одного «чисто» художественного произведения, но сумевший сказать свое слово в русской литературе и расширивший ее границы, Розанов, вместе с этим, воспринимал и выводил себя в своих работах как сугубо частное лицо, «маленького» человека. Отсюда и его любовь к «маленьким» темам, случайным наблюдениям, небольшим по объему и приватным по форме сюжетам. Ему, по замечанию З. Гиппиус, была присуща характерная манера, придававшая интимность всему, чего он касался. Мысль Розанова подчинялась его личным переживаниям и чувствам, которые усиливали ее действительность, подчеркивали ее подлинность и правдивость. На контрастах всеобщего и частного, общезначимого и приватного строится все творчество Розанова. Это демонстрирует и вся его жизнь, жизнь заурядного российского чиновника.

Розанов родился 20 апреля (2 мая) 1856 г. в уездном городе Ветлуге Костромской губернии. В 1859 г. после смерти отца семья переехала в Кострому. Когда умерла мать (Розанов в это время учился во втором классе гимназии), главой семьи стал старший брат Николай. Василий переселился с семьей брата сначала в Симбирск, затем в

Нижний Новгород. В 1878 г. он поступил на историко-филологический факультет Московского университета, закончив который получил должность учителя истории и географии в Брянской прогимназии. В начале 1881 г. двадцатичетырехлетний студент Василий Розанов женился на бывшей возлюбленной Ф.М. Достоевского Аполлинарии Прокофьевне Сусловой. Разница в возрасте (16 лет) и скверный характер «Суслихи», как называл ее впоследствии Розанов, сделали семейную жизнь невыносимой. «В конце концов любовь эта кончилась бесконечным несчастием, многолетним унынием, помрачением ума, совести, всего», — вспоминал через 20 лет Розанов в очерке «Иван Ляпунов». Неудачная женитьба, как утверждал еще Сократ, толкает человека к занятиям философией. И Розанов взялся за написание большого философского трактата «О понимании», который вышел в Петербурге в 1886 г. Писал легко, ничего подготовительного не читая и не с кем не обсуждая, отмечал он позднее. Книга прошла незаметно, не получила ни какого отклика и большая часть тиража была продана на обертку. В этом же году А.П. Суслова ушла от Розанова, не дав развода.

Стремясь расстаться с тяжелыми воспоминаниями в 1887 г. Василий Васильевич перебрался в Елец, где познакомился с Варварой Дмитриевной Бутягиной, с которой тайно обвенчался 5 мая 1891 г. Розанов наконец-то обрел семейное счастье и покой. В августе тоже года они переселились в г. Белый, где Розанов продолжал учительствовать в гимназии. К 1891 г. относится его заочное знакомство с замечательным писателем и оригинальным мыслителем Константином Николаевичем Леонтьевым, которому Розанов впоследствии посвятил несколько статей. Между

ними завязалась переписка, продолжавшаяся до смерти К.Н. Леонтьева осенью 1891 г.

Весной 1893 г. благодаря протекции друзей, прежде всего Н.Н. Страхова, Розанова перевели в Петербург на должность чиновника по особым поручениям в Государственном контроле. В 1895 г. он перешел на работу в Департамент железнодорожной отчетности, а в 1899 г. вовсе оставил службу и занялся журналистикой. Уходя в отставку, Розанов занимал чин коллежского советника и был кавалером орденов Св. Анны и Св. Станислава третьей степени, которыми обычно награждали чиновников за выслугу лет. К этому времени им были написаны, помимо трудного для восприятия трактата «О понимании», книга «"Легенда о Великом инквизиторе" Ф.М. Достоевского» (1891) и очерк «Место христианства в истории» (1888). В 1888–1889 гг. он вместе в П.Д. Первовым подготовил русский перевод «Метафизики» Аристотеля.

Однако в полной мере литературный и критический талант Розанова раскрылся после ухода со службы. Публицистика стала его подлинным призванием. Он сотрудничал с крупнейшими в то время газетами и журналами «Новое время», «Мир искусства», «Золотое руно», «Весы» и др. Вел в журнале «Новый путь» рубрику «В своем углу». Журналистская работа значительно улучшила материальное положение семьи Розанова, в которой к тому времени было уже пять детей. Розановы переселились с Павловской улицы на Петербургской стороне в большую квартиру на Шпалерной, где по воскресеньям собирались философы, писатели, художники, деятели культуры (Н.А. Бердяев, Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, С.П. Дягилев, В.И. Ива-нов, Ф.К. Соллогуб, Андрей Белый, Г.С. Петров, А.М. Ремизов, Л.С. Бакст,

К.А. Сомов). Наиболее близок он был с Н.Н. Страховым, Ю.Н. Говорухой-Отроком и Н.Ф. Романовым (Рцы).

Яркий стиль, запоминающаяся, часто нестандартная манера изложения и язык, необычные и провокативные трактовки актуальных событий, рецензирование книг и выставок, резкие отклики на чужие точки зрения сделали Розанова одним из самых популярных публицистов начала XX в. Он писал для разных изданий, и для «правых» и для «левых», что дало повод обвинять его в беспринципности. Но он всегда писал искренне, полагаясь не столько на истину происходящего, сколько на внутренне ощущаемую им правду. Однако при этом, несмотря на нарочитую интимность и откровенность некоторых произведений Розанова, он никогда не писал «для себя», «в стол». Часто казалось бы непреднамеренные записи Розанова на самом деле не были столь случайными. Он намеренно возбуждал и поддерживал в себе «писательский зуд», всегда был готов к записи. Отсюда заметная механистичность и принужденность некоторых розановских вещей. Все его сочинения создавались для печати, все должны были приносить доход. Жизнь, собственная личность, общественные события, окружающие люди — все поставляло Розанову материал для журналистики, из всего он извлекал литературную прибыль. В своей журналистской работе Розанов часто пользовался псевдонимами. Известно 47 его псевдонимов.

Публицистика и критические заметки Розанова стали выходить отдельными сборниками: «Сумерки просвещения» (1899), «Литературные очерки» (1899), «Религия и культура» (1899), «Природа и история» (1899), «В мире неясного и нерешенного» (1901), «Семейный вопрос в России» (1903), «Около церковных стен» (1906), «Ос-

лабнувший фетиш» (1907), «О декадентах» (1907), «Итальянские впечатления» (1909), «Когда начальство ушло...» (1910), «Люди лунного света» (1911), «Темный лик. Метафизика христианства» (1911), «Среди художников» (1913), «Война 1914 года и русское возрождение» (1914). Самобытным и ярким явлением в русской культуре и литературе стали его книги «Уединенное» (1912) и два короба «Опавших листьев» (1913, 1915). В них мысль и литературные наклонности Розанова нашли наиболее полное и цельное воплощение. Здесь искренность и обнаженное личное отношение к предметам, интимность, доверительность утверждаются в качестве высшей степени истины. Не были изданы при жизни писателя книги «Мимолетное» и «Сахарна». Незадолго до смерти Розанов планировал издание собрания своих сочинений в 50 томах.

Почти все написанное Розановым, за исключением первой книги «О понимании», привлекало внимание и читателей, и критиков. Более того, благодаря статьям о христианстве, проблемам пола и по еврейскому вопросу, имя Розанова приобрело скандальную известность. Так, в 1914 г. он был изгнан из Религиозно-философского общества, одним из основателей которого являлся. В 1911 г. Синодом было принято к рассмотрению дело об отлучении Розанова от Церкви. Поводом послужила его брошюра «Русская Церковь». Дело было закрыто в 1917 г.

В творчестве Розанова не трудно вычленить периоды, ориентируясь на его литературные предпочтения. Самый ранний период был в строгом смысле и самым философским. В это время помимо нескольких философских статей он создает «О понимании» и переводит «Метафизику» Аристотеля. С переездом в Петербург Розанов начинает активно сотрудничать с консервативными изданиями. Кон-

сервативная публицистика составляет второй период в его творчестве. В конце 1890-х годов он переходит в газету «Новое время» и начинает разрабатывать темы пола, семьи и брака, принесшие ему известность и материальное благополучие. Это третий период. И наконец, к началу 1910-х годов он вырабатывает новый жанр «опавших листьев», завершением которого стал «Апокалипсис нашего времени». Его созданию предшествовали конкретные жизненные обстоятельства.

С начала революции зарабатывать журналистикой становилось все труднее и труднее. Наступила пора нужды и голода. В сентябре 1917 г. семья Розанова решает переехать в Сергиев Посад, где им помогает обустроится П.А. Флоренский. Сначала жили вшестером: Василий Васильевич, Варвара Дмитриевна, дочери Татьяна, Варя, Надежда и сын Вася, вернувшийся с фронта. Падчерица Аля осталась в Петрограде, а дочь Вера жила послушницей в Покровском монастыре. Жена Розанова Варвара Дмитриевна последние годы тяжело болела, забота о семье легла на плечи Василия Васильевича и его старших дочерей. Постоянно не хватало дров и керосина (для лампы), продукты доставались с трудом. Приходилось менять одежду, мебель, посуду, книги на еду. Но Розанов не прекращал писать, постоянно общался с П.А. Флоренским и графом Ю.А. Олсуфьевым, жившими здесь же, в Сергиевом Посаде. Периодически наезжал в Москву к Н.А. Бердяеву, С.Н. Булгакову, М.О. Гершензону, А.А. Сидорову. Во время одной из таких поездок у Розанова украли его любимые античные монеты, которыми он очень дорожил и с которыми не расставался. Вскоре пришло известие, что 9 октября 1918 г. в Курске, направляясь на Украину, умер от «испанки» (распространенный в те

годы вирус гриппа) сын Вася. О дочери Варе, находившейся на Украине, было ничего не известно.

В этих условиях Розанов писал свое последнее произведение — «Апокалипсис нашего времени», который выходил отдельными небольшими книжечками с 15 ноября 1917 г. Всего вышло десять выпусков с единой пагинацией: два в 1917 г. и восемь в 1918 г. Первоначально идея издавать небольшие выпуски по 16 страниц в $^1/_{32}$ печатного листа относятся к октябрю 1917 г. Розанов собирался ради заработка регулярно издавать так называемые «Троицкие березки», которые, с одной стороны, продолжали бы жанр «Опавших листьев», а с другой, представляли бы собой аналог «Дневника писателя» Ф.М. Достоевского. Из этого замысла и родился «Апокалипсис нашего времени», который печатался тиражом 2000 экземпляров в типографии И.И. Иванова на деньги книжного магазина М.С. Елова в Сергиевом Посаде. Розанов получал 200 рублей за выпуск и 400 — за двойной.

В «Апокалипсисе» он продолжал, как и прежде, испытывать и преподносить как факт своей биографии все: и литературу, и религию, и пол... и революцию. В «Апокалипсисе» Розанов подводит итог жизни — творческой и физической. Правдивость всегда была для него важнее и дороже приличий, личное — существеннее и сущностнее общественного. Писатель возвращается к основным темам своего творчества: взаимоотношениям Бога и мира, проблемам семьи и пола, значению христианства, судьбе России. Личный момент здесь еще более заострен просьбой о помощи, милостыне.

В ноябре 1918 г. у Розанова случилось кровоизлияние в мозг. После паралича он больше не вставал и все время сильно мерз. Скончался Василий Васильевич Розанов 5

февраля 1919 г. и был похоронен на кладбище Черниговского монастыря близ Троице-Сергиевой лавры, рядом с могилой столь ценимого им К.Н. Леонтьева.

Фигура К.Н. Леонтьева ближайшим образом вводит в круг философских пристрастий Розанова. Их знакомство свелось к непродолжительной переписке. Однако это позволило Розанову в последствии неоднократно обращаться к творчеству К.Н. Леонтьева и оценивать его как наиболее интересное явление в русской мысли XIX столетия. Особенно рельефно значение созданного К.Н. Леонтьевым выводится Розановым на фоне других славянофилов (А.С. Хомякова, Н.Я. Данилевского), наследие которых он намеренно принижает. В то же время Розанов по большому счету оказался чужд идейным установкам К.Н. Леонтьева, эстетическим и историософским. Гимназический учитель (в пору знакомства с К.Н. Леонтьевым) ориентировался на философию другого масштаба, далекую от глобальных историософских построений. Философия представлялась Розанову как дело жизни, как направление воли, требующее нравственного настроения, творческого усилия, действия силы воображения и фантазии. Такая философия имеет дело, прежде всего и по преимуществу, с личной жизнью человека. В ней доверительность и простота граничат с истиной. Сам характер его письма указывает на истину, или даже включает ее в себя. Преднамеренная хаотичность, нередактируемость, шероховатость, непоправимость стиля призваны продемонстрировать, что то, о чем пишется может быть только так, а не иначе. И сказать об этом по-другому не возможно. В противном случае это будет другой предмет и другая мысль. Мысль и выражающее ее слово также как и сам мир неисправима, неизменяема, уникальна. Она может быть только так, а не

иначе. Или ее может вовсе не быть. Но смысловым образом ставшее сущее, что и знаменует мысль, единично и по большому счету неповторимо. Точнее, доступной, тиражируемой, повторяемой может быть истина, заключенная в мысли, но не сама мысль. Истина — одна и та же, мысль — всякий раз другая. Но эта истина не лежит на поверхности. Она требует особого внутреннего сосредоточения. Способ ее раскрытия является личным, даже интимным, но результат — всеобщим. В нем каждый человек может увидеть себя. Истина для Розанова светилась в мелочах, грела в личной жизни. Она отслеживалась самопознанием, представленным, однако, не только в своем результате, но и в процессе, в каждодневной работе сознания, в шелушении души, обнаружении и фиксации простых (и в этом смысле универсальных) эмоций. У Розанова все пропитано рефлексией, подчинено самопознанию, открывающему «чистого» человека, универсальный способ существования, которым живут миллионы. Рефлексивность розановского письма — оборотная сторона его личностного эгоцентризма.

Розанов предпочитал работать от чего-то отталкиваясь, что-то критикуя, сопоставляя «высокое» и «низкое». Так, стремление к публицистической контрастности и нарочитым противопоставлениям сделало его страстным ругателем другого крупного мыслителя той эпохи — Владимира Соловьева. Но, надо признать, именно Розанову принадлежат одни из самых проницательных и точных характеристик личности Вл. Соловьева. Запоминающаяся полемичность его произведений усиливалась личным отношением к предмету, которое Розанов часто специально акцентировал. Выпячивание личностного момента — характерный прием Розанова. В этом ключе написаны многие его статьи о

семье и поле, о христианстве и Церкви. В обстоятельствах личной жизни, в быте Розанов усматривает бытие пола. В бытовом для него живет вечное, которое выражается через пол. Это начало мира и жизни. Отсюда и стиль Розанова часто оказывается сродни телесным отправлениям. Он неказист, неряшлив, с «запашком», но он одновременно «теплый», еще не остывший, сохраняющий жизненный жар чувства, импульс мысли, т. е. не абстрактную форму, а именно подвижность, энергийность мысли.

Помимо разработки конкретных проблем, требующих философского взгляда, помимо уникальной способности мыслить масштабно в малых вещах, через малые вещи, Розанов сумел создать своеобразную философию смысла. Он, правда, нигде теоретически ее не отразил, но нашел для нее адекватное жанровое выражение. К этому жанру принадлежат «Уединенное», два короба «Опавших листьев» и «Апокалипсис нашего времени». На первый взгляд в них обнаруживается жанровое смешение, вбирающее в себя что-то от дневника и воспоминаний, что-то от семейного альбома и лирической прозы. В них все биографично, т. е. имеет свои обстоятельства, придающие записи ее конкретное значение. Но Розанов этим не ограничивается. Для него важен переход от биографического значения, «слетевшей», «соскользнувшей» мысли к личностному смыслу, т. е. к тому моменту, в котором мысль сбывается, в котором в ней отражается мир. Без этого отражения все, что писал Розанов, не имело бы смысла, его «листья» не были бы книгой, не имели бы отношения к литературе, пусть даже и преодоленной. Различие между биографическим и личным очень существенно для Розанова. В личном уже скрывается зерно универсального, в личном уже

проглядывает общечеловеческий смысл. Поэтому Розанов как писатель, как мыслитель — универсальный человек.

В своем новом жанре Розанов сознательно противопоставляет социальным, общественно значимым темам в литературе личные, интимные и, казалось бы, необязательные сюжеты-впечатления. «Опавшие листья» во многом — реакция на русский социальный роман XIX в. И в то же время в них получает развитие одна из тем русской литературы — тема маленького человека. Но вот в «Апокалипсисе» Розанов возвращается к общественно окрашенной действительности, к революции. Однако и здесь он преподносит революцию с личной и бытовой стороны.

Розанов подробно описывает все частности, сопутствующие его жизни и размышлениям. Он нагружает мысль мелочами и деталями. Искренность и правдивость заменяют у него истину. И в результате получается неповторимый интимный реализм, «уединенная» истина, говорящая сама с собой языком мелких деталей. Документальность фрагментарной и разрозненной розановской прозы подчеркивается случайностью, внезапностью записей, указанием обстоятельств их написания. Его мысли непосредственны и непреднамеренны, спонтанны. В неконтролируемости процесса мыслевыделения, сближаемого с чисто телесными проявлениями, и состоит главная отличительная черта философии Розанова. В своих произведениях он раскрывает черновик сознания, не «чистые», синтезирующие представление или явление, акты, а не всегда до конца додуманные мысли, бесцельные замыслы. Это еще только семена мысли или «эмбрионы», как назвал он одну из первых своих попыток работы в этом жанре. Его мышление не придерживается никакого интеллектуального режима, напротив, в нем происходит постоянное провоцирование мысли, раз-

дражение ума, безостановочное олитературивание эмоций и сопутствующих им обстоятельств, и, наоборот, приземление, снижение, профанирование литературы.

Телесность мысли усиливается рукописностью его произведений. На титуле «Уединенного» Розанов приписал: «Почти на праве рукописи». Эффект рукописности достигается целым рядом приемов: разговорным языком, сокращением слов, обильным использованием кавычек, указывающих на смысловую трансформацию, заключенного в них слова. Другой важный прием — придание времени написания, длительности самого процесса записи самостоятельного художественного и эстетического значения. Розанову удивительным образом удается «предъявить» время, «раскрыть» его как движение помысла, как дуновение мысли. Непосредственным образом рукописность отражается в подчерке как телесном движении, отпечатке, следе тела. Подчерк физиологичен, но одновременно с этим, он смысловым образом нагружен. Подчерк — своеобразная визуализация характера, извод души, ее настроений и впечатлений. Книга не сохраняет авторский подчерк, но Розанов пытается его косвенным способом воспроизвести. Процесс мышления Розанова практически неотделим от записи и непосредственно сливается с существованием.

Как философия смысла (понимаемого не в семантическом плане, а в плане сознания) розановские построения обращаются к переживанию. При этом он не создает никакой трансцендентальной схемы, в которую бы встраивалось переживание, а прибегает к испытанному приему — литературности.

Концепция *переживания* генетически связана, прежде всего, с биографической литературой, в которой «переживание» получает свои первоначальные значения: непосред-

ственности, т. е. самостоятельной удостоверенности в том, что происходит, и сохранения содержания ранее пережитого. Переживание в биографической литературе связывает жизнь художника с его творчеством и обосновывает первым последнее.

То, о чем пишет Розанов биографично и для большинства читателей чуждо и непонятно, но благодаря задействованию механизма переживания биографическое сводится к таким данностям сознания и жизненного опыта, которые имеют непосредственное значение, т. е. понятны без дополнительного усилия, всем доступны. Атомом переживания является смысл. Данность переживаемого — смысловая данность. Но переживать можно лишь объективированную смысловым образом данность. Биографичность прозы Розанова представлена предельно смысловым образом, а, значит, она объективирована, т. е. выведена за пределы «чуждости», «закрытости» внутреннего мира, сделана доступной и постижимой со стороны своего смысла. Смысл-переживание у Розанова не объясняется, не навязывается теоретически, а выводится художественно. Смысл проживается в слове. К сопереживанию такого слова Розанов и приглашает читателей. Результатом этого сопереживания тоже является смысл. В трактовке Розанова у смысла, таким образом, обнаруживаются две характерные черты. Во-первых, смысл — это совокупность обстоятельств его создания. Во вторых, смысл — это взаимность. Иначе говоря, смыслом обладает только то, что можно разделить с Другим. Смысл одному мне не принадлежит. У смысла нет автора. Я его только выражаю, вывожу в слове, которое встречается с Другим. Биографическая фактичность, переживаемая как общедоступная ценность, уже более не замыкается на себе, и, преодолевая

одиночество розановской прозы, трансформируется в смысловым образом ставшую сущность — личность. Личность, по большому счету, и есть смысловая определенность, сознающая свой предел и указывающая на него некоторым способом. Таким способом указания для Розанова является литература, в которую превращаются все его переживания. Розановская интимность, а порой циничность и бесцеремонность — это литературно преподнесенный (артикулированный в слове смысл) переход от биографического к личностному.

Из этого же корня произрастает и философия Розанова, принимающая черты своеобразной физиологии сознания. Мысль, как показывает Розанов на собственном примере, множеством нитей связана с целостной личностью человека, обусловлена обстоятельствами его существования. Мысль — результат деятельности цельной личности. Мысль — продукт жизни. К этой, восходящей к И.В. Киреевскому, философской традиции присоединяется Розанов. Предмет или проблема, пропущенные через личностное (а не просто индивидуальное) сознание, становятся близкими и понятными. Об универсальности понимания, понимающего и понимаемого Розанов писал в своем первом философском труде «О понимании. Опыт исследования природы, границ и внутреннего строения науки как цельного знания», где понимание осознавалось как цель и результат деятельности человеческого разума. Однако феномен понимания представлен здесь абстрактно, аналитически препарирован в замкнутой и самодостаточной спекулятивной системе. Совсем иной тип понимания, сохраняющий лишь общие универсалистские установки, представлен в «Апокалипсисе». Это уже не только философия, но и публицистика и литература.

Жанр апокалипсиса, к которому обращается Розанов, принадлежит к христианской литературе особого рода. Христианская традиция сохранила несколько апокалипсисов (Петра, Иоанна, «Пастырь» Гермы). Наиболее известен Апокалипсис апостола Иоанна, писавшийся на острове Патмос «в духе» и представляющий собой послание семи церквям Малой Азии (Эфеса, Смирны, Пергама, Фиатры, Сард, Филадельфии и Лаодикии). Апокалипсис — это «откровение» о будущем, точнее описание событий ближайшего будущего, сопровождающееся фантастическими видениями. Произведение Розанова обнаруживает больше различий с традиционной апокалиптической литературой, чем сходств. Его «Апокалипсис» — это сбывающаяся история «последних времен», это описание событий настоящего, «нашего времени». Лишь в одном месте Розанов решается заговорить о будущем. Но в его описаниях и предсказаниях нет ничего мистического, сверхъестественного. Напротив, все предельно обыденно, даже приземленно. Розанов не пророк, а свидетель, наблюдатель (в изначальном смысле — теоретик), фиксирующий то, что вокруг него происходит. Он, скорее, новый летописец, Пимен нового смутного времени, чем последний апостол. И пишет он пусть не в келье, но около церковных стен. Его сочинение ближе эсхатологической литературе вообще, чем Апокалипсису, в частности. «Последние времена» он преподносит, конечно, по-своему, по-розановски, со свойственной ему любовью и вкусом к мелочам и подробностям, обращаясь к личному опыту, который становится для него опытом смерти.

Ощущение приближающегося конца жизни усиливается в «Апокалипсисе» множеством отражений, совпадений и подобий в разрушающейся революционной действитель-

ности. Умирающий человек, в котором еще теплится, лучится словом мысль и чувство резонирует революции, отходит в мир иной в такт распадающемуся социальному миру. Близость личной смерти ощущается и передается как гибель окружающего мира, устойчивого былого быта, родной старины. И наоборот, внешние неурядицы претворяются в личный апокалипсис. Розанов уподобляет свой внутренний мир «большому» миру, но при этом постоянно имеет в виду, что его внутренний мир — это литературный микрокосм. Розанов олитературивает все вокруг себя, у него все идет в дело, любая мелочь (пустяковый факт, случайная эмоция) возводятся в ранг литературы.

Неслучайно поэтому, Розанов в «Апокалипсисе» сводит счеты с русской классической литературой XIX в., как бы продолжая свою критическую деятельность. Литература, на его взгляд, стала в России одним из самых влиятельных социальных явлений. Более того, литература в России заменила собой жизнь. Но при этом, она учила чувствовать и переживать, а не жить. Да и чувствовать не по-настоящему, а на бумаге. Русская литература разошлась с действительностью и облегчила дело революции. Розанов неоднократно в своих статьях и фельетонах писал о том, что послегоголевская литература (И. Бунин, М. Горький, Ал. Толстой, М. Салтыков-Щедрин, И. Гончаров, Н. Лесков, И. Тургенев), высмеивая русских крестьян, помещиков, чиновников, мещан, подготавливала «конец России». Отсюда и его вывод: «Россию убила литература».

Его поражает быстрота и легкость падения русского государства, разрушения векового быта, изменения в поведении народа. Розанов ищет причины этому и находит их не только в литературе, но и в Церкви, вообще в христианстве, в его бессилии устроить жизнь. Главный упрек

христианству состоит в слабости, немощи, проистекающих от небытийственности, а-космичности учения Христа. Христианство — религия без мира, без жизни, без пола. Христианство обессмыслило жизнь, т. е. отвергло ее. Поэтому закономерный результат развития христианской цивилизации и русской истории как ее части состоит в революции, разрушении, холоде, голоде и тьме. Христианство приучило нас разрушать и отрицать, а не уважать себя и свой труд. Оно сделало нас нигилистами, сторонниками небытия. Логический итог христианства в философии — позитивизм, в общественности — социализм. Но для жизни позитивизм бессмыслен, пуст, не нужен, даже вреден. Христианство, забыв о человеке, создало «цивилизацию со стоном».

Христианскому учению, выраженному в Евангелии, противостоит Апокалипсис. Апокалипсис не просто космичен, это правда мироздания, истина целого, в нем обострены все чувства. Поэтому розановский «Апокалипсис» феноменалистичен. Темы еды, запаха, тепла и холода, т. е. того, что непосредственно ощутимо, осязаемо становятся в нем доминирующими. Источником же и символом тепла и света, а значит и жизни является солнце. Апокалипсис обращается к солнцу, отсылает к космосу, к жизни, изрекает и дает смысл всему происходящему, в то время как Евангелие, по словам Розанова, раскрывает лишь «обстоятельства образа действия». Сам мир — это уже молитва и религия. Дыхание и вздох — признаки жизни и одновременно тоже молитва. Апокалипсис понятен. Он отвечает на вопрос «зачем» и «для чего» есть все существующее. Он указывает признаки завершения процесса, раскрывает целевую причину и в телеологическом объяснении как бы

закругляет, завершает, смысловым образом исчерпывает существующее. Цель и смысл в Апокалипсисе сливаются.

От критики христианства Розанов переходит к дальнейшему поиску причин русской революции, которые кроются, по его мнению, в неспособности русского народа наладить управление и быт. За тысячелетнюю историю мы не создали семью, не выработали нравов, не приобрели трудоспособности. В результате получилась «Ерунда с художеством» или «Художественная нация. С анекдотом». Такой приговор усиливается чаадаевским восприятием России, согласно которому русские оказались «межеумками», не принадлежащими ни Европе, ни Азии.

И вот этой стране приходит конец. На чувственном, ощутительном уровне он воспринимается Розановым как похолодание, замерзание. Но это не леонтьевское «подмораживание», служащее охранению и консервации государства, а признак смерти. В розановском «Апокалипсисе» нет ничего фантастического, он предельно прозаичен, в нем буднично звучит предсказание, видение «золотого» будущего России. «Устал. Не могу», — вздыхает старый человек. От конкретного исчисления муки, крупы и яиц, необходимых для поддержания жизни, Розанов переходит к мыслям о всем мире, о России и Европе, и видит в окончании своей жизни завершающее знамение эпохи, «апокалиптический переворот».

В. В. РОЗАНОВ И СЛАВЯНОФИЛЫ[1]

Забвение есть высшая сила истории.
В.В. Розанов

Едва ли современный исследователь способен усомниться в философском таланте В.В. Розанова. Критика его идей осталась в прошлом. О Розанове упоминают исключительно в положительном смысле. О нем пишут много и многие, заглушая экзегетическим шумом сотен толковников голос самого Розанова и даже умудряются переложить его оригинальную мысль на язык занудного академизма. Он прочно вошел в русскую философию, став одной из «знаковых» фигур русского религиозно-философского ренессанса. Но вот вопрос о том, к какому философскому направлению принадлежал Розанов, скорее всего, не имеет однозначного ответа. Философские, литературные, а шире, жизненные установки Розанова претерпели существенную эволюцию, что сказалось на противоречивости его взглядов. В строгом смысле «философским» был только первый период его творчества до переезда в Санкт-Петербург, когда был написан трактат «О понимании», «Легенда о Великом инквизиторе Ф. М. Достоевского», «Место христианство в истории», предпринят перевод «Метафизики»

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «Теплая память»: В.В. Розанов и славянофилы // Жизнь и письмо: сборник статей: к 70-летию А.А. Грякалова. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2018. С. 45–60.

Аристотеля. В Петербурге Розанов начинает сотрудничать с консервативными изданиями и теснее соприкасается со «славянофилами». На исходе века он переходит в газету «Новое время», где полнее всего раскрывается его публицистический дар, а статьи по религиозному и еврейскому вопросу, проблемам семьи и пола приносят ему скандальную известность и растущее материальное благополучие. В начале второго десятилетия XX в. Розанов находит наиболее адекватную форму для выражения своей мысли, публикуя «два короба» «Опавших листьев». Собственно говоря, без «Опавших листьев», «Уединенного», «Мимолетного», «Апокалипсиса нашего времени» не было бы Розанова-философа и Розанова-писателя. Он остался бы оригинальным и популярным журналистом, но не составил бы эпоху в русской мысли. Можно предположить, что значение Розанова в истории русской философии будет только возрастать. Забвение ему не грозит. «Со временем он станет народным и национальным писателем», — пророчествовал С.Б. Джимбинов[1]. Исследователи будут постоянно обнаруживать отзвуки и созвучия розановской мысли философским исканиям разных эпох: от Протагора и Лейбница[2] до постмодернизма, Венедикта Ерофеева[3],

---

[1] *Джимбинов С.Б.* Мировоззрение Розанова в контексте русской философии // Наследие В.В. Розанов и современность: Материалы Международной научной конференции / [сост. А.Н. Николюкин]. М.: РОССПЭН, 2009. С. 391.

[2] *Резвых Т.Н.* Лейбницевские мотивы у раннего Розанова // Христианское чтение. 2015. № 3. С. 183–198.

[3] *Пигров К.С.* Одиночество Василия Розанова: вечное и плодоносное // Вестник СПбГУКИ. 2012. № 3. С. 158.

диалогической философии[1] и критического переосмысления европейской метафизики[2].

Из философских направлений своего времени Розанов, пожалуй, деятельнее всего примыкал к «новому религиозному сознанию», принимал участие в Религиозно-философских собраниях в Петербурге (1901–1903). Однако это был важный, но все же эпизод его интеллектуальной биографии. Рецепция же и рефлексия славянофильских идей проходит через все его творчество[3]. «Розанов ехал в Петербург с глубокой любовью к памяти ранних славянофилов, с верой в славянофильскую доктрину как целостное воззрение на русский народ и отечественную историю, в надежде и с желанием продолжить их дело», — признает В.А. Фатеев[4]. Розанов обращался к личностям и наследию славянофилов на протяжении всей своей творческой жизни, хотя его отношение к ним менялось и говорить о Розанове как о прямом последователе славянофилов не стоит. По словам А.Н. Николюкина «едва ли справедливо» относить Розанова к «новым славянофилам»[5]. Я.В. Сарычев говорит о раннем («славянофильском») периоде (1880–1890-е гг.) творчества Розанова и о «нарас-

---

[1] *Грякалов А.А.* Образ человека в философии В.В. Розанова // Начала. 1992. № 3. С. 66–75.

[2] *Грякалов А.А.* Понимание и неопределенность (Опыт В.В. Розанова) // EINAI: Проблемы философии и теологии. 2016. Т. 5. № 1–2 (9–10). С. 80–106.

[3] *Скороходова С.И.* Философский диалог «чистых славянофилов» и В. В. Розанова (некоторые аспекты) // Философия и культура. 2015. № 6. С. 875–882.

[4] *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. Изд. 2-е, испр., и доп. СПб: Изд-во «Пушкинский Дом», 2013. С. 185.

[5] *Николюкин А.Н.* Розанов. М.: Мол. гвардия, 2011. С. 269.

тании “славянофильских” тенденций» в конце 1900-х и в 1910-е гг.[1] В Петербурге Розанов был принят эпигонами славянофильства, группировавшимися вокруг Т.И. Филиппова, но не вписался в их славянофильскую колонию на Петербургской стороне, где поселился сам. Среди петербургских славянофилов он встретил чисто внешнее восприятие славянофильских идей, механическое и подражательное следование славянофильским идеалам. Он испытывал отторжение к ним не только на уровне отношения к наследию «славянофилов старой фазы», которое Розанов предполагал творчески развивать, а не профанировать, как большинство его новых знакомых, но и на уровне морально-личностном, бытовом и даже отчасти физиологическом. Т.И. Филиппов и его окружение были Розанову антипатичны. Причем это была «нелюбовь с первого взгляда», к тому же, вероятно, взаимная. Последующая критика Розановым славянофильства отчасти вызвана и этим личностным моментом. Полемически обрушиваясь на ранних славянофилов, он метил в своих современников, объявивших себя наследниками «московского кружка».

Только знакомство и общение с К.Н. Леонтьевым и Н.Н. Страховым давало Розанову ощущение преемственности со славянофилами. По словам В.А. Фатеева «благодаря Страхову он как бы вступил в живую связь с русской литературой предшествующих поколений. Очень ценил Розанов и дружбу Страхова с Н.Я. Данилевским»[2]. Из всех славянофилов он подробно останавливался только

---

[1] *Сарычев Я.В.* «Совсем другая тема, другое направление, другая литература»: творческие искания В.В. Розанова 1910-х гг. // Вестник РУДН. Серия Литературоведение. Журналистика. 2003–2004. № 7–8. С. 50.

[2] *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 137.

на А.С. Хомякове и К.Н. Леонтьеве, лишь кратко упоминая других основателей и последователей этого учения. Сравнивал А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева и В.С. Соловьева. Причем сравнение всегда выходило не в пользу А.С. Хомякова. В.С. Соловьева Розанов ставил «выше» А.С. Хомякова, но «ниже» К.Н. Леонтьева. В иерархии розановских предпочтений К.Н. Леонтьев всегда занимал высшую позицию. При этом Розанов трактовал славянофильство «расширительно, как течение русской мысли, объединявшее сторонников идеи самобытности отечественной культуры»[1]. Он относил к славянофилам всех, кто радел за укрепление России, чем объясняется столь большой диапазон его славянофильских персонификаций: от Е.А. Баратынского до П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова. Он умудрялся зачислить в славянофилы и Екатерину II, и М.Н. Каткова.

В ранних работах Розанова заметно в целом комплиментарное отношение к славянофилам. В них еще присутствует описательность и даже стремление к популяризации славянофильских идей. Так, кратко излагая взгляды И.В. Киреевского, он указывал на его «правильную точку зрения» на современные европейские философские учения. Отмечал, что в русском народе И.В. Киреевский «усмотрел, что сплетению понятий дается лишь второе место, последующее значение, главное же внимание обращено на *целостный* дух размышляющего, его *правильное* состоя-

---

[1] *Фатеев В.А.* Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов / под ред. А.Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 117. *Фатеев В.А.* Розанов и славянофильство // Наследие В.В. Розанов и современность: Материалы Международной научной конференции / [сост. А.Н. Николюкин]. М.: РОССПЭН, 2009. 639 с. С. 51.

ние»[1]. А.С. Хомяков же «выяснил впервые особенности восточного церковного сложения сравнительно с двумя западными. Сущность церкви — это любовь, это согласие; и, следовательно, естественная внешняя ее форма — *соборность*»[2]. Значение лидера славянофилов состояло в том, что он «покачнул все русское сознание в сторону народности, земли, в сторону бóльшего внимания к своей истории и нашей Церкви»[3]. К.С. Аксаков, по словам Розанова, «дает объединение структуры русской истории <...> Начало *общинное* столь же постоянно и также повсюдно проникает русскую историю, как *родовое* — западноевропейскую; вот главное открытие, которое делает К. Аксаков»[4]. Некоторых славянофилов (П.В. Киреевского, И.С. Аксакова, Ю.Ф. Самарина, Ф.И. Тютчева, Н.П. Гилярова-Платонова) он лишь упоминает, не считая нужным полнее высказать их взгляды.

В интерпретации Розанова заслуги славянофилов выглядят довольно скромно. Особенно это заметно в отношении Н.Я. Данилевского, который «собственно к *славянофильству* ничего не прибавил»[5]. В книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» «выражена еще не вся доктрина и даже не самая ее ценная часть»[6]. Своей теорией культурно-исторических типов в славянофильстве он «об-

---

[1] *Розанов В.В.* Поздние фазы славянофильства // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. СПб.: Азбука, 2001. С. 132.

[2] Там же. С. 133.

[3] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Около церковных стен / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 419—420.

[4] *Розанов В.В.* Поздние фазы славянофильства. С. 134—135.

[5] Там же. С. 137.

[6] Там же. С. 128.

разовал внешнюю скорлупу — и только»[1], «его роль была формально-классификаторская»[2]. Розанов вспоминал о Н.Я. Данилевском в связи с критикой дарвинизма, записывая его в свои союзники. Именно с выражения сочувствия антидарвинизму Н.Я. Данилевского завязалась переписка Розанова с Н.Н. Страховым[3].

Впрочем, сопоставляя Н.Я. Данилевского с К.Н. Леонтьевым, он признавал, что они оба не внесли ничего принципиально нового в славянофильство, а лишь развили те идеи, которые уже были заложены их предшественниками. Именно поэтому концепции Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева имеют «внешний», «формальный» характер. Однако благодаря той обработке славянофильства, которую предприняли Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев, оно «получило смысл универсальный», вышло за «пределы национальной значительности». Изначальное славянофильство отдавало провинциализмом. Не случайно Розанов видел «пафос» славянофильства в «уездности». Учение ранних славянофилов — «это наше домашнее дело, наше сознание о себе, и оно не имеет общечеловеческого интереса»[4]. В обработке Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева славянофильство становится «высокой публицистикой», даже «философией истории», хотя и понимаемой «внешним образом». Он ставит Н.Я. Данилевского и К.Н. Леонтьева в ряд с такими мыслителями как Н. Ма-

---

[1] Там же. С. 136—137.

[2] Там же. С. 139.

[3] *Воронцова Т.В.* Розанов и полемика о «Дарвинизме» Н.Я. Данилевского // Наследие В.В. Розанов и современность: Материалы Международной научной конференции / [сост. А.Н. Николюкин]. М.: РОССПЭН, 2009. С. 462—466.

[4] Там же. С. 144.

киавелли, Ш.Л. Монтескье, Ж. Боден, Эд. Берк, П.Ж. Прудон. Н.Я. Данилевский и К.Н. Леонтьев дают развитие славянофильской теории, делают ее «органической». «В том и заключается сила славянофильства, — писал Розанов, — что будучи идеей немногих избранных умов и имея против себя всю огромную массу образованного общества, оно всегда критически относилось к своему содержанию, постоянно пополняло и очищало его»[1]. Жизненная сила славянофильства проявляется и в практической направленности самого учения. Славянофильство не ограничивается теорией, а предлагает свой образ жизни, который не может быть исчерпывающим образом верифицирован в текстах. «Славянофильство не есть только истина выражаемая, но и некоторое нравственное требование; это — не только доктрина, но и некоторый принцип жизни, закон и норма наших суждений и практических требований»[2].

Главное же у славянофилов не критика европейской философии и не романтизация русской старины или народного быта, а идея новой цивилизации. Розанов полагает, что полное всего эта идея воплотилась в К.Н. Леонтьеве, причем не столько в его учении, сколько в его личности. По словам Розанова, «он был первый и единственный не только чаятель (как все славянофилы), но и до известной степени уже и носитель новой культуры; единственный гражданин мечтаемого отчества»[3]. Этим во многом объясняется то высокое значение, которое Розанов придавал личности и творчеству К.Н. Леонтьева.

---

[1] *Розанов В.В.* Европейская культура и наше к ней отношение // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 116.

[2] *Розанов В.В.* Поздние фазы славянофильства. С. 140.

[3] Там же. С. 141—142.

В одном из своих лучших очерков о К.Н. Леонтьеве, «Неузнанный феномен», Розанов называл его «великим умом и великим темпераментом»[1], причем, далеко не всегда отдавая предпочтение уму К.Н. Леонтьева перед его темпераментом. В мировоззрении К.Н. Леонтьева он выделял три элемента: натурализм, эстетику и религиозность. К.Н. Леонтьев («Сулейман в куколе», по выражению Розанова) мучительно старался подчинить в себе и в своих «сумрачных теориях» все начала религии, но это ему не удалось. Эстетическое начало всегда преобладало у К.Н. Леонтьева, стремящегося сохранить, удержать зыбкую красоту мира, признававшего «антисмертность красоты». Не случайно Розанов называл К.Н. Леонтьева «гибким адвокатом прекрасного». По словам Розанова, «мир художественных законов и идей он распространил на историю»[2]. Он солидаризировался со своим эпистолярным собеседником, что «красота, будучи критерием жизни, должна стать основой для преобразования истории»[3]. Красота у К.Н. Леонтьева и для К.Н. Леонтьева пересиливала веру. Этим объясняется и «почти языческое забвение» им церковных обетований и «чрезмерное преобладание в нем отрицания над утверждением»[4], отмечаемое Розановым. Отрицание сказалось, в частности, в том, что К.Н. Леонтьев проклинал и презирал Европу (европейскую цивилизацию XIX в.); он был «борец против XIX в.». Трагизм жизни

---

[1] *Розанов В.В.* Неузнанный феномен // Розанов В.В. Апокалипсис нашего времени. С. 160.

[2] *Розанов В.В.* Поздние фазы славянофильства. С. 141.

[3] *Мильчарек М.* «Разорванный человек». Василий Розанов о красоте в природе и ее смысле // Вече. 2016. Вып. 27. Ч. 2. С. 281.

[4] *Розанов В.В.* Поздние фазы славянофильства. С. 151.

К.Н. Леонтьева, полагал Розанов, состоял в том, что он родился не в свое время и растратил свой эстетический темперамент на бесплодную борьбу. Самым ценным в К.Н. Леонтьеве для Розанова оставалось то, что он «был собственно певцом и философом "Древа Жизни"»[1]. В К.Н. Леонтьеве он видел «именно мировой оттенок», а не «уездный», как у славянофилов. Славянофилы только «тлели», К.Н. Леонтьев же «горел». Учение и фигура К.Н. Леонтьева «шире» славянофильства, он «превосходит» славянофильство. Сопоставляя К.Н. Леонтьева с Ф. Ницше, Розанов не был склонен считать леонтьевский эротизм аморальным и даже греховным. Собственно говоря, антихристианские идеи самого Розанова во многом идут от К.Н. Леонтьева[2].

Иное отношение высказывал Розанов к А.С. Хомякову. Оно не было столь однозначным и даже позитивным. Если К.Н. Леонтьева Розанов воспринимал как часть своей биографии[3], то А.С. Хомяков оставался для него только библиографией. Тема «Розанов и Хомяков» не нова. Она нашла отражение в статьях С.Б. Джибинова и А.В. Ломоносова[4]. Критика А.С. Хомякова и в целом

---

[1] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях / Под. общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1995. С. 656.

[2] *Фатеев В.А.* Жизнеописание Василия Розанова. С. 156.

[3] См.: *Осьмачко С.Г.* К.Н. Леонтьев и В.В. Розанов // Ярославский педагогический вестник. 2011. № 2. Т. I (Гуманитарные науки). С. 33–43; *Milczarek M.* Drzewo życia. Fenomen Wasilija Rozanowa. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2016. S. 65–72.

[4] *Ломоносов А.В.* В.В. Розанов об А.С. Хомякове // А.С. Хомяков – мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по мате-

славянофильства достигает у Розанова апогея в пору Религиозно-философских собраний и их запрещения. А.С. Хомяков и ранее славянофильство становятся для него символом традиционного православия, церковности. Это и понятно, славянофилы в религиозном отношении — традиционалисты, в то время как Розанов — религиозный модернист. В А.С. Хомякове, полагал Розанов, «была большая историческая нужда» своего времени, но «выполнив какую-то специальную миссию, он присоединился к великим книжным сокровищам русским, но не вошел живою частицею души в живую русскую жизнь»[1].

«Хомяков нам не кажется "богословом"», — писал Розанов[2], но в то же время больше всего он рассуждал о богословских взглядах лидера славянофильского кружка. Мировоззрение А.С. Хомякова можно выразить одной фразой: Бог есть любовь, любовь есть принцип русской жизни. Однако Розанов существенно ограничивал этот хомяковский принцип любви. «У Хомякова же, — отмечал он, — видна безмерная любовь, безмерный восторг к рус-

---

риалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14—17 апреля 2004 г. в г. Москве в Литературном ин-те им. А.М. Горького. Т. 1 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 286—291; *Джимбинов С.Б.* В.В. Розанов и А.С. Хомяков // А.С. Хомяков — мыслитель, поэт, публицист: Сб. ст. по материалам междунар. науч. конф., состоявшейся 14—17 апреля 2004 г. в г. Москве в литературном ин-те им. А.М. Горького. Т. 1 / Отв. ред. Б.Н. Тарасов. М.: Языки славянских культур, 2007. С. 292—296.

[1] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Около церковных стен. С. 419.

[2] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. С. 461.

скому чувству Бога, к русскому чувству веры, и для него это важнее текста и непререкамее Аристотеля»[1]. Согласно Розанову, проповедь христианской любви у А.С. Хомякова «умещалась <...> с умственной назойливостью, ворчливостью, невысоким самолюбием, с полемическим духом и жадностью не только переспорить другого, но и отличиться в споре. Литературно он был очень неприятен и вовсе не красив»[2]. В таком изложении «любовь» А.С. Хомякова уже трудно сопоставить с христианским чувством Бога. Розанов намеренно принижал значение А.С. Хомякова и «сужал» его взгляды, чтобы показать ложность его мнения о католицизме и протестантизме.

В этом контексте сомнительно выглядят и «похвалы» Розанова. «Хомяков же гениально объяснял простую русскую жизнь. <...> Хомяков весь был погружен в стихию русской действительности, и других тем он не знал. <...> Хомяков русскую действительность объяснял в духе и смысле этой самой действительности, сводя работу мысли именно только к прояснению, к выведению в свет логического сознания, к формулам словесным»[3]. Славянофильство, полагал Розанов, оказалось бесплодным и в философском и в практическом смысле. «Прекрасные и благородные мысли славянофилов суть именно то благородство, из которого ничего не выходит»[4]. Славянофилы оказались не способны на настоящее мышление; это были романтические грезы о русском народе и русской истории, из которых не могло на деле выйти никакого толка. «Великая

---

[1] Там же. С. 461.

[2] Там же. С. 463.

[3] Там же. С. 457.

[4] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Последние листья / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 2000. С. 298.

ошибка славянофилов <...> заключалась в том, что они видели ум только в себе и сердце только в себе, отрицая ум и сердце у других и в другом. Грех их — в малодушии. Они были именно малодушны о Русской Истории твердя, но отвлеченно, о ней, что она "святая". <...> Мысль славянофильства оказалась не только бессильна, но и узка и даже холодна», — выносил свой приговор Розанов[1].

Узость провинциального мышления А.С. Хомякова и всего славянофильства не позволяла ему оценить вселенскую истину христианства и приводила к поверхностной оценке католицизма и протестантизма. В критике А.С. Хомяковым западного христианства, для Розанова, нет православия, а одно лишь остроумие и диалектика. Вся богословская самостоятельность А.С. Хомякова проистекает от «неприятной гордости и самонадеянности». Розанов пишет о А.С. Хомякове в таких выражениях, как «гнусно-ханжеский тон», «наивные рассуждения», указывает на его «"армянский" метод рассуждения», помещает в скобках внутри цитат из А.С. Хомякова придирчивые до ехидства комментарии. Ограниченность А.С. Хомякова, полагает Розанов, сказывается и в его верности православию. Сам же Розанов судит и оценивает православие по мерке «нового религиозного сознания», видя в нем коснение форм, неспособность к развитию и отклику на нужды жизни, отсутствие свободы. Западное же христианство выступает для него выразителем этого принципа религиозной свободы: «Католицизм знал (и знает) безграничную свободу. <...> католицизм творит гениально и свободно»[2]. Религи-

---

[1] Там же. С. 299.

[2] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Около церковных стен. С. 425.

озная свобода достигает своего максимума в протестантизме, который Розанов истолковывает в духе экзистенциализма, отмечая чувство одиночества, заброшенности, оставленности человека в мире. В протестантизме религия «очеловечилась», поскольку каждый человек сам правит в делах веры, а потому каждый — прав. Розанов старается не замечать или намеренно умалчивает о том, что в западном религиозном сознании субъективизм вытесняет свободу и нивелирует саму веру, поскольку «очеловечивание» на деле оказывается десакрализацией веры.

Казалось бы, Розанов должен был чтить славянофилов за их семейственность и жертвенность (смерть А.С. Хомякова) или хотя бы ругать за последовательное воплощение в жизни идеала девственности (К.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, О.Ф. Миллер), но ничего этого нет. Он проходит мимо славянофилов. Гипертрофированная рефлексия Розанова, отшелушивающая от его души импрессионистические листья, не распространяется на его эпоху. Она эгоцентрична и упускает из виду, то что лежит окрест. Он, кажется, не замечает, что живет в мире блудливого третьезаветного христианства и эротических радений Мережковских. Сетует на то, что православие так мало уклонялось в ересь, полагая, что еретические умствования проникают в «сущность религии». Он не принимает полноту раскрытия христианства в православии, которая делает невозможными и ненужными еретические нестроения. Приземляя и субъективируя веру, он не воспринимает и не понимает трансцендентность Абсолюта, мистическую действительность веры и торжествующую реальность благодати. «Жить в Боге» означало для Розанова с головой окунуться в повседневность, умиляться в теплоте домашнего быта, а не изумляться божественной силе и в исступлении

преодолевать чувственную природу. Как и большинство его единомышленников-богоискателей он видел в христианстве безрадостный дуалистический аскетизм[1].

Весь свой критический дар Розанов направляет против хомяковской проповеди христианской любви и доходит того, что отказывает в любви к людям самому А.С. Хомякову. Здесь он уже «переходит на личности». А.С. Хомяков для него индивидуалист, гордый и заносчивый ум, высокомерный характер, которому не хватало простоты, смирения и... любви к другим людям. А.С. Хомяков — «журналист и обыкновенный помещик», а не «отец церкви», «только мыслитель и публицист, это всегда недостаточно, когда нам предстоит говорить о людях или об их истории»[2]. Даже казалось бы положительные отзывы о славянофилах в устах Розанова звучали уничижительно. «В своем “я хочу” славянофильство, — писал он, — есть личное или массовое движение к приобретению мировой роли, мирового значения России и славянству»[3]. Он уже не вспоминает о «новой цивилизации», чаемой славянофилами, а лишь отмечает узость и ограниченность их мировоззрения, озабоченного Россией и соблазнившегося властными притязаниями в духе бисмаркизма. Более того, Розанов не правомерно намекает на идеализацию славянофилами русской истории и действительности, раскритикованной и осмеянной еще их современниками. В них не было ничего народного, у них «нет *общерусского* чувства, нет

---

[1] См.: *Шелковая Н.В.* Встречи с В. Розановым. Сущность христианства // Философский полилог. 2017. № 1. С. 182—194.

[2] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. С. 10.

[3] Там же. С. 457—458.

трудовой и нравственной солидарности с *народом*»[1]. Розанов говорит о «московско-аристократическом кружке славянофильства». Славянофилы «были слишком умны» и европейски образованы, чтобы сблизиться с народом; это люди «комнатного характера». Он отказывает славянофилам в чувстве народности. Речи и умонастроения славянофилов фальшивы, они наполнены барскими фантазиями о народе и декоративными лозунгами, за которыми не следует дело. Новый же этап русской культуры должен стать этапом *дела*. Славянофильская программа устарела и сдана в архив, т. е. отдана на откуп истории с ее силой забвения.

Он отказывает «христианской любви» А.С. Хомякова во вселенском чувстве, а, значит, в самой возможности быть любовью *христианской*. Надо заметить, что отношение к славянофильству у Розанова тесно связано с его восприятием христианства[2]. Так, разрыв со славянофилами в конце 1890-х гг. совпал с отходом от христианства и сближением с декадентами. В.С. Соловьев не даром назвал его «Иудушкой». Так, рассуждая о «христианской любви» А.С. Хомякова, он называет ее «органическим теплом, вырабатывающимся в теле человеческом, в массе человеческой, в душе человеческой»[3], а затем продолжает: «...органическая связность частей <...> Это — *родственное* начало, а не космополитическое»[4]. Славянофилы достойны лишь «теплой памяти», т. е. органической и ог-

---

[1] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Около церковных стен. С. 430.

[2] *Фатеев В.А.* Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов. С. 118.

[3] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. С. 464.

[4] Там же. С. 465.

раниченной памяти человеческой. Славянофилы — частный случай в русской истории, почти случайность в философии.

Отношение к славянофилам Розанова вновь меняется около 1910 г. В пору мировой войны начинают приобретать черты реальности панславистские иллюзии. Впрочем, война вскоре окончательно похоронила славянофильские мечтания, обесценила их слова и упразднила их думы. Возвращение к славянофильству следовало (и было отчасти следствием) за наметившимся ранее разрывом с декадентами. В одном из очерков 1914 г. с характерным подзаголовком «Поминки по славянофилам» он рисует в целом положительный образ славянофильства как историко-культурного и философского явления. Здесь он вновь вспоминает о славянофильском идеале новой цивилизации, потребность в котором становится еще более актуальной на фоне разразившееся мировой бойни. «Славянофилы, — писал Розанов, — действительно учили, что Россия содержит в себе зерно самостоятельного и *другого* развития, чем по пути какого прошла Европа. И покоится это на двух фактах: другая церковь, другая история. Вся западная политическая история представляет собою *насилие сильного над слабым* <...> А у нас? Власть у нас есть скорее бремя и долг. <...> Власть есть что-то тяжелое, от несения чего мирное население положительно отказывается. <...> Вся русская история есть тихая, безбурная; все русское состояние — мирное, безбурное. Русские люди — тихие. В хороших случаях и благоприятной обстановке они неодолимо вырастают в ласковых, приветливых, добрых людей»[1]. Розанов не вспоминает о принципе любви и не называет соборность (единство во множестве основанное

[1] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. Последние листья. С. 272.

на свободе и любви). В его интерпретации славянофильский идеал, скорее, может быть сопоставлен с образом жизни народов-домостроителей, о которых писал в «Семирамиде» А.С. Хомяков, с акцентом на социальную справедливость. Все это меняет масштаб восприятия славянофильства, делает его мировым явлением. «Славянофилы, — продолжал Розанов, — не только кротким взглядов отметили кроткие черты русской истории <...> Они дали не только объяснение, но и дали идеал. <...> Славянофилы, отклоняясь от неразрешимой проблемы о "конечном смысле человеческой жизни", которая в руках Промысла и Судьбы, — дали ближайшую и широчайшую концепцию, в сущности, целой *цивилизации*, как непременно *мирной*, без "обиды" и притеснения, без угнетения и в полном мире. <...> Как хотите, а идеал хорош, широк»[1]. Розанов даже готов признать за славянофильством созидательный характер в противоположность интеллигентскому нигилизму. Славянофильство — «дело царей и мудрецов».

Еще в студенческие годы Розанов был «стипендиатом им. Хомякова», тогда же увлекся сочинениями московского славянофила и мечтал об издании собрания их сочинений[2]. Однако в текстах Розанова славянофильские идеи отражены слабо, а порой и искаженно. Создается впечатление, что то славянофильство, которое он любил, он не знал, а которое знал (в Петербурге) — не любил. Изучать славянофильство по работам Розанова не возможно. Его изложение слишком фрагментарно и субъективно. Даже положительные отклики на славянофилов отличает, скорее,

---

[1] Там же. С. 273.

[2] *Розанов В.*В. Собрание сочинений. Когда начальство ушло... / Под общ. ред. А.Н. Николюкина. М.: Республика, 1997. С. 419.

сочувствие, чем знание. Не без горечи Розанов признавал: «Идеи славянофилов подвергались и плутовской эксплуатации; с ними хищничали, больше — с ними грабили, убивали (жестокие черты политики). Но они же, славянофильские идеи, бросили в пыль идеальной борьбы, идеальной жизни — других. Тут чередовались многие: Игнатьев один, Игнатьев другой, Скворцов, Победоносцев, Рачинский, но и Тютчев, И.С. Аксаков, Страхов и Данилевский»[1]. Самого Розанова, конечно, следует отнести ко второй части приводимого им списка. Он не повторял, а творчески развивал идеи и интуиции славянофилов. Сделать это было тем проще, что славянофильство было лишено догматизма. Никто из родоначальников этого направления русской мысли не оставил законченного изложения славянофильского учения. Те же, кто на исходе XIX в. предпринял попытку сформулировать славянофильскую доктрину, были чужды Розанову.

В своем творчестве Розанов воплотил две главные славянофильские идеи: самостоятельного мышления и «цельной личности». Полемизируя с западниками, славянофилы настаивали на том, что невозможно постоянно жить чужим умом; можно либо мыслить самому, либо не мыслить вовсе. Это *архе* всего славянофильства. Самобытное русское любомудрие, провозглашаемое славянофилами, должно было стать первым опытом самостоятельного русского мышления. Розанова можно упрекать в беспринципности, противоречивости, непоследовательности и других интеллектуальных грехах, но только не в заурядности и вторичности его мысли. Принцип «цельной личности» ос-

---

[1] *Розанов В.В.* Собрание сочинений. О писательстве и писателях. С. 466.

тался, как и многое у славянофилов, лишь в набросках и замыслах, он не был развит до полноценной концепции. По мысли А.С. Хомякова и И.В. Киреевского «цельная личность» представляла собой тот тип субъективности, который сложился на основе восточного христианства. В отличие от западно-христианской традиции он не приводил к подавлению разумом веры, а предполагал их взаимодействие в деле познания («верующий разум»), «живого знания». Согласно И.В. Киреевскому, «сущность этой интуиции заключается в стремлении собрать все отдельные части души в одну силу, отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разу и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное и справедливое, и удивительное, и желанное, и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и таким образом восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости»[1]. «Цельная личность» была альтернативой трансцентентальному субъекту нововременной философии и означала иерархическое единство человеческих способностей, связывающих человека с миром. И.В. Киреевский не случайно употреблял здесь музыкальную метафору, говоря о гармонично звучащих струнах души. Чем большими (и разными) нитями человек связан с миром, тем в большей степени этот мир доступен нашему познанию. В отличие от мира как представления, как проекции нашего сознания и, соответственно, познания лишь того, что мы сами в него вложили, учение о «цельной личности» возвращает нас к пониманию познания как трансцендирования, т. е. выходу к реальности, к бытию. Учение о «цельной личности» — это одна из версий рус-

---

[1] *Киреевский И.В.* Эстетика и критика. М.: Искусство, 1979. С. 334.

ского онтологизма. Вера — способ коммуникации человека с Абсолютом. Абсолют доступен человеку посредством веры, раскрывается только в вере, значит, вера и есть присущая человеку способность к транцендированю, преодолению своей субъективности. В процессе познания, в союзе с чувствами, волей и разумом вера способна обеспечить постижение бытия самого предмета, а, значит, и познание самой истины как того, что есть на самом деле. Вера удосто*веряет* реальность предмета. Лирический герой интимной прозы Розанов как раз и является такой «цельной личностью», не только мыслящей, но и чувствующей, верующей, сомневающейся, сопереживающей, смеющейся и плачущей, которой мир раскрывается в своей истине (таким, каков он есть на самом деле). «Цельная личность» не иррациональна, а дополнено рациональна. Тексты Розанова с трудом поддаются рациональному истолкованию. Они вполне здравосмысленны, но не благоразумны. Как заметил А.А. Корольков, «Розанов противостоял рационализму и проблематикой, и стилистикой, и методологией»[1]. Из славянофильских интуиций «живого знания» вылупились не только розановские «эмбрионы», но и ранний трактат о «Понимании»[2]. Остальные славянофильские приобретения Розанова носят частный характер. Укажем лишь некоторые из них. Концепты «стиль культуры» и «тип культуры» отсылают, соответственно, к

---

[1] *Корольков А.А.* Уроки В.В. Розанова в поисках религиозного самоопределения интеллигенции // Христианское чтение. 2014. № 5. С. 217–225.

[2] *Семенюк А.П.* Соотношение понятий «живое знание» и «понимание» в гносеологических учениях русских философов XIX — начала XX в. // Вестник Томского государственного университета. 2008. № 315. С. 55–58.

учениям К.Н. Леонтьева и Н.Я. Данилевского. Славянофильские корни имеет идея «духовного служения» (в учении о личности как органе сознания) и признание религии в качестве основы культурной деятельности. Славянофильская подкладка розановской мысли не всегда лежит на поверхности, не всегда он и сам готов ее признать.

Розанов существенно меняет ландшафт русской философии, расширяет стилистические и выразительные возможности русской мысли. Не редко упоминают о литературоцентризме русской философии, но только Розанов создал у нас жанр экфрастической философии[1]. А.А. Грякалов не случайно назвал Розанова философом письма[2]. «Гений тот, кто создает собственный смысловой и языковой космос — Розанов утверждает свое неповторимое письмо. И через вслушивание, всматривание, через "философствование ощупью" дает возможность рождаться мысли»[3]. После Розанова русская мысль стала другой, даже академическая философия вынуждена оглядываться на розановское нашептывание истины. Влияние Розанова тем поразительнее, что возвращение его текстов началось четверть века назад, но даже этих запамятных времен оказалось достаточно, чтобы вывести русскою философию из оцепенения идеологических форм и формул, продемонстрировать вторичность философской моды и самодовольного начетничества любых заимствований. В отличие от боль-

---

[1] *Серкова В.А.* «О понимании» В.В. Розанова // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2013. Вып. 14. С. 58–66.

[2] *Грякалов А.А.* Письмо и субъективность: опыт В.В. Розанова // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. Вып. 14. СПб., 2013. С. 22, 24.

[3] *Грякалов А.А.* Василий Розанов. СПб.: Наука, 2017. С. 13.

шинства философов, пересказ мысли Розанова мало что дает для понимания его философии. Здесь уместнее неподражаемые эмфатические очерки К.Г. Исупова[1] или вдумчивое развертывание розановской мысли В.В. Бибихиным[2]. Мыслить как Розанов, мыслить вслед за Розановым не возможно. Значение Розанова состоит в том, что он (до сих пор) живет не только в стихии русского умозрения, но и национального творчества.

---

[1] *Исупов К.Г.* А. Герцен глазами Серебряного века (casus В. Розанова) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2012. Т. 13. № 3. С. 136–144; *Исупов К.Г.* Самоузнавание: В. Розанов читает Герцена // Universum: Вестник Герценовского университета. 2012. № 3. С. 212–217.

[2] *Бибихин В.В.* К метафизике Другого // Начала. 1992. № 3. С. 53–65; *Бибихин В.В.* Другое начало. СПб., 2003. – 435 с.; *Бибихин В.В.* Время читать Розанова // Бибихин В.В. Слово и событие. Писатель и литература. М.: Русский Фонд Содействия Образованию и Науке, 2010. С. 216–228.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИЕ СОБРАНИЯ В ПИСЬМАХ В.В. РОЗАНОВА В.И. ЛАМАНСКОМУ[1]

Розановедение, сложившееся за последнюю четверть века в самостоятельную историко-философскую и литературоведческую дисциплину, накопило богатый материал о жизни и творчестве Василия Васильевича Розанова, казалось бы исчерпывающим образом описало круг его личного общения, собрало сведения о его адресатах, друзьях и наветниках. Сочинения Розанова издаются регулярно и даже, что редкость, систематически. Пожалуй, никто из русских философов не удостоился издания двух собраний сочинений за два минувших десятилетия. Исключительность Розанова подчеркивает и подготовленная А.Н. Николюкиным увесистая «Розановская энциклопедия»[2]. Однако ни в энциклопедии, ни на комментаторских задворках собраний сочинений не встретишь упоминания Владимира Иванович Ламанского. Конечно, Ламанский не входил в ближний круг Розанова, но дотошные розанововеды, казалось бы наторевшие в архивном крохоборстве, и энтузиастические розановофилы, казалось бы охватившие своим интеллекту-

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «Порадейте обществу нашему»: Религиозно-философские собрания в письмах В.В. Розанова В.И. Ламанскому // Вече. Журнал русской философии и культуры. СПб., 2018. Вып. 30. С. 152–162.

[2] Розановская энциклопедия / Сост. и гл. ред. А. Н. Николюкин. М.: РОССПЭН, 2008. – 1216 с.

альным эросом всю эпоху Серебряного века, не нашли ему места даже на периферии розановской биографии.

Ламанский и Розанов принадлежали к разным поколениям, хотя и нельзя сказать, что сильно различались по социальному происхождению и философским пристрастиям. В конце XIX в. Ламанский был, пожалуй, наиболее крупным представителем петербургского славянофильства. В это же время и Розанов заявил о себе как о продолжателе дела «московского кружка». Несмотря на эволюцию своих взглядов, Розанов сохранял устойчивый интерес к славянофильству, хотя его оценки славянофильства менялись[1]. Главным делом жизни Ламанского стало преподавание и научная работа. В продолжение тридцати четырех лет он занимал кафедру славянской филологии в Санкт-Петербургском университете, сумев создать собственную научную школу. Однако Ламанский не был кабинетным ученым. Много сил он отдавал Санкт-Петербургскому славянскому благотворительному обществу, Литературному фонду, Этнографическому отделу Русского географического общества. Не чуждался он и публицистики, печатаясь, в том числе, на страницах газеты «Новое время», которая с 1899 г. стала эстетической лабораторией Розанова-журналиста[2]. Какое-то время Ламанский и Розанов даже проживали не далеко друг от друга: Розанов на ул. Коломенской, а Ламанский — в конце ул. Звенигородской.

---

[1] См.: *Фатеев В. А.* 1) Розанов и славянофильство // Василий Васильевич Розанов / под ред. А. Н. Николюкина. М.: РОССПЭН, 2012. С. 117—131; *Скороходова С.И.* Философский диалог «чистых славянофилов» и В. В. Розанова (некоторые аспекты) // Философия и культура. 2015. № 6. С. 875—882.

[2] *Казакова Н.Ю.* В.В. Розанов и газета А.В. Суворина «Новое время». ...Дис. ...канд. филол. наук. М., 2000. — 205 с.

Славянофильские взгляды Ламанского нашли отражение не только в его славяноведческих работах, но и в оригинальной философии истории, которую он разрабатывал с середины 1860-х гг. Полнее всего его философско-историческое учение было выражено в докторской диссертации «Об изучении греко-славянского мира в Европе» (1871) и трактате «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892). Однако концепция Ламанского не была оценена современниками, проглядел ее и Розанов. Можно сказать, что идейная близость историософии Ламанского к теории культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского была не лучшей рекомендацией для Розанова. Историко-философская литература не дает однозначного ответа на вопрос о теоретическом первородстве Данилевского или Ламанского[1]. Ряд идей, которые нашли отражение в учении Данилевского, встречаются в публикациях Ламанским начала 1860-х гг.

Точных сведений о том, когда Розанов познакомился с Ламанским не сохранилось. Однако можно предположить, что войдя по приезду в Санкт-Петербург в славянофильский кружок Т.И. Филиппова, Розанов имел возможность встретиться и с Ламанским. В фонде Ламанско-

---

[1] *Селиверстов С. В.* «...я смотрю несколько менее оптимистически»: к вопросу об интеллектуальных взаимоотношениях Н.Я. Данилевского и В. И. Ламанского в 1860-1880-е годы // Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 32. История. Вып. 35. С. 116—125; *Куприянов В.А.* Теория славянской взаимности в философии позднего славянофильства (В.И. Ламанский и Н.Я. Данилевский) // Русский логос: горизонты осмысления. Материалы международной философской конференции, Санкт-Петербург, 25—28 сентября 2017 г. В 2-х т. Т. 1. СПб.: «Интерсоцис», Изд. РХГА , 2017. С. 145—150.

го в Санкт-Петербургском филиале архива РАН отложилось три письма Розанова. Они не датированы, но, судя по содержанию, два из них написаны в 1903 г. и связаны с запретом Религиозно-философских собраний в Петербурге. Участие Ламанского в Религиозно-философских собраниях мотивировалось не только личным познавательным интересом, но и тем, что собрания проходили на «его территории» — в малой зале Русского географического общества. Ламанский же долгие годы (1865—1868, 1887—1910) возглавлял этнографический отдел РГО. С докладом он не выступал, но трижды принимал участие в обсуждениях: по докладу кн. С.М. Волконского «К характеристике общественных мнений по вопросу о свободе совести», докладу Д.С. Мережковского «Лев Толстой и Русская Церковь» и докладу Розанова «Об основаниях церковной юрисдикции, или о Христе — Судии мира». Последний имел место 13 марта 1903 г. Ламанский выступал кратко. Скорее всего, это были даже реплики, которые, тем не менее, ясно показывали, что Ламанский не одобрял толкований христианства, предложенных богоискателями.

Весной 1903 г. стало ясно, что церковные власти не намерены продолжать Религиозно-философские собрания. В печати появились критические отзывы о собраниях, которые и послужили Розанову поводом обратиться к Ламанскому.

«Глубокоуважаемый
Владимир Иванович!

Порадейте обществу нашему, — не религиозно-философскому только, но нашему бедному русскому обществу, задавленному и заплёванному нахалами. Прочтите здесь прило-

женные вырезки: 1) из Гражданина[1], 2) из Московских Ведомостей[2], — и может быть в Вас загорится жар и Вы напишете на имя Алекс<ея> Серг<еевича> Суворина Письмо о религиозно-философских собраниях. Суворин сам хотел писать, и даже написал в их защиту: но <неразб.> что он лично ни разу на них не был, сделали его «Маленькое письмо» отвлечённым и холодным. Вы же напишите просто Ваше впечатление. И Мещерский[3] и Грингмут[4] оклеветали перед Государем собрания, как атеистические, а духовенство — как изменников Церкви, — и Собрания вынуждены были закрыть.

Искренно и глубоко Вас почитающий В. Розанов.

Вырезки газетные мне верните; а как Вы уже в преклонных летах и имеете 1000 дел поважнее писания газетных писем, то пожалуйста на это письмо мне не отвечайте. — Лучше Суво-

---

[1] «Гражданин» — политическая и литературная газета консервативного, основанная кн. В.П. Мещерским, издававшаяся в Петербурге в 1872—1879 и 1882—1914 гг.

[2] «Московские ведомости» — газета, издававшаяся в Москве с 1756 по 1917 г., в 1896—1907 г. главным редактором был В.А. Грингмут.

[3] Мещерский Владимир Петрович (1839—1914) — князь, русский писатель и публицист консервативного направления, внук Н.М. Карамзина, издатель газеты «Гражданин».

[4] Грингмут Владимир Андреевич (1851—1907) — русский политический деятель немецкого происхождения, консервативный публицист, идеолог черносотенного движения, организатор Русской монархической партии, редактор-издатель газеты «Московские ведомости». Ответом на нападки В.А. Грингмута на Религиозно-философские собрания стала статья В.В. Розанова «О высших интересах знания и речи» (Новое время. 1903. 16 (29) апреля. № 9738).

рину о Собраниях — хоть строк 50. Сегодня Сыромятников[1] в фельетоне “Нов<ого> Вр<емени>” уже сказал строк 10 хорошо о собраниях и за то спасибо. Ваш же голос будет услышан всею Россиею, и защитит дело доброе и честное».[2]

Поводом обращения Розанова к Ламанскому стали критические публикации о РФС кн. В.П. Мещерского и В.А. Грингмута. В газете «Гражданин» в редакторских

---

[1] Сыромятников Сергей Николаевич (псевдоним Сигма) (1864—1933), публицист, сотрудник газеты «Новое время» (1893—1904), скандинавист и востоковед, участник русско-японской войны, один из организаторов Русского собрания, главный редактор газеты «Россия» (1906—1914). Вероятно, Розанов имеет в виду статью С.Н. Сыромятникова «Из церковного прошлого» (Новое время. 1903. 20 апреля (3 мая). № 9442). В статье говориться о необходимости обретения русской церковью самостоятельности и восстановлении патриаршества. Лишь в конце статьи С.Н. Сыромятников кратко упоминает о Религиозно-философских собраниях»: «Мне случалось два раза быть на религиозно-философских собраниях и мне было радостно видеть, с каким умом, серьезностью, логикой и знанием дела наши духовные отражали нападение светских обличителей. Нигде кроме этих собраний не видел я, и вероятно многие другие слушатели, русскую церковь такою образованной, такою стойкой и такою терпимой. Беседы эти привлекли много сердец к русской церкви и прекращение их должно быть встречено с сожалением всеми теми, кому дороги интересы русской церкви и миссионерства ее среди образованного общества и я хочу верить, что прекращение это только временное. Если церковь будет бояться споров, она рискует остаться одной, без верующих, а такое положение не может быть принято ни для нее, ни для государства».

[2] Санкт-Петербургский филиал архива РАН (СПбФ АРАН). Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1225. Л. 3, 4.

статьях под общим заглавием «Маленькие мысли» под псевдонимом Серенький В.П.Мещерский (по выражению В.С. Соловьёва, «Содома князь и гражданин Гомморы») высказал свою точку зрения на те вопросы, которые обсуждались на РФС. Псевдонимом Серенький пользовался сотрудник «Гражданина» и близкий В.П. Мещерскому публицист И.И. Колышко, но Розанов был убежден, что в статьях выражена позиция самого В.П. Мещерского. Правда, свое мнение автор статей сформировал, опираясь исключительно на доклад В.А. Тернавцева «Русская Церковь перед великой задачей». С доклада В.А. Тернавцев начались Религиозно-философские собрания. Их записки переиздавались, что избавляет от необходимости излагать содержание самого доклада[1]. Приветствуя факт свободного обмена мнениями интеллигенции и представителей церкви, критик отмечал, что «на смену религиозной истины выступили запросы истинной религии. Этим запросам и пытается дать ответ новое общество»[2]. Он выражает сомнение в том, что Россия сможет возродиться исключительно на религиозной почве. Беды России, по его мнению, проистекают из рассечения триединого начала православия, самодержавия и народности, и обращение только к церкви ситуацию не изменит. Однако два из этих начал (православие и самодержавие) заимствованы, поэтому упования редактора «Гражданина» обращены к народности.

---

[1] Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1901–1903 гг.) / Общ. ред. С.М. Половинкина. М., 2005. С. 5–19.

[2] *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 02.02.1903. № 10. С. 3.

«Русская народность, — писал он, — как духовная и национальная сила, ни с какой другой силой ни запада, ни востока несхожа. <...> Народность, как стимул государственной заботы, рисуется мне в виде фундамента, на котором возводится все государственное зиждительство. Народность, как племенная черта, есть ничто иное, как стремление к земле — единому уравнителю рангов, положения и состояния и единому знаменателю всякого земного могущества. Русская народность, в отличие от западного демократизма, представляется мне силой, приравнивающей всех к матери земле, а не к средней человеческой личности, не к субъективному "я". В этом смысле она может рассматриваться как высшее проявление племенного и государственного объективизма. В ней — отречение от своей личности ради того, что выше и общее личности — земле. Только такой крайний, племенной объективизм мог вызвать потребность в уравнивающем его субъективизме — в Самодержавии. В принципе Самодержавия и в личности Самодержца скопился весь субъективизм, все самодовление, от которого отреклось русское племя ради идеи народности, т. е. приравнения всех — к земле. В стихийном, общем движении к земле, русский народ как бы отбросил кверху задерживавшую его на этом пути тяжесть самодовления, личную волю, личный каприз. Народный каприз сконцентрировался в алмазной капле Самодержавия; а это последнее, чтобы не выродиться в деспотизм и сохранить устойчивость, должно было повернуться лицом к народу и стать источником объективной власти. Отсюда получился постоянный обмен зиждительных начал: от народа к Престолу — субъективного, и от Престола к народу — объективного»[1].

Религиозно-философские собрания — это не дело русского народа, а дело «интеллигентной среды, которая собралась вкупе с церковно-служителями во имя запросов

---

[1] *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 09.02.1903. № 12. С. 3.

сумятного, осиротевшего своего духа»[1]. Собрание «эстетов, эллинов, иудействующих и неохристианствующих <...> в гордом сознании прав таланта и бесправии посредственности»[2] пытается примирить и согласовать интеллигентскую задачу государственного устройства с «идеалом церковного благочестия», что, по мнению автора «Гражданина», не возможно. Главная идея русской интеллигенции — идея протеста. Интеллигенция сознается, прежде всего, как политическая сила, а не нравственный идеал. Интеллигенция призывает Церковь встать в оппозицию власти, обличать власть, — в этом критик видит смысл статьи В.А. Тернавцева. Основные выпады Серенького направлены против интеллигенции. Он даже дает краткий эскиз генеалогии русской интеллигенции:

«Слово "интеллигент" так опошлилось в обиходе, что без некоторой гримасы его уже не произносят. Сочиненное Боборыкиным, оно, в первоисточнике, должно было означать известную ступень общественного и умственного развития. Вместе с долей образования, интеллигент считал за собой и долю воспитания, привычек и вкусов. Складная речь, некоторая опрятность, более тонкая пища, более сдержанные манеры, а главное — благообразие внешности и образовательный ценз, — вот что отмечало интеллигента в зародыше его. В прямом синтаксическом и в переносном логическом смысле стать интеллигентом — значит подняться от тьмы к свету, от неразвития — к развитию. Интеллигенция поднимается снизу, а не опускается сверху. Интеллигенция вырастает от народа, из мужиков и ремесленников. Но связи с народом не сохраняет. Специфическое свойство русской интеллигенции состояло до сих пор в том, что она не сгущалась

---

[1] Там же. С. 5.

[2] *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 02.03.1903. № 18. С. 6.

слоем сливок на поверхности народа, а, порывая с ним органические связи, смешивалась, сращивалась с высшими общественными слоями: с бюрократией, буржуазией, с свободными профессиями. Слой интеллигенции не ложился посредствующим звеном между высшими классами и народом, а претворялся в высшие классы. Сознание этой беды вызвало целое течение общественной мысли, целую могучую партию людей, названных народниками. Партия эта поставила себе задачей обратную фильтрацию — интеллигенции в народ. Но усилия эти, как известно, оказались тщетными. Народ не понял интеллигенции. Вновь выбросил ее из себя. И с тех пор фильтрация народа к высшим классам еще более усилилась, а пропасть между этими классами и народом еще более углубилась. Между интеллигенцией и народом кроме физической розни, делающей почти немыслимым общение простолюдина с интеллигентом, кроме розни умственной, выросла рознь духовных идеалов и политического мировоззрения. Интеллигенция отвернулась от Церкви и стала в обличение светской власти. Народ, хотя и внешне, остался в Церкви и механически утверждает власть»[1].

Бессилие интеллигенции в ее попытках «спасти» Россию, по мысли редактора «Гражданина», обусловлено, во-первых, тем, что, оторванная от народа, чрезмерно идейная и нетерпимая, она не способна «проникнуть в “правду о земле”», а во-вторых, ее союз с церковью не возможен, поскольку пути их «параллельны». По словам критика, «люди интеллигенции всегда будут сталкиваться между небом и землей, сохраняя равновесие плохо налаженного школьником бумажного змея»[2].

---

[1] *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 09.02.1903. № 12. С. 3–4.

[2] Там же. С. 7.

В итоге автора «Гражданина» предлагал следующий рецепт: «Нужно восстановить свободную личность русского простолюдина и патриархальный облик церковного устроительства. Нужно раскрепостить народ от стадной кружковщины, а церковь — от канцелярщины»[1].

Статья В.А. Грингмута «Православная церковь перед лицом интеллигенции» была опубликована в газете «Московские ведомости» (1903. № 121). В.А. Грингмут отмечает, что светские интересы у интеллигенции преобладают над «церковными вопросами». «К тому же, — пишет он, — то невежественное легкомыслие, с которым "интеллигенция" трактует светские вопросы, переносится ею и на вопросы церковные, которые она не столько решает, сколько оскверняет пошлостью своих взглядов и рассуждений». Главная цель богоискательской интеллигенции, которую публицист называет «современными фарисеями», состоит в том, чтобы обличать и ниспровергать церковь, учинить над нею «"интеллигентскую" инквизицию»: «...они измышляют и ставят свои духовные вопросы не ради праздного словопрения, а дабы дискредитировать Православную Церковь, лишить ее божественного авторитета в глазах народа и Правительства и подготовить этим ее окончательное упразднение». Более того, обвинения критика прямо направлены на те сюжеты, которые столь откровенно, до интимности, обсуждал Розанов. «Они, — клеймит В.А. Григмут интеллигенцию, — всю свою жизнь очень легко обходятся без постов и говения, без молитв и причащения, совершенно игнорируя даже существование Церкви. Лишь в одном жизненном вопросе им приходится

---

[1] *Серенький*. Маленькие мысли // Гражданин. 30.03.1903. № 26. С. 6.

еще считаться с Церковью — в вопросе брачном: вот почему они с таким бешенством набросились теперь на брачные законы Церкви, как на последнюю крепкую ее позицию»[1]. При этом в своей статье В.А. Грингмут не упоминает Религиозно-философские собрания или Розанова, но контекст и направленность его критики были достаточно очевидны. В недовольстве В.А. Грингумута был и личный момент. Как известно, Религиозно-философские собрания носили закрытый характер, но фактически принять в них участие мог любой желающий, если кто-либо из присутствующих просил его пропустить. Однако, когда В.А. Грингмут изъявил желание посетить Религиозно-философские собрания, никто не пожелал сделать ему приглашение и он вынужден был покинуть зал заседаний.

На призыв Розанова выступить в защиту Религиозно-философских собраний Ламанский, вероятно, не откликнулся. По крайней мере, в наиболее полной библиографии Ламанского, составленной П.Д. Драгановым, упоминаний об этом нет, хотя библиограф включил в список даже не опубликованные работы ученого[2].

Во втором письме Розанов просит Ламанского вернуть оставленные газетные статьи.

---

[1] *Грингмут В.А.* Православная церковь перед лицом интеллигенции // Московские ведомости. 1903. № 121.

[2] *Драганов П.Д.* Библиография учено-литературных трудов В.И. Ламанского и материалов для его биографии // Новый сборник статей по славяноведению, составленный и изданный учениками В.И. Ламанского при участии их учеников по случаю 50-летия его учено-литературной деятельности. СПб., 1905. С. XI–LVIII.

«Глубокоуважаемый
Владимир Иванович!

Зашёл к Вам, чтобы получить обратно посланные мною Вам вырезки из “Гражданина” 2 и из “Московских Ведомостей” одну, где порицаются Регионзн<о->фил<ософские> собрания, но к горю моему не застал Вас дома. Не откажитесь мне их переслать почтою по адресу: здесь, Шпалерная улица, дом 39. Вас. Вас. Розанову, будьте здоровы. Искренно и глубоко Вас почитающий В. Розанов.

Воскресенье»[1].

Обращаясь с просьбой к Ламанскому, Розанов был уверен, что А.С. Суворин не откажет академику и заслуженному профессору университета. Ламанский и сам ранее неоднократно выступал в качестве автора «Нового времени». В 1883 г. в «Новом времени» по случаю 50-летия Ламанского были опубликованы многочисленные поздравительные телеграммы. Откликаясь на назначение А.С. Суворина членом Государственного Совета, Ламанский писал ему 8 февраля 1909 г.: «Вы знаете, что я очень ценю Вашу полезную деятельность и поверьте моему искреннему уважению и добрым чувствам к Вам, как хорошему человеку и весьма полезному общественному деятелю»[2]. Желая А.С. Суворину доброго здоровья и упоминая о возрасте (Ламанский и Суворин ровесники), он продолжал: «Писатели, публицисты, учёные теперь как будто живут дольше, чем наши учителя и предшественники. Толстой более или менее принадлежит к нашему или вернее мы принадлежим к его поколению. Чем культурнее страна, тем долговечнее

---

[1] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 1225. Л. 1, 2.
[2] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 1.

её писатели, и учёные, и художники»[1]. Ламанскому и ранее приходилось обращаться с просьбами к А.С. Суворину. Так, например, ученик Ламанского Н.В. Ястребов, нуждающийся в заработке, просил своего учителя «посватать» его в «Новое время» в качестве автора[2]. Перед А.С. Сувориным Ламанский хлопотал и двумя годами позже (в 1906 г.) об освобождении под залог младшего брата Н.В. Ястребова, арестованного за участие в студенческих волнениях[3].

В чем причина молчания Ламанского на просьбу Розанова, точно не известно. Можно предположить, что помимо критического отношения к «новому религиозному сознанию» в целом, Ламанский был не доволен интерпретацией Розановым славянофильского учения и даваемых им характеристик отдельных представителей этого движения (А.С. Хомяков, Н.Я. Данилевский). В пору Религиозно-философских собраний усилились выпады Розанова в печати против славянофилов, которых он воспринимал в качестве сторонников традиционного православия, с критикой которого выступали богоискатели. Однако в ситуации, когда Религиозно-философские собрания оказались под угрозой закрытия, он обратился к «патриарху славяноведения», надеясь встретить сочувствие богоискательству и, вероятно, зная, насколько часто Ламанский выступал ходатаем перед властями за своих учеников, а не редко и малознакомых ему людей. Надежды Розанова имели под со-

---

[1] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп. 1. Ед. хр. 71. Л. 1 об.

[2] «Явилась у меня мысль давать заметки по славянщине у Суворина; только не знаю, как это выполнить. Не посватаете ли меня письмом Суворину?» (СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1606. Л. 162 об.)

[3] СПбФ АРАН. Ф. 35. Оп.1. Ед. хр. 1606. Л. 171.

бой основание, поскольку славянофильство во много было религиозно ориентированным учением, прежде всего в философии истории. «Попытка построить своеобразную русскую историософию, тесно переплетенную с поиском религиозной правды, оказалась конституирующей для славянофильства», — уточняет В.А. Куприянов[1]. Не было чуждым Розанову и общее стремление славянофилов осмыслить пути национальной идентичности и «культурной самотождественности России»[2]. В течение жизни отношение Розанова к славянофильству и славянофилам претерпели определенную эволюцию. Письма его к Ламанскому — лишь частный эпизод этих отношений, демонстрирующий попытку его сближения со славянофилами.

---

[1] *Куприянов В.А.* Россия и Европа в раннем и позднем славянофильстве (А.С. Хомяков и В.И. Ламанский) // Соловьевские исследования. 2018. № 2. (21—33). С. 22.

[2] *Косарская Е.* К.С. Аксаков: «Путь внутренней правды» русского народа и современность // Философский полилог. 2018. Вып. 2. С. 146.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

ПУТИ ПРОФЕССИОНАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ В РОССИИ[1]

Университетская философия — необходимая часть интеллектуальной культуры общества, показатель его общего духовного развития. Преподавание философии в учебных заведениях, как и становление системы философского образования (появление философских факультетов) способствовало выработке профессиональной философской терминологии, популяризации философского знания, удовлетворению того интереса и запроса, который был в обществе на философию. Профессиональная философия стимулирует переводы классических философских текстов и современных исследований, что также играет важную роль в повышение философской культуры общества. История университетской философии в России насчитывает уже около трех столетий, что позволяет уточнить ее специфику, характерные особенности, а, возможно, и национальные черты. Профессиональная философия является результатом институциализации философии, становления философии в качестве знания. Понимание философии в качестве знания предполагает преобладание в университетской философии

[1] Вариант статьи, опубликованной: *Малинов А.В.* Историко-философские этюды. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2007. С. 326—333.

тех направлений и учений, которые ставят своей целью обосновать философию как науку. Иное понимание философии гораздо реже находит поддержку в профессиональной философской среде. Отчасти это вызвано тем, что претензия философии на научность, попытки представить философию в качестве формы знания дает возможность оправдать существование философии перед властью или другими «заказчиками». Университетская философия оказывается значительно более скована теми ограничениями, стандартами и требованиями, которые предъявляются к системе образования. Сама основа философского мышления — свобода — не редко входит в противоречие с теми задачами, которые стоят перед университетским образованием. В русской историко-философской науке не достаточно разработана схоларная проблематика, вопрос о существовании философских школ, их типологических и региональных отличиях, специфики философских школ по сравнению с научными школами в других дисциплинах.

Профессиональная или университетская философия в последние годы неоднократно привлекала внимание российских исследователей. Помимо работ, посвященных различным философским проблемам, направлениям и школам появились исследования об университетской философии в целом[1], о философии в Академическом[2], Санкт-Петер-

---

[1] *Бажанов В.А.* Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995; *Пустарнаков В.Ф.* Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003.

[2] *Безлепкин Н.И., Качарава В.Б., Солонин Ю.Н.* Академический университет и начало преподавания философии в России // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 12. СПб., 1999.

бургском[1], Московском[2] и других университетах[3]. Многочисленные монографические исследования и статьи об отдельных философах, преподававших в российских университетах столь многочисленны, что достойны стать предметом отдельного историографического изучения.

---

[1] *Емельянов Б.В., Новиков А.И.* Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.) // Очерки по истории Санкт-Петербургского университета. Т. VII. СПб., 1998; *Овчинникова Е.А., Чумакова Т.В.* Философия в Санкт-Петербургском университете в 1819–1850 гг. // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 12. СПб., 1999; *Кобзарь В.И.* Философский факультет СПбГУ // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений (Методические записки. Вып. 5). М.; СПб., 2009; *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.А.* Кафедра философии Петербургского университета // Философские науки. 2016. № 3. С. 135–147.

[2] *Павлов А.Т.* Философия в Московском университете. СПб., 2010; *Козырев А.П.* История философского факультета МГУ // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений (Методические записки. Вып. 5). М.; СПб., 2009.

[3] *Драч Г.В., Тихонов А.В.* Философия в Южном федеральном университете: история и современность // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений (Методические записки. Вып. 5). М.; СПб., 2009; *Завьялова М.П.* Философский факультет Томского государственного университета (краткий исторический очерк) // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Вып. 2011, 1 (2). СПб., 2011; *Ибрагимова З.З., Серебряков Ф.Ф.* Философская мысль в Казанском университете // Философское образование: Вестник Ассоциации философских факультетов и отделений. Вып. 2011, 1 (2). СПб., 2011.

В строгом смысле начало профессиональной философии в России можно отнести к XVIII в. Создание системы образования, начавшееся на рубеже XVII–XVIII вв. привело к тому, что в открывавшихся учебных заведениях появились преподаватели философии, т. е. те, кто живут от философии. Петр I, как известно, вел переговоры с Х. Вольфом о возможности его переезда в Петербург, и если бы немецкий ученый согласился, то мы могли бы начинать профессиональную русскую философию с Х. Вольфа. В Средние века на Руси не было однозначного понимания того, кто такой философ. Философом могли называть как просто грамотного, образованного человека, так и человека пусть и неученого, но ведущего праведный с христианской точки зрения образ жизни. В XVIII в. появился более строгий критерий: философия стала сферой профессиональной деятельности. Дух практицизма, господствовавший в петровскую эпоху, правда, не способствовал и не поощрял занятия таким созерцательным делом, как философия, но тем не менее философия допускалась как необходимый элемент системы образования. Царь-реформатор дважды встречался с Г.В. Лейбницем, советуясь с ним об учреждении в новой столице Академии наук, но по своему обыкновению советам философа не внял. Интерес Петра I могла вызвать только практическая философия, согласующаяся с его утилитаристским исповеданием. Так по указу императора Г. Бужинский перевел на русский язык (правда, не с немецкого оригинала, а с латинского перевода) книгу С. Пуфендорфа «О должности человека и гражданина» (СПб., 1726).

Профессиональная философия в России XVIII в., связанная с Академией наук в Петербурге (1724), Академическим (1724) и Московским (1755) университетами, од-

нако, не отличалась оригинальностью. Читавшиеся на латинском языке философские курсы были изложением популярных в Европе философских учебников. Компилятивный характер имел и первый учебник по философии на русском языке — «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут» — подготовленный Г.Н. Тепловым и опубликованный в Петербурге в 1751 г. Призыв Н.Н. Поповского, одного из учеников М.В. Ломоносова, перед началом чтения лекций по философии в Московском университете перевести преподавание на русский язык хотя и был услышан, но не был поддержан иностранными профессорами, составлявшими большинство университетских преподавателей. Следует отметить, что сам Н.Н. Поповский выступил со своим призывом в речи, произнесенной на латинском языке. После скорого ухода из университета Н.Н. Поповского чтение философии продолжилось на латинском языке. Вторичность профессиональной философии в России XVIII в. вполне объяснима и оправдана теми процессами, которые проходили в это время в русском обществе. Период знакомства с западноевропейской наукой и культурой, ученичество у Европы отразились и на русской философии. Но был в этом процессе и положительный момент. Усвоение западноевропейской философии, хотя и не развивало самостоятельного мышления, а, значит, и не способствовало развитию русской философии (по крайней мере, до появления критического отношения к своим философским учителям), все же помогало выработать философскую терминологию, сформировать философский жаргон, ищущий соответствие между языком и мыслью. Этому способствовали как переводы философских текстов, переложения на русский язык метафизических

концепций, так и попытки составления первых философских словарей. Такие краткие словари, в частности, предваряли философские курсы Феофилакта Лопатинского и Г.Н. Теплова.

XVIII в., таким образом, четко обозначил основные характерные черты как профессиональной философии в России (неоригинальность, вторичность), так и самих профессоров философии (неплодотворность, философская бездарность). Последующее развитие русской философии лишь это подтвердило. Справедливости ради надо заметить, что тусклость и невыразительность профессиональной философии и бездарность университетских профессоров не являются привилегией русской философии. Такова всякая профессиональная философия. Самые значительные европейские философы, как правило, не были связаны с университетами. Их философия не была в строгом смысле «школьной» или «академической». Для тех, кто действительно внес вклад в развитие философии, философия не всегда была даже делом их жизни, а тем более делом их профессиональной карьеры. Исключение составляет, пожалуй, только непродолжительный период в Германии в конце XVIII – начале XIX в., когда философия, действительно, «жила» в университетах, когда университетские профессора были вместе с тем и философами (И. Кант, И.Г. Фихте, Г.Ф.В. Гегель, Ф. Шеллинг). Впоследствии крупные философы либо вовсе стояли вне университетов, либо были связаны с ними не продолжительное время.

Показательно положение профессиональной философии в первой половине XIX в., когда все наиболее интересное в русской философии происходит вне университетов. Это время философских кружков и салонов. Салонная философия ориентировалась на устную стихию живого общения,

хотя и скованную условностями аристократического общества. Кружки представляли собой более свободные (не обремененные часто программой, уставом, временем и местом встреч, а только общим интересом) формы интеллектуального общения. Они создавались, как правило, молодежью, тяготеющей к университету и представляли собой как бы внешнюю сторону университетской жизни. Формировались кружки вокруг лидера, притягивающего либо остротой ума, либо новыми знаниями, либо обаянием личности. В собраниях единомышленников складывалось неакадемическая, хотя от этого и не менее строгая манера философствования. Кружки сыграли видную роль в становлении философской культуры в России, в распространении философского (понятийного) мышления. В то же время кружки оказались подвержены сильному влиянию философской моды, отсюда прозелитизм многих подобных объединений. Кружки в чем-то дополняли, но в чем-то и противостояли Университету. По крайней мере, кружки стремились не к школе, а к мысли. Изучение философских концепций (для 1830-х годов это немецкий идеализм) не было самоцелью. Кружки, все же — не общества самообразования, а своеобразные творческие объединения в том смысле, насколько результатом творчества может быть мысль. Жажда творчества, всегда сковываемая консервативным университетом, пестующим посредственность, выводила кружки за пределы чистой мысли и сближала их с литературными обществами. Этим объясняется жанровое и стилистическое разнообразие тех произведений, которые выходили из философских кружков. Наиболее яркие результаты русские философские кружки дали не в области «чистой мысли», а в философской публицистике. В кружковой среде сформировались крупнейшие русские публицисты 30—60-х годов XIX в.

К представителям салонной философии принадлежали П.Я. Чаадаев, славянофилы и западники. Конечно, большинство участников «Общества любомудров», кружков Н.В. Станкевича и А.И. Герцена были студентами или выпускниками Московского университета, а многие русские западники были даже профессорами Московского университета (П.Г. Редкин, К.Д. Кавелин, Т.Н. Грановский, Б.Н. Чичерин, С.М. Соловьев, П.Н. Кудрявцев, М.Н. Катков и др.), но, заметьте, они не были профессиональными философами (лишь М.Н. Катков пару лет занимал кафедру философии в Московском университете). Это историки и юристы или историки права. Да и в самих университетах в результате попечительства Магницкого и Рунича наиболее философскими оказывались лекции по агрономии и минералогии (профессор М.Г. Павлов в Московском университете) или «пролюзии» к медицине (профессор Д.М. Велланский в Медико-хирургической академии в Санкт-Петербурге).

Салонная философия живет в устной стихии, проходит в виде дружеских бесед, либо спора, или даже семейного чаепития, как у славянофилов. В то же время она адресована не молодежной аудитории, собравшейся для получения знаний, а досужной публике, значительная часть которой — дамы. Такая философия — способ свободного времяпрепровождения, поэтому она не должна быть скучной, она менее обязательна и строга, чем школьная философия, а часто и откровенно провокативна. Мастерами таких «парадоксов» и «странных новостей» был П.Я. Чаадаев или заядлый спорщик, «бретер диалектики» А.С. Хомяков. Философские тексты А.С. Хомякова носят нарочито непрофессиональный характер: никаких ссылок, несмотря на обилие фактов и цитат, незавершенность. Образ жизни

славянофилов, несовместимый с профессиональной философией, позволял им позиционировать себя как независимых, духовно свободных мыслителей. Славянофилы фактически впервые в России воспроизвели изначальный архетип философии как формы свободного времяпрепровождения и бескорыстного поиска истины. Славянофилы никому не служили. Это был их сознательный выбор, который гарантировал самостоятельность философских рассуждений. Правда, у славянофилов критическая направленность их философских исканий преобладала над положительной: они отталкивались от несогласия с западноевропейской философией, или от неприятия существующего положения дел в России, или вынужденно отвечали на нападки в свой адрес. Тем не менее, славянофилы ясно сформулировали задачу — развитие самостоятельного мышления, самобытного любомудрия, позволяющего преодолеть бесплодное ученичество, в котором прозябала профессиональная философия. Примечательно, что попытки И.В. Киреевского и К.С. Аксакова занять кафедру философии в Московском университете оказались безуспешными. В отличие от славянофилов профессиональная философия никогда не решалась выступать за свободу слова и совести, отмену крепостного права, распространение прав дворянства на другие сословия и установление тем самым бессословного государства. Университетские профессора предпочитали демонстрировать лояльность власти, а не либеральным требованиям славянофилов.

Философские салоны и кружки обозначили еще одну особенность русской философии, отдаляющую ее от профессионализации: преобладание в русской философии «необязательных» и «нестрогих» жанров, например, посланий и писем. Если послания старца Филофея, письма Ивана

Грозного, челобитные протопопа Аввакума принадлежали эпистолярному жанру в собственном смысле, то «Философические письма» П.Я. Чаадаева, «Письма об изучении природы» А.И. Герцена, «Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии» Н.А. Бердяева или эпистолярная форма «Столпа и утверждения истины» П.А. Флоренского — это уже философская позиция. Эпистолярность русской философии — открытое противостояние профессиональной философии. Едва ли такую позицию можно оценить как недостаток или проявление какого-то «комплекса». Скорее, сам профессионализм не стоит зачислять в обязательные достоинства философии. Профессиональная философия в России была наименее философской и наименее русской.

И вот по этой и без того слабой профессиональной философии в 1850 г. был нанесен удар: во всех российских университетах, кроме немецкого университета в Дерпте были закрыты кафедры философии. Министр народного просвещения кн. Ширинский-Шихматов с философским именем Платон обосновал свое решение старым (еще с петровских времен) аргументом недоказанности пользы философии и возможности вреда от нее. Дело, конечно, было не в бесполезности философии. Опасения у власти вызвало то, что даже подражательная университетская философия и ее верноподданные проводники, может быть вовсе сами того и не желая, способны пробуждать самостоятельное мышление. Все страхи правительства перед философией и в середине XIX в. и позднее были вызваны боязнью появления самостоятельно и критически мыслящих людей. Однако последующие нападки со стороны власти на философию, университетское образование или науку в целом (можно вспомнить университетский устав 1884 г. и

мероприятия министра И.Д. Делянова) по прежнему обосновывались уже просроченным и неоднократно опровергнутым жизнью и историей доводом бесполезности.

Когда же по новому университетскому уставу 1863 г. было принято решение восстановить кафедры философии, то оказалось, что профессиональных философов уже не осталось. В университеты стали переводить преподавателей духовных академий: в Петербургский университет был приглашен Ф.Ф. Сидонский, в Московский — П.Д. Юркевич. Фактически преподавание философии возобновилось только тогда, когда из Германии стали возвращаться направленные туда совершенствоваться в философии ученики и выпускники духовных академий. Правда, на восстановление традиции профессиональной философии потребовалось около тридцати лет. Постепенно университетская философия окрепла, приобрела черты академической респектабельности и профессионального самодовольства. Для данного периода характерны смена философской моды (позитивизм, неокантианство, лейбницианство, интуитивизм и др.), а также институциализация философии. Учреждаются профессиональные философские сообщества (Московское психологическое общество, Философское общество при Санкт-Петербургском университете, Московское религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва, Петербургское религиозно-философское общество), начинают выходить философские журналы, способствующие профессиональной консолидации философов («Вопросы философии и психологии», «Логос», «Мысль» и др.), несколько упорядочивается и активизируется переводческая деятельность.

Однако даже в этот благоприятный период профессиональная философия не является доминирующей, не она определяет облик русской философии. Запрет на препода-

вание философии привел к тому, что обсуждение философских вопросов в еще большей степени перешло в компетенцию журналистики, что надолго определило публицистический характер русской философии. К мировоззренческим и философским проблемам чаще стали обращаться русская литература и поэзия. Во второй половине XIX в. окончательно закрепился литературоцентризм русской философии (Ф.М. Достоевский, Л.Н. Толстой, Ф.И. Тютчев). Симптоматично, что В.С. Соловьёв, крупнейшая философская фигура этого периода, лишь кратковременно был связан с университетом, а лидеры так называемой эпохи «религиозно-философского ренессанса» — Н.А. Бердяев, Лев Шестов, Д.С. Мережковский, В.В. Розанов — и вовсе стояли вне университетов. Только в непрофессиональной атмосфере могла родиться оригинальная «философия общего дела» Н.Ф. Федорова. Н.Ф. Федоров интересен еще и тем, что его творчество наглядно показывает, как новые идеи профессиональная философия черпает из непрофессиональной среды. Таков «русский космизм».

«Философский пароход», т. е. высылка ученых из Советской России в 1922 г., подвел черту под русской профессиональной философией. Оказавшись в изгнании, философы еще больше политизировались, трактаты заменила публицистика, теорию — ругань и брань. Те же, кто пытался сохранить профессиональное философское достоинство повторяли вывезенные с родины истины и тиражировали философские трюизмы. В Советской России профессиональная философия практически прекратила свое существование, она была заменена профессией идеологов. Идеология удачно примиряла власть с философией, находя ей практическое применение. Философские факультеты

включились в работу по плановому выполнению госзаказа — производству идеологов. Философия, оставаясь университетской дисциплиной, перестала быть профессиональной. В этом не было исторического парадокса. Типологически философия вернулась к той форме, в который она прибывала в Киево-Могилянской или Славяно-греко-латинской академиях, целью схоластического образования которых была подготовка проповедников и защитников православной веры. Изоляционистская позиция и полемическая направленность, однако, не мешали строить обучение с опорой на западноевропейские образцы. В одном случае это была вторая схоластика, в другом — марксизм. Эталоном мышления стало философское сквернословие ленинского «Материализма и эмпириокритицизма». Если не принимать всерьез тупое простодушие ортодоксальных и диалектическую шизофрению неортодоксальных марксистов, то можно заметить, что те немногие, кто сохранил способность мыслить самостоятельно (М.М. Бахтин, Д.Л. Андреев, А.Ф. Лосев, Л.Н. Гумилев) были исключены из философской номенклатуры. Философия была вынуждена маскироваться под филологическую экзегезу или переходить на «птичий язык» символической логики. Имя же любителей мудрости с гордостью носили карьеристы, кормящиеся в университетах или идеологических отделах.

Смена идеологического климата не привела к заметной профессионализации философии. Как во всякие смутные времена и в постперестроечный период выдвинулись самозванцы, авантюристы, откровенные проходимцы. Университетская философия не стала исключением. Еще большая архаизация профессиональной философии (по сравнению с киево-могилянским типом советской эпохи) сказалась в проявлении старых пороков — непотизма и симонии. Фи-

лософы отказались от единственно доступной интеллектуалам власти — власти критиковать власть и тем самым окончательно потеряли в глазах власти уважение. То, что рыночно неэффективные и идеологически бесполезные философские факультеты еще существуют можно объяснить либо невежественным недомыслием власти, либо ее боязнью прослыть непросвещенной. Падение идеологического диктата не прибавило профессиональной философии самостоятельности. Боязнь мыслить самостоятельно, а, на самом деле, просто не способность мыслить и привычка оглядываться на чужие авторитеты привели к новой волне философской моды. Русская философия не смогла устоять перед соблазнами феноменологии и аналитической философии, психоанализа и постмодернизма, хайдеггерианства и герменевтики, структурализма и прочих разновидностей «чужебесия», по выражению Ю. Крижанича. Исторический опыт русской философии показывает, что для обретения самостоятельности в деле философского творчества должно смениться поколение, т. е. пройти около тридцати лет. Этот период, начавшийся на рубеже 1980-х — 1990-х гг. завершается, что позволяет надеяться на приближение более плодотворного этапа в русской философии. Незаинтересованность власти в философии, некоторая социальная изоляция философов может подтолкнуть даже университетских профессоров философии к большей свободе мышления. Однако философам придется смириться, с тем, что все их достижения останутся лишь «бесхлебной славой». Материальное благополучие философии не грозит. Даже в университетской корпорации, при всех преимуществах, которые дает институциализация с ее минимальной социальной стабильностью, философы останутся маргиналами.

Конечно, нельзя отрицать, что беспризорность университетской философии все же несколько повысила ее профессиональный уровень. В любом случае обретенная свобода не могла пройти даром. Однако принадлежность профессиональной философии университетской системе едва ли позволяет ожидать от нее значительных философских достижений. И дело здесь не только в том, что всякая система направлена на воспроизводство и поддержание посредственности. С серостью профессиональной философии еще можно было бы смириться, если бы она была философией. Профессиональная философия — наследница не любителей мудрости, а знатоков мудрости — софистов. Как известно, у истоков системы образования стояли именно софисты, готовые учить за деньги всему, чему угодно. По такому же принципу строится обучение и на философских факультетах, открывающих или, напротив, закрывающих в угоду конъюнктурных, личных и проч., только не научных, соображений кафедры, отделения, учебные программы и проч. Философское образование — модифицированная софистка. Но сохраняется и прежний стереотип профессиональной ориентации философов. Если философия уже не может быть востребована как служанка идеологии, то она стремиться сменить роль домработницы и гувернантки на роль приживалки. Остается найти благодетеля и жить на пожертвования. Так, по крайней мере, честнее.

Конечно, статус «бедного родственника» требует известной экономии, чтобы не быть слишком обременительным для спонсора. Возможно, тогда придется отказаться от преподавания философии как общеобразовательной дисциплины на нефилософских факультетах (хотя, лучше было бы преподавать ее лишь на старших курсах) или даже от-

казаться от философского бакалавриата, и принимать лишь в философскую магистратуру. Второй вариант, думаю, положительно скажется на качестве философов. Само существование философского бакалавриата в нынешних условиях выглядит, по меньшей мере, лукавством по отношению к тем, кто изучает философию и обманом профильного министерства. Выпускник философского факультета не может найти работу по специальности, поскольку единственной работой патентованного философа является преподавание, требующее уже наличия магистерской степени. Философский бакалавриат существует по недоглядке или недомыслию министерства. Единственной перспективой для философского образования остается развитие высших ступеней — магистратуры и аспирантуры. Их расширение, в частности, возможность увеличения обучения в магистратуре до трех лет, были бы крайне желательны. Предполагается, что философская магистратура готовит не только исследователей (востребованность которых относится к области самоуспокаивающей мифологии), но и преподавателей. В силу этого направления философских магистратур должны быть сориентированы на основные образовательные программы. Например, философия для историко-филологических специальностей, философия для медико-биологических специальностей, философия для естествоведческих и инженерно-технических специальностей, философия для творческих специальностей, философия для социо-психологических специальностей и т. п. Ограничение философского образования только магистратурой и аспирантурой качественно изменило бы состав обучающихся на философском факультете. Во-первых, средний возраст студентов на философских факультетах был бы выше, чем на большинстве остальных факультетов. (По своему препода-

вательскому опыту могу сказать, что это положительно влияет на сам процесс обучения. Достаточно сравнить студентов дневного и вечернего обучения на философских факультетах. Старшие по возрасту студенты вечернего отделения больше мотивированы на учебу, а, чаще всего, и «сильнее» своих однокурсников «дневников».) Во-вторых, на философский факультет будут приходить студенты для обучения в магистратуре уже имеющие профессиональные познания в какой-либо из областей знания, не говоря уже о том, что, как правило, это люди с более определенной жизненной позицией и даже жизненным опытом. В связи с этим должен заметить, что ликвидация вечернего отделения на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета была большой ошибкой.

Впрочем, введение лишь магистерской программы по философии в университетах радикально не меняет ситуацию с профессиональной философией. Философия все же не профессия, а аскеза, т. е. определенный образ жизни и образ мысли. Тому же, кто желает сознавать себя профессиональным философом — остается мыслить по расписанию.

«ШКОЛЬНАЯ» ФИЛОСОФИЯ В КУЛЬТУРЕ РУССКОГО ПРОСВЕЩЕНИЯ[1]

Русская философия XVIII в. не богата яркими событиями, крупными именами или значительными теориями. В то же время в историко-философском отношении XVIII в. занимает особое место в русской философии, резко отличающее его как от предшествующей, так и от последующей эпох. В истории философии сложилось устойчивое мнение, перерастающее в историографическую традицию, рассматривать XVIII столетие в качестве начала русской философии. XVIII в. оспаривает философское первородство у предшествующих семи веков русской истории. У этой точи зрения есть как свои сильные, так и слабы стороны. Не рассматривая аргументы сторонников долгой и краткой версий истории русской философии, замечу лишь, что едва ли исторически оправдано лишать процесс христианизации Руси философского содержания и значения. Без него останутся непонятными, безосновными и религиозно-философский ренессанс начала XX в., и народившийся на патристической почве недоговоренный славянофильский онтологизм, и не лишенная самолюбования критика П.Я. Чаадаева, и историософия, со всеми вытекающими из

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «Школьная» философия в культуре русского просвещения // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17: Философия. Конфликтология. Культурология. 2013. Выпуск 2. С. 98–107.

нее линейными моделями (вплоть до прогрессизма и марксизма) исторического процесса.

Философское своеобразие XVIII в. придает то, что это — век Просвещения. Как всякая крупная историческая эпоха Просвещение не лишено противоречий. Заметны они и в философии. Однако, прежде всего, следует указать на неравнозначность «восемнадцатого века» и «Просвещения» как культурно-исторических и историко-философских явлений. Хронологически XVIII в. «шире» Просвещения, но содержательно Просвещение выходит за рамки XVIII столетия, причем, так сказать, по обе стороны. Просветительские тенденции проглядывают уже в предшествующее столетие, а отголоски Просвещения слышны далеко в веке XIX.

Конечно, историко-философские и историко-культурные явления не укладываются строго в рамки столетия. И русское просвещение — хорошая тому иллюстрация. В отечественной историографии, в первую очередь литературоведческой, сложилась парадоксальная ситуация, когда вслед за классификацией В.И. Ленина Просвещение доводили до 60-х годов XIX в., оценивая в качестве просветительской деятельность Н.Г. Чернышевского, Д.И. Писарева и Н.А. Добролюбова. Широкое понимание Просвещения, перетекающего во вторую половину XIX столетия, приводило к тому, что просветительским оказывалось и полстолетия, предшествующего XVIII в., так что даже тайный иезуит, алхимик и звездочет в православной монашеской рясе Симеон Полоцкий представал просветителем. Противоестественность такой хронологии была достаточно очевидна: если Просвещение — это общеевропейское интеллектуальное и культурное течение, зародившееся во Франции во второй четверти XVIII в. и в своем логическом развитии пришедшее к революции, то русское Про-

свещение оказывалось Просвещением до Просвещения. Однако русское Просвещение не было самостоятельным в содержательном плане: источники и направление влияния здесь столь же очевидны. Большой историографический разбег, взятый советской наукой, был излишним. Понимая это один из лучших историков русской литературы XVIII в. П.Н. Берков предложил различать понятия «просвещение» и «просветительство»[1], вводя первое из них в рамки XVIII столетия и восстанавливая тем самым хронологическую адекватность исследований.

Временные пределы русского Просвещения можно определить с достаточной степенью точности, если исходить из историко-культурного содержания самого этого явления. Прежде всего, надо заметить, что Просвещение — не философская эпоха, хотя XVIII столетие и получило прозвище «философского века». Наибольшего успеха просветители добились не в области чистой мысли, а в публицистике. В Европе эта невыразительность просветительской философии особенно заметна по контрасту с наследующей ей немецкой классической философией.

Процесс секуляризации, инициированный Просвещением, коснулся в узком смысле церковного землевладения, а в широком, — различный сфер жизни, в том числе способствовал освобождению философской мысли от богословской проблематики. Новый стиль мышления задавался, с одной стороны, юридическим сознанием, а с другой, — логико-математическими дедукциями философского рационализма. В то же время утрата религией мировоззренче-

---

[1] *Берков П.Н.* Основные вопросы изучения русского просветительства // Проблемы русского Просвещения в литературе XVIII века. М.; Л., 1961. С. 9—15.

ской монополии и материальные потери церкви, не сняли остроту тех проблем, которые стояли перед русской церковью. Церковный вопрос в XVIII в. оставался одним из самых сложных. Можно заметить, что из всех преобразований Петра I наиболее значительные культурные последствия имела как раз церковная реформа. В XVIII в. заметно зарождение внецерковной религиозности, в частности, масонства и расцвет русского сектантства (от духоборцев и молокан, до хлыстов и скопцов). Внутри самой церкви как реакция на секуляризацию общества и обмирщение церкви возрождается мистическая традиция, восстанавливающая связь с восточно-христианским исихазмом.

Просвещение не случайно называют веком разума. В преобладании рационального мышления — его главная философская заслуга. Рационалистические тенденции многообразно проявились в интеллектуальной культуре XVIII в. Они нашли отражение и в критике предрассудков, прежде всего религиозных, отклоняющих разум от прямого познания мира, и в идее порядка. Мировоззренческая установка Просвещения видела в мире проявление разумного порядка, что делало этот мир постижимым, гомогенным в своей открытости человеческому уму. Познание мира, таким образом, сводилось в первую очередь к фиксации такого порядка. Основным способом познания становится классификация, распределяющая вещи и события по строго установленным таксонам. Познать означает найти вещи или явлению его место в общем порядке сущего, зафиксировать его в классификационной схеме. Классификации подлежат и человеческие знания. Выстроить классификацию наук на основе принципа пользы в России XVIII в. пытался В.Н. Татищев. Характерной формой классификации наук и человеческих знаний для Просвещения становится энциклопедия, распределяющая

достижения человеческого духа согласно алфивитному строю языка. Рациональная основа порядка обнаруживается и в идее прогресса — еще одном порождении философии Просвещения. С одной стороны, прогресс понимается в первую очередь как интеллектуальный процесс расширения наших знаний о мире, лучшего понимания происходящих событий. С другой стороны, прогресс позволят упорядочить знания, расположив их в хронологическом порядке и тем самым наглядно показать их рост от эпохи к эпохе.

Кумулятивная версия прогресса, предложенная Просвещением, обозначает научно-познавательное возвышение современности над предшествующими историческими периодами. Человек эпохи Просвещения живет в настоящем и настоящим, сознавая свое интеллектуальное превосходство; его взгляд обращен на современность и в будущее. Для него все самое главное, важное и интересное происходит здесь и сейчас. Смысловая реабилитация современности хорошо заметна в тех переменах, которые произошли во взглядах на историю. Если традиционная историография допускала возможность изучения лишь древней истории и первых веков христианства, то историки XVIII в. все ближе продвигают историю к современности. Так А.Л. Шлёцер пишет историю средних веков, а Г.Ф. Миллер доходит в своем изложении до XVII в. В 1716 г. выходит «Рассуждение о причинах войны» подканцлера П.П. Шафирова, а вскоре при участии самого государя готовится «Гистория Свейской войны». В год публикации этого сочинения до окончания Северной войны оставалось еще четыре года, но ее история уже пишется.

Однако, пожалуй, наиболее существенным признаком Просвещения становится эмансипация культуры и общества от государства. Если в первой четверти XVIII в. ини-

циатива культурных перемен исходит исключительно от государства, то со второй трети века постепенно нарастает активность отдельных социальных групп и даже индивидов в сфере науки, культуры, искусства, образования, литературы, издательского дела. Первым актом такой инициативы стал 1730 г., когда собравшиеся в Москве дворяне в ожидании ответа и приезда Анны Иоанновны по предложению Верховного тайного совета стали подавать проекты государственного устройства России. После смерти Петра I прошло всего пять лет, но оказалось, что в России существуют общественные группы, сознающие свои интересы и их отличие от интересов государства, требующие признания их со стороны государства, их гарантий и защиты. События 1730 г. стали первым проявлением общественного самосознания в России, продемонстрировали, что в России народилось общество, постепенно потесняющее государство на поприще культуры, науки, образования и готовое заявить свои политические притязания. В течение следующего полувека государство все больше теряло инициативу в этой области, понимая различие и даже порой противоречие своих интересов и целей интересам и целям общества. Не случайно в конце XVIII в. государство предпринимает попытку остановить нарастающую активность общества. Знаковыми в этом отношении стали репрессии в конце екатерининского царствования против масонов, Н.И. Новикова, А.Н. Радищева. Русское Просвещение таким образом хронологически укладывается в шесть десятилетий между 1730 г. и началом 1790-х годов.

Еще В.В. Зеньковский отмечал типичность философских течений XVIII в. для последующей русской философии. В философии XVIII в. он усматривал «вольтерьянство», новую идеологию национализма, религиозно-

философские искания вне церкви и «школьную» философию[1]. Собственно говоря, именно «школьная» философия дала большую часть «чисто» философских текстов XVIII в., чем заметно отделила свое столетие от предшествующей эпохи, не отличавшейся такой философской «чистотой». Другое дело, что частота такой «чистоты» находилась в отношении обратно пропорциональном оригинальности философских сочинений, большинство из которых представляли собой компиляции популярных в Европе учебников философии.

В теоретическом отношении просветительская философия дала не много. Напротив, ее культурное значение в деле повышения интеллектуального уровня, формирования философской культуры и даже воспитания российского общества, трудно переоценить. Заметную роль в этом процессе сыграла «школьная» философия. Становление профессиональной философии, знакомство с западноевропейскими философскими учениями дает основание относить философию XVIII в. к подготовительному периоду, видеть в просветительской философии ученичество перед Западом. Эта противоречивость философии XVIII в. отчасти объясняет, почему она не получила однозначной оценки, оставляет ощущение незавершенности и недоговоренности, как неизжито еще ученичество современной русской философии, как будто боящейся самостоятельной мысли и собственно слова.

«Школьная» философия появляется в России вместе с перенимаемой у Запада светской системой образования. Философия становится одной из преподаваемых в учебных заведениях дисциплин, необходимым элементом системы

---

[1] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 85.

обучения. Вместе с этим, она начинает пониматься и как одна из наук, которой долженствует следовать общему идеалу сциентизма. У науки и философии общее основание — разум. В этом их единство и возможность взаимополезного обмена истинами: аксиомы философии служат обоснованию научных импликаций, а данные науки становятся предметом философского осмысления. Там, где знание невозможно добыть эмпирическим путем, оно достигается умозрением. Таково, в частности, метафизическое естествознание М.В. Ломоносова.

Подобно любой уважающей себя науке и философия стремится выработать свой профессиональный жаргон. «Школьная» философия пытается осмыслить не только категориальный багаж мировой философской мысли, но и найти эквиваленты в русском языке, разработать русскоязычную философскую терминологию, позволяющую мыслить на русском языке, мыслить по-русски или, что принципиально, просто мыслить. Философским лексиконом снабжает свои философские курсы Феофилакт Лопатинский. Первый русский учебник по философии «Знания, касающиеся вообще до философии для пользы тех, которые о сей материи иностранных книг читать не могут» (1751) Г.Н. Теплова предваряет словарик русских, латинских и французских философских терминов. В небольшом трактате «Слово о мудрости, благоразумии и добродетели» (1752) В.К. Тредиаковский употребляет русскоязычные эквиваленты философских понятий, тут же в сносках указывая их латинские, греческие или французские оригиналы.

Первоначально «школьная» философия перенималась и распространялась в России в своем исходном латинском исполнении. Лекции по философии читали по-латыни не только приглашенные профессора, но и русские преподава-

тели. Однако выработка русскоязычной терминологии давала возможность перейти в преподавании на родной язык. В «Речи, говоренной в начатии философических лекций при Московском университете» (1755), произнесенной на латинском языке, один из учеников М.В. Ломоносова Н.Н. Поповский (1730–1760) указывал: «От нее [философии] зависят все познания; она мать всех наук и художеств <...> Хотя она в частные и подробные всех вещей рассуждения не вступает, однако главнейшие и самые обширные правила, правильное и необманчивое познание натуры, строгое доказательство каждой истины, разделение правды от неправды от нее одной зависят»[1]. В своей вступительной речи и впоследствии в университете Н.Н. Поповский неоднократно высказывался за необходимость преподавания философии и других наук на русском языке. «Что ж касается до изобилия российского языка, – рассуждал он, – в том перед нами римляне похвалиться не могут. Нет такой мысли, кою бы по-российски изъяснить было невозможно. Что ж до особливых надлежащих к философии слов, называемых терминами, в тех нам нечего сумневаться. Римляне по своей силе слова греческие, у коих взяли философию, переводили по-римски, а коих не могли, те просто оставляли. По примеру их то ж и мы учинить можем <...> итак, с божиим споспешествованием начнем философию не так, чтобы разумел только один изо всей России или несколько человек, но так, чтобы каждый российский язык разумеющий мог удобно ею пользовать-

---

[1] *Поповский Н.Н.* Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете гимназии ректором Николаем Поповским // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 1. С. 88.

ся»[1]. М.В. Ломоносов опубликовал «Речь» Н.Н. Поповского по-русски во второй части «Ежемесячных сочинений, к пользе и увеселению служащих». Попытка перевести преподавание на русский язык привела к конфликту Н.Н. Поповского с иностранными профессорами и послужила поводом к увольнению его из университета в ноябре 1758 г.

Неудача Н.Н. Поповского не мола остановить начавшийся процесс русификации профессиональной философии. Учебник Г.Н. Теплова (1717—1779) «Знания, касающиеся вообще до философии», возглавлявшего исторический департамент Петербургской академии наук, давая достаточно полное для своего времени представление о школьной философии, предварялся «Объявлением слов, которые в философской материи по необходимости приняты в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские разумеются», т. е. кратким философским словарем, в котором были приведены 27 терминов на русском языке с соответствующими латинскими и французскими эквивалентами. С 1742 г. Г.Н. Теплов служил с перерывами в Петербургской академии наук и читал лекции по практической философии. М.В. Ломоносов дал положительную, необходимую для издания книги, рекомендацию. «Философские учения, — отмечал он, — в ней предлагаются понятным образом для всякого и весьма полезна будет российским читателям, которые, не зная иностранных языков, хотят иметь понятие или знание о философии вообще, во всех ее частях, и для того за благо рассуждаю, чтобы она была напечатана»[2].

Книга начиналась с обращения «К читателю», включающему общие рассуждения о «силах» разума и пользе

---

[1] Там же. С. 91.

[2] *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.—Л., 1955. Т. 9. С. 631.

науки, а также традиционное разделение философии на теоретическую и практическую. Теоретическая философия в основных своих чертах совпадала с физикой, т. е. изучала «всех тел чувствительных и видимых бытность, качество, количество, движение, перемену и все из того происходящие явления»[1]. В практической или моральной философии раскрывались «должность к Богу, монарху и ближнему, обязательство к самому себе, к дому своему и проч.»[2].

Учебник делился на три части. Первая часть «О должности и имени философа» включала 5 глав («О должности философа», «О историческом познании», «О познании философском», «О познании математическом», «Изъяснение слова философии»), которые в свою очередь состояли из параграфов (с 1 по 46). Вторая часть включала три главы: «О философии варварской», «О философии греческой», «О философии Средних веков и Новой», состоящие из параграфов с 47 по 78. Третья часть «О средствах надобных для управления разума нашего в исследовании истины» включала 8 глав: «О бытии вообще и существе всех вещей особно», «О веществе и его различных образах», «О взаимности вещей, когда они одна без другой быть не могут, в которой изъясняется, что значит *небытие* и прямо *ничто*», «О возможном и невозможном», «О том, что необходимо надобно, и что по случаю только бывает», «О продолжении пребывания вещей и времени», «Что разуметь надобно через слово *тожде* или тождество», «О вине и от нее произведенных действиях, что у философов эффектом называют», состоя-

---

[1] *Теплов Г.Н.* Знания, касающиеся вообще до философии, для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут // Философский век. Альманах. Вып. 3. Хр. Вольф и русское вольфиантсво. СПб., 1998. С. 212.

[2] Там же.

щих из параграфов с 79 по 102. «Знания, касающиеся вообще до философии» были обозначены Тепловым как книга первая. Он собирался написать продолжение, посвященное логике, но свое намерение не исполнил.

Г.Н. Теплов различал три вида познания по степени точности и совершенства. Первое из них *историческое*, опирающееся на опыт и чувства, просто фиксирует существование или по его словам «голое известие о бытности». Это еще не точное познание, а легкое и ошибочное, которое лишь уверяет нас в том, что нечто существует, но не говорит о том, *что* есть это нечто. Историческое познание может быть простым, т.е. только чувственной данностью и осмотрительным, т. е. уже задействующим разум. Когда к познанию подключается разум, мы переходим к следующему виду познания — *философскому*. Исходя из установленного историческим познанием существования, философское познание доискивается причины этого существующего. Причина позволяет говорить об однозначности и определенности существующего, о том, что нечто есть так, а не иначе, о том, *что* есть это нечто. Причина устанавливается посредством рассуждения и доказательства и выражается в понятии. В результате Г.Н. Теплов дает следующее определение философии:

«Философиею называем и изъясняем науку, которая в себе заключает действие разума такое, через которое кто может предложение некоторое, из приведенных и прямых начал законными средствами доказать, или называем такое знание, через которое можем вещи доказывать через ее причины, или от известных вещей знать их неизвестные, чего ради обыкновенно ученые люди говорят: философ — ни что без доказательств»[1].

---

[1] Там же. С. 240

Философское знание уже дает нам знание о вещи, а не просто веру или уверенность. Высшим же видом познания является *математическое*, устанавливающее количество и силу причины. Это еще более ясное и определенное знание, связанное с измерением действия причины.

Философия, полагает Г.Н. Теплов, познает посредством разума неизвестные вещи через известные. Она постигает то, что есть и быть может, т. е. вещи действительные и возможные. Возможные вещи — те, которые не существуют реально, но имеют причину для своего бытия. Причина раскрывается разумом, т. е. все то, о чем мы можем помыслить, принадлежит сфере возможного бытия и является предметом философского рассуждения. Единственный критерий здесь — логическая непротиворечивость. Возможно все то, понятие о чем не содержит противоречия. Противоречие же в понятии, т. е. невозможное, соответствует небытию. Теплов приводит примеры таких противоречивых понятий: деревянное железо, мыслящий камень, мокрый огонь, сухая вода и т. п. Помимо рассуждения о вещах, чем занимается онтология, философия исследует и способности познания, изучению которых посвящена логика. Свое произведение Г.Н. Теплов посвящает разработке онтологической проблематики и разбирает понятие бытия, существа, «особного пребывания» или сущности вещи, изменения и тождества в пребывании, вещества или субстанционального существования, причины (вины) и следствия (эффект) и т. д. Несмотря на вполне правоверное изложение вольфианства, Г.Н. Теплов пытался полемизировать со своим германским гуру, оставаясь, впрочем, в рамках допустимых рационализмом вариаций.

С учебными целями был опубликован и трактат Я.П. Козельского (1728 — после 1793) «Философические

предложения» (1768), не получивший, однако среди современников ни признания, ни распространения. «Философические предложения» — произведение компилятивное, составленное на основе сочинений многочисленных европейских авторов, большую часть которых упоминает сам Я.П. Козельский: Ф.Х. Баумейстер, Ж.-Ж. Руссо, Ш.Л. Монтескье, К.-А. Гельвеций, Э. Шефтсбери и др. «В тех книгах, — признавался автор, — нашел я многие приятные и полезные истины, неприступные для скучливых читателей, так что познание каждой из них стоит читателю великого труда в бесполезном разборе других, их вовсе ненадобных для него положений, и для того я <...> хотя и не учился ни от кого философии, по примеру прежних моих сочинений выбрал из тех книг полезные для человеческого рода истины, и к тем присовокупил и мои изведенные надежные опытами»[1]. Я.П. Козельский постарался дать систематическое изложение по пунктам основных положений современной ему рационалистической «школьной» философии и основные этико-юридические доктрины, опирающиеся, прежде всего, на теорию естественного права. Для этой цели он разделил свое сочинение на два больших раздела: теоретическую философию (249 пунктов), включающую в качестве подразделов логику и метафизику, и нравоучительную или практическую философию (472 пункта), распадающуюся на юриспруденцию и политику. Я.П. Козельский обращался, прежде всего, к здравому смыслу своих читателей и лишь на основе «ясно разумеемых» слов давал последующие определения. «Я писал ко-

---

[1] *Козельский Я.П.* Философические предложения // Избранные произведения русских мыслителей второй половины XVIII в. М., 1952. Т. 2. С. 411.

ротко так и там, — уточнял он, — как и где думал я, что без дальнего разбору речи мои разуметь можно будет, а как и где не чаял, чтоб выразумели другие, то в таких случаях писал пространнее и единственно имел при сем сочинении предметом моим читателеву пользу»[1].

В философии русского Просвещения можно указать две стороны: подражательную и критическую. Выражением первой как раз и являлась «школьная» философия, подготовившая восприятие и усвоение немецкой классической философии. Реакция на широкое, в том числе и философское, западное влияние начала нарастать в русской культуре с середины XVIII в. Критика европеизма постепенно переросла в явление, которое можно назвать «просвещенным национализмом», философские следствия из которого были выведены уже в веке XIX.

Осмысление пришедшегося на вторую половину XVIII столетия становления национальной культуры сопровождалось рядом дискуссий. Первой из них стала полемика по норманнскому вопросу. Обсуждение диссертации Г.-Ф. Миллера, начавшееся в 1749 г., продолжалось на академических собраниях до весны 1750 г. Причиной спора стала публикация тезисов диссертации Г.-Ф. Миллера «О происхождении имени и народа российского», с которыми он по первоначальному решению Академии наук намеревался выступить перед императрицей, во время ее визита в Академию наук. В своей автобиографии историк следующим образом упоминал об этом событии, имевшем для него печальные последствия: «В 1749 г. написал я на латинском языке сочинение о начале российского народа и имени, переведенное и на российский язык и напечатанное

[1] Там же. С. 423–424.

на обоих языках. Сие сочинение было определено для прочитания в публичном академическом собрании; но по собливому происшествию учинилось в том препятствие, и сие сочинение не обнародовано»[1]. Труд Г.Ф. Миллера встретил резкое сопротивление среди большинства других членов Академии, а его главным противником выступил М.В. Ломоносов, которого поддержали академики С.П. Крашенинников, Н.И. Попов, В.К. Тредьяковский, И.Э. Фишер, Ф.Г. Штрубе де Пирмонт. М.В. Ломоносов оценивал ситуацию несколько по-иному: «После того велено Миллеру для публичного акта в Академии сочинить речь или диссертацию из российской истории, к чему он избрал материю, весьма для него трудную, — о имени и начале российского народа, которая, как только без чтения перед Профессорским собранием напечатана и в Москву к президенту для апробации отослана, немедленно публичный акт отложен, и речь Миллерова отдана на рассмотрение некоторым академическим членам, которые тотчас усмотрели немало неисправностей и, сверх того, несколько насмешливых выражений в рассуждении российского народа, для чего оная речь и вовсе оставлена. Но Миллер, не довольствуясь тем, требовал, чтобы диссертацию его рассмотреть всем Академическим собранием, что и приказано от президента. Сии собрания продолжались больше года. Каких же не было шумов, браней и почти драк! Миллер заелся со всеми профессорами, многих ругал и бесчестил словесно и письменно, на иных замахивался в Собрании палкою и бил ею по столу конференцскому. И, наконец, у президента в доме поступил весьма грубо, а пуще всего

[1] Автобиография Г.Ф. Миллера. Описание моих служб // Миллер Г.Ф. История Сибири. М., 1999. Т. I . С. 153.

асессора Теплова в глаза обесчестил. После сего вскоре следственные профессорские собрания кончились, и Миллер штрафован понижением чина в адъюнкты»[1]. В своем «репорте» М.В. Ломоносов пристрастно разбирал сочинение Г.-Ф. Миллера, считая, что оно построено на «зыблющихся основаниях», «и весь корпус диссертации сочинен без связи и порядку, а особливо она для многих дигрессий весьма темна»[2]. В то же время русский ученый признавал: «Правда, что и в наших летописях не без вымыслов меж правдою, как то у всех древних народов история сперва баснословна, однако правды с баснями вместе выбрасывать не должно, утверждаясь только на одних догадках»[3]. В итоге, академики осудили доклад Г.-Ф. Миллера, он был из профессоров переведен в адъюнкты, а его «скаредную диссертацию» было решено уничтожить.

Следующим этапом критики европеизма стал спор о татарских нравах, развернувшийся в 1769 г. на страницах журналов «Всякая всячина» и «И то и сио», в котором принял участие А.П. Сумароков. В 1770 г. в Петербурге на французском языке, в следующем году на немецком языке в Амстердаме, а в 1772 г. по-английски в Лондоне была издана двухтомная книга «Антидот, или Проверка дурной книги, превосходно изданной под заглавием: Путешествие в

---

[1] *Ломоносов М.В.* Краткая история о поведении Академической канцелярии в рассуждении ученых людей и дел с начала сего корпуса до нынешнего времени // Ломоносов М.В. Избранные произведения. В 2-х томах. М., 1986. Т. 2. С. 391–392.

[2] *Ломоносов М.В.* Замечания на диссертацию Г.-Ф. Миллера «Происхождение имени и народа российского. Репорт в Канцелярию Академии наук 16 сентября 1749 г. // Ломоносов М.В. Избранные произведения. Т. 2. С. 21.

[3] Там же. С. 18.

Сибирь...», в которой подробно разбиралось, комментировалось и опровергалось сочинение Шаппа д'Отроша «Путешествие в Сибирь... содержащее в себе нравы и обычаи русских и теперешнее состояние этой державы» (1768). Инициатором и одним из авторов этих публикаций была Екатерина II. В них затрагивался и обсуждался вопрос о значении нравов и о русских нравах в частности, а также впервые поднимался вопрос о русском национальном характере.

В 1783 г. Д.И. Фонвизин поместил в третьей части журнала «Собеседник любителей российского слова» вопросы, среди которых вновь прозвучал вопрос о русском национальном характере. Ему отвечала сама просвещенная императрица. В 1786 г. в своем драматическом сочинении «Из жизни Рюрика» Екатерина II также обратилась к этой теме. Особенности русского характера в пьесах «Росслав» (1783) и «Вадим Новгородский» затрагивал Я.Б. Княжнин. В повестях «Наталья боярская дочь» (1792), «Лиодор» (1792) и в «Письмах русского путешественника» (1791–1792) о русском характере рассуждал Н.М. Карамзин. В конце века к обсуждению русских нравов подключилась публицистика. В журнале «Зритель» в 1793 г. П.А. Плавильщиков опубликовал статью «Нечто о врожденном свойстве душ русских», а в 1802 г. в журнале «Корифей» вышло его «Мнение о характере русских». К этой теме на страницах своих сатирических журналов неоднократно обращался Н.И. Новиков. Упомянутые сюжеты подробно рассмотрены в последней книге Ю.В. Стенника[1]. Результатом дискуссий стало формирование русско-

---

[1] *Стенник Ю.В.* Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII – начала XIX века. СПб., 2004.

го национального сознания, нашедшего отражение в отечественной литературе, искусстве и философии. XVIII столетие, начавшееся активизацией знакомства с европейской культурой и ученичеством перед Западом, завершилось выработкой национального сознания, в полной мере проявившего себя в грозную годину 1812 г.

Новым явлениям в русской культуре и философии, привнесенным Просвещением, надо признать утилитаризм в этике и обосновании науки и философии. Практицизм петровской эпохи мало способствовал привлечению внимания к философии. Исключение здесь составляет, пожалуй, только политическая философия, имеющая, по мысли первого российского императора, прикладное значение для воспитания государственных мужей. Особой популярностью пользовались переводы сочинений немецкого правоведа С. Пуфендорфа, хотя и они подвергались запрещению. Утилитаризм способствовал становлению секулярной морали, провозвестниками которой выступили А.П. Сумароков и Н.И. Новиков. Дельцы петровской эпохи привнесли новое отношение к науке и образованию, призванных служить, прежде всего, нуждам государства. В практической пользе науки находила оправдание и «школьная» философия.

Однако для развития теоретической философии атмосфера была не слишком благоприятной. Философия, выходящая за рамки «школьной» программы, лишенная назидательности или любого другого практического эффекта, едва ли могла вписаться в общее направление культурной политики русского XVIII в. Практическая философия находила свое оправдание в синкретизме этической и социально-политической проблематики. Умозрительность же других основных разделов философии входила в явное противоречие с господствующим духом практицизма.

Человеку XVIII в. мир дан для обладания и действия в нем. В русской культуре XVIII в. преобладают экстенсивные тенденции. Динамизм культурных процессов сказывается и на философии, перед которой стоит задача знакомства с европейской философией и усвоение ее. В этом значение «школьной» философии. Однако профессионализация русской философии далась дорогой ценой: отказом от свободы мышления и, соответственно, творческого начала в философии. Отдельно стоящая в русской философии XVIII в. фигура Г.С. Сковороды, часто принимаемого за первого самобытного мыслителя, очень сомнительна в этом отношении. Творчество Г.С. Сковороды, скорее, означает архаизацию философии. Г.С. Сковорода не открывает новую эпоху в русской философии, а завершает предыдущую — традицию Киево-Могилянской академии. Не вписываясь в современную ему эпоху, ускользая от мира, Г.С. Сковорода пользуется той же тактикой: он постоянно в движении. Философская установка означает данность мира человеку для познания и созерцания. Для философии нужна остановка, оглядка на мир, может быть даже «затаивание дыхания», дающее жизненную паузу, выводящую за пределы повседневной суеты. С внешней стороны занятие философией предполагает возможность свободного и обеспеченного существования. Однако XVIII в. не создает таких условий. Досуг и достаток становятся уделом лишь следуюих поколении русских мыслителей, когда вместе с усадебной праздностью, из которой вырастала классическая русская литература, появился и новый тип философа, многообразно воплотившийся в фигуре П.Я. Чаадаева и славянофилах.

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ ПОД ЗАПРЕТОМ[1]

Вопрос о существовании русской философии решается просто: если ее запрещают, значит, она состоялась. Примечательно, что ее периодизация хорошо обозначается такими выражениями, как: «Польза от философии не доказана, а вред возможен», «Философию за борт!», «Философский пароход». История русской философии позволяет выстроить череду событий, отмеряющих смену ее периодов. И большинство этих событий запретительные.

Надо заметить, что запреты в философии никогда не были абсолютными, но выполняли, скорее, «закрепительную» функцию, направленную на утверждение сложившегося порядка. Один из первых запретов, касающихся преподавания философии, можно отнести к 529 г., когда в Афинах были закрыты языческие философские школы. Согласно Кодексу Юстиниана, не подчинившимся христианской власти философам грозило лишение собственности и ссылка вместе с семьей и детьми. Однако Кодекс Юстиниана не отменял саму философию, так же как, например, закрытие кафедр философии в российских университетах в 1850 г. лишь ограничивало философские дисциплины курсами логики и психологии. При этом сохранялась возможность преподавать философию под видом других

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В., Троицкий С.А.* Русская философия под запретом (к 90-летию «философского парохода») // Новое литературное обозрение. № 119 (1/2013). С. 53–66.

дисциплин. Так, в Петербургском университете А.В. Никитенко вместо истории литературы фактически читал курс эстетики. Аналогичным образом несколькими десятилетиями ранее профессор Д.М. Велланский на лекциях по медицине излагал натурфилософию Ф. Шеллинга, а его московский коллега, профессор М.Г. Павлов знакомил студентов с учением того же философа на лекциях по сельскому хозяйству и минералогии. Запреты в философии всегда были оборотной стороной дозволений. Иными словами, запретить было возможно лишь то, что когда-то было разрешено. Не требующее разрешения, ускользало от запретительных мер. Именно поэтому оказались неэффективными меры против славянофилов в последние годы николаевского царствования. Философский кружок можно было разгромить, как петрашевцев, или он мог запретить себя сам, как самораспустившееся московское общество любомудров, но его нельзя было отменить запретом. Запреты, безусловно, стесняли деятельность тех же славянофилов, но не разрушали их круг.

Запреты и дозволения формировали границы в философии, устанавливая, таким образом, предел философской эпохи. Это позволяло увидеть в обозначенном периоде определенный смысл. Теперь о нем можно было говорить как о некой состоявшейся целостности. Конечно, философия, как укорененное в свободе мышление, всегда обнаруживала свою экзистенциальную несовместимость с запретами. Более того, запрет, требуя бездействия, предполагал отказ от мышления, обеспечить который возможным не представлялось. Запреты в философии, таким образом, имели силу символического события, устанавливающего границу и тем самым как бы наводящего порядок в сфере мышления.

Вместе с этим запреты встраивали философию в силовое поле социальной жизни. Степень запретительности варьировались от самоограничений, часто совпадающих с нравственным требованием научной добросовестности, до открытых репрессий со стороны государства. Выстраивание властных отношений в философии стало следствием ее институциализации. В России этот процесс начался в XVIII в. вместе со становлением профессиональной философии. Однако надо заметить, что профессиональная философия — очень специфичный культурный продукт. Она, как не парадоксально, не столь уж близка философии. История показывает, что философия практически никогда не «жила» в университетах, а университетского профессора философии, как правило, всегда отличала философская бездарность. История философии знает лишь одно исключение из этого правила — период немецкой классической философии, когда университетские профессора действительно были крупными мыслителями. В остальных же случаях успех в профессиональной карьере сопутствовал далеко не самым одаренным университетским преподавателям. Объясняется это все теми же запретами: в социальной структуре университета благоденствовал лишь тот, кто умел воздерживаться от не поощряемых действий, не смел поступать вопреки предписаниям, инструкциям, циркулярам, навязанным программам. Программы же по философии и богословию, согласно, например, «Инструкции ректорам университетов и деканам факультетов» (1849) требовали предварительного одобрения со стороны духовного ведомства[1]. Конечно, в такой ситуации преуспеть проще

---

[1] *Эймонтова Р.Г.* Русские университеты на грани двух эпох. От России крепостной к России капиталистической. М.,

всего не тому, кто лишь отказывается от действия (в данном случае — от ответственного мышления), а тому, кто просто не способен действовать. В свое время А.И. Герцен не получил ожидаемой высокой оценки за свое кандидатское (дипломное) сочинение о системе Н. Коперника именно за то, что в нем усмотрели «слишком много философии». Философская бездарность и социальный успех — явления почти синонимические. Социальная система профессиональной философии в этом плане работает безотказно. Для своего устойчивого существования она нуждается в преобладании посредственностей, а клановые и корпоративные интересы окончательно замораживают ее в состоянии интеллектуального бесплодия и умственной апатии.

«Польза от философии не доказана, а вред возможен»

...я философов терпеть не могу,
я всех философов в чахотку вгоню!
Николай I

Итак, проследить историю запретов в русской философии можно лишь со времени ее институциализации, точнее, с того момента, когда профессиональная философия состоялась как социально-историческое явление. На это потребовалось около столетия. Первое заметное в этом отношении событие произошло в 1821 г. В историко-философской литературе оно получило название «Дело профессоров» в Санкт-Петербургском университете. В 1819 г. по инициативе попечителя Петербургского учебного округа С.С. Уварова на основе Педагогического института был

1985. С. 44—45.

открыт Санкт-Петербургский университет. Однако уже в 1820 г. член Главного Правления училищ Д.П. Рунич добился увольнения из университета профессора А.П. Куницина, усмотрев в его работе «Право естественное» (Ч. 1–2. СПб., 1818–1820) противоречие истинам христианского вероучения. Уваров, не сумев воспрепятствовать интригам, подал в отставку; Д.П. Рунич был назначен на его должность. Свою деятельность он начал с проверки «состояния нравственности» на философско-юридическом факультете (после воссоздания университета в Санкт-Петербурге в 1819 г. там были образованы три отделения: философских и юридических наук, физических и математических наук, исторических и словесных наук), затребовав конспекты студенческих лекций. Итог был ожидаемым, т. е. неудовлетворительным. «Философия со всех кафедр провозгласила себя защитницей прав человека, и ее адепты нападали на христианскую религию и не признавали иных истин, кроме тех, которые допускает разум и современная философия»[1]. Министр народного просвещения кн. А.Н. Голицын также «страдал» над студенческими тетрадями. Для рассмотрения дела профессоров философско-юридического отделения с 3 по 7 ноября 1821 г. было созвано чрезвычайное собрание правления и конференция университета. Административному усердию Д.П. Рунича активно споспешествовал директор университета Д.А. Кавелин (отец известного западника и либерала, историка К.Д. Кавелина). Обвинения против государства и религии были предъявлены профессорам Э.-В. Раупаху, Ж.-Ф. Деманжу, А.И. Галичу, К.И. Арсеньеву, К.Ф. Гершану, Ф.-Б. Шар-

[1] Из записок Д.П. Рунича // Русская старина. 1901. Март. С. 622.

муа. Все они, кроме А.И. Галича, в результате были уволены. Раскаявшемуся А.И. Галичу было запрещено преподавать, в 1825 г. он был отстранен от профессуры, а в 1837 г. оставил университет окончательно. Уволенные профессора потребовали более «компетентного» разбирательства и были привлечены к уголовному суду Главным Управлением училищ. Только в 1827 г. Николай I прекратил дело.

Одной из самых распространенных форм запрета являлись цензурные ограничения на публикацию философских произведений. Всем памятна чаадаевская история, обернувшаяся для автора «Философических писем» домашним арестом, официально декларированным умопомешательством и обязательством ничего больше не писать, которого, впрочем, П.Я. Чаадаев не сдержал. Издатель и цензор чаадаевского письма понесли куда более серьезные наказания. Однако этой громкой истории предшествовали два гораздо менее известных события. Осенью 1831 г. молодой московский любомудр И.В. Киреевский затеял издание журнала «Европеец», первое отделение которого, помимо статей по различным отраслям тогдашней науки, предусматривало и философские публикации. В целом же журнал предполагался скорее литературный, чем научный. Дожидаясь цензурного разрешения на издание журнала, И.В. Киреевский писал В.А. Жуковскому, дяде своей матери, прося у него благословения:

«Если Вы скажите мне: *издавай* (потому что от этого слова теперь зависит все), тогда я надеюсь, что будущий год моей жизни будет не бесполезен для нашей литературы, даже и потому, что мой журнал заставит больше писать Баратынского и Языкова, которые обещали мне деятельное участие. Кроме того, журнальные занятия были бы полезны и для меня самого. Они

принудили бы и приучили бы меня к определенной деятельности; окружили бы меня mit der Welt des europäischen wissenschaftlichen Lebens[1] и этому далекому миру дали бы надо мной силу и влияние близкой существенности. Это некоторым образом могло бы мне заменить путешествие. Выписывая все лучшие неполитические журналы на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук. Русская литература вошла бы в него только как дополнение к европейской...»[2].

Киреевский предполагал сплотить вокруг журнала писателей, близких к А.С. Пушкину. Всего вышло два номера «Европейца», в которых, кроме самого Киреевского, приняли участие В.А. Жуковский, Е.А. Баратынский, Н.М. Языков, А.С. Хомяков. Уже в январе 1832 года на журнал был подан донос, написанный управляющим Третьим отделением А.Н. Мордвиновым. В качестве главного обвинения в доносе указывалось на следование издателем тенденциям современной немецкой философии: «Журнал "Европеец" издается с целию распространения духа свободомыслия. Само по себе разумеется, что свобода проповедуется здесь в виде философии, по примеру германских демагогов Яна, Окена, Шеллинга и других»[3].

---

[1] Миром европейской научной жизни.

[2] *Киреевский И.В.* В. Жуковскому [Почт. штемпель: 6 октября 1831 г.] // Киреевский И.В. Эстетика и критика. М., 1979. С. 356–357.

[3] Цит. по: *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // Европеец. Журнал И.В. Киреевского. М., 1989. С. 431.

С доносом был ознакомлен император Николай I, что было засвидетельствовано в письме А.Х. Бенкендорфа к К.А. Ливену:

«Государь император, прочитав в № 1 издаваемого в Москве Иваном Киреевским журнала под названием “Европеец” статью “Девятнадцатый век”, изволил обратить на оную особое свое внимание. Его величество изволил найти, что вся статья сия есть не что иное, как рассуждение о высшей политике, хотя в начале оной сочинитель и утверждает, что он говорит не о политике, а о литературе. Но стоит обратить только некоторое внимание, чтобы видеть, что сочинитель, рассуждая будто бы о литературе, разумеет совсем иное, что под словом *просвещение* он понимает *свободу*, что *деятельность разума* означает у него *революцию*, а *искусно отысканная середина* не что иное, как *конституцию*. Посему его величество изволит находить, что статья сия не долженствовала быть дозволена в журнале литературном, в каком воспрещается помещать что-либо о политике, и как, сверх того, оная статья, невзирая на ее нелепость, писана в духе самом неблагонамеренном, то и не следовало цензуре оной пропускать»[1].

Помимо программной статьи журнала «Девятнадцатый век», написанной двадцатипятилетним Киреевским, особое высочайшее неудовольствие вызвала заметка того же автора «“Горе от ума” — на московской сцене», помещенная в первом номере в отделе «Смесь». В феврале 1832 г. журнал был запрещен, а печатание третьего номера остановлено. От возможных репрессий Киреевского спасло заступничество В.А. Жуковского и кн. П.А. Вяземского. Запрещение журнала произвело очень тяжелое впечатление

---

[1] Цит. по: *Фризман Л.Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец». С. 428.

на современников, Киреевский практически отошел от дел до 1845 г., когда он на короткий срок принялся за редактирование журнала «Москвитянин».

Двумя годами позже за публикацию философского сочинения подвергся гонениям Ф.Ф. Сидонский, молодой преподаватель Петербургской духовной академии. В 1833 г. он издал курс лекций под заглавием «Введение в науку философии», а в следующем году книга была удостоена Академией наук полной Демидовской премии. Академия наук по достоинству оценила труд Ф.Ф. Сидонского, фактически представлявший собой первый самостоятельный философский курс на русском языке. Современники Ф.Ф. Сидонского продолжали читать лекции по Вольфу и Баумейстеру, согласовывая свои компиляции с волей начальства. Последнее не преминуло выразить неудовольствие книгой Ф.Ф. Сидонского, поскольку она была напечатана с дозволения светской (цензор А.В. Никитенко), а не духовной цензуры. По настоянию бывшего ректора духовной академии Филарета (Дроздова), впоследствии известного московского митрополита, Ф.Ф. Сидонский был отстранен от преподавания философии и переведен его на преподавание английского языка, а через год ему вовсе отказали от места в духовной академии. В последующие годы Ф.Ф. Сидонский служил священником в Казанском соборе, занимаясь переводами и изданием чужих философских сочинений, а также сверяя переводы для Академии наук, избравшей его своим членом. Лишь в 1864 г. по инициативе А.В. Никитенко престарелый Ф.Ф. Сидонский был приглашен на вновь открытую в Петербургском университете кафедру философии.

К середине 40-х годов XIX в., когда московские салоны потрясали споры западников и славянофилов, в Пе-

тербурге народилось новое философское поколение. Увлеченные философией молодые люди, не находившие в университетских лекциях ответов на интересовавшие их вопросы, составили кружок, группировавшийся вокруг М.В. Буташевича-Петрашевского и получивший название «кружка петрашевцев». С 1845 г. его собрания проходили в доходных домах М.В. Петрашевского в Коломне, где по его просьбе и поселились многие участники кружка. Как и кружок Н.В. Станкевича, в философском плане он носил просветительский характер, но к изучению философских систем у петрашевцев добавилось увлечение социально-политическими и утопическими идеями, интерес к теоретическим вопросам сопровождался усилением критического отношения к современной российской действительности. Интерес к немецкой идеалистической философии постепенно ослабевал. Среди кумиров петрашевцев значились Л. Фейербах, А. Сен-Симон, Ш. Фурье; в статьях В.Н. Майкова в «Финском вестнике» впервые в России излагалось учение О. Конта. Членами кружка были братья Достоевские, Н.Я. Данилевский, А.П. Беклемишев, К.И. Тимковский, М.Е. Салтыков-Щедрин, В.А. Милютин, П.П. Семенов-Тян-Шанский, М.И. Глинка, А.Г. Рубинштейн, А.П. Баласогло, В.Н. Майков, Н.А. Момбелли, Н.А. Спешнев, Ф.Г. Толь, И.С. Кашкин, Ф.Я. Ястржембский, братья Е.И. и П.И. Ламанские и др. В 1846 г. появился коллективный труд участников кружка — «Карманный словарь иностранных слов, вошедших в состав русского языка». После прокатившихся по Европе в 1848 г. революционных волнений в России усилились репрессии против «опасных», с точки зрения правительства, объединений, и в апреле 1849 г. началось полицейское расследование деятельности кружка петрашев-

цев. По делу было привлечено 123 человека. 21 из них были приговорены к расстрелу, в последний момент замененному различными сроками ссылки, каторжных работ и иных видов наказания.

Кружок Петрашевского, как и большинство подобных собраний, объединял преимущественно университетскую молодежь, недовольную казенным содержанием университетской философии. Тем не менее, даже робкая и немеющая от одного дыхания начальства профессиональная философия вызывала опасения. Еще глава Российской академии, адмирал А.С. Шишков в «Рассуждении о любви к отечеству» (1812) осуждал «вредные западные умствования» и настаивал на закрытии кафедр философии в университетах. На фоне таких настроений и был введен запрет на преподавание философии.

После революционных событий 1848 г., повлекших за собой усиление реакционных тенденций в России и вызвавших отставку министра Народного просвещения графа С.С. Уварова, новым министром был назначен князь П.А. Ширинский-Шихматов. По инициативе Николая I, обеспокоенного воздействием «обольстительных мудрований новейших философских систем», П.А. Ширинский-Шихматов подал в начале 1850 г. императору докладную записку, в которой признавал вредность философии (прежде всего «германской») и ее несоответствие христианскому вероучению. Только логика и опытная психология, по мысли министра, могли быть оставлены для преподавания из всего корпуса философских наук, но и они переводились на кафедры богословия. Кафедра философии ликвидировалась, упразднялся и философский факультет (по Уставу 1835 г. в университете действовало три факультета: философский, юридический и медицинский), из которого обра-

зовывалось два факультета: историко-филологический и физико-математический. Цензор, профессор А.В. Никитенко записал в своем дневнике фразу, ставшую крылатой, произнесенную министром П.А. Ширинским-Шихматовым в беседе с профессором А.А. Фишером, занимавшим кафедру философии в Санкт-Петербургском университете до 1850 г.: «Польза философии не доказана, а вред от нее возможен»[1]. Справедливости ради надо заметить, что кафедра философии была сохранена только в одном университете — в немецком университете в Дерпте.

Закрытие кафедр философии имело далеко идущие последствия для русской философии. Обсуждение философских вопросов окончательно перешло под крыло толстых журналов. К разработке философских проблем подключилась русская литература. Впоследствии историки философии стали говорить о публицистичности и литературоцентризме русской философии. Восстановление кафедр философии по новому университетскому уставу 1863 г. не изменило принципиально отношение власти к философии. Основным аргументом, оправдывающим давление на философию, оставалось берущее начало еще в петровской эпохе утилитаристское отношение к знаниям и образованию в целом.

Серии запретов подверглись в свое время славянофилы. Правительство очень настороженно, а временами и враждебно, относилось к их деятельности. Однако, игнорируя политические вопросы, славянофилы не давали повода властям открыто перейти в наступление. Тем не менее, за ними был установлен гласный полицейский надзор.

---

[1] *Никитенко А.В.* Записки и дневник (1826—1877). СПб., 1893. Т. 1. С. 517.

В 1843 г. цензорам было предписано действовать с «особенной осторожностью», когда речь шла о славянофильских статьях. В 1849 г. правительство запретило славянофилам носить бороды и традиционную русскую одежду. В том же году аресту подверглись Ю.Ф. Самарин за «Рижские письма» и И.С. Аксаков за письма к родным, в которых полиция обнаружила предосудительные высказывания. В 1852 г. был закрыт «Московский сборник», в котором печатались славянофилы, а все славянофильские публикации впредь должны были получать специальное разрешение Главного управления цензуры. В 1854 г. А.С. Хомякову было запрещено печатать свои произведения, а также читать их кому бы то ни было. В результате славянофилы были вынуждены издавать свои сочинения за границей. Запрет на публикацию работ славянофилов был отменен только после смерти Николая I в 1856 г. И.В. Киреевский и К.С. Аксаков в разные годы пытались занять кафедру философии в Московском университете, но получили отказ. Славянофилам только и оставался для общения, пропаганды и обсуждения узкий круг близких людей.

Новый период запретов и гонений на философию пришелся уже на начало 1920-х гг.

«Философию за борт!»

> Мы этих людей выслали потому, что расстрелять их не было повода, а терпеть было невозможно!
>
> *Л.Д. Троцкий*

Практически сразу после событий 25 октября 1917 г. пришедшие к власти большевики начали борьбу за идеологическую монополию. Государство находилось в состоянии

войны, как внешней, так и внутренней, экономика была в полном упадке, все прежние экономические и социальные связи были разрушены, гуманитарные ценности резко девальвированы, культурные и научные отношения нуждались в пересмотре. В рамках политики военного коммунизма был сформирован и опробован механизм быстрого устранения несогласных после скорого судебного разбирательства или без оного. Массовые аресты, заключения в трудовые лагеря, казни, — основной способ уничтожить сторонников прежнего уклада, — были необходимы для установления режима политического доминирования. В ситуации одновременной борьбы с внешними и внутренними врагами нового режима такой способ был единственным для того, чтобы закрепиться у власти, и он принес определенные результаты. К 1922 г. борьба за политическое доминирование в обществе была окончена, как и основные боевые действия Гражданской войны.

Следующим этапом стало восстановление экономики страны и установление режима идеологического и интеллектуального господства. Наиболее эффективным способом экономического возрождения при отсутствии экономической системы, согласующейся с соответствующей культурной ситуацией и идеологическим контекстом, была реанимация прежних экономических товарно-денежных отношений, поэтому развернутая новая экономическая политика (НЭП) разрешала частную собственность и основные экономические операции с нею, а также другие послабления в наиболее уязвимых отраслях народного хозяйства. В течение нескольких лет поставленные экономические задачи были решены, при этом НЭП заметно снизила социальную и политическую напряженность в стране, благодаря НЭП появились издательства, журналы и газеты, не про-

тиворечащие генеральной линии советского правительства, но способствующие развитию публицистики и литературы, и, следовательно, стимулирующие расцвет в науке и культуре. Но либерализация экономики никак не вязалась с установленными идеологическими целями, НЭП существовала в условиях выстраивания тоталитарной политической системы и выглядела все-таки как одна из временных мер, направленных на решение насущных проблем.

В целом политика большевиков в первые десять лет советской власти — это не воплощение заранее продуманной политической и экономической программы, а скорее подчинение обстоятельствам, реализация временных мер; никакой программы государственного развития не было, поэтому и работа на идеологическом фронте не свидетельствовала о наличии у партийного руководства малейшего представления о том, что и как ему хотелось бы получить в результате этой работы. Никакого последовательного становления сталинского режима с самого первого дня советской власти, — таково одно из объяснений событий 1917—1930 годов, возобладавшее, прежде всего, в иностранной научной литературе, — не было[1].

Несмотря на захлестнувшую Россию после 1917 г. волну «красного террора» и последовавший арест некоторых деятелей культуры (П.А. Сорокин и др.), поначалу (до 1922 г.) власть относилась к интеллектуалам, состоявшимся до революции, достаточно лояльно, за исключением тех, кто открыто выступал против нее. До 1921—1922 годов высшие учебные заведения работали по-старому, су-

---

[1] Критику этого объяснения см., например, в: *Cohen S.F* Rethinking the Soviet experience: Politics and history since 1917. New York, Oxford University Press, 1985.

ществуя как «островки» прежней дореволюционной науки и используя труд представителей прежней академической школы, хотя элементы новой политической системы были внедрены и туда: выборность на все должности, переименование и т. д. Об автономности научных учреждений в этот период свидетельствует, например, тот факт, что на высшие руководящие посты в них избирались ранее заслужившие авторитет сотрудники. Так, первым выбранным директором Публичной библиотеки в Петрограде стал председатель философского общества Э.Л. Радлов и т.д.

1920-е годы оказались уникальной эпохой в жизни страны, начавшись в условиях политики военного коммунизма, коллективного управления государством, заметном многообразии в сфере культуры, а завершившись в условиях системы жесткого директивного управления, авторитарного режима, унификации с задаваемым сверху содержанием, идеологизации явлений культуры, в частности, превращения философии в академический марксизм. Важным кажется тот факт, что, стремясь к достижению истины, установлению исторической справедливости и сохранению ориентации на коллективное решение, которое и есть единственно справедливое и истинное, в интеллектуальной области (науке, литературе, искусстве, философии) большевики использовали скорее практику вытеснения «чуждых» элементов на периферию культуры, хотя наравне с вытеснительной присутствовали и элементы директивно-запретительной тактики. В полной мере последняя стала доминировать уже в середине 1920-х годов, после смерти В.И. Ленина, а окончательно укрепилась как единственная к концу десятилетия в результате сталинизации культуры. Это хорошо видно на примере десятилетней эволюции научных, преимущественно методологических, споров (диспу-

тов). Так, если до 1925 г. (когда состоялся диспут между А.В. Луначарским и митрополитом А.И. Введенским о сущности религии) диспуты проходили как напряженная интеллектуальная борьба с обращением к сути вопроса, то чем дальше, тем более бессодержательными, формалистскими, но продолжительными они становились. Эти интеллектуальные войны не ограничивались рамками публичных выступлений, переходя во взаимные нападки в публицистике, используя «перестрелку» ярлыками и клеймами и тяжелую артиллерию — обращение к трудам классиков марксизма-ленинизма как универсальному научному авторитету и партийному руководству — как универсальному аргументу. Во второй половине 1920-х годов и позже полемика все чаще заканчивалась не нахождением методологического решения, а выявлением очередного «врага», «вредителя» и пр. В 1930 г., когда состоялся диспут между М.Б. Митиным и П.Ф. Юдиным, с одной стороны, и А.М. Деборином, с другой, установился режим тотального контроля над наукой, в котором полемика использовалась как средство борьбы с неугодными власти учеными. С тех пор всякая полемика практически сразу же превращалась в политическую кампанию против того или иного ее участника, заканчиваясь полной делегализацией (запретом) его деятельности. Об этих изменениях свидетельствует то, насколько по-разному обсуждался и решался вопрос о «буржуазных» специалистах в начале 1920-х годов (партийное совещание по вопросам преподавания общественных наук в высших школах, декабрь 1920 — январь 1921) и в их конце (обсуждение на I Московской областной конференции ВКП(б), сентябрь 1929). Таким образом, большевики фактически разработали новый метод борьбы: не запрет на научную деятельность в определенной научной сфере, воз-

можный только в условиях однородной культурной среды и при высоком уровне политической и интеллектуальной культуры деятелей науки, а вытеснение, внешне кажущуюся плюральной победоносную войну в рамках отдельной дисциплины и формально ее же методами, позволяющую в результате освобождения определенного поля культуры заменить однородными, но полностью подконтрольными власти, элементами.

Параллельно с либерализацией в экономике на протяжении всех 1920-х годов велась серьезная целенаправленная идеологическая работа по освобождению от «чуждых элементов». Ярче всего это проявилось в философии, которая воспринималась как соперница идеологии, зачастую выдаваемой за материалистическую философию. Философия, стремящаяся объяснить бытие и предполагающая определенную этическую систему в качестве вывода, не совпадала в своем содержании с новой идеологической системой, была взята под особый контроль. Неприемлемость постулатов «свободной» (называем ее так, чтобы отличить от пришедшей ей на смену марксистской) философии повлекли ее запрет.

На протяжении всего предреволюционного времени в XX в. философия в России набирала общественное влияние, которое после революции 1905—1907 годов усилилось настолько, что этот период в философии стали называть русским духовным ренессансом. Она развивалась достаточно бурно: количество философских организаций, кружков, собраний увеличивалось в прогрессии, а профессиональная философия была популярным и даже модным занятием. И, несмотря на то, что, например, судьбу религиозно-философских собраний (1901—1903) решил (разрешил и запретил) обер-прокурор Святейшего Синода, влия-

тельнейший К.П. Победоносцев, направление поисков в философии тогда не навязывалось извне, а определялось индивидуальными духовными интересами. Привыкшие к такому плюрализму русские философы, оставшиеся после 25 октября 1917 г. в России, продолжали заниматься преимущественно религиозной философией. Поскольку она созидалась на критическом отношении к марксизму и материалистической традиции, не удивительным кажется и ее критический настрой по отношению к советскому строю. Мыслители, принадлежавшие к этому идеалистическому направлению (старшие идеалисты), к моменту октябрьского переворота были людьми известными, занимали должности в структуре учебных заведений и, соответственно, определенным образом влияли на студентов, транслируя свои взгляды с университетских кафедр, участвуя в различных философских собраниях и кружках, критикуя со своих позиций марксизм и большевиков.

Незаменимым элементом культуры дореволюционной России, свидетельствующим о высоком уровне развития науки, были научные общества, игравшие важную роль для установления междисциплинарных связей, развития международной научной коммуникации, стимулирования исследовательской деятельности. Привыкшие к высокой степени свободы мысли и научной деятельности, оставшиеся в России интеллектуалы предполагали, что в новых политических условиях смогут вести научную работу еще более эффективно. Несмотря на тяжелейшее экономическое положение, голод и холод, в 1917–1922 годах возникает или возобновляется множество газет («Новое Время», «Дело народа» и еще почти тысяча наименований), журналов («Знамя», «Жизнь», «Начала», «Утренники» и др.), издательств («Время», «Колос», «Берег», «Академия» и

др.), создаются научные общества, призванные реализовать скрытый потенциал интеллигенции, открывается книжный магазин Петербургского философского общества. В 1917 г. было основано Общество исторических, философских и социальных наук при Пермском университете. В 1918 г. в Москве Н.А. Бердяев создает Вольную академию духовной культуры, а при ней — философско-гуманитарный факультет, где читали учебные курсы сам Н.А. Бердяев, Андрей Белый, Б.П. Вышеславцев, С.Л. Франк, Вяч. Иванов, Ф.А. Степун, а для более широкой аудитории организовываются чтения в Политехническом музее; возобновляется работа Психологического общества при Московском университете (руководитель — Л.М. Лопатин, а после его смерти в 1921 г. — И.А. Ильин). В 1919 г. под руководством Н.И. Кареева и при активном участии П.А. Сорокина возобновляет работу Социологическое общество. В том же году по инициативе Андрея Белого, Р.В. Иванова-Разумника и др. была организована и зарегистрирована в Петрограде Вольная философская ассоциация (Вольфила), поставившая целью в дополнение к случившейся революции произвести и духовную революцию, без которой построение нового общества невозможно. Вольфила объединила лучшие интеллектуальные силы страны, причем в разных областях науки — от математики до теории изобразительного и театрального искусств (число членов ассоциации доходило до 350, а открытые заседания посещало до 1000 человек), и в разных регионах (были открыты отделения не только в городах России, но и в Берлине)[1]. В 1921 г. было основано Фило-

[1] См. подр.: *Белоус В.Г.* ВОЛЬФИЛА, или Кризис культуры в зеркале общественного самосознания. СПб., 2007.

софское общество при Донском университете (годом позже Философское общество возникает в Чите и Костроме)[1]. В том же 1921 г. возобновляет работу Петербургское философское общество, которое решает издавать собственный журнал «Мысль» (под редакцией Э.Л. Радлова и Н.О. Лосского, тираж 4000 экз.). Журнал заявлял о намерении «беспристрастно служить всевозможным направлениям философии»[2]. Выйти успело всего несколько номеров[3].

Практика вытеснения «старого» «новым» применялась достаточно широко: «25 июля 1918 г. декретом ВЦИК создается Социалистическая академия общественных наук в качестве противовеса социально-гуманитарным отделениям Российской академии наук. В 1919 г. организуется Российская академия истории материальной культуры, объединившая вокруг себя тех интеллектуалов, которые не вошли в историко-филологическое отделение академии наук. Формирование новых институтов было особенно активным в первое десятилетие Советской власти»[4]. Коммунистический научно-исследовательский институт, Петроградский институт внешкольного образования (создан в 1918 г., в 1925 г. переименован в Коммунистический политико-просветительный институт им. Н.К. Крупской), Ака-

---

[1] См. *Коган Л.А.* «Выслать за границу безжалостно» (Об изгнании духовной элиты) // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX век: В 2 кн. 20–50-е годы. М., 1998. Кн. 1. С. 47–86.

[2] Мысль. 1922. № 1. С. 3.

[3] Подробнее об этом см.: *Колеров М.А.* Философский журнал «Мысль» (1922) // Философия не кончается... С. 39–46.

[4] *Огурцов А.П.* Подавление философии // Суровая драма народа: Ученые и публицисты о природе сталинизма. М., 1989. С. 354.

демия социального воспитания (образована в 1919 г. на базе Педагогического института им. П.Г. Шелапутина, в 1923 г. переименована в Академию коммунистического воспитания (АКВ)), Государственный научно-исследовательский институт изучения и пропаганды естественнонаучных основ материализма им. К.А. Тимирязева (создан в 1922 г. на базе Центральной биологической станции Народного комиссариата просвещения РСФСР, в 1922–1924 годах назывался «Государственный научно-исследовательский биологический институт им. К.А. Тимирязева»), возникший в 1918 г. Коммунистический университет им. Я.М. Свердлова и др. решали задачи выработки методологических основ коммунистической идеологии. Появились университеты в Ярославле, Костроме, Астрахани, Самаре, Тамбове. Все эти учреждения нуждались в квалифицированных кадрах, естественно, квалификацию в первую очередь определяло знание марксистской литературы, социальное происхождение и лояльность к режиму. Сотрудников не хватало ни для «старых», ни для новых учреждений. Решению этой проблемы было посвящено первое партийное совещание с участием В.И. Ленина (3 декабря 1920 – 4 января 1921 г.), который и предложил использовать «буржуазных спецов» (представителей дореволюционной профессуры), предварительно проверив их на знание марксистской литературы – и лишь до тех пор, пока необходимость в них не исчезнет. Эту позицию уточнил заместитель наркома просвещения М.Н. Покровский, заявивший о недопустимости привлечения «буржуазных спецов» к преподаванию обществоведческих дисциплин, а для восполнения кадрового дефицита предложивший привлекать членов партии, даже не окончивших университет или без образования, но обладающих достаточным партий-

ным опытом, а также специалистов-марксистов, не состоящих в партии. «Нам нужно завоевать высшую школу, вытеснив белого профессора и заменив его красным», — писал М.Н. Покровский[1]. Естественно, такое вытеснение привело к тому, что уровень преподавания в ВУЗах резко упал.

Наступление на академическую профессуру и других представителей дореволюционной интеллигенции продолжилось выступлением В.И. Ленина в журнале «Под знаменем марксизма» со статьей «О значении воинствующего материализма», в которой он высказал те же мысли, что Покровский, уточняя: «Рабочий класс в России сумел завоевать власть, но пользоваться ею пока не научился, ибо в противном случае он бы подобных преподавателей и членов ученых обществ давно бы вежливенько препроводил в страны буржуазной "демократии"»[2]. Слова вождя были приняты как руководство к действию, была подготовлена юридическая база (поправки в УК, внесенные в мае 1922 г.), хотя такой метод расправы был опробован на группе анархистов еще в январе 1921 г.[3], вскоре были проведены аресты виднейших врачей (конец июня 1922 г.), многим из которых высылку за границу или расстрел (в новой редакции УК они были приравнены друг другу) заменили на высылку в удаленные регионы России, закрыты журнал «Мысль», «Экономист» и др. (лето 1922 г.), принят декрет ВЦИК (10 августа 1922 г.), проведены аресты

---

[1] Цит. по: *Коган Л.А.* «Выслать за границу безжалостно». С. 52.

[2] *Ленин В.И.* Полн. собр. соч. Т. 54. С. 177.

[3] См. *Макаров В.Г., Христофоров В.С.* Пассажиры «философского парохода» (судьбы интеллигенции, репрессированной летом — осенью 1922 г.) // Вопросы философии. 2003. №7. С. 113—137.

вузовской профессуры (16—18 августа) и «буржуазного» студенчества (1 сентября), часть из них была выслана поездом Москва-Рига (23 сентября), еще часть — пароходом «Обербургомистр Хакен» (29 сентября) и пароходом «Пруссия» (16 ноября). Эта самая масштабная акция по вытеснению из России представителей гуманитарных профессий получила название «философский пароход», хотя собственно философов среди высланных в результате кампании в количественном отношении было меньшинство. Газета «Правда» публикует статью (31 августа 1922 г.), в которой, в частности, указывается, что «среди высылаемых почти нет крупных научных имен», хотя среди них оказались Н.А. Бердяев, И.А. Ильин, Л.П. Карсавин, С.Н. Булгаков, С.Л. Франк, И.И. Лапшин, Ф.А. Степун, Н.О. Лосский. Эти философы стали в эмиграции «лицом» русской философии, определив надолго направление мировой мысли в целом.

В России ситуация с философией продолжала меняться, идеализм был объявлен буржуазной философией, а истинной философией — материализм в марксистско-ленинской трактовке. В связи с этим состоялась переориентация основных философских научных и учебных заведений, занимавшихся теоретической разработкой вопросов материалистической философии; изучается наследие Маркса-Энгельса-Ленина, теория которых объявлена высшим достижением человеческой мысли, вся прочая история мировой философии подстраивается под этот тезис, а в учениях философов-классиков разыскивается материалистический элемент. Большую роль в материалистической философии приобретает ее связь с позитивизмом и естественнонаучными учениями, в частности, с эволюционизмом. Зафиксировавшаяся в общественном сознании ассоциация

философии с идеализмом приводит к тому, что она объявляется вредной, устаревшей. Теоретическим обоснованием этого положения стали книги автора «теории новой биологии» Э.С. Енчмена, и статья будущего ректора Ленинградского государственного университета С.К. Минина «Философию за борт!» (Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6). Эти авторы указывали на то, что философия как форма общественного сознания устарела, «свое отжила», а в новых социально-политических и исторических условиях оказывается вредна, поскольку является формой сознания, характерной для классовой буржуазии, а потому враждебна пролетариату; она должна объединиться с наукой, стать научной философией, каковой и является «диалектический материализм» (этот термин установился к концу 1920-х годов). Радикально настроенный Э.С. Енчмен, развивая эту мысль, писал о грядущем вымирании интеллигенции как «идеологически низшей расы», эволюционно стоящей на более низкой ступени развития: «...начинается массовый процесс отмирания "разума", одновременно с <...> массовым процессом отмирания "знания", "познания". <...> Массовое отмирание всех этих "высших ценностей" произойдет одновременно с массовым возвратом человеческих организмов к доэксплуататорскому состоянию единиц органических движений, — к единой системе органических движений»[1]. Популярность учения Э.С. Енчмена вызвала ответную реакцию со стороны, как оказалось, более умеренных официальных идеологов власти, — в печати была развернута полемика, в которой, в частности, участвовал

[1] *Енчмен Э.С.* Теория новой биологии и марксизм. Пг., 1923. С. 31.

Н.А. Бухарин[1]. Однако в целом заданное направление развития философии в СССР определило дальнейшее ее содержание и задачи. Для этого было создано Общество воинствующих материалистов (1924). Даже самая известная дискуссия в официальной философии между «механистами» и «диалектиками» оказалась подчинена вопросу о том, насколько обособленно существует философия от естественных наук[2].

После «философского парохода» оставшиеся в России философы, получившие классическое академическое образование, были вынуждены либо встраиваться в систему, либо маргинализироваться. Еще возможно было существовать в качестве философа на полулегальном или нелегальном положении, сочиняя «в стол» и тайно встречаясь с единомышленниками. К концу 1920-х годов с философскими сообществами было покончено (Вольфила закрылась в 1924 г.), последним громким делом реально существовавшей философской организации был процесс над членами общества «Воскресенье» в 1928 г.

Примеры запретов и ограничений в истории философии можно, конечно, множить и далее, но они не изменят сути проблемы. В заключение приведем случившуюся в

---

[1] *Бухарин Н.* Енчмениада: (К вопросу об идеологическом вырождении) // Красная новь. 1923. № 6. С. 145–178.

[2] См.: *Огурцов А.П.* Подавление философии // Суровая драма народа. М., 1989. С. 353–374; *Яхот И.* Подавление философии в СССР (20–30-е годы) // Вопросы философии. 1991. № 9. С. 44–68; и др. О неудачном синтезе биологии и философии см.: *Колчинский Э.И.* Несостоявшийся «союз» философии и биологии (20–30-е гг.) // Репрессированная наука. Л., 1991. С. 34–70.

конце ельцинского правления историю. 1 сентября одна известная историк русской философии посетила философский факультет Санкт-Петербургского государственного университета и застала его в состоянии ремонта, который не успели завершить в течение лета. Рабочие выносили из здания старые парты, стулья и другую мебель. На удивленный вопрос о происходящем один из молодых преподавателей факультета ответил почтенной даме, что после известного указа о поддержке психоанализа в России вышло распоряжение президента о закрытии философских факультетов, поскольку философия не справилась с поставленной задачей — сформулировать «национальную идею», чем продемонстрировала свою бесполезность. Вскипевшее возмущение ученой дамы, в сознании которой сразу же сложился ряд исторических аналогий, остановил лишь дружный хохот случайных свидетелей.

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ КАК ИСТОРИК ФИЛОСОФИИ[1]

Приемы историко-философского исследования

А.И. Введенский вошел в историю русской философии как крупнейший представитель неокантианского направления в России, даже как лидер русских неокантианцев. Его исследования были посвящены разработке различных сторон критической философии. В любом случае его самостоятельные философские изыскания отталкивались от положений кантовского критицизма. С кантианских позиций написаны такие его книги, как «Опыт построения теории материи на принципах критической философии» (1883), «Логика как часть теории познания» (1909), принесшие ему заслуженное уважение философов-профессионалов. Авторитет среди коллег поддерживался и административным положением Введенского, долгие годы возглавлявшего кафедру философии на историко-филологическом факультете Санкт-Петербургского университета и Философское общество при университете. Среди читавшихся Введенским в университете, Историко-филологическом институте и на Высших женских курсах лекций значительный объем составляли курсы по древней и новой философии. Препода-

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* А.И. Введенский как историк философии // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2006. С. 36—72.

вательская сторона деятельности Введенского, таким образом, добавляла в философское творчество ученого еще один предмет — историю философии. В итоге многолетнего чтения лекций по различным разделам истории философии Введенский выработал собственную концепцию историко-философского процесса, а также самостоятельный взгляд на принципы и методы историко-философского исследования. Основное внимание ученый уделял следующим разделам истории философии: древняя философия; философия нового времени; философский критицизм И. Канта; история русской философии.

Своеобразие интерпретации Введенским истории философии в значительной степени зависело от понимания им философии как теории познания по преимуществу. «Определяя ее вкратце, можно сказать, — писал Введенский, — что она есть наука о познании»[1]. И далее он продолжал: «*она есть, основанная на предварительном критическом изучении познания, органически-связанная система мировоззрения*, или в более общих чертах: *философия есть теория познания*»[2]. Гносеология — главная часть философского знания. Именно с постановки теоретико-познавательных вопросов и начинается собственно философия. Гносеология вносит необходимый рефлексивный элемент в наше знание о мире; делает его не просто знанием о чем-то, но знанием об этом знании. Знание о мире дают различные науки, но только философия анализирует само знание. Гносеологизм как приоритетный принцип новоевропейской философии переносился Введенским на всякую

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. Лекции... читанные в 1890 году студентам Императорского Санкт-Петербургского университета (литография). Б.м., б. г. С. 15.

[2] Там же. С. 17.

философию, становился исходным принципом любого философского знания. С этой же точки зрения ученый рассматривал и историю античной философии. «Философия начинается тогда, — постулировал он в курсе по истории греческой философии, — когда возникает такое воззрение, которое человек *сознает за созданное им самим познание*... Не всякое, созданное самим человеком и признаваемое им за свое созданное, входит в философию, а только знание, которое обусловлено взглядами на природу познания»[1]. Широкое понимание философии или, по словам Введенского, «определение компендиев», относит к области философского знания изучение общих принципов бытия, познания и деятельности. К философским наукам, таким образом, принадлежат психология, логика, философия в узком смысле (т. е. гносеология), история философии.

История философии представляет отдельный раздел историко-философского знания. Как задача философии состоит в критическом анализе наших воззрений и связывании их в стройную систему, так и задача истории философии сводится к критическому анализу существующих философских взглядов и их систематической реконструкции. Теория познания составляет основное содержание историко-философского процесса, однако изучение этого процесса будет не полным при игнорировании других философских дисциплин, логики и психологии. Более того, иногда знание логики и психологии прямо необходимо для адекватного раскрытия некоторых, в том числе гносеологических, систем. Таково, например, учение И. Канта. «Для пони-

---

[1] *Введенский А.И.* Записки по истории греческой философии. Составленные по лекциям А.И. Введенского, читанным студентам II и III курсов Императорского Историко-филологического института в 1890—1891 ак. г. (литография). Б. м., б. г. С. 9.

мания истории философии, — настаивал Введенский, — особенно же новой, необходимо хорошо понимать логику, а также некоторые части психологии. Канта же окончательно нельзя ни понять, ни усвоить без этого условия <...> И рекомендуется им (экзаменующимся. — *А.М.*) повторить из психологии: анализ восприятий, именно их состав и отличия от ощущений, субъективность ощущений и пространства, объективирование восприятий; локализацию воспоминаний во времени и субъективность времени. Из логики: о познавательном значении отдельных понятий и различных видов суждений, об аналитических и синтетических суждениях, о высших основаниях дедуктивных наук, о понятии имманентной причины, о значении принципа единообразия природы, переход от логики к гносеологии»[1].

Содержание философии лучше всего раскрывается в ее истории. История философии должна быть одновременно и философией, и историей. В качестве философии она анализирует гносеологические, онтологические, этические и т. п. проблемы, а также исторически предлагавшиеся способы их решения, и тем самым прослеживает развитие философской мысли. «Философия имеет задачей, — уточнял Введенский, — научно исследовать последние основания познания и бытия и понять все действительное в его связи с ним. Попытки разрешения этой задачи составляют предмет, которым занимается история философии. Но они составляют его лишь в той мере, в какой соединяются в группы, в связные ряды развития. История философии должна показать, какие побуждения расположили человеческий дух к

---

[1] *Введенский А.И.* Эммануил Кант (1724—1804). Лекции по истории философии А.И. Введенского. Высшие женские курсы. С. Петербург 1902—1903. (литография). Б. м., б. г. С. 2.

философскому исследованию; в каком виде сначала сознавались задачи этого исследования и как пытались разрешить их; как мышление с течением времени расширяло все более и более область философской науки, вынуждалось давать вопросам все новую и новую постановку и решение, и как из разнообразнейших повторений этого явления вышли все философские теории и системы, о которых имеем мы частью более, частью менее обстоятельные сведения. Одним словом, она должна представить нам развитие философского мышления в его исторической связи, начиная с его первых начал — представить так полно, как только позволяет состояние наших источников»[1].

В качестве истории, история философии вынуждена определять круг историко-философских фактов и источников, а также установить методы познания этих фактов. Историко-философские источники делятся на непосредственные и опосредованные (посредственные). По словам Введенского, «история философии, подобно всякой истории, должна начать с собрания непосредственных и посредственных свидетельств, с исследования их происхождения и их достоверности, с установки фактов по источникам»[2]. К непосредственным источникам относятся сочинения философов и сохранившиеся фрагменты из них. Упоминания о личности и учении философа составляют опосредованные источники.

Способ обработки источников у истории философии такой же как у всякой исторической дисциплины — историческая критика. Разбирая приемы исторической критики,

---

[1] *Введенский А.И.* Записки по истории греческой философии. С. 1.

[2] Там же.

Введенский писал: «1) Наибольшую достоверность надо придавать сообщениям ближайших учеников со слов учителей, а равно и тем сведениям, которые опираются непосредственно на сочинения самих философов <...> 2) Следует обращать внимание на то, с какою целью приводится данное известие: с простою историческою, или с чисто философскою. Сообщение чисто повествовательного характера не допускает таких искажений, какие возможны в сообщениях, делаемых с философскими целями. В последнем случае возможны неправильное построение чужого учения по отрывочным известиям и перетолкование его в духе позднейшего критика философии <...> 3) Наряду с этим мерилом достоинства сообщения служит также степень философского развития самого сообщающего и способность его к пониманию передаваемых им взглядов и учений»[1]. Так, например, реконструируя учение Сократа, наиболее точными следует считать сведения его ближайших учеников, из которых предпочтение надо отдавать не Ксенофонту, а Платону как более философски даровитому автору. Интерпретация Аристотелем концепций своих предшественников несет явный отпечаток взглядов самого древнегреческого мыслителя и поэтому не является вполне адекватной.

Однако историческая сторона историко-философского исследования не должна заслонять главное: история философии в первую очередь — философия. Ее задача — указать на стоявшие перед мыслителем проблемы и воспроизвести его способ мышления, а не пересказывать идеи. История философии должна стремиться показать не только мысль, но и ее основание, замысел. Такой метод историко-философской работы Введенский называл генетическим.

---

[1] Там же. С. 2.

«При изучении истории греческой философии, — пояснял он, — нам нужно постараться самим пройти, самим пережить весь ход философского мышления греков. Генетический метод изучения приблизит нас к этой цели более, чем методы прагматический, указывающий внешнюю, эмпирическую связь явлений, и критический, оценивающий достоверность предания. Генетический метод старается проникнуть в причинную связь явлений <...> Следуя этому методу, мы будем указывать те исходные пункты философии греков, которые определяют ход ее развития. Далее, мы будем давать себе всегда отчет в том, чего мы должны ждать от данной философской системы. Разумеется, этот отчет может быть дан только в общих чертах: мы можем указать только прямые логические следствия данной системы, не касаясь того, как они должны измениться под влиянием индивидуальных, образовательных и культурных особенностей последующего философа»[1].

Критический разбор источников — всего лишь предварительный, хотя и необходимый, этап историко-философского исследования. «История философии, — писал Введенский, — должна идти в чертах общих и потому правдивых, достоверных. Словесные же знаки суть лишь вехи, направляющие наш ум по известному пути. Философские сочинения суть то же вехи»[2]. Мысль, а не буква, — вот девиз историка философии. Отсюда становится понятен метод историко-философского изучения, предложенный Введенским при изложении философии Платона. По его словам, «мы можем изучать Плат[оновскую] философию с несомненной пользой, потому что мы сами будем

---

[1] Там же.

[2] Там же. С. 125.

на короткое время переживать ее в тех общих чертах, которые для нас доступны»[1].

Отчасти подобный метод реализовался в работах В. Виндельбанда, переводы которых под редакторским наблюдением учителя осуществляли слушательницы Введенского по Высшим женским курсам. Исследования В. Виндельбанда давали пример строгой научности, мастерского подбора фактов и хорошего литературного слога. По мнению Введенского, «излагая и анализируя древнефилософские учения, Виндельбанд не только указывает их взаимные влияния и зависимость их от индивидуальных судеб и особенностей каждого философа, но еще постоянно отмечает связь истории философии с историческими судьбами других наук и с общим ходом истории древнего мира (что редко делают другие авторы общих обзоров истории философии)»[2]. Поэтому В. Виндельбанд «принадлежит к числу таких ученых, со взглядами которых необходимо сводить счеты»[3].

Предложенная Введенским историко-философская периодизация, предусматривала деление историко-философского процесса на древнюю (античную и средневековую), новую (рационализм и эмпиризм) и новейшую (после И. Канта). В качестве наиболее значительных фигур Введенский подробнее всего в своих курсах рассматривал Платона, Р. Декарта и И. Канта. Более «естественным» и «дидактически удобным» Введенский считал «вследствие сходства содержания, соединить изучение средневековой

---

[1] Там же.

[2] *Введенский А.И.* Предисловие к русскому переводу // Виндельбанд В. История древней философии. СПб., 1893. С. IV.

[3] Там же. С. V.

философии с древнейшей»[1]. Отчасти такое совмещение объяснялось им неравнозначностью периодов в истории философии. «Даже для читателей западной Европы, — считал он, — средневековая философия имеет гораздо меньшее значение, чем древнейшая, лежащая в основе всей европейской науки, и новая, непосредственно влияющая на нашу умственную жизнь; из числа же средневековых философов по своему значению не только для них, но и для новой философии, особенно важен Августин»[2].

Главный итог истории философии — представление о преемственности мышления, о формировании философской традиции или философской культуре. «Развитие всякой идеи в народах, — писал Введенский, — подчинено закону ускорения. Сперва какую-нибудь идею развивают одно, два, несколько лиц. Эти лица постепенно завоевывают себе больший круг последователей, так что через несколько поколений идея становится общим достоянием всего народа. Тогда уже каждое лицо, стоящее в верхних слоях умственной жизни, легко и быстро усваивает развиваемую его предшественниками идею. Собственно говоря, каждое лицо, стоящее в верхних умственных слоях общества, вкратце переживает весь тот умственный процесс, который проделали его предшественники, не употребляя при этом столько умственного труда, сколько тратили прежние поколения. Доказательством того, что такой закон действительно существует, служит процесс культуры. Культура только тогда и может развиваться, если мы быстрее и с меньшим трудом можем проделать тот умственный процесс, который стоил нашим предшественникам несравненно

---

[1] Там же. С. VI.

[2] Там же. С. III–IV.

больших усилий»[1]. Историко-философский процесс понимается Введенским, таким образом, как часть более широкого историко-культурного процесса.

Древняя философия

Хотя Введенский и включал в древнюю философию учения Средневековья, специально средневековую философию он не рассматривал. О его интерпретации античной философии позволяет судить курс лекций 1890—1891 гг. в Историко-филологическом институте, литография которого сохранилась под названием «Записки по истории греческой философии».

Значение древнегреческой философии определяется тем, что в ней закладываются основы того способа мышления, который в различных модификациях проявляется во всей последующей европейской философии. Введенский признает только европейскую философскую традицию, по крайней мере, другие варианты развития философии он не рассматривает. Древнегреческая философия, таким образом, имеет принципиальное значение для понимания европейской философии. Универсальность философских проблем и единство человеческого мышления позволяют признать, что в Древней Греции были заложены основы философского способа мышления самого по себе. Однако возникает вопрос о том, почему философия зародилась именно в Древней Греции, ведь с точки зрения единства человеческого мышления, греки не отличались от других народов древности. Пытаясь ответить на этот вопрос,

---

[1] *Введенский А.И.* Записки по истории греческой философии. С. 88.

Введенский рассматривал возможность влияния на становление греческой философии мировоззрения иудеев и египтян. «Мышление, как в Греции, так и на востоке, — писал он, — было поставлено в приблизительно одинаковые условия и должно было давать одинаковые результаты: как здесь, так и там оно ставило сродные вопросы и давало сродные ответы. Но мнение о происхождении греческой философии с востока не только не доказуемо, но против него есть тяжеловесные положительные основания»[1]. У современных грекам восточных народов, признавал Введенский, мы не встречаем сведений о философии; их мировоззрение формировалось на основе мифологических и религиозных представлений. Проблема начала древнегреческой философии, истолковываемая как исток европейской философской традиции, ставит вопрос о начале любой локальной национальной философии. Исследователь должен выбирать между либо самобытностью, либо заимствованием философских идей и представлений. Возможность заимствования греками философии Введенский исключает, поскольку им не у кого было заимствовать. Впрочем, вопрос о самобытности философии также имеет смысл лишь тогда, когда есть с чем сравнивать. Самостоятельность древнегреческой философии не вызывает у Введенского сомнений. «Греческая философия со своей стороны носит вполне национальный отпечаток. В ней, и именно у ее древнейших представителей, не замечается ни одного из всех тех явлений, которые обыкновенно встречаются повсюду, где народ заимствует свою науку извне: нет борьбы отечественного с иностранным, нет употребления непонятных формул, заимствованных терминов, нет и следа несамостоятельного ус-

[1] Там же. С. 4.

воения и подражания переданному»[1]. Один из основных критериев самобытности философии — философский язык, терминология, не имеющая иноязычного происхождения. Вывод, к которому Введенский пришел в вопросе о происхождении древнегреческой философии состоял в том, что начало философии у греков может быть объяснено только стечением внешних обстоятельств. Мышление греков не отличалось от мышления современных им иудеев или египтян, но вот жизненные условия, в которые были поставлены древние греки, способствовали появлению философии. Подобное внешнее объяснение исторических явлений широко практиковалось в последней трети XIX в. в позитивистской историографии; оно получило название теории факторов. Согласно Введенскому, «греческая философия выработалась вполне самостоятельно, не подвергаясь влиянию Востока. Действительные основания возникновения греческой философии заключаются в счастливых дарованиях греческого народа, в возбуждениях, которые испытывал он вследствие самого своего положения и истории, в развитии, которого достигла его религиозная, нравственная, политическая и художественная жизнь ко времени, когда мы встречаем у него первые попытки научного исследования»[2]. К благоприятным для становления древнегреческой философии условиям можно отнести свободу мышления, не сдерживаемую религиозными и нравственными ограничениями, перенесение принципов законности и порядка из гражданской жизни на теоретические представления о мире. Своеобразным переходом от религиозных взглядов к научным и философским служила древнегреческая поэзия.

---

[1] Там же. С. 4—5.

[2] Там же. С. 5.

Теологические, космологические и этические представления, составлявшие содержание древнегреческой поэзии, стали первоначальным предметом философской мысли.

Древнегреческую философию Введенский разделял на два периода, в хронологическом порядке анализируя учения основных греческих философов. Рассматривая взгляды представителей милетской школы (Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена) и Гераклита, ученый приходил к следующему заключению об особенностях древнегреческой натурфилософии: греческий ум «сущность принял за материю, за вещество. Далее, Грек первоначально не отличал вещество от духа, он гилозоист — и потому материи он приписал одушевленность»[1].

Особенности древнегреческого мышления проявились и в элейской школе. «Такой ум, — утверждал исследователь, — допускает тождество бытия и мышления: все в природе так, как нам представляется»[2]. Обобщая взгляды Ксенофана, Парменида, Зенона и Мелисса, Введенский полагал, что элеаты «отыскивают сущность вещей; в то же время признают тождество бытия и мысли: у нас есть мысль о сущности вещей — след. и в природе есть сущность. Так как сущность должна дать отчет во всем, то ее отождествляют с первоначалом, первовеществом. Но отождествлять сущность с первоначалом нельзя, так как в таком случае для первоначала придется предположить новую сущность, для этой последней опять новую и т. д. Поэтому сущность надо разуметь как ядро, пребывающее внутри всех вещей, не исключая и первоначала, иными словами: сущность надо отождествить с субстанцией. От-

---

[1] Там же. С. 23.
[2] Там же. С. 24.

сюда уже прямо вытекают все те признаки, какими характеризуется сущность. Для них то и подыскивают Элейцы доказательства, правда, неудачные»[1].

К первому периоду древнегреческой философии Введенский также относил «механическое учение» Эмпедокла, Анаксагора и атомистов, рассматривая их как следствие развития принципов милетской и элейской школ, как возможность примирения их позиций. Большим своеобразием отличалось учение пифагорейцев. По крайней мере, Введенский считал, что школа Пифагора развивалась независимо от других греческих философских школ.

С учения софистов, полагал Введенский, начался второй период истории греческой философии. Софистика — «необходимый момент развития греческой мысли»[2]. Именно софисты впервые обратились к вопросам познания и нравственности. «Во II период выступает на первый план вопрос не о внешнем объекте познания, а о познающем субъекте и его деятельности (т. е. теория познания и этика)»[3]. Софистов отличал скептицизм, практическое отношение к знанию и внимание к искусству спора. Они отвергали знание (хотя, при этом выступали в роли учителей) и нравственность. В этом отрицании исследователь видел причину падения софистики. Однако в их учении была и положительная черта. «С другой стороны, — указывал на нее Введенский, — сама софистика пробуждала умы к исследованиям. Вопросы познания, поднятые ею, составляют самую главную часть философии и всегда привлекают наиболее главный интерес философов»[4]. Важным

---

[1] Там же. С. 42.
[2] Там же. С. 84.
[3] Там же. С. 85.
[4] Там же. С. 88.

для последующего развития философии оказались поднятые софистами проблемы этики, а также используемый ими метод сомнения.

Разработка этической и гносеологической проблематики была продолжена Сократом, Платоном и Аристотелем. После Аристотеля в философии надолго доминирующими становятся вопросы морали. Значение Сократа в истории философии, согласно Введенскому, определяется тем, что разрабатывая вопросы теории познания и этики, он подготовлял возникновение логики, психологии и философии религии. «Сократ первый начал разработку теории познания. До него в философии не было ее главной части», — заключал Введенский[1]. Философия Платона вобрала в себя многие достижения древнегреческой мысли. Введенский писал, что она «выросла из 3 элементов: учения гераклитцев, Сократа и пифагорейцев. Но если обратиться к его сочинениям, то в них найдем прямое влияние всех предшествовавших философских школ, кроме атомистической. Бесспорно, Платон знал философию Демокрита, но она ему была почему-то противна»[2]. Ученый подробно анализировал основные произведения Платона и Аристотеля, посвящая некоторым из них отдельные курсы. Так, например, «Лекции по истории древней философии» (1891—1892) представляли собой перевод и комментарии к «Метафизики» Аристотеля и комментарии к «Федону» Платона.

---

[1] Там же. С. 113.

[2] Там же. С. 118.

Философия Нового времени

К XVII в. принципы мышления, на которые опиралась «древняя философия», уступают место новым идеям; приходит время «новой философии». Господство нововременной философии продолжается два столетия и завершается учением И. Канта. Докантовская философия распадается на рационализм (континентальная традиция) и эмпиризм (английская традиция). Эти два направления не существовали изолированно. В начале заметно сильное влияние континентальной философии на английскую; с середины XVIII в. проявляется обратное воздействие. Философия И. Канта вобрала в себя элементы обоих учений. После И. Канта начинается период «новейшей философии», которая, по выражению Введенского, представляет «особый отдел»[1].

От средневековой новую философию отличает «самостоятельность исследования и расширение интересов»[2], а от древней философии в целом — разработка теории познания по преимуществу. Гносеологизм — главная отличительная черта нововременной философии, а для Введенского и философии как таковой. По его словам, «новая философия, умышленно или неумышленно, сознательно или бессознательно, но неизбежным образом должна была влиять на научную переработку нашего мировоззрения чрез посредство новых гносеологических направлений. Без этого ей грозила двоякая участь: или она не имела бы возмож-

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии проф. А.И. Введенского. 1898–1899 г. СПб. Высшие Женские Курсы. [б. г.]. С. 5.

[2] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм // Декарт. Метафизические размышления. СПб., 1901. С. X.

ности занять особое место среди научных исследований, или же ей нечем было бы отличаться от всей старой философии, взятой в ее целом, т. е. от средневековой и древней»[1]. Если в Античности философия понималась как высшая или единственная наука, то в новое время философия становится одной из наук, а именно — теорией познания. Гносеология определяет состав и содержание нововременной философии. «Особенный же характер воззрений новой философии, отличающей ее от старой, — уточнял Введенский, — заключается во 1) в том, что старая философия имела наклонность смешивать истину с каким-нибудь совершенством — этическим в древнем мире и религиозно-нравственным в Средине века; новая же философия свободна от подобного смешения, а если оно иногда и встречается (смешение истины с простотой), то как исключение. 2) В зависимости от этого смешения старая философия, по большей части, рассматривала мир *телеологически*, т. е. как обусловленный стремлением к определенным целям; причем древняя философия рассматривала мир, как целое, назначенное для достижения совершенства эстетического, а средневековая, как средство для прославления творца или искупления грехопадения. Новая же философия рассматривает мир *механически*, оставляя в стороне вопрос о целях, отрицая даже иногда последние»[2].

Особенности нововременной философии в полной мере проявились в учениях ее основателей — Ф. Бэкона и Р. Декарта, — положивших начало двум конкурирующим направлениям: эмпиризму и рационализму. Философские

---

[1] Там же. С. XIII.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии. С. 3–4.

концепции Ф. Бэкона и Р. Декарта отличались самостоятельностью мышления, преобладанием натурфилософских, а не богословских интересов, разработкой учения о методах науки, что приводило к преобладанию теории познания в философии. Оба мыслителя рассматривали мир механически и смешивали истину с простотой, а не с совершенством.

Рационалистическому направлению в целом и его основоположнику, Р. Декарту, в частности, Введенский в своих курсах и исследованиях уделял значительно больше внимания, чем учению эмпиризма. Р. Декарту была посвящена и одна из последних опубликованных работ Введенского[1]. Русский ученый давал определение рационализма через указание основных гносеологических особенностей у его главных представителей. К таким особенностям следует отнести:

1) признание объективного существования таких категорий, как субстанция и принадлежность, причина и действие и т. п.;

2) антиэмпиризм, т. е. убежденность во второстепенном значении опыта в нашем познании;

3) «наклонность к *монизму субстанций*»[2];

4) попытка сводить качественные различия к количественным;

5) механический взгляд на мир, иными словами, стремление сводить «все процессы природы к чистомеханическим, т. е. к толчку абсолютно непроницаемых (и потому абсолютно неупругих) частиц»[3]. Согласно Введен-

---

[1] *Введенский А.И.* Декарт и окказионализм. Берлин—Пгр.—М., 1922.

[2] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм. С. XXII.

[3] *Введенский А.И.* Об отношении веры к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. Выпуск I. СПб., 1901. С. 162.

скому, «рационалисты в учении о внешней природе отличались тем, что рассматривали все ее явления, как результат движения материи, лишенной других движущих сил, кроме той, которая возникает в ней вследствие столкновения ее частиц»[1].

Главная же особенность данного направления состоит в «рационализировании бытия», т. е. в попытке свести все реальные отношения к логическим[2]. Отсюда и определение, даваемое Введенским: «*...рационализм — это такое направление, которое отличается убеждением в разложимости всех реальных связей и отношений на чисто-логические*»[3]. В статье «Об отношении веры к знанию» исследователь приводил следующую формулировку основного принципа рационалистической философии. «Для него, — писал Введенский о рационалисте, — *causa* есть *ratio*, связь *причины* с действием разлагается целиком на связь *основания* со следствием. Он твердо уверен, что действие *можно* выводить из причины, как ее *логическое* следствие, что связь причины с действием *сполна и во всех случаях* может быть сделана логически понятной. В глазах рационалистов в мире действительности господствуют только чисто логические отношения и нет никаких других, т. е. существуют только те, которые сводятся на логические законы мышления. Поэтому весь мир действительности они считают насквозь рационализируемым, т. е. насквозь сводимым на взаимоотношения оснований к следствиям. Рационалисты охотно допускали, что, вследствие значительной трудности подобного рационализирования действительности, нам никогда не удастся вполне осущест-

---

[1] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм. С. XXIV.
[2] *Введенский А.И.* Эммануил Кант (1724—1804). С. 3.
[3] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм. С. XXV.

вить его, а что мы — только приближаемся к нему; но они нисколько не сомневались, что само-то по себе, т. е. по своему устройству, бытие не представляет никаких иных препятствий для подобного рационализирования его, кроме чисто количественных (т. е. трудности)»[1]. Принцип объяснения реальных связей и отношений как логических, а также стремление к монизму сказывается и в особенностях построения философских текстов. Дедуктивные умозаключения лучше всего вписываются в аксиоматическую систему изложения, что, в частности, появляется у Спинозы. «Рационалистическая точка зрения, — пояснял Введенский, — обязывает рассматривать все, как стоящее в отношении следствия к основаниям, как находящееся в логической связи; поэтому рационализм думает, что достаточно найти только несколько основных положений, чтобы все остальное вытекало из них с логической необходимостью, как вытекает геометрия из аксиом»[2].

На философскую систему Р. Декарта, признавал Введенский, повлияли его занятия математикой. Р. Декарт был, безусловно, одним из крупнейших мыслителей в истории философии, что сказалось и на авторитете представляемого им рационализма. Рационализм Введенский относил к разряду догматической философии, что, впрочем, не снижает его историко-философского значения. «Но хотя рационализм направление ошибочное, — писал он, — однако, значение Декарта для настоящего времени состоит еще именно в том, что он основатель рационализма, что в его сочинениях это направление проводится с такой силой, ко-

---

[1] *Введенский А.И.* Об отношении веры к знанию. С. 158.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии. С. 40—41.

торая привлекла к рационализму даже величайших мыслителей»[1].

Ошибочность рационалистического подхода, в частности, проявилась в противоречиях, обнаруживаемых в учении Р. Декарта. Введенский отмечал три основных противоречия. Во-первых, Р. Декарт развивал дуалистическую концепцию, учил о двух субстанциях, но в то же время допускал воздействие души на тело. «Следовательно, — заключал Введенский, — если бы Декарт последовательно провел свой рационализм, то он не стал бы рассматривать взаимодействие между телом и душой, как действительно существующее»[2]. Во-вторых, определение субстанции как того, что для своего существования не нуждается ни в чем другом, исключало возможность признания сотворенного мира в качестве субстанции. «Декарт, — пояснял исследователь, — считал мир, созданный Богом, субстанцией или рядом субстанций, существующих наряду с Богом, в то же время дает субстанции такое определение, под которое подходит только Бог»[3]. В третьих, Р. Декарт фактически отрицал свободу воли, поскольку разложение всех реальных отношений на логические исключало индетерминизм. С точки зрения рационализма «в решениях воли не может быть никакой неопределенности, они будут всецело обусловлены, строго определены предшествующими обстоятельствами, ибо будут вытекать из них с логической необходимостью»[4].

К указанным недостаткам можно добавить и неправомерное с философских позиций обращение к Богу, вклю-

---

[1] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм. С. XLVIII.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии. С. 28.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 30.

чение Бога в качестве одной из предпосылок философской системы. Согласно интерпретации Введенского, «к вопросу о Боге его (Декарта. — *А.М.*) привлекает не богословский, а гносеологический интерес: доказательства существования Бога ему нужны, чтобы разрушить солипсизм и доказать существование внешнего мира»[1].

Введенский не ограничивался изложением и критикой только учения Р. Декарта; он также рассматривал философию таких сторонников рационализма, как А. Гейнлике, Н. Мальбранш и подробнее всего Б. Спинозу. Одна из первых печатных работ Введенского была посвящена Лейбницу[2]. В качестве представителя «нового рационализма» в XIX в. он упоминал Геймгольца.

Рационализм закончил свое существование в «Лейбнице-Вольфовской школе». Параллельно с рационализмом существовало и другое учение — эмпиризм. Введенский следующим образом излагал основной принцип эмпиризма: «*...все наше знание заслуживает доверия лишь постольку, поскольку оно опирается на опыт, так что опыт есть, если и не единственное, то все-таки наиважнейшее средство для развития и приобретения знания*»[3]. Однако философия опыта не дает достоверного знания, «сглаживает различие между наукой и суеверием, научным фактом и простой приметой»[4]. Иными словами, «с эмпирической точки зрения все одинаково возможно»[5].

---

[1] *Введенский А.И.* Декарт и рационализм. С. XXXIII.

[2] *Введенский А.И.* Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал министерства народного просвещения. 1886. № 1.

[3] *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 9.

[4] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 50.

[5] Там же. С. 50—51.

Утверждения эмпиризма, таким образом, носят вероятностный характер. Но наука должна вырабатывать всеобщее и необходимое, а не вероятностное, знание. «Словом, — заключал Введенский, — вследствие эмпирического происхождения принципов знания, наука должна потерять общеобязательный характер»[1]. Достоверность научной истины в эмпиризме заменятся уверенностью, внутренней, субъективной убежденностью в правоте, т. е. всеобщая истина заменяется частным мнением. Согласно исследователю, «эмпиризм, говоря о вероятности, смешивает объективную вероятность с субъективной, *необходимость* признать что-либо вероятным со сложившеюся уже в нас *уверенностью* в правильности известных заключений или способов делать таковые»[2]. Индуктивный характер опыта, как и субъективная природа восприятия, из которого исходит опыт, несовместимы с научным знанием. «Итак, — подводил окончательный итог Введенский, — если эмпиризм прав, то знание невозможно: все одинаково верно, другими словами, нет ничего достоверного. Если эмпиризм прав, то мы обладаем только техникой и то не достоверной, а более или менее сомнительной»[3].

Рационализм и эмпиризм в новой философии, идеализм Д. Беркли, также как, например, позитивизм в новейшей относятся Введенским к разряду догматической философии. Русский ученый был склонен все философские системы делить на догматические и критические. Догматические учения бездоказательны, а потому и неопровержимы. Догматическая философия «*предполагает* некоторые

---

[1] Там же. С. 52.
[2] Там же. С. 53.
[3] Там же. С. 56.

самые общие принципы, например, закон причинности, пространство, время и т. д. правильно познанными (само собой известными), достоверными и применяемыми вследствие своей общности ко всякому роду бытия — как к явлениям, так и к вещам в себе; свое исследование об них она ограничивает только гипотезами о происхождении их идеи в нашем уме; повсюдную же справедливость их и такое или иное понимание их значения признает на веру как *догмат*»[1]. Замена всеобщего и необходимого знания верой, достоверности уверенностью — главный признак догматизма. Догматизм рационализма и эмпиризма, в частности, проявляется в том, что «оба они бездоказательны, а потому заменяют знание верой — именно верой в закон причинности, а философию — верой в тот или другой (но в обоих случаях) недоказанный способ происхождения идеи причинности. Таким образом, в основу всякого знания они кладут один из догматов: в основу философского знания теорию того или другого способа происхождения идеи причинности, а в основу эмпирического — реальность этой идеи. А это неизбежно повело к возникновению других догматов и прежде всего к недоказанному признанию вещей в себе...»[2].

Критицизм, напротив, рассматривает самые основы нашего знания и не принимает на веру никаких представлений о мире. «Критическая же философия подвергает исследованию подобные принципы со стороны их достоверности, круга применения, а также и со стороны их понимания или значения»[3].

---

[1] Там же. С. 39.
[2] Там же. С. 70—71.
[3] Там же. С. 39—40.

Ключевую роль в подрыве догматизма в его эмпирическом варианте, согласно Введенскому, сыграло философское учение Д. Юма. Именно «Юм доказал недоказуемость одним лишь опытом общих суждений»[1]. Другая заслуга Д. Юма состоит в опровержении догмата рационализма «будто бы основные принципы нашего знания состоят из одних аналитических суждений»[2]. Достоверное знание не может быть не только опытным, но и чисто аналитическим. К этому положению Д. Юм приходил, критикуя категорию причинности. Так шотландский философ «доказал, что принцип причинности, служащий одним из основных принципов нашего знания (именно знания о фактах), составляет суждение синтетическое»[3].

Отказу от догматизма способствовало и основное затруднение рационалистической философии, т. е. возможность объяснить исходя из дуализма субстанций взаимодействие телесных и душевных состояний. «Вот эта та испытанная на деле невозможность рационализировать связь душевных состояний с телесными, т. е. неудача в проведении рационалистической точки зрения, — признавал Введенский, — должна была подорвать веру в нее»[4].

Вершиной развития критической философии стало учение И. Канта. Основные положения кантовского трансцендентализма были восприняты Введенским в качестве основы собственных самостоятельных философских разработок. Анализу философии И. Канта петербургский профессор посвятил несколько лекционных курсов. Так, в 1898–1899 гг. на Высших женских курсах он читал

---

[1] *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 10.
[2] Там же. С. 6.
[3] Там же. С. 7.
[4] Там же. С. 5.

«Лекции по истории новейшей философии», которые были полностью посвящены только гносеологии И. Канта. Четыре года спустя Введенский прочел курс лекций уже под названием «Эммануил Кант», основная часть которых состояла в изложении «Критики чистого разума» (С. 23—117) и этического учения И. Канта (С. 117—163).

В обоих курсах Введенский дословно повторял главные особенности кантовской теории познания. К первой из них относится антипсихологизм трансцендентальной философии. «Гносеологизм Канта, — писал исследователь, — имеет совершенно иной характер, чем гносеология всех предшествовавших ему теорий. В то время, как теория познания до кантовских философов носила всегда чисто психологический характер, благодаря тому, что производила оценку познавательного значения идей только путем объяснения их происхождения, — Кант провел оценку познавательного значения идей независимо от вопроса о их происхождении»[1]. Вместе с этим, отказываясь от психологического истолкования теории познания, Кант настаивал на самостоятельности гносеологии, а тем самым выделял и саму философию из круга других наук. По словам Введенского, «если теория познания хочет действительно соответствовать своей задаче, и быть судьей остальных наук, то она должна оставаться как можно более независимой от них, и независимо от них решать свои вопросы»[2]. Второе отличие кантовской гносеологии состоит в том, что только априорные синтетические суждения могут быть суждения-

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. (Часть II). Высшие женские курсы. Б. м., б. г. С. 4—5; *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 15.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. С. 6, прим.

ми научными. «Кант де пришел к заключению, что основные и важнейшие принципы априорного знания образуют собой суждения *синтетические*, принципы же, образующие собой суждения аналитические, играют лишь вспомогательную роль»[1]. В третьих, немецкий философ «считает априорное знание только имманентным, а не трансцендентным»[2]. В курсе 1902–1903 гг. Введенский отмечал еще одну особенность кантовского понимания философии, а именно, обоснование теоретического разума практическим. Согласно Введенскому, Кант полагал возможность метафизики, как основы цельного мировоззрения, не в виде науки, а в виде веры, имеющей общеобязательный характер. «Это метод постулатов нравственного долга или, как выражался сам Кант, постулатов практического разума»[3]. Еще одно методологическое нововведение, указанное Введенским, состоит в формулировании вопросов об условиях возможности. Кант «проверяет насколько достоверно это (априорное – *А.М.*) знание; ибо он рассматривает, осуществлены ли условия, при которых оно возможно»[4].

При изложении концепции Канта Введенский касался и вопроса о различиях между первым и вторым изданиями «Критики чистого разума». В первом издании Кант «ясно провел точку зрения так называемого “трансцендентального идеализма”, т. е. высказал, что если из данного нам в опыте объекта вычесть все субъективное, то в результате

---

[1] Там же. С. 6; *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 16–17.

[2] *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 17; *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. С. 7.

[3] *Введенский А.И.* Эммануил Кант. С. 19.

[4] *Введенский А.И.* Лекции по истории новейшей философии. С. 10.

получится нуль»[1]. Изменения во втором издании были вызваны желанием преодолеть непонимание его системы, вследствие смешения его взглядов с учением Д. Беркли.

Философские концепции, не согласующиеся с постулатами трансцендентализма, относились Введенским к догматической философии, все разновидности которой, по мнению русского ученого, принадлежат области веры, а не знания. Таков, помимо рационализма и эмпиризма, материализм. Кратко излагая основы этого учения, Введенский писал, что «материалисты выводят, что душевные явления *порождаются* телесными и для этого вовсе не нужна душа»[2]. Такая трактовка не согласовывалась с критическими убеждениями Введенского. «Нелепость материализма в глазах критической философии состоит в том, — писал петербургский профессор, — что он причиной сознания считает *наблюдаемую* материю, а она есть явление, т. е. *продукт*, а не причина сознания»[3]. Особенно страдает доказательная база материализма. Опровергая ее, Введенский писал: «Доказательства истинности материализма все кажущиеся. Они опираются или на гносеологически непозволительные соображения (таково доказательство от противного или апагогическое, т. е. состоящее в опровержении противоположного взгляда), или же на произвольные и недоказуе-

---

[1] Там же. С. 108.

[2] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 73; «*Материализмом называется отрицание самостоятельности духовного начала, т. е. существования души, вследствие чего материализм утверждает, что все душевные явления — продукты одной только материи, именно — материи, организованной в виде головного мозга*» (*Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. СПб., 1917. С. 1.).

[3] Там же. С. 129, прим.

мые допущения (таковы прямые доказательства материализма)».[1] Положения материализма недоказуемы, а потому и ненаучны, а, «следовательно, приговор над ним должен быть произносим не наукой, которая требует, чтобы в ней ничто не принималось на веру, а религиозными убеждениями»[2]. «Так как материалисты, — повторял Введенский ту же мысль, — никогда даже и не поднимали вопроса о правах применения категорий к самой деятельности сознания, то отсюда видно, что все их трактаты имеют не научное, а религиозное содержание, ибо, касаясь вопросов о душе и Боге, т. е. религиозных, оно основано не на доказательствах, а на вере. В том-то и оказывается материализм несостоятельным, что религиозным воззрениям придает вид научных»[3].

Бросить беспристрастно-научный критический взгляд на материализм Введенского вынудила распространенность этого учения. Во второй половине XIX в. материализм стремительно набирал популярность в русском обществе. Причем материализм претендовал на строгую научность своего объяснения философских проблем. Введенский как раз и попытался изобличить догматическую, т. е. сводящуюся к вере, основу материализма. «Так материализм (который, очевидно, составляет веру, а не знание, ибо касается вещей в себе) в 60-х и 70-х годах, — писал он в статье "О видах веры в ее отношениях к знанию", — находил у нас очень много последователей. Они теоретически (т. е. научным путем) могли убедиться только в том, что

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по психологии профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского. СПб., 1908. [Часть I]. С. 152.

[2] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 75.

[3] Там же. С. 130, прим.

он не противоречит ни логике, ни фактам, т. е. в одной лишь его допустимости; а между тем многие признавали его, не желая даже справиться, не находится ли точь-в-точь в таком же положении и обратная точка зрения. Ясно, что некоторые из материалистов пропитывались этой верой под влиянием безотчетного стремления к новизне, охватившего тогда наше общество, — стремления, которому многие поддавались, даже не обдумывая, до каких пределов оно будет высоким и ценным, и когда оно может сделаться прямо-таки пошлым; другие же исповедовали материализм просто из подражания модному воззрению. И в том, и в другом случае эта вера должна считаться суетной»[1]. Согласно Введенскому, «последователи материализма никак не подозревали, что они исповедуют одну из метафизических систем. Напротив, они искренно и твердо были убеждены, будто бы их мировоззрение представляет собой наидостовернейший вывод, "последнее слово", как они любили выражаться, *точной* науки»[2].

Философия в России

Вопрос о материализме и его критическое разоблачение непосредственно касаются той философской ситуации, в которой складывались взгляды самого Введенского. Не случайно он предложил собственную трактовку историко-философского процесса в России, вытекающую из его понимания философии. Свой взгляд на историю русской фи-

---

[1] *Введенский А.И.* О видах веры в ее отношениях к знанию // Введенский А.И. Философские очерки. С. 190.

[2] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 58.

лософии Введенский изложил в трех небольших очерках: «Научная деятельность М.И. Владиславлева» (1890), «Судьбы философии в России» (1898) и «О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева» (1900). Первый из очерков посвящен М.И. Владиславлеву, приемником которого на кафедре философии стал Введенский. Очерк написан в год смерти М.И. Владиславлева и фактически заменяет собой некролог. «Судьбы философии в России» — это речь Введенского на первом заседании Философского общества при Санкт-Петербургском университете, председателем которого он был избран. Очерк о В.С. Соловьеве жанрово соединяет в себе две предыдущие работы: это выступление в заседании Философского общества, посвященного недавней кончине В.С. Соловьева.

Во всех трех очерках Введенский старательно обходит вопрос о «русской философии», т. е. о самостоятельной, самобытной философии на русском языке. Собственная философская терминология — один из главных показателей существования национальной философии. Введенский сознает значение языка как стихии философии, но ограничивается лишь указанием на необходимость преподавания на родном языке[1]. Используя выражения «английская», «французская», «немецкая философия», он в то же время пишет лишь о «философии в России», о «нашей философии» или о «философии в русском обществе». Введенского занимает лишь вопрос о том, существует ли «у нас» философия. И он дает на него утвердительный ответ: «И мы убедимся, что философия у нас существует не вследствие

[1] «Конечно, нет нужды разъяснять, что в философии крайне важно, и гораздо важней, чем в любой другой науке, с самого начала вести преподавание на родном языке» (*Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 33.).

искусственного насаждения, а вследствие глубокой потребности, удовлетворяемой вопреки всевозможным препятствиям, и что если только позволительно судить о будущем на основании прошлого, то, по всей вероятности, довольно скоро философия и у нас непременно достигнет такой же высоты развития и такой же силы влияния, как и в наиболее культурных странах, разумеется, если не встретятся какие-нибудь непреодолимые препятствия чисто внешнего характера»[1].

Говорить о самобытной философии можно лишь тогда, когда пройден период заимствования, преодолен комплекс философского ученичества. Но ожидать такого от Введенского — пропагандиста кантовских идей — не стоит. Творчество Введенского само еще принадлежит периоду ученичества. Поэтому он и пытается оправдать заимствования, признает их объективным процессом и необходимым условием развития всякой философии. «Конечно, — пишет Введенский, — наша философия, как и вся наша образованность, заимствованная. Но так оно и должно быть: большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа <...> Чуткость к чужим учениям — наилучший залог успешного развития философии. Без всяких заимствований и влияний извне возможна только неподвижная, бесплодная, замыкающаяся в узкие рамки схоластика»[2]. Более того, Введенский подходит к историко-философскому процессу в России как представитель профессиональной философии; он видит начало и наивысшее

---

[1] Там же. С. 27.

[2] Там же.

философское развитие именно в формировании среды профессиональных философов.

Обозревая на исходе XIX столетия судьбы философии в России, Введенский выделял три периода — «подготовительный», «господства германского идеализма» и «период вторичного развития», — последний из которых еще не завершен. Возраст «нашей философии» по сравнению с другими философскими традициями, согласно предложенной Введенским хронологии, приближается к полутора вековому юбилею. Отсчет философии в России ведется с 1755 г., поскольку, по мысли Введенского, «странно было бы говорить о распространении философии в русском обществе до открытия Московского университета»[1]. Судьба философии в России, таким образом, тесно связана с судьбой философского образования, со школой. Правда, философское значение духовных школ (Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской) Введенский считал ничтожным и полагал, что до 1809 г. (открытие Духовной академии в Петербурге), не стоит говорить вообще о духовно-академической философии в России. Более того, ее влияние на ход общефилософского развития проявляется только после 1869 г. Впрочем, Введенский признавал заслуги таких преподавателей или выпускников духовных академий, как Ф.А. Голубинский, В.Д. Кудрявцев-Платонов, О.М. Новицкий, С.С. Гогоцкий, П.Д. Юркевич, Ф.Ф. Сидонский, М.М. Троицкий, М.И. Владиславлев.

В первый — «подготовительный» — период шло активное знакомство с западноевропейскими учениями. Философия в России в это время состояла из разнообразных заимствований, от «вольфианства» до «вольтерьянства».

---

[1] Там же. С. 28.

Преподавалась философия на латинском языке, что не способствовало ее распространению. Французское философское вольномыслие в отрицательном своем аспекте — «вольтерьянство» — сводилось к материализму и этическому сенсуализму.

Второй период — «господство германского идеализма» — также представляет собой ученичество у Запада. В целом «усвоение западной философии продолжается у нас около столетия»[1]. Начало второго периода Введенский датировал 1805 г., когда «началась пропаганда учений Канта, Фихте и Шеллинга»[2], а его завершение соотносится со вступлением на престол Александра II. До конца 1830-х гг. в России преобладала философия Шеллинга, а затем — Гегеля. Наиболее заметными шеллингианцами были Д.М. Велланский, А.И. Галич, И.И. Давыдов, М.Г. Павлов, М.А. Максимович, Н.И. Надеждин. В Харьковском университете подвязался фихтеанец И.Е. Шад. Преподавание философии в Петербургском и Казанском университетах было омрачено попечительской деятельностью Д.П. Рунича и «знаменитого по своей темной памяти» М.Л. Магницкого. Меньше сказалась деятельность реакционеров в Москве, поэтому, заключал Введенский, «Московский университет играл наибольшую роль в ходе нашего умственного развития»[3]. Одновременно с университетами философское развитие шло и в литературных кружках. В 1820-е гг. это были общество «Раича» и «Общество любомудрия», но наибольшего расцвета неуниверситетская философия достигла в Москве в 30—40-е гг. XIX в.

---

[1] Там же. С. 31.
[2] Там же. С. 37.
[3] Там же. С. 44.

«И как известно, — констатировал Введенский, — под влиянием этого шеллинго-гегелевского движения выработались два направления, ясно определившиеся в 40-х годах: славянофилы и западники»[1]. «Это, — пояснял он далее, — философский взгляд на прошлое и будущее русского народа, на его роль в семье европейских народов, философское освещение с двух разных точек зрения всех сторон его жизни»[2]. Итогом второго периода, по существу преодолевающим его ученический характер, стали работы Н.И. Лобачевского, которые имеют значение не только для математики, но и для теории познания. В тоже время, творчество Н.И. Лобачевского служит примером благотворного влияния философии на русскую культуру, науку и общество. «Лобачевский мог прийти к своим выводам только от того, что он философски пересмотрел начала математики»[3]. Открытия казанского математика были бы невозможны без тех принципов, которые были внесены в науку философией английского эмпиризма и учением И. Канта.

Третьему периоду предшествовал временный упадок философии, вызванный закрытием в 1850 г. в университетах кафедр философии. Введенский следующим образом описывал последствия изгнания философии из университетов: «Известно, к чему привело это мероприятие, вызванное исключительно внешними поводами (отнюдь не преждевременностью для наших университетов философской кафедры, а политическими смутами в западной Европе и подозрениями, будто бы философия создает и поддержива-

---

[1] Там же. С. 49.
[2] Там же. С. 50.
[3] Там же.

ет революционные стремления) — к упадку русской философской мысли и даже почти к полному уничтожению интереса и внимания к философии. Вряд ли можно сомневаться в том, что оно-то и содействовало (хотя еще трудно определить, в какой именно мере) необыкновенно сильному распространению в шестидесятых годах материалистической метафизики; и не подлежит уже ни малейшему сомнению, что смешивать последнюю с естествознанием, как это тогда почти постоянно делали, могли только по причине отсутствия философского развития. А коль скоро произошло такое смешение, то русской мысли грозила опасность рабски подчиниться одному лишь этому и подобному же мировоззрению, которое захотело бы выступить под маской естествознания, увлекаясь же им, игнорировать все остальные направления и чуждаться чрез это всякой философской критики»[1]. В период с 1850 по 1863 гг., пока в университетах были закрыты кафедры философии, «философские воззрения возникали и распространялись в нашем обществе как бы сами собой, почти независимо от воздействия со стороны университетских представителей философии»[2]. Распространение материализма с начала 1870-х гг. сменилось преобладанием позитивизма. На почве позитивизма в России даже возникла самостоятельная «субъективная школа» в социологии. Касаясь в одном из лекционных курсов позитивистской доктрины[3], Введенский отмечал недостаточную разработанность в ней теории познания, которую, по существу, заменяло учение о трех фазисах в истории человечества. Это обстоятельство побуж-

---

[1] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. СПб., 1890. С. 1.

[2] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 56.

[3] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 20—22.

дало ученого в целом негативно оценивает позитивизм. По его мнению, «господство Конта неизбежно должно было содействовать у нас упадку не только философского мышления, но даже и интереса к философии»[1].

Возрождение профессиональной философии постепенно привело к повышению уровня философской образованности в русском обществе и со временем вытеснило материализм и позитивизм. «В самом деле, — признавал Введенский, — материализм в настоящее время окончательно исчез <...> Исчез и позитивизм в своей первоначальной контовской форме, заменившись более глубокими сродными с ним явлениями — эволюционной теорией и так называемой научной философией»[2]. Увлечение позитивизмом и материализмом, полагал Введенский, аналогично распространению в екатерининскую эпоху вольтерьянства, с той лишь разницей, что развитие философии в третий период шло быстрее. Этой интенсивности философия обязана, прежде всего, возобновлению университетского преподавания. «До 60-х годов, — писал Введенский, — у нас не было никакой правильно организованной философской школы: в духовных академиях теория мышления и история научной мысли ценились не сами по себе, а только ради апологетического употребления, которое можно делать из той и другой. Преподавание философии в духовных академиях могло тогда только дать повод некоторым слушателям обнаружить свой философский талант, но отнюдь не развивать его; в заграничных же университетах все преподавание приспособлено к иным историческим и национальным ус-

---

[1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 58.
[2] Там же. С. 60.

ловиям»[1]. Положение стало меняться после 1863 г. «По уставу 1863 г., — уточнял Введенский в очерке о М.И. Владиславлеве, — философия опять должна была получить право на самостоятельную кафедру; но вследствие предшествовавшего пренебрежения философскими науками почти совсем не было достаточно подготовленных для нее преподавателей. Их надо было еще выработать посылкой молодежи в заграничные университеты. За рекомендацией способных для этой цели лиц министерство обратилось к духовным академиям, как единственным учреждениям, в которых сохранялось преподавание философии. С.-Петербургская духовная академия указала на трех лиц: Автократова, Шалфеева и Михаила Ивановича (Владиславлева. — *А. М.*). Последний был еще особенно рекомендован профессором Кояловичем гр. Делянову, бывшему тогда попечителем С.-Петербургского учебного округа»[2]. Всего было отобрано для командирования за границу около шестидесяти человек. В примечании Введенский писал о судьбе некоторых из них: «Шалфеев скоро умер и вместо него был послан воспитанник Киевской духовной академии, впоследствии профессор Московского университета Троицкий. Автократов был перед командировкой преподавателем Новгородской семинарии; он умер в 70-х годах»[3]. В 1864 г. почетным доктором философии Петербургского университета был избран Ф.Ф. Сидонский, который и приступил к чтению лекций по философии. В 1829—1833 гг. Ф.Ф. Сидонский преподавал философию в Петербургской духовной академии. Написанная им на основе

---

[1] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 30.

[2] Там же. С. 20—21, прим.

[3] Там же. С. 21, прим.

лекций книга «Введение в науку философии» (СПб., 1833) в 1834 г. была удостоена Академией наук полной Демидовской премии. Незадолго по смерти протоиерей Ф.Ф. Сидонский перешел на кафедру богословия. Уступив философскую кафедру М.И. Владиславлеву.

Посещая лекции немецких профессоров, М.И. Владиславлев особое внимание уделял трансцендентальной философии И. Канта, сопровождая штудирование произведений кенигсбергского профессора чтением истории философии Куно Фишера. При этом М.И. Владиславлев не отказывался от намерения приступить к изучению И.Г. Фихте. В своем отчете о командировке он писал в октябре 1862 г. в Министерство народного просвещения: «Предметом моих занятий преимущественно была история философии, так как вообще в первый год пребывания за границей для приготовления себя к преподаванию философских наук я полагаю заняться главным образом историческою стороною философии. Чтоб овладеть правильным методом в философских исследованиях, чтоб ближе ознакомиться с разными приемами философского мышления, чтоб яснее видеть, на чем остановились современные философские исследования и в чем более всего было оставлено предшествовавшей историей неразрешимых философских задач, нужно, по моему мнению, ближе ознакомиться с данными уже историей философскими системами. Все современные составные философские науки обязаны своим содержанием предшествовавшей истории.

Для настоящих своих занятий я выбрал период трансцендентальной философии, начавшийся критической философией Канта. Причины такого выбора заключались в том, что этот период, законченный Гегелем, — самый близкий к нашему времени и стоит в тесной связи с современной,

так называемой идеальной философией; все более известные представители последней, как-то Лотце, Куно-Фишер и др., развились преимущественно на трансцендентальной философии и по своим убеждениям очень близки к ней; следовательно, для возможно лучшего усвоения их философских воззрений, нужно ближайшее знакомство с самыми первыми источниками их развития. Кроме того, период трансцендентальной философии, по богатству своих результатов, по громадности поставленных им задач и большей или меньшей удовлетворительности их разрешения, по объему своему, вместившему в себе почти все, что до него было приобретено философским умом, более всего и прежде всего требует от изучающего философию ближайшего ознакомления с собою»[1]. Вернувшись из-за границы М.И. Владиславлев был избран доцентом кафедры философии.

Фигура М.И. Владиславлева показательна для характеристики университетской философии в России. Его преподавательская деятельность началась «в 1866 году, то есть во время полного разгара материализма»[2]. Академическая карьера М.И. Владиславлева была вполне успешной. В 1866 г. он защитил магистерскую диссертацию «Современные направления в науке о душе», а в 1868 г. докторскую «Философия Плотина, основателя новоплатоновской школы». «Работа над магистерской диссертацией, — писал Введенский, — помогла Михаилу Ивановичу выработать свои психологические воззрения; изучение же Новоплатоновской философии оказало впоследствии влия-

---

[1] [Отчет] Студента Владиславлева // Журнал министерства народного просвещения. 1862. Ч. CXVI. С. 166—167.

[2] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 2.

ние на его метафизику»[1]. В 1867 г. в его переводе вышла «Критика чистого разума» И. Канта. После защиты докторской диссертации М.И. Владиславлев был избран профессором, а в 1873 г. с уходом Ф.Ф. Сидонского возглавил кафедру философии. В 1885 г. он стал деканом историко-филологического факультета, а с 1887 г. был ректором Петербургского университета, пока рак живота и легких не оборвал его жизнь 24 апреля 1890 г.

М.И. Владиславлев начал свою деятельность на поприще философского образования в непростое время; «он должен был привлечь внимание к своей науке и создать для нее подобающее ей место среди других предметов историко-филологического факультета»[2]. Необходимо было не только преодолеть засилье материализма и позитивизма, но и не всегда скрываемое недоброжелательное отношение к философии властей. По словам Введенского, «хотя уже нельзя сказать, чтобы с 1863 г. философия подвергалась у нас когда-либо прямому гонению, но к ней правительство относилось с таким равнодушием, а иногда даже с таким пренебрежением, которое только что не переходило в гонение»[3]. С 1874 по 1885 г. на историко-филологическом факультете существовала философская специализация. На кафедре философии обучалось от десяти до пятнадцати студентов. В эти годы М.И. Владиславлев читал (чередуя через год) двум первым курсам логику и психологию, а на третьем и четвертом курсах читал лекции по древней и новой философии. Мемуарный характер очерка Введенского позволил ему поделиться и своими студенческими впе-

---

[1] Там же. С. 22.

[2] Там же. С. 2.

[3] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 59.

чатлениями от лекций М.И. Владиславлева: «Его лекции не отличались изяществом речи — не отделанной и небрежной; но они обладали кидающейся в глаза ясностью изложения, из-за которой слушатели легко примирялись с их внешними недостатками, строгостью аргументации и столь заметною внутреннюю связью излагаемых мыслей, что, уходя с лекции, без труда можно было воспроизвести ее содержание. А главное, он владел наиважнейшим для преподавателя философии умением вызывать в своих слушателях философский скепсис и возбуждать в них чрез это работу мысли: большую часть своих курсов он начинал именно с того, что пробуждал сомнения (для начала не слишком глубокие) по поводу разнообразных понятий — атома, пространства, времени, толчка, тяготения, причинности, свободы воли и т. д. Словом, внешнею стороною его лекции не могли привлекать к себе, но из них не трудно было многому научиться, тем более, что он избегал на них обеих крайностей, часто встречаемых при малом количестве времени, уделяемом на какой-либо предмет: он не вдавался ни в излишне подробное для начинающих изложение одного лишь вопроса в течение целого года, ни в неизбежно конспективное выполнение всей программы, а укоротив ее, избирал в ней наиболее важные отделы и ставил их центральными пунктами своего курса»[1].

Д.С. Мережкоский в поэме «Вера» и вовсе вывел карикатурный образ М.И. Владиславлева:

С тупым лицом, рябой и косоглазый,
Какой-то метафизик примирял
Ученье церкви с Кантом. Он дремал

---

[1] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 23.

Цедя сквозь сон медлительные фразы,
И, не боясь свистков, провозглашал
Тот принцип, что почтенье к людям надо
Определять количеством оклада.

Для студентов, которые выбирали специализацию по кафедре философии М.И. Владиславлев вел на третьем и четвертом курсах дополнительные занятия. В университете он комментировал этику и метафизику Аристотеля, «с 1882 же по 1885 г., — дополнял Введенский, — к ним присоединялись его собственные изложения метафизики, этики и философии духа»[1], а на дому он комментировал «Критику чистого разума» И. Канта и «Микрокосм» Г. Лотце. Дополнительно им была разработана программа для тех, кто готовился к магистерскому экзамену по философии. «Сверх общих и специальных лекций в университете, — раскрывал ее содержание Введенский, — у него еще была работа, состоящая в руководстве занятиями тех студентов, которые по окончании курса оставались при университете для приготовления к званию профессора философии. Для них у него была составлена такая программа: каждый приготовляющийся к магистерскому экзамену, кроме истории философии по Целлеру, Куно-Фишеру, Ибервегу, Штеклю и по некоторым монографиям, должен был изучить важнейшие сочинения Платона, Аристотеля, Декарта, Бэкона, Спинозы, Лейбница, Локка, Юма, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Гербарта, Шопенгауэра, Конта, Милля, Спенсера, Бэна, а кроме того, еще некоторые, преимущественно новейшие, сочинения по собственному выбору»[2]. Под руководством М.И. Владиславлева

[1] Там же. С. 22—23.
[2] Там же. 24.

магистерские диссертации по философии защитили Н.Я. Грот, Э.Л. Радлов, Н.Н. Ланге, Л.В. Рутковский и сам Введенский.

Согласно университетскому уставу 1884 г. были введены новые программы историко-филологического факультета. Основное внимание стало уделяться древним языкам, специальность философия была упразднена, а преподавание философии было ограничено двумя лекциями в неделю на последнем курсе, которые посвящались комментированию переводов из сочинений Платона и Аристотеля. «Правда, — добавлял Введенский, — профессору предоставлялось право читать для желающих в часы, свободные у них от других занятий, какие угодно курсы, чем и отличалось это положение дела от прямого изгнания философии из университетов. Но свободного-то для философии времени не могло быть у студентов»[1]. Положение несколько изменилось в 1889 г. Первые два года студентам преподавались общеобразовательные предметы, а на двух старших курсах читались лекции по специальностям: классическая филология, история, русско-славянская словесность и германо-романская словесность. Философия, логика, психология и история древней философии были отнесены к общеобразовательным предметам. Студентам же, специализирующимся по истории и словесности читался курс по истории новой философии.

Из философских работ М.И. Владиславлева Введенский в основном касался только «Логики» (1871) и «Психологии» (1881), а также дал библиографический набросок

---

[1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 59.

других работ своего учителя[1]. «Следуя примеру Милля и Бэна, Михаил Иванович, — характеризовал Введенский "Логику" М.И. Владиславлева, — впервые у нас, соединил формальную часть логики с английскою индуктивною и систематически разработал вопрос о взаимных отношениях индукции и дедукции»[2]. Издание курсов М.И. Владиславлева по логике и психологии сопровождалось очерками истории соответствующих дисциплин. В «Психологии» М.И. Владиславлев рассматривал волю «как существенную сторону всей душевной жизни и всюду указывал присутствие волевых элементов»[3]. «Сообразно с своим основным принципом главенства воли в душевной жизни, — писал Введенский, — он учил, что по существу дела воля не зависит от мотивов удовольствия и неудовольствия, а наоборот — глядя по соответствию или несоответствию с нашими основными, первичными, хотя и не всегда сознаваемыми, стремлениями (а из них уже развивается то, что в обыденной жизни называется волей), один и тот же факт может быть переживаем нами то как удовольствие, то как неудовольствие»[4]. Согласно Введенскому М.И. Владиславлев одним из первых подверг анализу принцип воображения. Почти половину объема очерка Введенского занимает разбор обвинений анонимного автора «Вестника Европы», выдвинутых против точки зрения М.И. Владиславлева на проблему нравственности, затронутую в «Психологии».

---

[1] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 29—30.

[2] Там же. С. 24—25.

[3] Там же. С. 27.

[4] Там же. С. 14.

За годы, прошедшие после восстановления преподавания философии, положение философии заметно изменилось. «Сильнее же всего, — отмечал Введенский, — как и во второй период, у нас теперь распространены идеалистические или спиритуалистические воззрения»[1]. Крупнейшим представителем мистического направления в те годы в России был В.С. Соловьев. В оценке творчества В.С. Соловьева Введенский оставался верен своему убеждению, что главным разделом философии является теория познания. Гносеологию В.С. Соловьева он называл «критическим мистицизмом», поскольку в ней в равной мере сказались и мистицизм, и кантианство. «Итак, не подлежит ни малейшему сомнению, что теория познания Соловьева представляет собой главнее всего синтез критицизма, усвоенного им хотя бы и не в полном виде, с мистицизмом»[2]. Разбор гносеологии В.С. Соловьева требовал более строгого определения термина «мистицизм». «Мистицизмом я условливаюсь называть, — уточнял Введенский, — уверенность в существовании мистического восприятия. А мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов, знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и при том знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств»[3]. Введенский отмечал влияние на В.С. Соловьева философских концепций Гегеля, Шеллинга, Платона, не-

---

[1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 60.

[2] *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева // Введенский А.И. Философские очерки. С. 52.

[3] Там же. С. 44.

оплатоников, гностиков. Собирая в единство историко-философские источники учения В.С. Соловьева Введенский писал: «Но мистицизм помог Соловьеву обратить некоторые пункты его метафизики в непосредственное, т. е. самое несомненное знание. А уж после того, как он этим путем получил в метафизике твердую точку опоры, которой не хватало Канту оттого, что последний не допускал мистического восприятия, Соловьев ко всему тому, что им установлено посредством расширения кантовского приема, с одной стороны, и ссылки на показания мистического восприятия — с другой, применяет новые приемы, главным образом заимствованные у Гегеля, и таким путем строит всю свою метафизическую систему в виде доказанного знания, что в конце концов дает ему возможность осуществить предположенную им систему цельного знания или свободной теософии, т. е. синтез богословия с философией и положительными науками»[1]. Вместе с этим Введенский признавал, что В.С. Соловьев не успел до конца разработать свою мистическую философию, которая осталась «в недосказанном виде». «И действительно, — подводил он итог, — все значение Соловьева в судьбах мистицизма ограничилось только тем, что: 1) он указал на мистическое восприятие, как на условие, при осуществлении которого становится возможной метафизика в виде знания, и 2) еще тем, что он отучил нас легкомысленно отрицать мистицизм, отрицать его только посредством одного лишь прежнего издевательства над ним, т. е. заставил нас относиться к нему научно, критически, а через это, конечно, многих предохранил и от легкомысленного увлечения мистицизмом»[2].

---

[1] Там же. С. 52.

[2] Там же. С. 54—55.

Главный недостаток системы В.С. Соловьева состоял в том, что философ не разработал «психологию мистического восприятия». Задачу «критически обследовать» психологию мистического восприятия Введенский считал «гносеологическим завещанием» В.С. Соловьева.

Еще одним, правда, «неумышленным» пропагандистом кантианства в России, по мнению Введенского, выступил Л.Н. Толстой, «который повсюду вызывал силой своего художественного слова и глубочайшим анализом движений человеческой души пересмотр нравственных и религиозных основ жизни и оказал этим философии такую услугу, какой не может исполнить и сотня ученых трудов. Но Толстой мог только косвенным образом содействовать распространению у нас философского критицизма. Он лишь возбуждает философскую пытливость, направляет ее на моральные и религиозные вопросы и даже дает значительный материал для их решения; но у него нет ни теории познания, ни даже общей философской системы»[1]. Однако в целом не следует завышать философское значение творчества Л.Н. Толстого; его сочинения «содержат важные материалы для философии; но они еще не составляют философии в общеобязательном значении этого слова»[2].

Творчество В.С. Соловьева можно оценивать как один из конкретных результатов третьего периода развития философии в России. Теперь, полагал Введенский, можно говорить «о наступающем, если уже не прямо наступившем, прекращении прежнего разрыва естествознания с философией», а также об участии «женщин в развитии рус-

---

[1] Там же. С. 53.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 29.

ской философской литературы»[1]. Введенский здесь имеет в виду, прежде всего, участие женщин в переводах философских текстов, необходимых для целей философского образования. Так еще в 1893 г. в предисловии к сделанному слушательницами Бестужевских курсов переводу «Истории древней философии» В. Виндельбанда Введенский сетовал на недостаток учебной литературы. «Скудость русской философской литературы, — писал он, — доходит временами до того, что по целым годам нельзя найти в продаже ни одной книги, пригодной для основательного ознакомления с той или другой философской дисциплиной, вследствие чего и преподавание философии в университетах терпит значительный ущерб»[2]. И все же Введенский с оптимизмом смотрел на будущее философии в России, ожидая «богатые результаты». Он отмечал, что «повсюду видно сильнейшее уважение к философии, искреннейшее желание относиться строго научно ко всем философским вопросам; а для коллективного содействия их разработке уже существуют два многочисленных и дружественных между собой философских общества»[3]. Введенский имеет здесь в виду Московское психологическое общество и Философское общество при Петербургском университете, усматривая в их появлении аналогию с философскими кружками первой половины XIX в. Еще в конце 1870-х гг. В.С. Соловьев хлопотал об устройстве в Петербурге философского общества, но лишь спустя два десятилетия такое общество было открыто.

Проделанный философией исторический путь уже позволяет и самого Введенского вписать в историю русской

---

[1] *Введенский А.И.* Судьбы философии в России. С. 61.

[2] *Введенский А.И.* Предисловие к русскому переводу. С. III.

[3] *Введенский А.И.* О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева. С. 67—68.

философии. Вполне заслуживают внимания и его историко-философские взгляды, которые зачастую или игнорировались или намеренно принижались. Для примера сошлюсь на недавние исследования — «История философии как науки в России XIX—XX вв.» (М., 2001) З.А. Каменского и «Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX в.)» (М., 2004) О.Т. Ермишина. В первой монографии Введенский не упоминается вовсе. Во второй Введенскому посвящен один абзац, в котором Введенский отмечен только как историк русской философии (и то лишь как автор очерка «Судьбы философии в России»). Подход Введенского охарактеризован как «предельный схематизм»; «периодизация Введенского не выдерживает никакой критики и не заслуживает подробного анализа с концептуальной точки зрения»[1]. Не рассматривая аргументацию Введенского, историограф признает положительное значение лишь за убеждением Введенского в благотворности заимствований для историко-философского процесса. Введенский одним из первых сопоставил магистральную линию развития русской философии с профессионализацией и становлением философского образования в России. Написанные с этой же позиции работы Г.Г. Шпета и Б.В. Яковенко появились четверть века спустя и, конечно, их авторы находились в более выгодном историографическом и источниковедческом положении. Позицию З.А. Каменского и О.Т. Ермишина можно было бы считать проявлением обычного московского снобизма, но она симтоматична и в целом по отношению к наследию Введенского.

---

[1] *Ермишин О.Т.* Русская историко-философская мысль (конец XIX — первая треть XX в.). М., 2004. С. 102.

Следует признать, что историко-философские работы Введенского были в большей степени результатом его преподавательской, чем исследовательской деятельности, хотя в ряде случаев ученый и предлагал самостоятельные переводы и толкование классических философских текстов (например, «Метафизики» Аристотеля). Лекции Введенского по истории философии были хорошей философской школой со всеми вытекающими из школьной философии достоинствами и недостатками. Подлинной исследовательской новизной отличались его наброски по истории русской философии: о судьбах философии в России, о М.И. Владиславлеве и В.С. Соловьеве. Обширные историко-философские экскурсы содержат и другие лекционные курсы Введенского. Так в лекциях по психологии он, например, излагал основные положения рационализма и давал их критику[1], идеализма и критицизма[2], касался «теории умозаключения» А. Шопенгауэра и его последователя Геймгольца[3], рассматривал подход И. Канта и И.Г. Фихте к проблеме самосознания[4]. Историко-философский материал содержался и в магистерской диссертации Введенского[5]. Критическое отношение к рационализму, заявления типа: «...от наклонности к рационализму надо себя отучить»[6], не означали отказ от рационалистической установки в це-

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 146–152.

[2] Там же. С. 234–243.

[3] Там же. С. 246–250.

[4] Там же. С. 250–252.

[5] *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. СПб., 1888

[6] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 151.

лом. Исторически сложившийся вариант рационализма не устраивал Введенского своей непоследовательностью, неспособностью бескомпромиссно и до конца провести рационалистическую точку зрения. Ощутимо влияние на творчество Введенского и позитивизма. Все это необходимо учитывать, соглашаясь с философским самоопределением Введенского как последователя И. Канта.

В заключение приведу слова Введенского о своем учителе М.И. Владиславлеве, которые можно отнести к философской деятельности и самого Александра Ивановича. Историко-философская проницательность не подвела Введенского, он был не только учеником М.И. Владиславлева, но и продолжателем его дела. Принадлежа одной эпохе, одному периоду в развитии русской философии, перед М.И. Владиславлевым и Введенским стояла общая задача — «будить и поддерживать интерес к философии и насаждать у нас то, в чем мы отстали сравнительно с западною Европой: писать монографии и читать лекции по отдельным мало разработанным вопросам философских наук значило бы, в его время, работать лишь для собственного удовольствия; нам необходимее всего было общее знакомство с философией. И если оценивать труды Михаила Ивановича с этой — единственно правильной — точки зрения, то несомненно, он стоял вполне на высоте своей задачи и, подготовлял почву для последующих поколений русских философов, облегчил им работу настолько, насколько это было возможно»[1].

---

[1] *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Владиславлева. С. 31.

«ПСИХОФИЗИЧЕСКИЙ ЗАКОН» А. И. ВВЕДЕНСКОГО И ЕГО КРИТИКИ[1]

В 1892 г. в майском, июньском и июльском номерах «Журнала министерства народного просвещения» была опубликована работа с длинным названием «О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики», представляющая собой пространное рассуждение, составившее в отдельном издании брошюру объемом 119 страниц. Автором данного опуса был Александр Иванович Введенский, возглавлявший кафедру философии на историко-филологическом факультете Петербургского университета. К этому времени Введенский уже выступил на философском поприще с рядом исследований[2], но они не привлекли к себе особого

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «Психофизический закон» А.И. Введенского и его критики // Александр Иванович Введенский и его философская эпоха. СПб.: Издательство С.-Петербургского университета, 2006. С. 73—128.

[2] *Введенский А.И.* Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Ч. 1: Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах. СПб., 1888; *Введенский А.И.* Учение Лейбница о материи в связи с монадологией // Журнал мин. нар. просвещ. 1886. № 1; *Введенский А.И.* Критико-философский анализ массы и связь высших законов материи в законе пропорциональности // Журнал мин. нар. просвещ. 1889. № 3; *Введенский А.И.* Научная деятельность М.И. Вла-

внимания, ни около философских кругов, ни философов-профессионалов. Новая работа петербургского профессора, напротив, взволновала философское сообщество. Рассуждение Введенского «О пределах и признаках одушевления» было воспринято как программа того направления, которого намерена придерживаться философская кафедра в Петербурге. Представлял интерес и сам по себе предмет, затронутый в исследовании. С внешней стороны работа Введенского не отличалась ни изяществом слога, ни стройностью доказательств и требовала определенных усилий для того, чтобы до последней страницы терпеливо сносить наукообразное занудство автора. Повторы и противоречия затягивали и расстраивали рассуждение, вызывая вполне справедливое недовольство у читателей. Сам автор в конце сочинения винился в «утомительно-длинных соображениях», а критики намекали или прямо упрекали его в схоластичности. В обсуждении сочинения Введенского в конце 1892—1893 гг. приняли участие в основном московские философы (С.Н. Трубецкой, Н.Я. Грот, Л.М. Лопатин, П.Е. Астафьев); из петербуржцев откликнулся Э.Л. Радлов. Позднее свое отношение к выдвинутым Введенским идеям высказали его младшие коллеги по кафедре философии — С.А. Алексеев-Аскольдов и Н.О. Лосский, а его ученик И.И. Лапшин почти через два десятилетия после полемики опубликовал историко-философское исследование, явно навеянное отзвучавшими спорами[1]. Композиционно и содержательно исследование распадается на две части: в первой обосновывается «психофизический закон» и доказывается невозможность ука-

---

диславлева. СПб., 1890; *Введенский А.И.* К вопросу о строении материи // Журнал мин. нар. просвещ. 1890. № 6.

[1] *Лапшин И.И.* Проблема чужого «Я» в новейшей философии. СПб., 1910.

зать объективные признаки чужой душевной жизни, а на последних сорока страницах брошюры рассматривается возможность создания «критической метафизики».

Психофизический закон

В соответствии с двухчастным делением рассуждения Введенского различаются и поставленные в них задачи: антиметафизическая в первой части и метафизическая — во второй. Исследование душевной жизни, чему посвящена работа Введенского, казалось бы относится к компетенции психологии, но ученый неоднократно подчеркивал, что ставил перед собой гносеологическую задачу. Ход мысли Введенского состоял в том, чтобы последовательно провести ряд принципов, которые лежат в основе новоевропейской философии: прежде всего, дуалистическую установку рационализма и примат опыта в построении нашего знания о внешнем (интерсубъективном) мире, а затем показать, что полученные на основе этих положений выводы о чужой одушевленности антиномичны, т. е. мы равно можем, как отрицать, так и признавать чужую душевную жизнь. Иными словами, внеметафизическое рассмотрение вопроса о чужой душевной жизни не только не дает объективных признаков одушевления, но и делает этот вопрос однозначно неразрешимым. По словам Введенского, «вся наша задача состоит в том, чтобы сполна рассмотреть, что именно откроется пред нами после отказа от всякой метафизики»[1], «моя точка зрения стоит одинаково вне всякой

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления: Новый психо-физический закон в связи с вопросом о возможности метафизики. СПб., 1892. С. 15.

метафизики»[1]. Конкретизируя свой подход, он писал: «Задача исследования — определить, как именно каждый из нас *проверяет* свое убеждение, что, кроме него, есть душевная жизнь у других существ, хотя можно наблюдать не ее самое, а только сопутствующие ей телесные явления»[2]. Однако неразрешимость вопроса о чужой душевной жизни, к которой приходит добросовестный до простодушия картезианец и эмпирик, противоречит тому, что каждый человек вполне определенно отвечает для себя на этот вопрос. И если решение невозможно, исходя из разума и опыта, то он разрешается на путях метафизики, построенной по образцу практической философии И. Канта. Поэтому вторая задача работы — оправдание метафизики — состоит в демонстрации торжества кантианства. Имея это ввиду, Введенский отмечал, что одна из целей его сочинения: «...показать преимущество критического метода метафизики перед другими: что не удается для других методов, легко достигается критическим»[3].

Утомительное многословие Введенского отчасти компенсируется тем, что он предлагает и краткие формулировки своих положений. Догматическое изложение критицизма, взятого на вооружение Введенским, колебалось от трех до девяти пунктов. К дискуссии по поводу брошюры, состоявшейся 12 декабря 1892 г. в Московском психологическом обществе, он направил девять тезисов. Приведу их полностью по опубликованному протоколу заседания общества:

---

[1] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 122.

[2] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 3.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 117.

«Положения А.И. Введенского

1. Чужая душевная жизнь не только не наблюдается извне, но и не представима. И то, что называется ее представлением, состоит или в умственной подстановке самого себя в условия чужой душевной жизни, или же в представлении ее внешних обнаружений, которые сопровождаются приобретенным знанием их значения.

2. Всякое познание чужой душевной жизни приобретается при помощи подстановки самого себя в ее условия; и потому чужая душевная жизнь всегда конструируется из элементов собственной душевной жизни познающего лица.

3. Всякая существующая во вселенной душевная жизнь подчинена закону "отсутствия объективных признаков одушевления". Его формула такова: "материальные процессы *во всех* без исключения телах протекают *всегда* так, как если бы нигде и никогда не было душевной жизни, т. е. *всякий* материальный процесс может быть объясняем *одними* материальными процессами без помощи душевных".

4. Существование чужого одушевления, пределы его распространения и продолжительность существования душевной жизни (в прошлом и будущем) лежат вне чисто эмпирического познания; и в этих вопросах, без всякого противоречия с опытом, можно допускать *любые* предположения, а потому позволительно пользоваться, по мере надобности, каждым из них, как вспомогательным средством для развития эмпирического познания.

5. Существование типов *одушевления*, согласование с опытом предположения *общности* основных психофизиологических и психологических законов (не исключаю отсюда и общности априорных идей) — все это зависит от субъективных условий нашего познания, и все это имело бы место, если бы даже все животные (включая и человека), кроме их наблюдателя, были бездушными автоматами.

6. Или признание существования чужого одушевления должно быть объявлено ничем не доказуемым мнением, или же надо допустить возможность достоверного трансцендентно-мета-

физического познания и существование особого органа такого познания.

7. При современном состоянии философии таковым органом с наибольшею вероятностью можно считать *нравственное чувство*, и таким путем мы приходим к кантовскому методу трансцендентной метафизики.

8. Признав нравственное чувство за орган достоверного метафизического познания, придется считать мир устроенным телеологически, именно — устройство всех тел приноровленным к требованиям нравственности, а устройство душевных тел — приспособленным к душевной жизни, хотя обе стороны остаются не связанными причинною зависимостью.

9. Успех критической трансцендентной метафизики обусловлен выяснением эмпирически не разрешимых вопросов»[1].

Прежде чем привести поясняющие эти положения цитаты и рассуждения Введенского, стоит отметить методологическую сторону его подхода, во многом предопределяющую интерпретацию рассматриваемых им проблем. Методологическая установка нововременной философии полностью принимается Введенским. Метод исследования в значительной степени задает предмет, от точки зрения зависит то, что будет доступно нашему восприятию. Первый из методологических приемов, с успехом опробованный еще Р. Декартом, — метод сомнения. Для Введенского сомнение обладает универсальной аналитической силой, а иллюстрацией его нестареющей ценности может служить история философии. Философ не обязательно должен восхищаться или удивляться миром, но он не начнет по-настоящему мыслить, пока сомнение не выведет его из успокоительного равновесия или даже равнодушия обыденно-

[1] Протокол заседания 12 декабря 1892 г. // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16).

го сознания. «Дело в том, что философы — скептики по профессии, — признавался Введенский, — ибо для них сомнение служит приемом для анализа мыслей; оно для них то же, что эксперимент для химика. Они зачастую, что называется, натравливают себя на сомнения, и для этого *пытаются* отрицать все, что угодно, дабы узнать, *что* именно и *почему* не поддается отрицаниям»[1]. Скептицизм входит в рецептуру всякого философского исследования, составляет его условие возможности. Поэтому «для решения вопроса о том, при каких условиях возможно наше познание, необходимо прежде всего *усомниться* в реальном значении всего того, что мы обыкновенно считаем знанием»[2].

Скептицизм как профессиональная мета философа вместе с этим и ограничивает сферу его применения. Философ сомневается во всем, так сказать, по долгу службы. Философ — тот кто сомневается на работе, а во всем остальном, или «на самом деле», верит, признает все то, во что верят и признают все другие люди, не позволяющие себе роскошь сомнения в рабочее время. И Введенский честно признается, что «все мои сомнения служат лишь *приемом* для исследования признаков одушевления <...>, а на деле я верю в чужое одушевление»[3]. Сомнение ограничено сферой опыта, точнее, оно необходимо для того, чтобы ограничить рассуждение областью феноменально данного, об-

---

[1] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 132.

[2] *Введенский А.И.* Введение в философию. Лекции профессора А.И. Введенского, читанные им в 1890 году студентам Императорского СПб. Университета (литография). Б. м., б. г. С. 32.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 115, прим.

ластью явлений. В этом отношении, т. е. оставаясь в пределах опыта, сомнение выступает для Введенского лучшим антиметафизическим средством. «Моя позиция, — писал он, — не есть позиция ничем не связывающего себя скептика. Я не только допускаю все факты опыта и правильно сделанные их обобщения, но готов даже допустить (во всяком случае дозволяю это своим противникам) реальность материального мира и, если хотите, реальность атомов.

Я не допускаю только дальнейших предположений трансцендентной метафизики и не могу допустить, ибо о ней-то и идет речь. Таким образом, я поступаю не как всеотрицающий скептик, а просто-напросто ограничиваю свой вопрос строго обозначенными пределами, именно пределами опыта: тот, кто не вторгается в сферу трансцендентных вопросов, говорю я, не может найти объективных признаков существования чужого одушевления, так что он одинаково вправе и всюду допускать одушевление, и всюду его отрицать, кроме самого себя»[1]. Итак, как эксперимент служит методом естествознания, так сомнение выступает методом критической философии. Выявлению позиций скептика и его противника Введенский уделил около двадцати страниц в брошюре «О пределах и признаках одушевления».

Однако сомнение — не только методологических прием, чье применение подчинено требованию воздержания от метафизики, оно ценно и заложенной в нем провокационной силой, а именно, возможностью продумать до конца те следствия, которые коренятся в определенной точке зрения (в данном случае, рационализме и эмпиризме). Сомнение не является самоцелью для философа; это метод и средст-

---

[1] Там же. С. 113.

во. Цель сомнения — выявить очевидное и достоверное, т. е. ту скепсисоупорную почву, на которой можно безбоязненно возводить здание добропорядочно догматичной и метафизически устойчивой философии. К чему же приходит сомнение? К несомненности cogito. Форсируя в кратких умозаключениях пройденный Р. Декартом путь, Введенский констатировал: «Существование моих собственных душевных явлений есть для меня самая несомненная вещь, не нуждающаяся ни в каких доказательствах; ибо сомневаться можно только в том и доказывать требуется только то, чего нельзя подтвердить простой установкой данных опыта <...> существование моей собственной одушевленности составляет самую несомненную истину»[1]. Другими словами, «*после* того, как я начинаю во всем сомневаться, несомненным для меня остаются только состояния моего сознания»[2].

В курсе «Введение в философию» Введенский рекомендовал поиск несомненного основания в качестве обязательного условия философствования. «Таким образом, — писал он, — существует нечто несомненное — это именно Я, или сознание и его акты, или состояния. Это несомненное и должно послужить исходным пунктом философии»[3]. Очевидность сознания отягощена рефлексией; это очевидность самодостоверности. Сознание удостоверяет само себя, способно мыслить не только *другое*, но и *самое себя*. На философском жаргоне такая способность называется рефлексией и самосознанием. «“Я”, — пояснял Введен-

---

[1] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. Пг., 1917. С. 78.

[2] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 118.

[3] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 34.

ский, — обладает сознанием себя. Акты сознания существуют несомненно, хотя бы их содержание и не соответствовало действительности. Вот эти-то акты известны нам непосредственно»[1]. Ученый так же называл их «умозрительно-спекулятивными». Однако философия этим не ограничивается; ее цель не в том, чтобы блаженствовать в нирване очевидностей сознания. Ее цель — не менее достоверно знать о том, что не есть сознание, что не есть *я*. «Иными словами, — рассуждал Введенский, — несомненное знание возможно только в том случае, если к числу субъективных, из нас самих возникающих, элементов мира явлений принадлежат не только чувственно воспринимаемые его качества, но и самая их связь между собой, по крайней мере — ее основные черты, каковы, напр., пространство, время, причинность, субстанциональность, закономерность событий и т. д. Если все эти черты суть формы нашего сознавания, если мы все сознаем не иначе, как в этих формах, то тогда всякое представление (как наглядное, так и воспроизведенное), понятие и т. д. будут подчинены этим формам, так что между способами, посредством которых мы строим воспроизведенные представления и понятия, т. е. между знанием и способами существования их объектов (если только последние *являются* нам, т. е. сознаются нами) будет неизбежная гармония. Отсюда ясно, что неизбежные формы сознания должны быть принципами познания мира явлений»[2]. Применительно к задаче исследования это означает, что несмотря на разъедающий скептицизм философского метода, следует удостовериться в существовании чужой душевной жизни, признать ее с

---

[1] Там же. С. 92.

[2] Там же. С. 89—90.

такой же степенью очевидности, с какой мы сознаем свое собственное я со всем репертуаром его реальных обнаружений. Но характеристика очевидности принадлежит сознанию, мыслящему *я*, т. е. единичному, моему *я*. Значит, я буду искать такое очевидное положение или состояние моего *я*, которое будет для меня очевидностью очевидности чужой душевной жизни. Такая очевидность в квадрате не исключение и не парадокс. Всякий предмет мысли или сознания наделяется статусом очевидности или, по словам Введенского, «облекается в форму сознания». Он, в частности, пишет, что «*сознанием* вносится в явление именно *сознаваемость* <...> Иначе говоря: *весь мир явлений есть продукт нашего сознания*. Следовательно, коль скоро нами что-либо сознается, то к нему необходимо *привносится нечто* нашим сознанием, — именно, оно необходимо облекается *в форму сознания*»[1]. Для чужой одушевленности такой формой сознания будет императив практического разума.

Скепсис как универсальный философский метод не столько решает поставленную философскую проблему (обнаружение признаков чужой душевной жизни), сколько позволяет вписать самого исследователя в историко-философскую традицию. Сомнение для Введенского — способ историко-философского самоопределения. Конкретная же задача вынуждает искать методов конкретной науки, которые на время изысканий могут быть переподчинены философии. Такой конкретной наукой в данном случае выступает психология. Из ее эмпирической базы Введенский заимствует методы внутреннего и внешнего наблюдения, которым и пытается дать философскую интерпрета-

[1] Там же. С. 91.

цию. «Чисто-философское доказательство возможности найти объективные признаки одушевленности, — писал он, — сводится к следующему рассуждению: поставим себе вопросы — *при помощи какого метода могла бы психология, отказавшаяся от всякой метафизики, найти объективные признаки чужой одушевленности?* После такого отказа психология в праве употреблять всего только два метода: субъективного и объективного наблюдения»[1]. Объективное наблюдение не способно зафиксировать внешние признаки чужой душевной жизни, так сказать, по определению, поскольку попадает в «*заколдованный круг: для отыскания объективных признаков чужой одушевленности мне нужно знать, какие существа одушевлены и какие нет; а для этого надо знать объективные признаки одушевленности*»[2]. Столь же беспомощно и самонаблюдение. «Для того, — рассуждал Введенский, — *чтобы узнать путем самонаблюдения, какие физиологические явления служат признаками одушевленности, нужно было бы или прекратить в себе душевную жизнь и посмотреть, какие физиологические явления исчезнут вместе с ней, или же употребить обратный способ — подглядеть, какие физиологические явления впервые возникают одновременно с возникновением душевной жизни*»[3]. Самонаблюдение фиксирует только субъективные признаки. Из самонаблюдения нельзя узнать о начале душевной жизни; для самонаблюдения уже нужно обладать душевной жизнью.

Практикуемый Введенским метод сомнения ближайшим образом вскрывает один из историко-философских

---

[1] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 77.

[2] Там же.

[3] Там же.

источников его творчества — картезианство. Как и для Р. Декарта, для Введенского сомнение — это путь к удостоверению собственной душевной жизни. Сомнение здесь играет роль негативного самонаблюдения, работающего по принципу «доказательства от противного». Но скепсис — не единственное приобретение из арсенала картезианства. Открываемая сомнением очевидность душевной жизни в изложении Введенского включает в себя весь спектр картезианских cogitatum: «Это наши ощущения, иллюзии, галлюцинации, представления, воспоминания, игра воображения, сновидения, акты мышления, воли, чувствований и т. п. Словом, это — явления, из которых слагается то, что мы называем своей внутренней или душевной жизнью, жизнью сознания...»[1]. Согласно интерпретации Введенского, душевная жизнь без остатка покрывается областью сознания, точно также как и сознание отождествляется с душевно жизнью. Человек большого ума автоматически становится обладателем широкой души, а разумение синонимически дублирует великодушие. Такая трансцендентальная конгруэнтность души и сознания никак не комментируется Введенским, а проходит, по-видимому, по курсу одной из очевидностей сознания. Наложение души на сознание, а сознания на душу в реальной перспективе, в жизненном измерении, в порядке реального существования может быть оценено как затмение души сознанием или сознания душой. Помещение души за сознанием, а сознания за душой на терминологически неискушенном языке повседневности называется помешательством. Однако эти сумасбродные потенции картезианства реализовалась во

---

[1] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии // Вестник и библиотека самообразования. 1903. № 5. Стб. 213.

вполне наглядных следствиях реальной жизни, не замечаемых Введенским.

На правах цитаты из декартовских руководящих умом правил прочитывается и следующее предлагаемое Введенским методологическое установление: «...в научных исследованиях надо переходить от более известного к менее известному, от более легкого и независимого вопроса к более трудному и зависимому»[1].

Не менее заметен и картезианских дуализм души и тела, последовательно проводимый Введенским в первой части своего рассуждения и приводящий к «психофизическому закону». Субстанциональный суверенитет res cogitans и res extensa в переложении Введенского преследует цель показать возможность объяснения всех явлений, приписываемых простодушным жизненным опытом и здравым смыслом действию чужой души, комбинацией материальных процессов. Приведу эти откровения картезианского дуализма в порядке их текстового появления: «...вся телесная жизнь сполна объясняется *одними* материальными причинами, без помощи душевных явлений; а тогда ни одно телесное явление не может служить объективным признаком одушевления»[2], «*телесная жизнь, насколько она доступна эмпирическому познанию, всегда бывает такой, что все равно, сопровождается ли она душевной жизнью, или нет*»[3], «Мы утверждаем такое положение: материальные явления, где бы они ни происходили, например, во мне самом, *всегда* протекают так, как бы сзади них не было никаких душевных явлений; ход и взаимная зависимость материальных явлений нисколько не изменяет-

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 66.

[2] Там же. С. 6.

[3] Там же. С. 30.

ся от того, будут ли они связаны с душевными явлениями, или же нет»[1], «я указываю на возможность отрицать в других людях одушевление, допуская, однако, в них все без исключения *проявления* душевной жизни, в то время как ее самой в них нет, и объясняю их все, а не ее самое, одними материальными процессами. Таким образом, душевная жизнь рассматривается у меня отнюдь *несводимая* на телесную: последняя может быть развита и протекать как ей угодно, а все-таки она не породит душевной жизни»[2].

Однако схоластическое промысливание декартовского параллелизма души и тела для Введенского — способ «приведения к абсурду» (точнее, к антиномической пробуксовке трансцендентальных идей), получения «крайних» выводов, с которыми не захочет мириться даже безнадежно правоверный рационалист. Картезианство Введенского — это прием философского гротеска, гипертрофированное использование историко-философских предпосылок. Картезианство Введенского, таким образом, носит служебный характер. Вспомогательное картезианство оказывается для него лишь ступенью к кантианству, обозначая тем самым преемственность трансцендентальной философии. На самом деле Введенский признает связь душевной и телесной жизни, хотя такое признание, согласно его оценке, не может найти опору ни в опыте, ни в скептическом самонаблюдении cogito, а есть метафизическое допущение. Еще одной декартовской парафразой звучит следующее пояснение Введенского: «Я доказываю, что если не прислушиваться к нравственным требованиям и не осмеливаться ре-

---

[1] Там же. С. 62.

[2] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 122.

шать этим путем трансцендентно-метафизических вопросов, то вполне возможно рассматривать все существа, — кроме самого себя, как неодушевленные машины»[1].

Взаимосвязь психологического и физического выводится Введенским из противоречия «нравственного чувства» возможности мыслить обособленность души и тела и невозможности опытно оправдать их единство. Как признавался Введенский, «во всех моих соображениях я постоянно имею в виду, что нет ни одного душевного явления, которое не сопровождалось бы телесными процессами; отсюда-то именно у меня получается, в окончательном виде мой закон одушевления»[2]. Собственно говоря, из этой нравственно требуемой и метафизически допускаемой связи душевного и телесного и рождается *психофизиология*, на вооружение которой поступает «закон Введенского». Психофизиология, по классификации Введенского, — один из разделов современной психологии. «Точнейшее изучение связи душевных явлений с телесными, — пояснял он сферу ее компетенции, — необходимо по той причине, что, узнав эту связь, мы в состоянии будем посредством рассмотрения душевных явлений пополнять наши физиологические знания и, наоборот, посредством рассмотрения физиологических явлений пополнять наше знание душевных явлений, рассматриваемых со стороны их состава и взаимного влияния»[3].

«Психофизический закон» Введенского имеет отношение только к области эмпирического знания о душе. Он говорит о невозможности посредством опыта удостовериться в существовании души и о возможности объяснять ду-

---

[1] Там же. С. 118.

[2] Там же. С. 116.

[3] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 224.

шевные явления чисто материальными процессами. Апелляция к опыту служит для Введенского предохранением от метафизики. Впрочем, он не ратует за свободную от метафизики философию, а хочет показать, что без метафизики неразрешимыми оказываются большинство смысложизненных вопросов.

Итак, опираясь на опыт в решении вопроса о чужой душевной жизни, мы «отказываемся от *всякой* трансцендентной метафизики»[1]. Или его же словами, «надо рассмотреть поднятый вопрос вполне независимо от всяких метафизических предположений, ограничиваясь в своих рассуждениях только тем, что может быть *проверено* внутренним и внешним опытом, и ничего не принимая на веру без такой фактической проверки»[2]. Но что такое опыт и что такое метафизика для Введенского? Во-первых, «под опытом разумеем совокупность не только экспериментов, но и наблюдений»[3]. Во-вторых, опыт составляет фундамент современного естествознания, где в него входят как пассивное восприятие, так и интеллектуальное обсуждение[4]. На опыт опирается и психология. Опыт предназначен для безоценочной фиксации явлений и их последующей

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 8.

[2] Там же. С. 10.

[3] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 1.

[4] «Таким образом, *опыт, как средство для познания связи явлений, состоит из чувственного и интеллектуального процесса обсуждения*. Обсуждение же должно быть основано на каких-либо *принципах*, причем возникает вопрос, каковы они: таковы ли, что в результате мы получаем представление, сходное с действительностью, или представление будет не сходно, а только выводы из них сходны с действительностью» (*Введенский А.И.* Введение в философию. С. 7–8.).

обработки[1]. Пределы опыта соответствуют пределам мира явлений, а не мира вещей-в-себе. Опыт состоит из того, что доступно или может быть доступно нашему восприятию (внешний опыт) и того, что получается в результате интеллектуальной обработки данных восприятия (внутренний опыт). К категории предметов опыта относятся как реально данные восприятия, так и возможные восприятия. К предметам возможного опыта, согласно приводимому Введенским примеру, принадлежат, в частности, марсиане, а вот чужая душа или Бог не доступны ни актуальному, ни потенциальному восприятию — это трансцендентные предметы. Трансцендентные же предметы подлежат ведению не опытного знания, а метафизики. Метафизика, в свою очередь, относится к области веры, а не знания, хотя и обязательно входит в состав цельного мировоззрения, дающего ответы на смысло-жизненные вопросы. В науку (опытные дисциплины) метафизика может допускаться лишь в качестве гипотез[2].

Опыт, из которого исходит наука, опирается на факты и имеет дело с явлениями, а не сущностями. Эмпирический подход в вопросе о чужой одушевленности означает опору на явления душевной жизни. Собственную душевную

---

[1] «Она (психология. — *А.М.*) изучает душевные явления просто, как факты внутренней природы, независимо от того, заслуживают ли они одобрение или порицание со стороны моралиста, художника, педагога и т. п.» (*Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 214.).

[2] «*...метафизика... должна быть предоставлена вере, а в науке она может быть употребляема только в виде рабочих гипотез*» (*Введенский А.И.* Лекции по психологии профессора С.-Петербургского университета А.И. Введенского. СПб., 1908 [Часть I.]. С. 18.).

жизнь мы переживаем и знаем непосредственно. Чужая душевная жизнь не обладает той степенью непосредственности, которой обладает наша собственная одушевленность. Очевидность душевной жизни — это очевидность-для-меня, а не очевидность-для-другого, поэтому, сообразовываясь с данными опыта (точнее, с отсутствием объективных признаков чужой душевной жизни), мы можем и вовсе отрицать чужую одушевленность, полагая, что все ее кажущиеся проявления суть лишь результат протекания физиологических процессов. «Мы утверждаем, — уверенно заявлял Введенский, — что всякий может отрицать существование душевной жизни повсюду, кроме самого себя, и объяснять все то, что мы привыкли считать обнаружением душевных явлений, как результат чисто-материальных процессов, не сопровождающихся ни ощущениями, ни мыслями, ни чувствованиями, ни желаниями и т. д.; такой скептик не может быть опровергнут эмпирическим путем, то есть отрицание чужой душевной жизни нисколько не противоречит данным опыта»[1]. Не поддается опытному обнаружению и начало душевной жизни. Любые интроспективные попытки сталкиваются с уже существующей душевной жизнью. «Но самонаблюдению, — отмечал ученый недостаток эмпирического метода в психологии, — доступна только *уже существующая* душевная жизнь, а отнюдь не ее возникновение»[2]; «Мы уже не в праве говорить о начале душевной жизни, ибо оно навсегда остается за пределами эмпирического знания»[3]. Недоступность начала душевной жизни не зависит от искусности и совершенства экс-

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 29.

[2] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 185.

[3] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 80.

периментальной техники или рефлексивной проницательности наблюдателя. Опытным путем начало душевной жизни не обнаружимо принципиально. Согласно Введенскому, «*для теоретического изучения, не выходящего за пределы опыта, вопрос о времени возникновения душевной жизни неразрешим. Он должен быть отнесен к числу трансцендентно-метафизических задач; с чисто эмпирической же точки зрения первый момент душевной жизни можно помещать куда угодно; и даже возможно считать ее безначальной и предсуществующей телесному возникновению человека*»[1]. Принципиальность этой неразрешимости возводится Введенским в ранг закона. «Таким образом, — постулирует он, — если добросовестно воздерживаться от всякой метафизики, то (в силу психофизического закона А.И. Введенского) вопрос, возникла ли когда-либо душевная жизнь какого-нибудь существа, или же она существовала искони, оказывается неразрешимым»[2].

Отправной точкой исследования чужой душевной жизни служит наблюдение над ее проявлениями, установление признаков душевной жизни. «Но вопрос о признаках одушевления рассматривается под условием ограничения нашего знания одним лишь опытом», — сужал пределы своего поиска Введенский[3]. При этом, уточнял ученый, следует различать *перемены* в чужой душевной жизни от *признаков существования* чужой душевной жизни. К последним чаще всего относят речь, но она, а также другие признаки и даже их совокупность, считает Введенский, могут быть объяснены как результат материальных (физиологических)

---

[1] Там же. С. 67.

[2] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 185.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 120.

процессов. Иными словами, опираясь на данные опыта, мы не можем указать на признаки существования чужой одушевленности. Поэтому, полагал Введенский, «*всякая* душевная жизнь (где бы она ни была, во мне ли самом, или в других, это безразлично) протекает так, что всякий может ее отрицать во всех существах, кроме самого себя, нисколько не рискуя быть опровергнутым; ее нельзя отрицать только в самом себе»[1]. Мы знаем и представляем только свою собственную душевную жизнь, чужая же душевная жизнь для нас непредставима, т. е. «*для нас недоступно даже представлять себе чужую душевную жизнь, как чужую*»[2]. Но у нас равно нет эмпирических оснований как признавать, так и отрицать существование чужой одушевленности. Ничто не мешает нам с равным успехом как считать только себя единственным обладателем душевной жизни, так и приписывать одушевленность любому бытию, или приписывать сознание любым живым существам и даже растениям. Значит, заключал Введенский, «*вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу теоретически неразрешимых*»[3]. То же можно сказать и об эмпирической стороне дела: «*Вопрос о пределах одушевления принадлежит к числу эмпирически неразрешимых*»[4].

К вопросу о признаках чужой душевной жизни Введенский обращался не только в работе «О пределах и признаках одушевления», но и в лекционных курсах по философии и психологии. В курсе 1890 г. «Ведение в философию» он также склонялся к мнению о том, что предста-

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 30.
[2] Там же. С. 36.
[3] Там же. С. 60.
[4] Там же. С. 61.

вить чужую душевную жизнь как чужую мы не можем. «Действительно, — писал он, — душевную жизнь можно связывать с чем угодно: объективных признаков этой жизни нет; мы знаем ее только в самой себе и *чужой* душевной жизни, как *чужой*, представить не можем»[1]. Поскольку нам доступна только собственная душевная жизнь, а чужая душа, по народной поговорке, — потемки, то все знание о чужой душевной жизни мы получаем путем подстановки себя на место другого человека. «Всякому ясно, — констатировал Введенский, — что в других существах мы никогда не наблюдаем *самих душевных явлений*, но лишь одни их телесные обнаружения. Можно сказать больше: мы даже никогда не представляем себе чужой душевной жизни, как чужой, но всегда воображаем *себя* в тех условиях, в которых находится наблюдаемое нами лицо»[2]. Такое перенесение наших собственных представлений на душевную жизнь другого человека Введенский связывал с «неразрывной ассоциацией», т. е. особенностью сознания сопоставлять различные состояния вместе, представлять их в связи друг с другом. Так «составляется неразрывная ассоциация между представлением о человеке и представлением о наблюдении в нем сознательной душевной жизни»[3]. Образуется «неразрывная ассоциация» путем наблюдения над повторяющимися явлениями, например, поведением человека, которому мы начинаем приписывать сознание или душевную жизнь. Но это особенность нашего мышления, в определенной степени зависящая от индуктивного характера наших эмпирических обобщений. «Неразрывная

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 141.
[2] Там же. С. 131.
[3] Там же. С. 138.

ассоциация» — привычка связывать одни представления и восприятия с другими, а не объективный факт. Строгое следование методологической дисциплине рационализма заставляет нас признавать независимость душевных и материальных процессов. «Всякий человек, — проводил Введенский дуалистическую точку зрения, — относительно самого себя уверен, что в нем существует сознание, тогда как другие, за неимением доказательств, могут безо всякого противоречия с наблюдаемыми ими фактами и с законами наблюдаемых в нем материальных явлений, отрицать в нем сознание. Отсюда является необходимым такой вывод: *существование сознания нисколько не нарушает законов материального бытия, нисколько не изменяет течения материальной жизни*»[1]. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» и других более поздних работах Введенский вместо выражения «неразрывная ассоциация» предпочитал говорить об *аналогии*, которую проводит человек между своей и чужой душевной жизнью. Поясняя, как действует эта аналогия, он писал: «Вследствие ненаблюдаемости и непредставимости чужой душевной жизни, всякое, так называемое, наблюдение чужого душевного явления состоит только в том, что по наблюдаемым мной в другом лице телесным явлениям я строю из элементов моей собственной душевной жизни картину того, что было бы пережито мною самим на его месте»[2]. Достоверного знания о чужой душевной жизни быть не может. «Словом, — заключал профессор на лекции, — присутствие и отсутствие чужой душевной жизни, чтобы то ни было, со-

---

[1] Там же. С. 140—141.

[2] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 59.

вершенно также, как существование или несуществование души, составляют предмет веры, а не доказательства»[1].

Мы можем в равной степени как признавать, так и отрицать чужую одушевленность. При этом чужая душевная жизнь «навсегда останется вне пределов возможного опыта. Следовательно, вопрос об ее существовании есть вопрос трансцендентный, или метафизический»[2]. В научное употребление любая из альтернатив выбора может входить лишь в качестве гипотез, т. е. будет «вспомогательным средством для научной работы»[3]. «Вот эта-то возможность рассматривать множество фактов с двоякой точки зрения, — писал Введенский о возможности как признавать, так и отрицать чужую одушевленность, — и будет противодействовать нашим стремлениям примешивать метафизику к эмпирически обоснованным положениям науки. Представляя нам право из двух одинаково мыслимых толкований выбирать любое, которое для нас удобнее, она в то же время напоминает нам о том, чтобы не смешивать удобства и легкости с достоверностью»[4]. С научной точки зрения разрешение вопроса о чужой душевной жизни, таким образом, носит рабочий характер. Однако это не отменяет смысложизненное значение данного вопроса.

К тому же разряду эмпирически и теоретически неразрешимых, но жизненно важных вопросов, что и чужая одушевленность, относятся и другие метафизические проблемы. Первейшие из них — это вопрос о свободе воли и

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 147.

[2] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 80.

[3] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 219.

[4] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 77—78.

о существовании Бога. Оба они увязаны с решением вопроса о чужой душевной жизни, увязаны как формально, так и содержательно. Разрешение вопроса о чужой одушевленности предопределяет ответ на данные метафизические вопросы. Как замечал Введенский, «закон одушевления ставит вопрос о существовании чужого одушевления в такое же теоретическое положение, какое приписывается критицизмом вопросу о существовании Бога»[1]. Вопрос же о свободе воли следует решать прямо после вопроса о чужой одушевленности.

Рассуждениям о чужой душевной жизни Введенский пытался придать силу научного закона. Гарантом научности должно было стать строгое следование опытной точке зрения. Закон предполагал повторяемость описываемых им явлений, а также всеобщность и необходимость выдвигаемых положений. «Под “законом природы”, — разъяснял Введенский, — понимаются единообразия во взаимоотношениях явлений природы (внешней или внутренней, т. е. духовной — это безразлично), *состоящие в том, что при повторении одних и тех же обстоятельств, мы всегда и везде в ней встречаем повторение одних и тех же строго определенных явлений* <...> *законы природы есть такая связь между явлениями природы, которая повторяется всегда и везде или при всяких обстоятельствах, или при повторении одних и тех же обстоятельств*»[2]. Свой закон Введенский называл в разных работах по-разному: «закон отсутствия объективных признаков одушевления», «закон одушевления», «общий закон одушевленности», «психофизический закон

---

[1] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 120, прим.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 33.

А.И. Введенского». Действие закона ограничено сферой доступных опыту явлений. Это обязательное условие, нарушение которого переводит проблему чужой душевной жизни в область метафизических вопросов. По словам Введенского, «закон отсутствия объективных признаков одушевления имеет чисто эмпирическое, а отнюдь не трансцендентно-метафизическое значение: он говорит только о *явлениях*: душевных и телесных, но не о сущностях»[1]. В его формулировке говорится о том, что эмпирическим путем мы можем констатировать только свою собственную душевную жизнь, в то время как объективных признаков чужой одушевленности не существует. Это не означает, что нет других сознаний кроме моего, но если они есть, то они не доступны нашему познанию, для нас они остаются вещью-в-себе. Таков гносеологический подтекст психофизического закона, т. е. «самая возможность его решения исключена законами нашей познавательной деятельности, так что оно *всегда* будет лежать за пределами эмпирического познания. Деятельность нашего познания организована так, что дает возможность всем и каждому отрицать существование душевной жизни во всех, кроме самого себя, другими словами, она не допускает существования таких телесных явлений, которые могли бы служить объективными признаками одушевления. Значит, *всякая душевная жизнь подчинена закону отсутствия объективных признаков одушевления*»[2]. Обоснованию этого закона в «Лекциях по психологии» посвящен двенадцатый параграф «Общий закон одушевления»[3], а в книге

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 31–32.

[2] Там же. С. 50–51.

[3] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 158–177.

«Психология без всякой метафизики» — глава «Психофизический закон А.И. Введенского»[1].

Надо заметить, что «психофизический закон» — не единственный продукт законотворческой деятельности Введенского. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» он попутно сформулировал еще два закона: закон сохранения следов прежних воздействий на тело и «исторический и психологический закон». По поводу первого закона Введенский писал: «Всякое, даже неорганизованное тело подчинено следующему закону (имеющему значение *mutatis mutandis* для душевных явлений настолько же, как и для материальных): *окончательный характер результата каждого действующего на тело раздражения или, говоря общее, действия зависит не только от характера этого действия, но также и от характера преждеиспытанных им действий, если только от них сохранились в этом теле какие-либо следы*»[2]. Второй же закон сводился к тому положению, что чем выше интеллектуальное развитие человека, тем критичнее он относится к своим взглядам.

Своеобразным дополнением «психофизического закона», объясняющим наши пристрастные поиски других живых душ служит *закон объективации*. В курсе «Введение в философию» ученый подчеркивал неизбежность объективирования наших представлений. При этом он указывал на нудительный, должный характер перехода субъективных представлений в объективные. Введенский, в частности, писал, что «хотя мы не можем выбиться из круга собст-

---

[1] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 71—82.

[2] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 22.

венных представлений (так чтобы знать прямо вещи в себе), тем не менее они *должны являться* существующими помимо нас *объектами*»[1]. В процессе объективирования наши ощущения соединяются с априорными формами пространства и времени, но «все же это вместе производится по некоторым *необъяснимым* для возможности сознания правилам <...> Таким образом, все то, из произведенного нами, что попадает в наше сознание получает характер независимости он нас <...> т. е. все сознаваемое нами получает характер противостоящего и независимо от нас существующего объекта»[2]. Объективирование — продукт деятельности сознания. Сознание порождает смысл объективности. «Наше сознание, действительно, — развивал свою мысль Введенский, — состоит в объективировании, а, следовательно, содержит в себе объективирующие формы»[3]. В «Лекциях по психологии» Введенский связывал объективирование с двумя законами нашего самосознания, заимствуемыми им у И. Канта и И.Г. Фихте. Первый закон гласит: «*Нет сознания без самосознания*»[4]. Второй закон или «закон Фихте» утверждает, что «*нет самосознания без сознания чего-нибудь, как своего не-Я*, т. е. мы сознаем свое Я лишь под тем условием, чтобы в тоже самое время сознавать что-нибудь, как свое не-Я»[5]. В итоговой формулировке закон объективирования выглядит следующим образом: «*Коль скоро мы сознаем свое Я, а самосознание подчинено закону Фихте, то некоторые из продуктов сознания должны невольно сознаваться*

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 96.
[2] Там же. С. 94.
[3] Там же. С. 96.
[4] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 251.
[5] Там же.

нами, как наше не-Я, т. е. объективироваться»[1]. Курс «Введение в философию» несколько разъясняет позицию ученого. Сознание — это не только самосознание, т. е. знание о себе, но и знание о другом или не-я. Я предполагает не-я. «Я без не-Я пусто»[2]. Объективирование или переход от я к не-я заложено в природе сознания. Таким образом, «сознание, есть знание о своем знании о каком-либо не-я. Следовательно, Я без не-я пусто, и существует только в акте их противопоставления. А так как мы не можем иметь дела ни с чем, кроме продуктов своего сознания, то Я существует только в акте их объективирования, т. е. в таком (со стороны внутренней природы неизвестном) акте, вследствие которого они в нашем понимании *являются* объектами»[3]. Не-я также принадлежит сознанию, как и любые другие его представления, только приписывает ему смысл объективности. «Я существует не иначе, — писал Введенский, — как в противопоставлении с каким-нибудь не-Я, но мы можем знать только то, что представляем себе, а чего не представляем, того, разумеется и не знаем; следовательно, реальное Я существует в объективировании своих представлений; хотя часть их должна принять объективный характер»[4]. Объективируются такие продукты сознания как ощущения и представления пространства и времени[5]; «объективирование производится посредством *понятия*»[6]. Наш опыт оперирует уже с результатами объективирования, т. е. с теми представле-

---

[1] Там же.
[2] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 15.
[3] Там же. С. 100.
[4] Там же. С. 101.
[5] Там же. С. 103.
[6] Там же. С. 102.

ниями, которым приписывается смысл объективности. Быть объективным, восприниматься как объект — еще не значит быть независимым от сознания. Сознание определяет то, что считается объективным, устанавливая пределы эмпирического познания, и для сознания неизвестно, переходят ли границы этого познания в вещи сами по себе. «Ощущения производятся самими нами, и они не могут не являться объектами, так как самое сознание состоит в объективировании, внутреннего механизма которого нельзя подметить; следовательно, факт независимости ощущений и наглядных представлений от нашего произвола еще не служит гарантией существования действующих в нас вещей в себе. Может быть — они существуют, а может быть — нет; решить это достоверно только на основании того, что наглядные представления являются *объективными*, еще нет никакой вероятности»[1]. Таков, согласно Введенскому, «основной закон сознавания», устанавливающий условия возможности сознания. Он «состоит в том, что при каждом акте сознавания что-нибудь должно быть понимаемо как наше не-я, как независимо от нас существующее»[2]. Следующий шаг, который должен был бы сделать Введенский — это развить диалектику сущего и его иного, предложенную Гегелем и используемую, например, В.С. Соловьевым в своей философии всеединства. Но этот шаг Введенский так и не сделал.

Психофизический закон не дает однозначного ответа на вопрос о существовании чужой душевной жизни. Он говорит о том, что нет объективных признаков чужого одушевления, но в качестве гипотез мы можем как призна-

---

[1] Там же. С. 104.
[2] Там же. С. 107.

вать, так и отрицать чужую душевную жизнь. Ее признание возможно как раз в силу закона объективирования. Однако и здесь мы имеем дело с субъективным признанием чужой душевной жизни, состоящим в опасной зависимости от капризов свободной воли. Введенский же хотел найти более твердое основание для положительного решения вопроса о чужой душевной жизни. «Но это решение, — писал Введенский о выводах из психофизического закона, — еще не вполне удовлетворяет нас. Сам-то вопрос, действительно ли существует душевная жизнь помимо меня, все-таки остается еще не решенным наверное. А это-то и невыносимо для нас. Сколько бы я ни говорил об его неразрешимости, какими бы доводами я ни подтверждал ее, тем не менее я каждое мгновение опровергаю ее *всем своим существом*. Я не могу отделаться от убеждения в существовании чужой душевной жизни. Оно составляет в моих глазах непреложную истину. *Вся* моя собственная жизнь насквозь *обусловлена и проникнута* этим убеждением <...> я обнаруживаю, что вопрос о чужом одушевлении все-таки решен мной, и притом в положительном смысле. Более того, для меня невыносимо допустить не только его отрицательное решение, *но даже и одну лишь его неразрешимость*. Я не в силах успокоиться только на том, что я в праве смотреть на окружающих меня людей и так и сяк. Для меня *необходимо*, чтобы этот вопрос был *окончательно решен*»[1]. Более того, «я замечаю, что меня охватывает сознание невозможности жить без положительного решения этого вопроса и даже исчезает всякое стремление к жизни; я

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 80—81.

чувствую, что последнее обусловлено признанием одушевления помимо меня»[1].

Критическая метафизика

Путь к положительному решению вопроса о чужой душевной жизни, полагает Введенский, указывает критическая философия, поскольку и основные интеллектуальные усилия критицизма и проблема чужой одушевленности сводятся к вопросу о границах нашего познания. «Настоящее исследование, — писал Введенский в начале брошюры “О пределах и признаках одушевления”, — относится к области критической философии. Поэтому оно ведется <...> в предположении неразрешимости *всех* вопросов, выходящих за пределы возможного опыта»[2]. Критицизм обнаруживает антиномичность трансцендентного подхода, показывает недоказуемость его положений, допускающих исключающие друг друга, противоположные ответы. Критическая философия переводит все философские, в том числе и смысложизненные вопросы в область теории познания, устанавливает границы их разрешимости. При этом даже формулировки симпатизирующего критицизму Введенского способны поколебать веру в его плодотворность. «Ее первая и главнейшая задача, — писал русский эпигон критической философии, — состоит в исследовании тех идей, которым мы склоняемся приписывать значение познания. При этом мы должны объяснить также, что именно побуждает нас приписывать им такое значение; какова *сравнительная* степень их обязательности или достоверности; каким путем

---

[1] Там же. С. 82.
[2] Там же. С. 3.

может быть повышена та и другая и т. п. И очень часто критико-философские исследования должны закончиться решением этих и подобных им вопросов (к числу последних мы относим, например, такие: определение генезиса идей, их влияния друг на друга и на общий характер нашего мировоззрения, оценку их пригодности, как вспомогательных или регулятивных принципов и т. п.). Требовать же от критической философии, чтобы она непременно, во что бы то ни стало, исследовала не только наши идеи, но и их объекты, и обязательно доказывала их реальность, логически непозволительно, ибо это значило бы заранее, догматически, предрешать ход ее исследований: нет ничего невозможного в том, что реальность некоторых идей останется навсегда теоретически недоказуемой»[1]. Вопрос о чужой душевной жизни критицизм по существу относит к неразрешимым. Он неразрешим с гносеологической точки зрения, постольку поскольку наше познание имеет дело с предметами возможного опыта. Чужая же одушевленность, в силу психофизического закона Введенского, к таковым предметам не относится. «Оно, — замечал Введенский о критицизме, — утверждает только то, что есть вещи абсолютно непознаваемые, так что наука (теоретический разум), сполна воздерживающаяся от догматов, в конце концов одинаково удачно (хотя не с одинаковой легкостью) может быть применена с диаметрально противоположными утверждениями относительно этих вещей. Например, к числу таковых вещей принадлежит чужое одушевление,

[1] Там же. С. 101.

идея Бога и т. п. — словом, все то, что выходит за пределы всякого возможного опыта»[1].

Однако с точки зрения критической философии неразрешимость вопроса о существовании чужой душевной жизни означает, что этот вопрос не принадлежит области имманентных, или трансцендентальных, или априорных предметов, а относится к трансцендентной сфере. Поясняя смысл трансцендентности, Введенский отмечал, что он «означает переход за пределы опыта, между тем априорные или трансцендентные идеи, как формы сознавания, *заведомо* (а не только проблематично) реализуется *лишь в опыте*: может быть, они реализуются и в вещах в себе, но это остается неизвестным»[2]. К различению трансцендентных и имманентных предметов философ возвращался неоднократно, практически во всех своих работах давая подробные разъяснения. «Критическая теория познания, — обращался Введенский к излюбленному вопросу, — разделяет все предметы, о которых может у нас возникнуть какой бы то ни был вопрос, на две группы: на *трансцендентные* и *имманентные*. Трансцендентными называются такие предметы, которые по самому понятию о них при существующей организации наших органов чувств не могли бы быть восприняты в опыте, так что они по самому существу своему остаются за пределами не только действительно бывшего, но и всякого возможного опыта»[3]. Только об имманентных предметах, т. е. предметах возможного опыта, существует знание, которое «может развиваться до

---

[1] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 128.

[2] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 87.

[3] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 216.

бесконечности»[1]. Трансцендентные предметы не могут быть познаны; «трансцендентные вопросы остаются навсегда недоступными для нашего ума <...> вследствие присущей нам организации наших познавательных способностей»[2]. Положительное же решение вопроса о существовании чужой душевной жизни возможно, только если рассматривать этот вопрос как трансцендентный. Как писал Введенский, «признание существования чужого одушевления есть трансцендентно-метафизическое положение»[3].

Итак, положительное решение вопроса о чужой душевной жизни, т. е. признание чужого одушевления возможно только в рамках метафизической системы. Но метафизика здесь — не плод тонких схоластических ухищрений ума (опыт и рассудок как раз не дают объективных признаков одушевления), а результат некоей внутренней потребности, реализация того, что Введенский называл «метафизическим чувством». По его словам, «надо допустить, что источниками истины служат не только ум и эмпирические чувства, но также и метафизическое чувство»[4]. Метафизическое чувство заставляет признать чужую душевную жизнь. Введенский называл метафизическое чув-

---

[1] Там же. Стб. 218; «Имманентными же называются такие предметы, которые или действительно воспринимаются нами в опыте, или *могли бы* быть восприняты в нем... это — предметы, которые остаются в пределах опыта, *возможного* для существа, имеющего такую же организацию познавательных способностей, как у людей» (Там же. Стб. 217.).

[2] Там же. Стб. 218.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 111.

[4] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 83.

ство особым органом познания, который позволяет выйти за пределы возможного опыта. Убеждение в том, что познание — это трансцендирование, т. е. прорыв за границы феноменализма, за данности сознания сближает Введенского с традицией русского онтологизма. Для славянофилов таким выходом к бытию был верующий разум, для В.С. Соловьева — мистическая в своей основе вера, для учеников Введенского Н.О. Лосского и С.Л. Франка — интуиция. Не случайно, наиболее сильной стороной творчества В.С. Соловьева Введенский считал его мистическую философию, которая, сожалел он, не была до конца разработана именно с психологической стороны. Метафизическое чувство можно понимать как «*особый* голос внутри себя»[1]. «*Существование особого* (кроме эмпирических чувств и ума) *органа познания*, — разъяснял Введенский, — *и притом такого познания, которое отличается метафизическим характером* (выходит за пределы всякого возможного опыта), — *вот вывод, который логически неизбежен для всякого, кто признал закон отсутствия объективных признаков одушевления и в то же время считает неоспоримою истиной одушевление других людей*»[2].

Метафизическое чувство проявляется, прежде всего, в долженствующем характере нашего мышления; «внушает нам, что *обязанность* нравственного долга *есть истина*»[3]. Функцию метафизического чувства берет на себя практический разум. Введенский не скрывает, что следует здесь учению И. Канта: «В учении же о метафизическом

---

[1] Там же. С. 86.
[2] Там же. С. 83.
[3] Там же. С. 86.

чувстве всякий легко заметит продолжение кантовского учения о примате практического разума»[1].

Метафизическое чувство, таким образом, — всего лишь прелюдия нравственного чувства или нравственного долга. Метафизическое чувство необходимо Введенскому для того, чтобы осуществить переход от теоретического разума к практическому. Практический разум, так сказать, «шире» метафизического чувства, точнее, метафизическое чувство — это отголосок практического разума в теоретическом. Как писал Введенский, «вернее всего рассматривать метафизическое чувство, как одну из сторон нравственного»[2]. «Таким образом, — заключал он, — то, что мы называли метафизическим чувством, и нравственное чувство, приходится рассматривать, как одно и то же, то есть, считать метафизическое чувство неотделимой стороной нравственного, именно — как бы его познавательной стороной: само нравственное чувство навязывает нам лишь признание обязательности нравственного долга, то есть, особый вид оценки настроений и актов нашей воли, а эта сторона нравственного чувства раскрывает нам, относительно кого именно имеем мы нравственные обязанности»[3]. Метафизическое чувство привносит в познание элемент заданности, выводит сознание за пределы данности. «Метафизического чувства, — рассуждал Введенский, — которое было бы обособлено от нравственного, у нас, наверное, нет; по крайней мере, нет никаких оснований допускать его. Но как бы то ни было, само же нравственное чувство и служит органом метафизического познания: оно внушает

---

[1] Там же. С. 6—7.
[2] Там же. С. 95, 96.
[3] Там же. С. 93—94.

нам столь неоспоримые идеи, как убеждение в существовании чужого одушевления»[1]. Более того, такое убеждение в существовании чужой душевной жизни, фактически, неотличимо от научных воззрений, по крайней мере, оно столь же достоверно, как и выводы науки.

Несомненность, которая привносится в познание метафизическим чувством позволяет считать вопрос о чужой душевной жизни положительно решенным. А это, в свою очередь, дает образец для решения других трансцендентных вопросов. «Каково бы ни было происхождение идеи чужого одушевления, — настаивал Введенский, — эмпирически она не может быть оправдана. А каково бы ни было происхождение нравственного чувства, мы не решаемся оспаривать его приговор (хотя и не всегда исполняем их). Поэтому, в виду невозможности чисто-теоретической метафизики, не остается никакого другого средства для проверки идеи чужого одушевления, а вместе с тем и для решения других метафизических вопросов, кроме изучения нравственного чувства и его постулатов»[2]. К аналогичным метафизическим вопросам относится, например, вопрос о существовании Бога. Отрицая существование Бога, надо отрицать и существование чужой душевной жизни. «А коль скоро существует метафизическое чувство, — писал по этому поводу Введенский, — открывающее нам то, что лежит не только вне нас, но и за пределами возможного опыта (ибо таковы душевные явления всякого другого лица), то можно *надеяться*, что при его помощи мы проверим также и некоторые другие воззрения, например, относительно существования Бога. По крайней мере, оказыва-

---

[1] Там же. С. 103—104.
[2] Там же. С. 118—119.

ется, что вопрос: о существовании Бога и о существовании чужой душевной жизни (заметим, *жизни*, то есть явлений, *а не души*), вполне однородны между собой»[1]. Это позволяет сохранять «надежду на возможность прочного решения метафизических задач посредством изучения постулатов нравственного чувства»[2]. «Как видим, — писал далее Введенский, — многие метафизические вопросы или вполне однородны в гносеологическом отношении с вопросом о чужом одушевлении, или же тесно связаны с ним»[3]. Вслед за вопросом о чужой душевной жизни свое разрешение могут найти «социальный аргумент» реальности внешнего мира, воспринимаемого не только мной, но и другими людьми; а также предположение о том, что мир построен сообразно нравственным требованиям.

Недоступные теоретическому разуму метафизические проблемы подлежат ведению практического разума. Другими словами, «*теоретически* неразрешимые вопросы легко решаются нашими нравственными требованиями, так что поскольку неоспоримы последние, постольку же неоспоримо и одно из мыслимых решений каждого из этих вопросов»[4]. Введенский видит в обращении к нравственному долгу методологическую заслугу И. Канта. Нравственный долг выступает здесь способом разрешения тех проблем, при исследовании которых теоретический разум упирается в антиномии. Нравственное же чувство позволяет сделать выбор из двух равно возможных, но противоположных утверждений; «метод Канта — метод решения теоретически неразрешимых вопросов посредством удовлетворения

---

[1] Там же. С. 4.
[2] Там же. С. 106.
[3] Там же. С. 108.
[4] Там же. С. 117.

требованиям нравственного чувства (через выбор из всех одинаково теоретически допустимых ответов наиболее удовлетворительных с нравственной точки зрения)»[1]. Более того, признание существования чужой душевной жизни — необходимое условие самих моральных отношений. Для того, чтобы поступать нравственно нужно быть уверенным в существовании чужого сознания, в отношении которого только и возможен нравственный поступок. Как полагал Введенский, «мы бесспорно допускаем обязательность нравственного долга, а последняя совершенно немыслима без признания чужого одушевления»[2]. Нравственность невозможна, если нет множества носителей сознания. Существование морали можно считать формальным доказательством и существования чужого одушевления, поскольку само чужое одушевление — условие возможности морали. «А истина чужого одушевления именно такова: она постулируется не той или другой формулой нравственного закона, но самым фактом признания обязательности нравственного долга вообще», — констатировал Введенский[3].

Введенский дает две возможные расшифровки нравственного долга. Первая из них сводится к кантовскому категорическому императиву, т. е. принципу формальной нравственности, следованию доброй воли и желанию добра ради него самого. В изложении петербургского профессора этот вариант звучит следующим образом: «...существует *безусловно* обязательный нравственный долг, требующий

---

[1] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 129.

[2] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 90

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 133.

от меня, чтобы я совершал одни поступки и не совершал других *независимо* от всяких соображений об *условиях* моих удовольствий и неудовольствий, или, что то же, об условиях моей пользы и вреда... нравственный долг предписывает нам свои повеления в безусловной форме. Поэтому то он и называется безусловно обязательным нравственным долгом или *категорическим императивом, т. е. безусловным повелением*»[1]. Второй вариант толкования нравственного долга опирается на принципы утилитаризма. Этика удовольствия и пользы утверждает, что «нравственный долг состоит в *совокупности тех условий, при правильном понимании и исполнении которых каждый из нас в зависимости от законов общей и социальной природы в общем итоге своей жизни увеличивает сумму своих удовольствий или, по меньшей мере, уменьшает сумму неудовольствий*»[2]. Сам Введенский зачислял себя в последователи первой точки зрения.

Нравственный долг можно только принять, но нельзя доказать, нельзя вывести ни из принципов выгоды и пользы, ни из какой-либо другой сферы; «обязательность нравственного долга ниоткуда не *может быть выведена* с логической необходимостью»[3], «необходимость признавать обязательность нравственного долга никоим образом не может быть доказана»[4]. «Превратить *нравственную* обязанность в *логическую* необходимость, которая вытекала бы из нашего знания о том, что есть, и о том, что по за-

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 171.

[2] Там же. С. 172.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 127.

[4] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 90.

конам бытия необходимо будет, нет никакой возможности»[1]. При этом из сущего невыводима не только нравственность; никакое положение дел не дает нам основания и для отрицания нравственности. Иными словами, «*из знания нельзя вывести ни необходимости признавать, ни необходимости отрицать безусловную обязательность нравственного долга*»[2]. В то же время логическая невыводимость морали из существующего сама обосновывается Введенским логически. «Важнейшая причина, — полагал он, — навсегда обусловливающая эту невозможность, состоит вот в чем: по законам логики *в состав правильных выводов всегда входят те же самые понятия, которые уже были и в посылках, только в иных комбинациях, чем в посылках*. И это одинаково соблюдается как в дедуктивных, так и в индуктивных выводах»[3]. Другое дело нравственный долг, императивный характер которого с аксиоматической бесспорностью позволяет на его основе умозаключать о метафизических вопросах. Повторюсь еще раз: положительное решение вопроса о существовании чужой душевной жизни становится возможно после признания безусловности и нудительной необходимости нравственного долга. «Учение *о безусловной обязательности нравственного долга*, — писал Введенский, — *с логической необходимостью обязывает нас допускать существование чужой душевной жизни. Безусловные* нравственные обязанности или должны быть обязанностями относительно другого одушевленного существа, или же взамен истины считаться явной бессмыслицей»[4].

---

[1] Там же. С. 85.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 175.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 174.

Постулаты, извлекаемые из логически недоказуемого, но безусловно признаваемого нравственного долга, приобретают силу логического вывода. Они обязательны к принятию и имеют столь же всеобщий и необходимый характер, как и положения науки. Раскрывая содержание нравственного долга, Введенский следовал формулировкам категорического императива И. Канта. По его словам, «признание обязательности нравственного долга логически вынуждает нас признавать некоторые положения, касающиеся того, что лежит за пределами возможного опыта, так что критический рассудок считает их недоказуемыми, но и неопровержимыми; и они поэтому могут служить догматами такой веры, которая допускается критическим рассудком <...> Действительно, безусловный нравственный долг возлагает на нас известную деятельность, как абсолютно ценную и бесспорно обязательную для всякого человека, живущего в этом мире. И если он высказывает не бессмыслицу, а истину, это возможно только при следующих условиях: 1) каждый человек должен быть рассматриваем как назначенный для какой-то безусловно ценной цели; 2) эта цель достижима, так что *общий* строй вселенной (т. е. считая в ней не одни лишь явления, но и бытие в себе) подчинен той же самой цели и потому не противодействует, но содействует ее осуществлению; 3) нравственная деятельность соответствует этой цели, требуется ею как одно из средств для ее достижения. Словом, для того, чтобы не признавать обязательности нравственного долга бессмыслицей, нужно допускать, с одной стороны, осуществимое назначение человека и всего мира для какой-то абсолютно высокой цели, а с другой — полнейшее совпадение требо-

ваний нравственности с требованиями этого назначения»[1]. Вера необходимо входит и в состав цельного мировоззрения, философским выражением которого является метафизика. Все это подтверждает нравственную сущность метафизических систем и их общеобязательный характер. «Цельное мировоззрение не может обходиться без строго определенного взгляда на нравственный долг <...> Другими словами: коль скоро метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, то она должна входить в него в виде *морально обоснованной веры* <...> метафизика основывается на нравственный воззрениях, которые заранее устанавливаются независимо от всякой метафизики»[2].

Обязательный, всеобщий, необходимый характер нравственного долга, его равнозначность и равноценность научной деятельности убеждают Введенского в автономии морали. «Вот почему, — заключал он, — мы приписываем санкции нравственного чувства гораздо больше значения, чем каким бы то ни было приговорам обособленного метафизического чувства»[3]. Более того, разработка проблемы чужого одушевления, приводящая к «психофизическому закону» и признанию нравственного долга способна дать моральной философии неоспоримые истины. Это позволяет Введенскому «надеяться, что этим путем будет подвинута вперед и сама этика, что она приблизится к установке общеобязательных аксиом нравственности»[4]. Этика как сфе-

---

[1] *Введенский А.И.* О видах веры и ее отношении к знанию // Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 172—173.

[2] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 221.

[3] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 103.

[4] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 134.

ра моральной деятельности ближе всего смыкается с философией права, т. е. изучением принципов права. Однако этика и философия права не единственные дисциплины, составляющие практическую философию. Помимо них в практическую философию входят эстетика, рассматривающая идеи, лежащие в основе деятельности художника и философия истории, анализирующая понятия об историческом процессе. Из философии истории выделяется социология или учение об обществе[1]. В моральной философии, как считал Введенский, существуют две точки зрения: утилитаристская и императивная. Отдавая предпочтение последней, он писал, что «этику можно разрабатывать в двух направлениях. Одно из них может быть названо *императивной этикой* или *этикой долга* (хотя это чаще называют интуитивной или рациональной этикой). Она характеризуется тем, что рассматривает нашу нравственно одобряемую деятельность, как *безусловно обязательную* саму по себе, независимо от наслаждений и выгод, которые бы она обещала исполняющему ее, т. е. как то, чему *всегда следует быть*, хотя бы оно ровно никем не осуществлялось. А так как всякая сознательная деятельность, в том числе и нравственно одобряемая, необходимо имеет какую-нибудь цель, которую стремится осуществить, то если наша деятельность вызывает в нас безусловное одобрение или считается нами безусловно обязательной, то невольно ее цель является в наших глазах, как *добро* или *благо*. Отсюда отличие императивной этики может быть охарактеризовано еще иначе: именно, этика долга допускает, как верховную цель нашей нравственно одобряемой деятельности, такое благо, которое будет ценным само по себе, т. е. не-

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 29–30.

зависимо от его связи с каким-нибудь удовольствием или неудовольствием и к достижению которого следует стремиться, как к конечной цели, ради его собственно ценности»[1].

Моральные отношения, а вместе с ними и признание существования чужой душевной жизни не доступны познанию и принадлежат области веры. Отказаться от них невозможно, поскольку наравне с наукой они входят в состав цельного мировоззрения. По словам Введенского, «наше цельное мировоззрение должно состоять не только из знания, а также и из веры: *относительно имманентных предметов в составе цельного научно-разработанного мировоззрения должно быть только знание, а относительно трансцендентных предметов — вера*»[2]. Философским постижением трансцендентных предметов занимается метафизика, которая берется и за разрешение этических вопросов. Введенский называл метафизику «морально обоснованной верой» и считал этику фундаментом метафизических систем. «Другими словами, — писал он, — коль скоро метафизика неизбежна в составе цельного мировоззрения, то она должна входить в него в виде *морально обоснованной веры* <...> *метафизика основывается на нравственных воззрениях*, которые заранее устанавливаются независимо от всякой метафизики»[3].

Итогом же рассмотрения проблемы чужой душевной жизни для Введенского стала разработка *критической метафизики*, согласно которой нравственное чувство выступает средством проверки трансцендентных положений.

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по истории новой философии проф. А.И. Введенского. 1898—1899 г. СПб. Высшие женские курсы. Б. г. С. 64.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 19.

[3] Там же. С. 19—20.

Введенский, правда, выдвинул лишь идею критической метафизики, не сильно продвинув в своих последующих исследованиях ее содержательное раскрытие. По сути, только «психофизический закон» был предложен Введенским в качестве одной из аксиом критической метафизики. Что же представляет собой критическая метафизика? «Учение критической метафизики, — разъяснял Введенский, — может быть выражено в такой схеме: вот такие-то и такие-то вопросы теоретически неразрешимы, так что на них можно с одинаковым правом отвечать и "да" и "нет"; но нельзя было бы считать обязательности нравственного долга истиной и пришлось бы рассматривать ее, как бессмыслицу, если не признать таких-то и таких-то ответов (например, одушевления других людей); следовательно, кто эту обязательность признает истиной, должен признавать истиной также такие-то и такие-то метафизические положения. Так как их теоретическая недоказуемость уже заранее выяснена, то и никакие споры против них невозможны, если сделана достаточно ясной их связь с требованиями нравственного чувства»[1]. Правда, критицизм даже в своей метафизической ипостаси — это, прежде всего, гносеологическое учение. Он делает возможным познание трансцендентных предметов, но не в смысле опытного знания, а как смыслостроительные элементы мировоззрения. «В состав метода критической метафизики, — уточнял ученый, — входит не только анализ постулатов нравственного чувства, но *прежде всего* критическая теория познания, результаты которой должны составлять фундамент всего философского мировоззрения»[2]. Критическая мета-

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 110.
[2] Там же. С. 113.

физика также подвергает моральному дознанию и само мировоззрение. Критическому рассмотрению подлежат догматы, «господствующие в нашем обыденном мировоззрении».

Разработанная И. Кантом метафизика нравов и критическое исследование практического разума служат Введенскому образцом для его собственных построений. Однако философия И. Канта здесь не ориентир, а отправная точка. Метод И. Канта «состоит именно в решении путем нравственных требований теоретико-неразрешимых вопросов»[1]. Критическая метафизика в кантовском исполнении оказалась, на взгляд Введенского, недостаточно продуктивной. «Сам Кант по указанному им методу, — писал его строгий последователь, — не нашел еще ни одного метафизического положения, неоспоримость которого была бы вне сомнений и которое служило бы наглядным примером, сколь достоверны могут быть положения критической метафизики. Теперь же найдена такая истина: это — одушевление других людей»[2]. Поэтому собственный путь в философии Введенский видел не в следовании И. Канту, а в развитии его идей. «На самом же деле рекомендуется не просто возврат к Канту, а усвоение созданных им принципов критицизма с тем, чтобы очистив их от примесей догматизма, идти еще дальше Канта в развитии чисто критической философии»[3]. В том, насколько успешным было это развитие, историографы расходятся в своих оценках. Скорее, Введенского можно все-таки считать эпигоном И. Канта, а не философом, сделавшим в философии сле-

---

[1] Там же. С. 111.

[2] Там же. С. 110—111.

[3] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 135.

дующий шаг. Введенский видел задачу собственного философствования в дотошной и мелочной проверке на антиномическую прочность различных положений. Выявление антиномий призвано разрушить догматические опоры мировоззрения. Для этого и необходим метод И. Канта; «только он один, — писал Введенский в конце своей работы "О пределах и признаках одушевления", — и может дать, рано или поздно, что-нибудь прочное: хотя построенная при его помощи метафизика и будет теоретически недоказуема, но зато неоспорима и чужда догматизма. Ясно, что в метафизике надо держаться кантовского метода. А для этого, кроме тщательного изучения явлений нравственной жизни, необходимо выследить все теоретически-неразрешимые вопросы, и надо это сделать с схоластической точностью, так, чтобы ясно обнаруживалось: 1) в каких именно вопросах можно рассуждать с двух противоположных точек зрения; 2) в чем состоит каждая из них; и 3) к каким взглядам приводит та и другая. Вот в этой-то необходимости и находится оправдание наших утомительно-длинных соображений об отсутствии объективных признаков одушевления»[1].

Полемика

Публикацией работы «О пределах и признаках одушевления» сначала в «Журнале министерства народного просвещения», а затем и отдельной брошюрой Введенский высказал свою точку зрения на ряд философских проблем, выразил свою философскую позицию. Возглавляя кафедру философии в университете, Введенский воспринимался как

---

[1] *Введенский А.И.* О пределах и признаках одушевления. С. 119.

лидер профессионального философского сообщества столицы. Многие формулировки и выводы Введенского, несмотря на общее занудство его рассуждений, выглядели провокативно, а саму работу он воспринимал как вызов на спор. Первым откликнулось Московское психологическое общество, посвятившее разбору брошюры Введенского заседание 12 декабря 1892 г. Обсуждение продолжалось с 20.30 до 23.30 часов. Для того чтобы избежать пересказа аргументов Введенского к публикации протокола заседания общества были приложены «Положения А.И. Введенского». С докладом «Разбор положений А.И. Введенского в связи с его книгой "О пределах и признаках одушевления" СП., 1892» выступил приват-доцент Московского университета П.Е. Астафьев, свои замечания высказал и профессор Л.М. Лопатин. В прениях также участвовали Н.Я. Грот, Н.В. Бугаев и П.А. Каленов.

Из всех выступлений в протоколе были зафиксированы лишь одиннадцать пунктов Н.Я. Грота на проблему чужого одушевления, выдвинутые им как альтернатива положениям Введенского. Н.Я. Грот, во-первых, считал, что чужая душевная жизнь представима как во внешних, так и во внутренних своих проявлениях, например, посредством художественного творчества. Во-вторых, в качестве метода познания чужой душевной жизни можно использовать идеальное и симпатическое переживание. В третьих, Н.Я. Грот настаивал на мнимости закона «отсутствия объективных признаков одушевления». В четвертых, чужое одушевление доступно и эмпирическому познанию. В пятых, кантовское обоснование теоретического разума практическим Н.Я. Грот считал несостоятельным. В шестых, критик отмечал непоследовательность в рассуждениях Введенского, выводящего из недоказуемости обязательности

нравственного долга реальность других душевных существ. Напротив, в седьмых, полагал Н.Я. Грот, чужое одушевление теоретически и объективно доказуемы из «показаний нашего внутреннего опыта относительно воздействия на нас внешнего мира вообще и других существ в частности»[1]. В восьмых, признавая объективность внешнего мира, мы признаем и чужую одушевленность. «Душевные состояния, — писал Н.Я. Грот в девятом пункте, — причины и условий которых мы не находим в своем душевном прошлом и настоящем, ведут к необходимому допущению внешнего бытия, их вызвавшего и произведшего»[2]. В десятых, мои душевные состояния зависят от воздействия на нас как материального бытия, так и других живых существ. Последний одиннадцатый пункт гласил: «Таким образом, реальность и объективность факта одушевления, как и факта бытия физического мира, является необходимым постулатом закона причинности, как основной формы рассудочного (логического) познания»[3].

В том же номере «Вопросов философии и психологии», в котором был опубликован протокол заседания Московского психологического общества была напечатана заметка С.Н. Трубецкого «К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления)». С.Н. Трубецкой отмечал схоластичность работы Введенского: «В пространном схоластическом рассуждении он возводит парадокс остроумного неокантианца в новый пси-

---

[1] Протокол заседания 12 декабря 1892 г. С. 118.

[2] Там же.

[3] Там же.

хо-физический закон»[1]. С.Н. Трубецкой предлагал оценивать концепцию Введенского, с одной стороны, с точки зрения кантианства, а, с другой стороны, как попытку самостоятельного решения проблемы чужого одушевления. Давая свою интерпретацию психофизического закона Введенского, он писал: «Одушевление наших близких оказывается, таким образом, не объективным фактом, а лишь нашей *благою надеждою*, основывающейся на нашем *благом намерении* или, выражаясь точнее, на самой возможности наших благих намерений и поступков»[2]. Сделанные С.Н. Трубецким упреки сводились, во-первых, к двусмысленности употребляемого Введенским понятия «одушевленность», отождествляемого то с сознанием, то с душой. «Обладать душой и обладать сознанием — это две вещи разные — в особенности для критического философа»[3]. Во-вторых, Введенский искажает кантовское учение о практическом разуме. «Кант понимал очень хорошо, — писал С.Н. Трубецкой, — что его "практический разум" может постулировать лишь вещи, выходящие за пределы "эмпирического" или "теоретического" сознания. Постулировать же это самое сознание — в себе, как и других — действительно еще не приходило ему в голову»[4]. По мнению С.Н. Трубецкого, «с точки зрения трезвого психологического наблюдения» столь же необоснованно сближение нравственного чувства и сознания чужой одушевленности. Критиковал С.Н. Трубецкой и поддерживаемый петер-

---

[1] *Трубецкой С.Н.* К вопросу о признаках сознания (А. Введенский: О пределах и признаках одушевления) // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 1 (16). С. 97.

[2] Там же. С. 100.

[3] Там же. С. 101.

[4] Там же. С. 102.

бургским профессором дуализм материальных и душевных явлений. Непоследовательность Введенского в проведении принципа сомнения, его «*ограниченный* скептицизм», дали С.Н. Трубецкому основание обвинить его в догматизме. Однако итоговая оценка работы Введенского со стороны московского философа была скорее снисходительной, чем разгромно критической. «Тем не менее книга г. Введенского, особенно в первой скептической части, — писал он, — обличает в нем несомненный диалектический талант, при помощи которого он чрезвычайно рельефно освещает защищаемую им философскую позицию»[1]. Симптоматичным виделось С.Н. Трубецкому и возвращение философского интереса к метафизике, проявившееся в исследовании Введенского. Метафизика, как и религиозная философия были реакцией на господство в философии материалистических и позитивистских идей. «Теперь, — обозначал критик в заключении возможные перспективы дальнейших исследований, — г. Введенский делает заметный шаг от Канта к Фихте. Пожелаем ему постепенно перейти к Шеллингу и Гегелю, которые представляют из себя более законченное развитие немецкого идеализма»[2].

По ходу разбора положений Введенского С.Н. Трубецкой высказал и свое в*и*дение положительного решения проблемы чужой одушевленности, которую он связывал с концепцией иерархического персонализма философии всеединства. Вероятностная модель бытия, заключающего в себе потенции различных сценариев развития, позволяет рассматривать наличное бытие в категориях части и целого. «Каждый человек помимо определенных умственных и

---

[1] Там же. С. 108.
[2] Там же. С. 109.

нравственных действий, заключает в себе потенцию беспредельного множества умственных и нравственных действий, мыслей, чувств. Каждый человек в отдельных своих словах и поступках отражает особенности и способности, которые органически предполагают всю совокупность этих неопределенно многих потенций. Поэтому в отдельных чертах отпечатлевается иногда целый *характер*, целый нравственный облик человеческой личности <...> в связи с каждым проявлением человека, в его действиях, словах, в выражениях его лица, я необходимо предполагаю целую *индивидуальную сферу сознания*, заключающую в себе совокупность способностей, мыслей и чувств, лишь в незначительной части доступных моему наблюдению», — писал С.Н. Трубецкой[1]. Далее мыслитель продолжал: «...мое сознание обнимет общую возможность, потенцию всех сознаний <...> Но если я с высоты этого всеобъемлющего и вечного всечеловеческого сознания взгляну на себя, то я замечу, что я — только одна из бесконечно многих индивидуальных сфер или ячеек сознания, из коих целей бесконечности я уступаю по своему внутреннему богатству и содержанию; мало того, я замечаю, что все это богатство — не мое, а унаследованное, данное или общее с другими. Я замечаю, что и я отчасти собираюсь с другими индивидуальностями, отчасти остаюсь замкнутым, и что общение наше многообразно, сложно и не всегда вполне уловимо. Если эти индивидуальные сферы сознания призрачны, то и моя индивидуальность, уступающая множеству из них в своем значении, — также призрачна. Если же я в своем "cogito", в своем самосознании имею непоколебимую уверенность в том, что я подлинно существую, то в

[1] Там же. С. 107—108.

нем же я нахожу и безусловно достоверный источник объективного познания чужой одушевленности, реальности других сознающих существ, общающихся со мною. Искать объективных признаков сознания без и вне сознания, разумеется, остается возможной задачей, самая постановка которой едва ли имеет серьезно значение»[1].

Доклад П.Е. Астафьева не был опубликован, но в вышедшей в 1893 г. в последней своей книге он неоднократно касался положений Введенского. Высказанные П.Е. Астафьевым замечания позволяют отчасти реконструировать содержание его доклада. Главный его упрек Введенскому состоял в «иллюзионизме», т. е. в отказе от реальности трансцендентного мира, допускаемого в философию лишь нравственным чувством, но не теоретическим разумом или опытом. «Утверждая, — писал он, — что всякая *реальность* — и Бога, и мира, и души, — будучи недоступна теоретическому познанию, *единственное* за себя ручательство имеет лишь в том, что она — требование, постулат нравственного чувства (практического разума), — это учение хотя на самое-то всеоправдывающее "нравственное чувство" обязано смотреть не как на простой постулат, а как на *теоретическую истину*! Оно обязано хотя за реальность последнего-то поручиться теоретически, признать хотя в нем теоретически-несомненное начало *истинного* мировоззрения, — иначе и все "постулаты" нравственного чувства — и мир, и Бог, и душа, — всякая вообще реальность, — обратятся в призрак, в заведомую иллюзию! Чистый "иллюзионизм" — вот конечный вывод этих "критических", "новокантианских" взглядов на мировоззрение в целом, метафизику, как систему субъективных

[1] Там же. С. 108.

постулатов, — наиболее серьезным представителем которых у нас в настоящее время является профессор *А. Введенский*»[1]. «Эта иллюзия, — отмечал далее П.Е. Астафьев, — конечно не теряет своей призрачности от того, что новокантианцы, отрицая познаваемость всякой реальности теоретическую, объявляют эту реальность (как у нас проф. Введенский) "постулатом, требованием нравственного чувства". Ведь и о нравственном чувстве возможен вопрос: в чем его реальная основа, и не такое же ли оно "явление", не такой ли призрак, как и все прочее?!»[2]. Не соглашался П.Е. Астафьев и с попыткой этически обосновать индивидуальное сознание. «Проф. Введенский идет дальше и выговаривает мысль новокантианства до конца. Для него не только реальность *субъекта* не входит в круг теоретических истин, но и действительность всей нашей внутренней жизни, несмотря на все ее кажущуюся безусловную самоочевидность, достоверность, лишается значения теоретической истины и обращается в простой *постулат* нравственного чувства»[3]. Это замечание, скорее всего, не совсем точно передает позицию Введенского. Петербургский профессор не отказывается от понимания индивидуального сознания как сферы очевидности и самоудостоверения. Другое дело, что чужая душевная жизнь не входит в круг этих очевидностей сознания и требует для своего признания нравственного чувства, долга, которое необходимо и всеобще, хотя и недостоверно. Собственная же позиция П.Е. Астафьева сводилась к следующему положению:

---

[1] *Астафьев П.Е.* Вера и знание в единстве мировоззрения. (Опыт начал критической монадологии). М., 1893. С. 108.

[2] Там же. С. 126.

[3] Там же. С. 144.

«Внешний опыт есть лишь часть внутреннего опыта, подчиненный вид его, как рода»[1].

Замечания критиков не убедили Введенского и в восемнадцатой книге «Вопросов философии и психологии» (1893) он выступил со статьей «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам», рассчитывая продолжить дискуссию. Не всегда корректно анализируя доводы своих критиков и не учитывая различия философских направлений, Введенский не столько отвечал на замечания, сколько повторял свои старые аргументы. Статья С.Н. Трубецкого, посчитал он, «написана с тем задором, при котором рука зачастую может написать не то, что продиктовала бы голова»[2]. Антитезисы же Н.Я. Грота Введенский и вовсе признал бездоказательными. Отмахнувшись от критики, Введенский остался при своем мнении. В такой ситуации плодотворная дискуссия вряд ли могла быть продолжена, и она прервалась. Вскоре Введенский опубликовал в «Вопросах философии и психологии» (1893. Кн. 20) статью «О видах веры и ее отношении к знанию», где уже сам нападал на своего бывшего критика П.А. Каленова, возвращаясь к обоснованию принципа нравственного долга.

Единственным, кто отреагировал на повторный вызов Введенского был Л.М. Лопатин. В статье «Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его “Вторичного вызова на спор о законе одушевления”)» он воспроизвел основные положения своего выступления на заседании Московского психологического общества 12

---

[1] Там же. С. 153.

[2] *Введенский А.И.* Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам. С. 115.

декабря 1892 г. Поскольку Введенский не счел нужным принять критику или откорректировать свою позицию, то и Л.М. Лопатин ограничился прежними замечаниями. Предмет обсуждения, полагал Л.М. Лопатин, составляет «самый коренной и жгучий вопрос в философском миросозерцании текущего столетия» — «это вопрос о существовании духовной причинности в реальном мире»[1]. Рационалистические доктрины Р. Декарта, Б. Спинозы и Г.В. Лейбница послужили теоретической основной рассуждений Введенского и его психофизического закона. «*Автоматизм всякой живой деятельности* — таков ясный и простой смысл "нового психофизического закона"», — давал Л.М. Лопатин свое понимание результата исследования Введенского[2]. Но результат этот не удовлетворял московского философа. «Ведь из невозможности бесспорно доказать влияние сознания на действия людей и животных, — писал он, — следует только возможность *сомневаться* в этом влиянии, но как же, *только на этом основании*, без дальнейших околичностей утверждать, что такого влияния совсем не существует, что это нужно признать непоколебимым законом положительной науки?»[3]. Удивляло Л.М. Лопатина и то, что для оправдания механицизма Введенский не ссылался на «закон *сохранения энергии*». Надо заметить, что к этому закону Введенский обращался в курсе лекций «Введение в философию», но в работе «О пределах и признаках одушевления» этот аргумент дейст-

---

[1] *Лопатин Л.М.* Новый психофизиологический закон г. Введенского (Заметка по поводу его «Вторичного вызова на спор о законе одушевления») // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 61.

[2] Там же. С. 63.

[3] Там же. С. 65.

вительно опущен. «Утомительно длинными» показались Л.М. Лопатину и доказательства Введенского, в которых его строгий ум заметил и логические ошибки: a posse ad esse non valet consequetion (от простой возможности нельзя заключать к действительности факта) и circulus in demonstraudo (доказательство нового вывода им же самим, через его заранее допущенное признание).

Не удержался Л.М. Лопатин и от того, чтобы предложить свое решение проблемы существования чужой душевной жизни. В своем рассуждении Л.М. Лопатин неявно опирался на И.Г. Фихте и тем самым отчасти дублировал доказательство Введенского. Согласно Л.М. Лопатину «*объясняя непосредственно наблюдаемую действительность, во многих случаях мы совершенно не можем обойтись без предположения интеллигенции, отличной от нашей, или, говоря просто, — не можем обойтись без мысли о чужом уме, от нас независимом*

В этом, как думаю, и заключается разгадка *логической* силы нашего убеждения в существовании чужой одушевленности. Мы не можем мыслить без противоречия свою жизнь, если не предположим чужое сознание или чужой разум, представляющие из себя что-то очень сходное с нашим собственным сознанием и разумом»[1]. Далее Л.М. Лопатин приводил «*телеологический аргумент*», перекликающийся с концепцией целерационального действия М. Вебера. Для русского мыслителя способность к целесообразной деятельности выступает признаком душевной жизни. Под целесообразной деятельностью здесь имеется ввиду осмысленное действие, невозможное без предположения душевной жизни и множества обладающих соз-

[1] Там же. С. 72.

нанием существ. Л.М. Лопатин отмечает «влияние идеального смысла окончательных действий на вызывающие их процессы»[1]. Смысл или мысль имеет интерсубъективную природу, это достояние многих сознаний. «Мы живем в атмосфере мысли, — писал он, — и в наибольшей своей доле эта мысль чужая. Здесь мы имеем пункт, где *умозаключение* к *разумности* переходит в прямое *усмотрение* или *переживание разумности* чужих действий»[2]. Более того, залогом такого смыслового общения является то, что «наше собственное сознание и сознание других людей имеют одинаковую природу»[3]. «Итак, — подводил московский профессор итог, — существуют ли объективно признаки чужого одушевления? Да, *они существуют*, но их следует искать не там, где их не нашел г. Введенский, — не в отдельных явлениях нашей телесной жизни, врозь взятых, и не в их физическом составе, — а в их порядке, в их связи, последовательности и смысле»[4].

Специально Л.М. Лопатину Введенский отвечать не стал. Лишь в примечании к своей книге «Психология без всякой метафизики» он отделался предложением, которое, пожалуй, было не столько ответом, сколько попыткой исказить позицию Л.М. Лопатина. Вот, что писал Введенский: «В общем же все доказательство Л.М. Лопатина исходит из той произвольной и явно метафизической предпосылки, с помощью которой строят телеологический аргумент существования Бога, именно: будто бы целесообраз-

---

[1] Там же. С. 74—75.
[2] Там же. С. 76.
[3] Там же. С. 78.
[4] Там же. С. 79.

ное может существовать не иначе, как при том условии, чтобы оно было создано каким-либо творческим умом»[1].

Из петербургских ученых в обсуждении поднятых Введенским вопросов в той или иной степени приняли участие Э.Л. Радлов, Н.О. Лосский, С.А. Алексеев-Аскольдов, И.И. Лапшин, А.С. Лаппо-Данилевский. Коснусь лишь комплиментарной в целом критики со стороны Э.Л. Радлова, поскольку она непосредственно примыкает к полемике 1892—1893 гг. Э.Л. Радлов дважды обращался к анализу концепции Введенского. Первый раз в 1893 г. в февральском номере «Вестника Европы» в статье «Неудачный метафизик». Затем после публикации Введенским «Вторичного вызова на спор» в заметке «Ответ проф. А.И. Введенскому», напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии». Кратко касаясь истории кафедры философии Петербургского университета, Э.Л. Радлов предполагал, что с приходом Введенского критицизм станет доминирующим философским направлением кафедры. «Итак, — прогнозировал он, — в Петербургском университете, по-видимому, привьется критическая философия, признающая своим родоначальником Канта»[2]. Э.Л. Радлов критиковал целый ряд положений Введенского: скептицизм, «психофизический закон», нравственный долг как основу признания чужой одушевленности. «Психофизический закон», полагал он, не соответствует самому понятию закона, поскольку «в его (Введенского. — *А.М.*) “законе”

---

[1] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 81, прим.

[2] *Радлов Э.Л.* Неудачный метафизик. О пределах и признаках одушевления. Новый психо-физиологический закон, в связи с вопросом о возможности метафизики. А.И. Введенского. СПб, 1892 // Вестник Европы. 1893. Кн. 2. С. 899.

нет никакой связи явлений, а выражается просто факт; во-вторых, закон выражает всегда положительную, реальную связь явлений, а не отсутствие какой-либо связи или какого-либо признака; отрицательных законов можно сочинять сколько угодно, и от этого наше познание нисколько не увеличится»[1]. О применяемом Введенском методе сомнения Э.Л. Радлов писал следующее: «Давно известно, что положение скептика — самое выгодное и завидное; ежели бы он вздумал отрицать объективное существование внешнего мира, материального и духовного, то его никто бы не в силах был опровергнуть. Г-н Введенский поднял частный вопрос, в то время как общий давно уже служит предметом споров»[2]. В результате позиция скептика на самом деле оказывается позицией материалиста, объясняющего чужую душевную жизнь, исходя из явлений мира механического. Несмотря на это, Э.Л. Радлов готов согласиться с итогом рассуждений Введенского, приведших его к формулированию «психофизического закона». «Но в сущности и исходя из других соображений, я вполне согласен с тем результатом, к которому приходит г. Введенский, и нахожу его размышления довольно тонкими и мелкими», — признавал он[3]. Э.Л. Радлов соглашался, что не существует объективных признаков чужого одушевления, «ибо весь мир для нас есть не что иное, как наше представление»[4]. «...однако, — продолжал он далее, — признание чужого одушевления вне нас вероятнее, чем отрицание его»[5]; «хо-

---

[1] Там же. С. 902.

[2] Там же.

[3] Там же. С. 903.

[4] *Радлов Э.Л.* Ответ проф. Введенскому // Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 19 (4). С. 105.

[5] Там же.

тя и с точки зрения критической философии нельзя доказать чужой одушевленности, но она должна быть все же гораздо вероятнее, чем материалистическое объяснение. Теоретическая недоказуемость известного положения не исключает большей или меньшей степени вероятности соображений в пользу его; вот почему нам кажется, что в пользу недоказуемой чужой одушевленности есть уже теоретическое предрасположение; она более вероятна, чем ее отрицание, и нравственное или метафизическое чувство, в котором автор видит единственную гарантию положения, могло бы явиться лишь пополнением указанного предрасположения»[1]. Введенский счел такое замечание критика неосновательным, и Э.Л. Радлов вынужден был подробнее разъяснить свою позицию. «Говоря о большей вероятности чужого одушевления, я имею в виду возможность следующего рассуждения: мое существование для меня несомненно; весь остальной мир, будь он материален или духовен, познается мною, т. е. моим сознанием, (следовательно не только духовный, но и материальный мир не имеет первоначально объективных признаков). Вне себя я однако признаю нечто объективное, хотя, может быть, для такого признания и не имею логического основания. В этом объективном мире я различаю духовное и материальное; но в пользу признания первого, духовно-объективного мира вне меня, я имею одной аналогией, одним шансом больше, ибо непосредственно убежден в существовании своего *я*, которое называю духовным, и этот признак духовности распространяю и на внешний мир»[2]. Аргументация Э.Л. Радлова в данном случае сближается с точкой зрения самого

---

[1] *Радлов Э.Л.* Неудачный метафизик. С. 903.

[2] *Радлов Э.Л.* Ответ проф. Введенскому. С. 106.

Введенского, писавшего, что наше представление о чужом сознании опирается на аналогию с нашим «я».

Более строгой и жесткой критике Э.Л. Радлов подверг концепцию нравственного чувства, считая ее непригодной для оправдания чужой душевной жизни. Столь же непригодным для построения трансцендентной метафизики, на его взгляд оказывается и кантовский метод. Последовательно проводя принципы трансцендентальной философии, полагал Э.Л. Радлов, нельзя искать опору теоретического разума в практическом. «Не отрицая нисколько разницы между теорий и практикой, — писал он, — позволительно, однако, спросить: каким образом практика может быть принципом познания? Ведь нравственное чувство и вообще источники человеческой деятельности суть явления сознания, следовательно известны нам, поскольку они становятся образами и понятиями, т. е. состояниями же сознания, и никакой особой привилегии быть основой истины они не имеют»[1]. И тут же, давая оценку рассуждениям Введенского, Э.Л. Радлов проводил историко-философскую аналогию, намекая на схоластичность работы Введенского: «Различие теоретического и практического разума напоминает учение о двоякой истине, которое было в ходу в средние века; вероятно даже, что вышеуказанное разделение имеет некоторую связь с учением о двоякой истине: теологической и философской»[2]. Исходя из трансцендентальной сферы, из области самоочевидных данностей сознания, полагал критик, невозможно постулировать моральные отношения, а, значит, и создать аксиоматическую базу этической теории. Нравственное чувство не принадлежит к

---

[1] *Радлов Э.Л.* Неудачный метафизик. С. 904—905.

[2] Там же. С. 905.

очевидным данностям сознания. «Само собой разумеется, — рассуждал Э.Л. Радлов, — что всего доказать нельзя, ибо доказательство есть только нить, посредством коей мы связываем самоочевидное, не нуждающееся в доказательстве, с тем, что самоочевидностью не обладает. Возможность доказать что-либо покоится, следовательно, на допущении самоочевидных истин, причем безразлично, будут ли они иметь только субъективное значение для человека и в силу этого уже и для объективного мира, или же их значение с самого начала объективное. Я нисколько не сомневаюсь, что и в нравственном мире должны быть положения аксиологического характера, благодаря коим из этики можно создать стройную и твердо обоснованную систему, но до сих пор эти аксиомы не формулированы; нравственное же чувство само по себе, как мне кажется, не может служить основанием этики, а еще менее — метафизики»[1]. Сомнительным представлялся Э.Л. Радлову и переход от метафизического чувства к нравственному долгу. Он писал, что «нравственное чувство развивается гораздо позднее, чем метафизическое, т. е. признание чужого одушевления, и в то время, как у ребенка и помину нет ни о каких нравственных чувствах, он совершенно также, как и всякий взрослый человек, признает чужое одушевление»[2]. С другой стороны, «фактически неверно, что обязательность нравственных законов никто не отвергал»[3]. История философии знает имена софистов, М. Штирнера, Ф. Ницше, критиковавших традиционную мораль. Не до конца ясна у Введенского и роль метафизического чувства,

---

[1] Там же. С. 907.
[2] Там же. С. 908.
[3] Там же. С. 909.

на смену которому он вскоре приводит чувство нравственное. Неопределенность метафизического чувства только затрудняет понимание всего хода рассуждения. Как упрекал своего коллегу Э.Л. Радлов, «несогласие факта с требованием <...> факты нужно брать во всем их объеме; если же мы сами станем говорить о нравственном чувстве и вместе с тем предпишем ему заранее, каким оно должно быть, то все построение покажется фантастичным и потому неубедительным. Отступление г. Введенского от Канта состоит в том, что он привлек к доказательству метафизическое чувство, от которого, впрочем, весьма скоро сам если и не вполне отказался, то во всяком случае весьма ограничил сферу его действия»[1]. «Таким образом, — заключал Э.Л. Радлов, — доказательство автора не безусловное, а гипотетическое; оно удовлетворит лишь тех, кто принимает обязательность нравственного долга. Но отвергать обязательность нравственного долга могут только душевно-больные, как думает г. Введенский, хотя это мнение он доказать не может. Все это кажется ему ясным и простым, а в действительности вызывает недоумения»[2]. В то же время, Введенский «превращает нравственность в логику, между тем как сам это запретил»[3]. Универсальной нравственности не существует и вывести ее аксиомы невозможно, по крайней мере, пока такие аксиомы не известны. А без них говорить об этике как науке не следует; «характер математической очевидности нравственные положения получат лишь тогда, когда будут открыты нравственные аксиомы, т. е. самоочевидные положения»[4]. Воз-

---

[1] Там же. С. 908–909.
[2] Там же. С. 910.
[3] Там же.
[4] Там же. С. 911.

можно, это не выполнимо в принципе. «Если бы нравственная оценка во все времена и везде была одна и та же, — полагал Э.Л. Радлов, — то это указывало бы на присутствие некоторых априорных элементов, подобных тем, которые проявляются в математике и логике; но этого нет, — в то время, как логика и математика у всех одна, нравственные же воззрения существенно различны»[1].

Итоговая оценка, даваемая Э.Л. Радловым, состояла в том, что подход Введенского на деле оказывался разновидностью мистицизма, т. е. попыткой обосновать разум чем-то сверхразумным. «Очевидно, — отмечал критик, — что нравственное чувство он превращает в логическую аксиому, из которой выводит необходимые следствия. Или же "неэмпирический орган сознания" не придерживается логических правил, а есть нечто превыше разума стоящее, — тогда зачем же это называть познанием? Тогда это мистицизм в дурном значении этого слова»[2]. Мистицизмом наполнено и нравственное учение И. Канта: «Кант в "Критике практического разума" и г. Введенский в своей книге, идя по его стопам, исповедуют мистицизм, но не откровенный, признающий прямо, что мы ничего помимо веры знать не можем, и что все принципы нам даны, а не нами созданы, — а скрытый мистицизм, прикрывающийся оболочкой строгой логики»[3]. Стоит напомнить, что положительное значение мистицизма в философии признавал и сам Введенский, видя, в частности, в разработке мистических сторон познания, заслугу В.С. Соловьева. В заключение своей статьи Э.Л. Радлов высказывал ироничное

---

[1] Там же.
[2] Там же. С. 910
[3] Там же. С. 911.

пожелание, рекомендуя более основательное историко-философское погружение. По его словам, «если мы вернемся к Канту, то нужно проделать тот же круг, который приведет опять к Гегелю, к панлогизму <...> не вижу причины, почему в этом ретроградном движении останавливаться на Канте, а не идти уж прямо к Фалесу. Задача философии, по моему, заключается в том, чтобы искать выхода из того субъективизма, в который попала философия, отчасти благодаря Канту, а этого можно достигнуть критикою психологического субъективизма Милля и логического — Гегеля»[1].

Вне полемики о вопросе чужой душевной жизни оказалась книга младшего коллеги Введенского С.А. Алексеева-Аскольдова «Основные понятия онтологии и гносеологии» (СПб., 1900). Введенский посчитал, что в своих положениях, С.А. Алексеев-Аскольдов соглашается с ним, а потому здесь нет предмета для спора. Отдельное историко-философское исследование по вопросу о существовании чужой душевной жизни предпринял прямой ученик и наследник Введенского И.И. Лапшин, опубликовавший в 1910 г. книгу «Проблема чужого “я” в новейшей философии». Специально рассматривался вопрос о чужой одушевленности и в курсе А.С. Лаппо-Данилевского «Методология истории» (СПб., 1910—1913).

Сложнее обстояло дело с другим коллегой Введенского по кафедре философии, амбициозным и полемичным Н.О. Лосским. Их отношения складывались не просто. Н.О. Лосский неоднократно и по различным поводам критиковал Введенского. «У А.И. Введенского, — писал Александр Иванович о себе, — нет большего “врага”, чем

[1] Там же. С. 912.

Н.О. Лосский: в последнее время он жестко нападает на все, что напечатает А.И. Введенский. Это и понятно: А.И. Введенский поставил задачей своей жизни довести Россию до ясного понимания, что и материализм, и спиритуализм и любая другая метафизика навсегда принуждены оставаться верой без всякой надежды превратиться когда-либо в знание. Н.О. Лосский же, наоборот, поставил целью жизни уверить людей, что метафизическое знание уже существует на деле, именно — в виде тех метафизических убеждений, которые он исповедует»[1]. Н.О. Лосский, полагал Введенский, признает возможность непосредственного усмотрения чужих душевных явлений. Введенский же неоднократно пытался показать, что ни усмотрение, ни доказательство чужого одушевления не возможно. Для него такое усмотрение равнозначно чуду. «Только тот, — писал он, — кто чувствует себя твердым в вере и поэтому не пугается той мысли, что среди его заветных убеждений встречается не одно лишь знание, а также и вера, избавлен от необходимости приписывать себе такое *чудо*, как прямое усмотрение простым смертным чужих душевных переживаний. Говорим "чудо", потому что прямо, непосредственно этого усмотрения никто не сознает в себе. Даже сам Н.О. Лосский только *выводит* из своей метафизики, что надо в людях *допустить* такое усмотрение, а не *указывает* на него, как на факт, сознаваемый прямо, без посредства выводов из его теории»[2].

Спустя десять лет после полемики, в 1902 г. Введенский, как он посчитал, нашел подтверждение своим взгля-

---

[1] *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 81—82.

[2] Там же. С. 82.

дам в трудах современных физиологов Uexküll и И.П. Павлова. По мнению Введенского, в своих исследованиях они исходили из дуалистического принципа, сформулированного в его «психофизическом законе», т. е. объясняли физиологические процессы чисто материальными причинами. «И в лаборатории И.П. Павлова, — констатировал Введенский, — с той поры производятся им и его учениками исследования, отправным пунктом которых служит рассмотрение каждого явления, наблюдаемого у животных, как вполне объяснимого и без предположения их одушевленности»[1]. Впрочем, сейчас «психофизический закон» Введенского едва ли способен заинтересовать кого-либо, корме историков философии; для представителей естественных наук он оказался слишком спекулятивным.

Неудовлетворенный ходом обсуждения, Введенский несколько раз возвращался к аргументации, примененной в полемике, пытаясь подтвердить безупречность своих доказательств и научную силу своего закона. В 1893 г. он напечатал статьи «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ противникам» и «О видах веры и ее отношении к знанию». Последней работой, в которой Введенский касался проблемы чужого одушевления была выросшая из лекций по психологии книга «Психология без всякой метафизики» (1-е изд. 1914, 2-е изд. 1917). Здесь Введенский уже расширил область применения своего закона, полагая, что он нужен для «нового освещения вопроса о прирожденных мыслях».

---

[1] Там же. С. 81.

Психология и философия

Философская установка при изучении психологических проблем применялась Введенским не случайно. И дело здесь не только в особенностях классификации философских дисциплин, к которым в то время относилась и психология или в предрасположенности Введенского к психологическим вопросам. Согласно университетской программе, чтение курса психологии велось силами кафедры философии. Введенский видел принципиальную близость между психологией, с одной стороны, и гносеологией, этикой и логикой, с другой. Психологизация активно использовалась в то время для обоснования этих разделов философского знания. Но для Введенского был важен взгляд на психологию с точки зрения философии; «наш путь к психологии отправляется от философии, именно от теории познания»[1].

Что же представляла собой современная Введенскому психология? «Она — наука о душевных явлениях, а не о душе»[2] или «естественная история душевных явлений»[3]. Современная психология — это «психология без души», — повторял Введенский выражение Ф.А. Ланге[4]. Элиминация души из психологии, делающая из нее науку, — заслуга философии. К базовым установкам позитивизма принадлежит требование изучать только явления, а не сущности, типа души. Введенский, правда, приписывал это достижение критицизму. Критическая философия, согласно его трактовке, полагает, что сначала надо изучить душевные

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 176.

[2] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 213.

[3] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 9.

[4] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 222.

явления, а затем уже ставить вопрос о существовании души. При этом критическая философия не допускает возможность *знания* о душе. Об этом говорит «психофизический закон», этому же посвящена и вся его аргументация. Изучение душевных явлений означает возможность объяснять психические процессы чисто механическими и материальными причинами. Однако в противопоставлении материальных и душевных процессов Введенский идет дальше Р. Декарта. Для него душа — это только чистое сознание, приравненное к самосознанию, тождество *я*, в то время как *cogitatum*, переведенные на позитивистский жаргон как *душевные явления*, полностью отнесены к области механических процессов. Понимаемая таким образом «психология передает вопрос о душе ведению метафизики, а сама воздерживается от *всякого* решения этого вопроса и занимается лишь тем, что имеет место при всякой метафизике, как материалистической, так и спиритуалистической»[1].

Родство современных Введенскому философии и психологии обнаруживается также в общности, так сказать, однонаправленности поисков: критическая гносеология избавляется от метафизики, а психология — от души. По словам Введенского, «главнейший отдел философии — теория познания приходит к отрицательному выводу относительно существования метафизики в виде знания и осуждает всякую метафизику оставаться навсегда только верой. Поэтому *психология, разрабатываемая, как часть философии, должна так формулировать все свои выводы, чтобы они были одинаково приемлемыми и одинаково обязательными как для тех, кто верит в существова-*

[1] Там же. Стб. 222—223.

ние души, так и для тех, кто не верит в него»[1]. Такая обездушенная психология лучше всего пригодна к философскому употреблению; она легко поглощается и усваивается теорией познания, этикой и логикой. «Психология, будучи психологией без души, — писал Введенский, — не утрачивает тем не менее философского значения. Философия есть *научно* переработанное *при помощи теории познания* мировоззрение <...> Разумеется, всякая наука имеет философское значение лишь постольку, поскольку она содействует усовершенствованию нашего мировоззрения. Прежде психология, когда она была учением о душе, очевидно, имела философское значение. Но и психология без души также имеет его через его связь с различными отделами философии или, как их принято называть, философскими дисциплинами: например, и теория познания, и этика, и логика, приступая к своим построениям, обращаются за справками к психологии. Между философией, психологией и логикой такая тесная связь, что она сразу всем кидается в глаза, и под влиянием этой связи установилось даже двоякое употребление слова "философия". Корме узкого смысла, который только что был объяснен нами, его употребляют еще и в широком смысле, подразумевая под ним соединение трех наук: самой философии, психологии и логики, вследствие чего психологию называют одной из философских наук»[2]. Эти три раздела философского знания — гносеология, логика и этика — стали основой философских разработок самого Введенского. Однако философия не ассимилирует полностью психологию в этих трех

---

[1] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 22—23; *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 223.

[2] *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 23.

разделах. Психологии остается роль дескриптивной дисциплины, фиксирующей и описывающей душевные явления. Или, другими словами, «от теории познания, этики и эстетики, психология отличается тем, что она относится к душевным явлениям, как их естественная история или естественная наука о них, т. е. без всякой оценки их, а логика и только что упомянутые отделы философии, хотя и рассматривают те или другие душевные явления, но с оценочной точки зрения»[1]; «она, — писал Введенский о психологии, — изучает душевные явления безоценочным образом, как факты внутренней природы»[2]. Именно в таком аксиологически безразличном, теоретически нейтральном, пресном в своей безыдейности виде психология готова к философскому и даже прагматическому применению. Под философской или утилитарной приправой психология приобретает свой специфический сциентистский вкус. «Нельзя сомневаться в том, — уверял Введенский, — что изучение душевных явлений со стороны их состава и взаимного влияния имеет огромное значение как философское (для теории познания, этики, эстетики и т. д.), так и утилитарное (для педагогики, психиатрии, политики и т. д.)»[3].

Аксиологическое обеззараживание, ставящее душевные явления в один ряд с детеологизированной и дегуманизированной природой нововременного естествознания и выводящее психологию на уровень современной науки, помогает Введенскому выявить стоящие перед ней задачи. Прежде всего, необходимо различать задачи общей или основной и специальной психологии. К задачам общей

---

[1] Там же.

[2] Там же. С. 10.

[3] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 224.

психологии относятся: (1) определение состава душевных явлений, разделение их на простые и далее неразложимые элементы, «выследить до последних пределов состав каждого душевного явления»[1]; (2) «изучение взаимного влияния разнородных душевных явлений (например, памяти на мышление, мышления на память и волю и т. п.), а также и влияние каждого из них на общий строй душевной жизни»[2]. К задачам специальной психологии относятся: (3) сравнительная психология (индивидуальная психология, психология возраста, пола, зоопсихология, психопатология и т. п.); (4) «*коллективная психология*, изучающая те видоизменения, которым подвергаются душевные явления у большей или меньшей группы лиц от того, что они соединились в одно организованное или неорганизованное целое (психология толпы, психология классов и сословий, психология народов и т. п.»[3]; (5) психофизиология, т. е. «изучение связи душевных явлений с телесными или физиологическими»[4].

История русской философии знает не мало дискуссий, проходивших в философской среде. Спор о существовании чужой душевной жизни, спровоцированный Введенским, — лишь одна из них. Некоторые из дискуссий составили эпоху в истории русской философии и оказали влияние на русское образованное общество, а в чем-то и на ход русской истории. Таковы, например, полемика иосифлян и не-

---

[1] Там же. Стб. 214.

[2] Там же.

[3] Там же. Стб. 215.

[4] *Введенский А.И.* О задачах современной психологии. Стб. 215; *Введенский А.И.* Лекции по психологии. С. 10—13; *Введенский А.И.* Психология без всякой метафизики. С. 4—6.

стяжателей на рубеже XV–XVI вв., славянофилов с западниками в 40–50-е гг. XIX в., спор о русской интеллигенции и революции, возбужденный в начале XX в. сборником «Вехи». Подобные дискуссии способствовали формированию общественного самосознания в России, хотя, возможно, и не всегда давали исчерпывающие ответы на философские вопросы. Итоги полемики вокруг брошюры Введенского «О пределах и признаках одушевления» оказались более скромными. Существенных последствий ни для русского общества, ни для философии и психологии она не имела. Введенский, правда, записывал себе в союзники И.П. Павлова, полагая, что в его исследованиях реализуется, предложенная им установка изучать психические процессы в отрыве от душевных явлений. Однако подобный подход был провозглашен еще Р. Декартом и задолго до Введенского закрепился в науке Нового времени. Скромность итогов в случае с Введенским, скорее, показатель общей малоплодотворности профессиональной философии.

Отказ от метафизики в исследовании душевных процессов, отстаиваемый Введенским, или, другими словами, опора на опыт, на самом деле означали лишь отказ от трансцендентной метафизики. Для этой цели Введенский обрушил на понятие души весь свой репрессивный скептицизм. В результате такого философского анализа психология вместо душеведения, душезнания и душесловия превращалась в психоцид. Недоказуемость существования чужой душевной жизни обосновывалась по сценарию кантовского антиномизма. Однако вместо трансцендентной метафизики Введенский вводил метафизику критическую, обращающуюся сначала к метафизическому чувству, а затем и нравственному долгу как к таким допредикативным очевидностям, из которых может быть выведена не только

чужая душевная жизнь, но и целая система практической философии. Нравственные постулаты, возведенные в ранг чистых интуиций сознания, должны были задавать аксиоматику будущей этической теории. Сам Введенский только обозначил задачу систематического построения этики как науки, но, как и упрекаемый им за это И. Кант, таких аксиом не сформулировал.

Тем не менее, построения Введенского в целом вписываются в ряд поисков, как предшествующих, так и последующих, характерных для русской философии. Здесь можно упомянуть русский онтологизм, стремящийся преодолеть ограниченность трансцендентализма и показать возможность выхода в трансцендентную сферу силами самого сознания. Упреки Введенского в мистицизме как раз и связаны с поиском таких возможностей сознания. Говоря о продолжении той линии философствования, к которой можно отнести и Введенского, следует упомянуть философию поступка и участного мышления М.М. Бахтина. Общим здесь является не столько ориентация на немецкий критицизм или неокантианство, сколько стремление М.М. Бахтина представить моральную философию как *первую философию*. Введенский в решении вопроса о существовании чужой душевной жизни в большей степени склонялся к тому ходу мысли, который был предложен И.Г. Фихте. Приведу два его высказывания из курса лекций «Введение в философию», непосредственно предшествовавшего публикации работы «О пределах и признаках одушевления». «Все наше знание, — писал он, — слагается из субъективных состояний сознания. Их еще нужно отнести к чему-либо внешнему, т. е. нужно еще отделить свое Я от того, что не оно само, от его не-Я. С того отделения

должно начинаться познание»[1]. Гносеологическое решение вопроса о чужой одушевленности здесь уже намечено. «В том только и состоит сознание, — утверждал Введенский, — что мы противополагаем посредством идеи причинности свое Я своему не-Я»[2]. В брошюре «О пределах и признаках одушевления» Введенский несколько затушевал свою позицию, перенасытив рассуждение скептицизмом и повторами. В результате без дополнительных усилий и самопринуждения одолеть работу Введенского может только человек с темпераментом налогового инспектора, а читать его многостраничные рассуждения можно с не меньшим увлечением, чем бухгалтерскую книгу.

---

[1] *Введенский А.И.* Введение в философию. С. 63—64.
[2] Там же. С. 65.

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ В СТУДЕНЧЕСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ[1]

В Рукописном отделе Пушкинского дома содержится ряд любопытных редких материалов фольклорного характера, посвященных Введенскому, сохранившихся в архиве его коллеги по Историко-филологическому факультету Петербургского университета и Бестужевским курсам, члена-корреспондента Академии наук, филолога Ильи Александровича Шляпкина (1958–1918). Введенский преподавал на Высших женских курсах, к зданию которых примыкал дом, в котором он жил, с 1889 по 1918 г. с перерывом в 1907–1908 учебном году и во втором семестре 1910–1911 учебного года. До 1906 г. он вел занятия один, а с 1907 г. к преподаванию философии подключились И.И. Лапшин (с 1896 г. уже читавший на Курсах историю педагогических теорий), а также Н.О. Лосский и С.Л. Франк. Поначалу лекции молодого преподавателя были доброжелательно восприняты слушательницами. Так одна из бывших курсисток, Наталья Николаевна Шамонина, ставшая женой историка С.Ф. Платонова, писала 7 октября 1889 г. учителю своего мужа бывшему директору курсов К.Н. Бестужеву-Рюмину о начале лекций Введенского: «Введенский пользуется большим успехом; впрочем, ведь это можно был предвидеть. Он получил также лекции на

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* А.И. Введенский в студенческом фольклоре // Вече. Альманах русской философии и культуры. Вып. 17. СПб., 2006. С. 124–127.

Педагогических курсах, где перед ним читал, и читал очень плохо — некий Манн. Введенский, конечно, и там пожинает лавры»[1]. Однако со временем Введенский, придерживавшийся домостроевских нравов в быту, не высоко ставивший интеллектуальные способности женщин и не скрывавший своего мнения, начал конфликтовать с курсистками. Профессор отказывался принимать экзамены у курсисток, «полагая, что женщина не может по настоящему проникнуться духом философии»[2]. Укрепившееся положение Введенского в университете и Философском обществе, поднявшие его научный авторитет, вероятно, добавили ему уверенности в выражении своего отношения к слушательницам курсов. Он стал «исключать» слушательниц из своей аудитории. Недопускаемые на лекции курсистки начали обращаться с жалобами на Введенского в деканат Историко-филологического факультета Бестужевских курсов. В этой обстановке на Курсах появилась карикатура, описание которой публикуется ниже. Карикатура сопровождалась сатирическим стихотворением на Введенского, в котором затрагивались темы лекций профессора, что легко проследить по литографированному изданию его курса «Введение в философию»[3]. В 1903 г. получила распространение публикуемая эпиграмма на Введенского. Этот инцидент не был единственным. Введенский продолжал конфликтовать с курсистками. Высшей точки противостоя-

---

[1] Рукоисный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. Архив К.Н. Бестужева-Рюмина. 24967/CZXXX647. Л. 13.

[2] Архив Музея истории СПбГУ. Ф. ВЖК. Д. 1333. Л. 2.

[3] *Введенский А.И.* Введение в философию. Лекции профессора А.И. Введенского, читанные им в 1890 году студентам Императорского СПб. Университета. (Литография). Б. м., б. г. — 153 с.

ние достигло в революционную пору 1906 г., когда слушательницы постановили учредить на Курсах независимую от Введенского кафедру философии. Вот как об этом информировал журнал «Русская школа»: «На СПб. Высших женских курсах состоялась общая сходка слушательниц. По вопросу об отношении к проф. Введенскому, была принята следующая резолюция: "Не считая ни настоящий момент, ни условия подходящими для того, чтобы входить по существу в разбор действий проф. Введенского, но считаясь с тем, что значительная часть слушательниц не находит для себя возможным заниматься у него, слушательницы высших женских курсов на сходке 21-го сентября 1906 г. признали необходимым учреждение параллельной кафедры философии"»[1].

Материалы публикуются по автографам, хранящихся в Рукописном отделе Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН.

[Описание карикатуры на проф. А.И. Введенского, появившейся на Бестужевских курсах в 1900 г.]

В ноябре месяце 1900 года, когда напряженное состояние слушательниц Высших Женских Курсов, вызванное инцидентом Гусевой, достигло крайнего предела, среди учащихся, как и в 1899 году, снова замелькали листки, послания, стихотворения на злобу дня и вообще на все то, что в данный момент останавливало на себе внимание.

---

[1] Русская школа. Общепедагогический журнал для школы и семьи. 1906. № 10. С. 80.

Много потешало курсисток карикатурное изображение проф. А.И. Введенского.

Рисунок исполнен по мысли и под руководством с-цы Рейтлингер[1] бывшей с-цей Карабеевой, учащейся в рисовальной школе. Стихи и подписи принадлежат Рейтлингер же. Рисунок исполнен карандашом на картоне.

Рисунок такой.

На высоком пьедестале изображен Введенский с поднятой рукой. Перед ним пали ниц две фигуры, над которыми надпись: «неразрывная ассоциация», перед группой с-ц, в числе которых замечаются Полынова[2], Васильева[3], младш[ая] Столица[4], Алехина[5], стоит на коленях, вперивши взор в профессора, сложив на груди руки, как во время молитвы, Е.И. Максимова[6], около которой лежит венок с надписью: «кумиру, богу моему»! С-ца Алехина держит в руках венок и около нее слова: «и я уж разорилась». «Неразрывная ассоциация» — слушательницы Сто-

---

[1] Рейтлингер Терезия Людвиговна, выпускница Высших женских курсов 1902 г.

[2] Полынова (рожд. Шихова) Наталья Никаноровна, выпускница Высших женский курсов 1900 г.

[3] Васильева Любовь Александровна, выпускница Высших женских курсов 1900 г.

[4] Столица Елизавета Константиновна (1879—1969), выпускница Высших женский курсов 1902 г.; агроном.

[5] Алехина Анна Васильевна, выпускница Высших женский курсов 1902 г.

[6] Максимова Екатерина Ивановна (1858—1905) — выпускница Высших женских курсов в Петербурге, в 1893—1905 гг. вела на Курсах практические занятия по философии, психологии, логике.

лица[1] и Волкович[2]. Над фигурой Вв[еденского] изображены философы, из которых можно узнать Соловьева[3]. Сверху их лупа — с лицом Невежиной[4]. Сзади всех собачка. На пьедестале подпись:

«Я царствую! Какой волшебный блеск!
Послушна мне, сильна моя держава.
Какой самообман: ведь я — не я,
А только представленье,
Ужели призрачно как я мое ученье?
Я — был велик и стал ничем».

---

[1] Столица Зинаида Константиновна (1873—1956), выпускница Высших женский курсов 1900 г. Слушала лекции по философии в Берлинском и Гейдельбергском университетах, вместе с В.А. Волкович вела отдел критики и библиографии в журнале «Вопросы философии и психологии» (1901—1907); член Философского общества при Петербургском университете. Автор работ: «Очерк по философии идеализма» (М., 1908), «Здоровый эгоизм» (Пг., М., 1916) и др.

[2] Волкович Вера Акинфеевна (1873—1962), выпускница Высших женских курсов 1900 г. Преподавала в женском педагогическом институте, член Философского общества при Петербургском университете, кандидат психологических наук. Вместе с З.К. Столицей организовала в Петербурге в 1903 г. «Философские курсы».

[3] Соловьев Владимир Сергеевич (1853—1900), русский философ.

[4] Невежина Вера Михайловна (1878—1959), выпускница Высших женских курсов 1898 г.; училась на философском факультете Гейдельбергского университета (1903—1906). Преподавала в Строгановском художественно-промышленном училище (1912—1918), сотрудник Наркомпросса, работала в Румянцевском музее и Музее изящных искусств.

Затем, в стороне стихотворение под заглавием:

«Апофеоз философа»

Он памятник себе воздвиг нерукотворный.
К нему поклонницы протопчут тропы.
И далеко из края в край и самый отдаленный
Домчится слух пророческой молвы.
Умом могучим, блеском изложенья
Людей в экстаз он приводил,
Гипнозом странным, без сомненья,
Последней воли их лишил.
Не бог он был, но выше бога,
Он олимпиец на земле.
И люди, отрицая бога,
Пред ним склонялись робко все,
И все толпой смиренной, безответной
Пришли они кумира чтить.
Кто пал уж ниц,
И кто бы мог здесь слез не лить?
И в небесах философы рыдали
И все рыдало на земле.
Одна луна лишь усмехалась,
Плывя бесстрастно в высоте.
Да вот премерзкое творенье
Нахальства, дерзости полно,
Задравши хвостик в исступленьи
Ворчит и лает на него.
Из пальм венки они сплетали
И воскуряли фимиам,
И с умилением шептали:
О, ниспошли ты разум нам!
Он их учил, что он лишь представленье,
Что я — не я, не вещь в себе.
Графин хоть с пробкой, без сомненья,
Без пробки мог явиться он.

Объекты, данные нам в деле,
Не суть объекты никогда.
Умы людей не доглядели,
Что не субстанция одна
И, подчинившись лишь сужденью,
Объект объектам стал друзья.
Но через это представленье
Не есть реально никогда.
Им он твердил неоднократно:
Что время есть всегда одно.
И коль нам кажется их много,
То все отрезки одного.
Антитезу с тезой различая,
Что антиномией зовут,
Их чепуховым называя,
Учить считал погибший труд.
В мозгу для каждого изгиб.
Беда зайдет как ум за разум —
Философ ты тогда погиб.

(РО ИРЛИ. Ф. 341. Оп. 2. № 519. Л. 1–3.)

Цвет нашей интеллигенции. Словарь-альбом русских деятелей XIX в. в силуэтах, кратких характеристиках, надписях в портретах и эпиграммах П.К. Мартьянова СПб. [18]93.

А.И. Введенский

Нынче — красный, завтра — бурый,
Послезавтра — пестрый,
Мысли нашей критик хмурый,
Но умом не острый.

(РО ИРЛИ. Ф. 341. Оп. 1. № 387. Л. 2.)

ПИСЬМА А. И. ВВЕДЕНСКОГО Э. Л. РАДЛОВУ[1]

А.И. Введенского и Э.Л. Радлова связывали многолетние как деловые, так и дружеские отношения. Оба окончили историко-филологический факультет Петербургского университета, учились у М.И. Владиславлева. Радлов в течение долгих лет был товарищем председателя Философского общества при Санкт-Петербургском университете, которое Введенский возглавлял с 1897 по 1921 г. В 1921 г. Радлов сменил Введенского на этом посту. По окончании Петербургского университета Радлов слушал лекции по философии в университетах Берлина, Лейпцига, Вены. Работал в Публичной библиотеке, редактировал «Журнал министерства народного просвещения», а с 1879 по 1884 г. читал лекции на Высших женских курсах. В.И. Владиславлев писал первому директору женских курсов К.Н. Бестужеву-Рюмину, рекомендуя «г. Радлова, молодого ученого, проведшего почти два года заграницей и, конечно, подготовленного к этому делу»[2]; «Радлов — человек дельный: для курсов он будет полезен»[3]. В 1917—1924 гг. Эрнест Львович был директором Публичной биб-

---

[1] Опубликовано: *Малинов А.В.* «...при том замкнутом образе жизни и абстрактных наклонностях моего ума» (Письма А.И. Введенского Э.Л. Радлову) // Вече. 2006. Вып. 17. С. 211—223.

[2] РО ИРЛИ. Архив К.Н. Бестужева-Рюмина. 24714/CZXXIX64в. Л. 6. (23 июня 1879 г.)

[3] Там же. Л. 1. (5 сентября 1879 г.)

лиотеки. Большая часть писем Введенского, хранящихся в архиве Э.Л. Радлова в Институте русской литературы (Пушкинский дом) РАН, посвящена деятельности Философского общества. В них обсуждаются темы предполагаемых докладов на заседаниях общества, организация издательской деятельности Общества, выборы руководящих органов и проч. Введенский советовался со своим заместителем по Философскому обществу, кого приглашать на заседания. Он, например, интересовался его мнением, стоит ли ангажировать Иоанна Леонтьевича Янышева (1826–1910), бывшего ректора Петербургской духовной академии. «А что за особа ректор Духовной Академии Иоанн – блудил он с философией или нет, т. е. посылать ли ему, как скоро послано Кедрову?», – спрашивал он Радлова[1]. В одном из писем Введенский сообщает о подготовке им выступления «Судьбы философии в России», которое было прочитано на первом публичном заседании Философского общества 31 января 1898 г. Готовясь к докладу, Введенский, в частности, просил Радлова, работавшего в Публичной библиотеке, прислать ему необходимые книги: «Историю Петербургской духовной академии» И.А. Чистовича, «Историю Московской духовной академии» С.К. Смирнова, «Историю Казанской духовной академии» П.В. Знаменского, «Биографию А.И. Кошелева» Н.П. Клюпанова, «Историю русской мысли» А.М. Скабичевского. «А сверх того, – добавлял он, – Вы, может б[ыть], мне еще порекомендуете кое-что для речи? Милюкова, Пыпина, Филиппова, Сухомлинова, Соловьева о русском самосознании у меня уже есть. Есть и то, что относит-

[1] РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 250. Л. 21.

ся к истории университетов. Но нигде нет, что относилось бы к влиянию филос[офии] на естествознание в России»[1].

Одно из писем приоткрывает детали полемики между Введенским и приват-доцентом Харьковского университета Исидором Савичем Проданом (1854–1919/1920) обвинившем в своей книге «“Новая логика”. Критическое исследование (разъяснение новых и старых заблуждений и ошибок)» (Харьков, 1911) петербургского профессора в плагиате[2]. В публикуемых письмах Радлову затрагиваются и другие вопросы. Так Введенский обращался к Радлову, редактировавшему «Журнал министерства народного просвещения», с просьбой поспособствовать изданию статей своего ученика Ивана Ивановича Лапшина (1870–1952), в то время приват-доцента кафедры философии. Статьи, как пояснял Введенский, представляли собой части магистерской диссертации И.И. Лапшина «Законы мышления и формы познания», за которую в 1906 г. тот получил сразу докторскую степень, минуя степень магистра. В 1913 г. И.И. Лапшин возглавил кафедру философии, сменив на этой должности Введенского. Еще одно письмо любопытно тем, что раскрывает обстоятельства приглашения Радлова в

---

[1] Там же. Л. 34.

[2] Обстоятельства «полемики» И.С. Продана с А.И. Введенским уже рассматривались в исследовательской литературе: *Попова В.С., Пушкарский А.Г.* Два критика логики профессора А.И. Введенского // РАЦИО.ru. 2011. № 6. С. 85–106; *Ермичев А.А.* Скверный анекдот или дело двух профессоров // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 90–101; *Орлова Н.Х.* «Мы спорили долго – до слёз напряженья...» (научная полемика российских логиков на страницах открытой печати в начале XX века) // Ученые записки Казанского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2016. Т. 158. № 4. С. 1173–1184.

Санкт-Петербургский университет в революционное лихолетье. Другое письмо, написанное на почтовой открытке, отправлено Введенским из Перми, где во время гражданской войны оказался ряд петербургских профессоров. Можно упомянуть преподававших в то время в Пермском университете историков Б.Д. Грекова и Г.В. Вернадского. Г.В. Вернадский был приглашен на должность профессора в Омский политехнический институт, но смог добраться только до Урала и оказался в Пермском университете.

Большая часть писем написана на бланках Философского общества и отправлена с домашнего адреса Введенского: Васильевский остров, 9 линия, дом 46, кв. 5.

Многоуважаемый
Эрнест Львович,

Поговорите, пожалуйста, как отнесется Я.Н. Колубовский[1], если за неоконченностью решения, я возьму назад свое предложение о Толстом[2]. И.И. Лапшин[3] ничего не имеет против. Фаминцын[4] сначала был решительно против; а потом нарочно пришел ко мне и стал доказывать, что даже и Короленку[5] годится.

---

[1] Колубовский Яков Николаевич (1863—1929), историк русской философии. В Комитете Философского общества занимал должность казначея.

[2] Толстой Лев Николаевич (1828—1910), писатель.

[3] Лапшин Иван Иванович (1870—1952), профессор Петербургского университета. В Комитете Философского общества занимал должность библиотекаря.

[4] Фаминцын Андрей Сергеевич (1835—1918), академик, профессор Петербургского университета, президент Вольного экономического общества.

[5] Короленко Владимир Галактионович (1853—1921), писатель.

А тут как на беду получаю сегодня приглашение о Бабо-рыкине[1]. Боюсь и этого и того, что если в совете разногласье о Толстом, то, пожалуй, выйдет и в собрании. С Бехтеревым[2] пробовал неудачно говорить по телефону. След[овательно] вопрос в совете неокончен, а предложение мое.

Преданный Вам А. Введенский

Сегодня ждем Вас.

Как быть с Бабо?

(РО ИРЛИ Ф. 252. Оп. 2. № 250. Л. 22).

9.IX.[1]911

Дорогой Эрнест Львович,

не в службу, а в дружбу, ибо, хотя и без сентиментов, а много дружбы видел от Вас, — справьтесь и сообщите мне какую рукопись Продана разбирала та комиссия по присуждению петровских премий, в которой я разбирал логику Челпанова[3]. Я помню, что тогда было какая-то рукопись Продана, но не вспомню — психологии или логики. А нужно это вот почему: только третьего дня я узнал, что он еще весной выпустил, но не счел нужным прислать мне, книгу в 225 страниц, хотя и озаглавленную: «Новая логика. Критическое исследование старых и новых заблужде-

---

[1] Боборыкин Петр Дмитриевич (1836—1921), писатель.

[2] Бехтерев Владимир Михайлович (1857—1927), физиолог и психиатр, профессор Казанского университета, Военно-медицинской академии, Женского медицинского института, президент Психоневрологического института, директор Института по изучению мозга и психической деятельности, академик.

[3] Челпанов Георгий Иванович (1862—1936), философ и психолог, профессор Университета Св. Владимира (Киев) и Московского университета.

ний и ошибок», но посвященную исключительно ругани на меня, а рикошетом и на Вас с Лапшиным. Впрочем, Вам достается меньше других, и под именем «рецензента ученого комитета». Ругань на мое невежество и тупоумие, обвинения в политике, надувательстве и т. п. принимаю от него молча. Но он уверяет, что все новое в моей «Логике, как часть теории познания», а посему и в гимназическом учебнике моем украдено мной из его учебника. Он приводит 20 совпадений в мыслях[1] и 20 в примерах (в том числе «утконосы»), как встречающиеся только у нас с ним, и неоднократно говорит, что его учебник вышел на год раньше моей «Логики, как часть теории познания». Конечно, во многих совпадениях наших мыслей я легко могу оправдаться тем, что воровал эти мысли не у Продана, а у множества других авторов, начиная с Аристотеля. Такова, напр<имер>, мысль, что суждения I и O при одинаковом материале не противоречат друг другу, которую, по его словам, он первый (Продан) нашел. Но есть немногие совпадения в таких пунктах, про которые я искренно думал, что здесь сочинил что-то новое <...> Поэтому я заглянул в учебник Продана. Но удивительное дело: как ни тер себе глаза, все вижу одно и то же. На обложке его учебника стоит 1909 г., предисловие же его датировано 20 марта 1909 г. На обложке моей «Логика, как часть теории познания», в которой, по словам Продана (и на этот раз вполне справедливо) уже есть все 40 совпадений, стоит тот же 1909 год, а предисловие датировано 25 января 1909 года, т. е. учебник Продана вышел на два месяца позднее. Взглянул я на счет типографии. Он помечен 27

---

[1] Про выражения и термины он говорит, что я умышленно их изменил (прим. *А.И. Введенского*)

января 1909 года. Я же теперь печатаю, кончаю, второе издание «Логики, как часть теории познания» и хочу упомянуть в предисловии о 40 совпадениях. Их причину понимаю: эта книга под заглавием просто «Логика» и без сдачи в магазины трижды выходила еще до 1909 года. У Вашего старшего сына есть издание 1907—1908 г. и там найдете Вы даже утконосов. Корме того, были еще ее литографированные издания. Продан оттуда кое-что взял, но хочет воспользоваться тем, что все это не было на книжном рынке, а расходилось только по предварительной подписке в малых аудиториях. И Бог бы с ним, но я-то не хочу у него воровать. Но вот чего я боюсь: если он так нахально лжет и плутует, то не ответит ли он мне, что над словами «вышел на год раньше» подразумевал: «в рукописи предъявил в 1907—8 г. на премию, а Вы, т. е. Введенский, были в это время в комиссии и там украли у меня "утконосов" и т. д.».

Простите, что так длинно написал второпях, и что еще утруждаю Вас справками. Ваш А. Введенский.

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 250. Л. 135—136;
РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 30—31.)

[18 марта 1893 г.]

Многоуважаемый
Эрнест Львович

В майском № Вопросов я собираюсь отвечать Вам и другим[1]. Нет ли у Вас оттиска Вашей рецензии.

---

[1] Речь идет о статье А.И. Введенского «Вторичный вызов на спор о законе одушевления и ответ критикам» (Вопросы философии и психологии. 1893. Кн. 18).

Готовый к услугам
А. Введенский

Я слышал, что не Стасюлевич[1] проредактировал Вас, а Соловьев[2].

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 1.)

[15 января 1898 г.]

Простите, что я не сразу ответил Вам. Я уже говорил с Нечаевым[3], что для меня самое удобное суббота 31, если Соловьев ничего не имеет против. Заглавие речи (а не реферата) «О судьбах философии в России» (а не русск[ой] филос[офии]). Речь стала ладиться. Как Вам реферат Соловьева? У меня выйдет больше часа.

А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 4.)

[14 октября 1898 г.]

Многоуважаемый
Эрнест Львович,

---

[1] Стасюлевич Михаил Матвеевич (1826–1911), экстраординарный профессор Петербургского университета, издатель и редактор журнала «Вестник Европы».

[2] Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), философ.

[3] Нечаев Александр Петрович (1870–1948), психолог и философ, профессор Александровского лицея и Педагогической академии, приват-доцент Петербургского университета. Его психологическую концепцию Введенский подверг критике в работе «Об экспериментальной дидактике А.П. Нечаева» (СПб., 1902). В Комитете Философского общества занимал должность секретаря.

Я вчера написал Волконскому[1], как о данном Вам обещании и просил его читать на первом же заседании, а вообще чем скорей — тем лучше. Но, конечно, если он не ответит дня три-четыре, то пустим другого; и Батюшков[2], с кот[орым] я постараюсь лично переговорить явился очень кстати. Но что лучше? Он или Петражицкий[3]? У последнего, по словам Свешникова[4], есть доклад (уже готовый или почти готовый) о сущности права, назначенный для юридическ[ого] общ[ества]. И Свеш[ников] утверждает, что этот доклад можно перехватить. Как Ваше мнение? У Старика (Фаминцына) ничего не предвидится, хотя я, кажется, просил достаточно уместно. В общем я не прихожу в своих поисках в уныние: начало обеспечено; а там, очевидно, наберем на всю зиму. Вы хотели поуспокоить Дебольского[5]?

Преданный Вам
А. Введенский

---

[1] Волконский Михаил Сергеевич (1832—1909), князь, попечитель Санкт-Петербургского учебного округа (1876—1880), товарищ министра народного просвещения, статс-секретарь.

[2] Батюшков Федор Дмитриевич (1857—1902), историк литературы, профессор Петербургского университета.

[3] Петражицкий Лев Иосифович (1867—1931) — юрист, приват-доцент, профессор (с 1918 г.) кафедры энциклопедии права и философии права Петербургского университета, профессор кафедры социологии Варшавского университета.

[4] Свешников Митрофан Иванович (1862—?), приват-доцент кафедры государственного права юридического факультета Петербургского университета.

[5] Дебольский Николай Григорьевич (1842—1918), философ, преподаватель метафизики, логики и психологии Петербургской духовной академии, переводчик «Науки логики» Гегеля.

Фаминцын обстоятельно болен.

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 7–8.)

[11 ноября 1898 г.]

Многоуважаемый Эрнест Львович,

надо бы нам подумать об издательской деятельности Филос[офского] Общ[ества]. Очевидно, что наилучшим видом этой деятельности будет издание переводов. И вот, мне бы хотелось уже завести об этом речь, имея в виду, что у Вас в руках Малебранш[1], а у меня Meditationes[2] и мож[ет] б[ыть] еще кое-что. Но нужна ведь редакция. Малебранш переведен Вашей ученицей. Согласились бы Вы проредактировать перевод? Без обеспеченной редакции не стоит начинать и разговора. К редакции же Meditationes я скоро не могу приступить, так что вернее начинать с Малебранша.

Преданный Вам А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 10.)

---

[1] Мальбранш Николя (1638–1715), французский философ-картезианец. Книга Мальбранша «Разыскание истины» было опубликовано в двух томах в Санкт-Петербурге в 1903–1906 гг. в переводе Е.Б. Смеловой, под редакцией и с предисловием Э.Л. Радлова.

[2] В первом выпуске «Трудов Философского общества» были опубликованы «Метафизические размышления» Р. Декарта в переводе ученицы А.И. Введенского по Высшим женским курсам В.М. Невежиной. А.И. Введенский осуществил общую редакцию перевода и снабдил издание своей статьей «Декарт и рационализм». Издания, как правило, осуществлялись за счет субсидий министерства народного просвещения. Всего до 1917 г. вышло 16 выпусков «Трудов Философского общества».

27.XII.1898

Многоуважаемый
Эрнест Львович,

и Георгиевский[1] и Тарханов[2] отказались от докладов: первый утверждает, будто бы он говорил Вам, что ему интересно не делать самому, а послушать других о свободе воли <...> С Штруппом[3] я уже переговорил, назначив ему март. Январь — Баборыкину, февраль — Фаминцыну и Петражицкому. А на март Вы и Штрупп. Можно еще сделать одно заседание в начале апреля; но пусть оно будет про запас. Числа такие вторн[ик] 26 янв[аря], четв[ерг]. И февр[аль], вторн[ик] 23, четв[ерг] 11 марта, вторн[ик] 28 марта, четв[ерг] 8 апреля. Вместе с апрельским и годичным выйдет на эту зиму всего 10 собраний. Думаю — этого довольно. Но на случай, если кто в январе и феврале обманет вольно или невольно, надо бы иметь доклад наготове. А Вы хотели свой изготовить <...> праздниками. Можно ли на Вас положиться. Мне даже пари предлагали, что Вы совсем не приготовите, пока у Вас в кошельке найдется хоть рубль. Я, разумеется, утверждал, что не хочу выигрывать пари наверняка. Но думаю, что напомнить Вам о Вашем обещании будет полезно; к тому же по указанным причинам хорошо бы держать Ваш доклад наготове.

Преданный Вам А. Введенский

---

[1] Вероятно, Георгиевский Павел Иванович (1857—1838), профессор политэкономии и статистики Петербургского университета.

[2] Тарханов (Тархнишвили) Иван Рамазанович (1846—1908), физиолог, академик.

[3] Вероятно, Штруп Николай Мартынович (1870—1915), приемный сын В.И. Ламанского, литератор, служащий министерства финансов. Друг И.И. Лапшина.

С праздниками!

М[ожет] б[ыть] Тарханов отпирается, так уличите его.

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 11–12.)

[16 марта 1898 г.]

Многоуважаемый Эрнест Львович,

Вы обещали прислать заглавие и тезисы Вашего доклада сегодня. Чтобы Вы не забыли, я и решил Вам напомнить об этом, п[отому] ч[то] для изготовления и развозки повесток понадобиться дня два: ведь машина по утрам занята[1]. Попросите Соловьева поговорить с Кони[2] насчет речи для годичного собрания. Я ездил к Кони, да не застал его. Поеду и опять; но хорошо было бы со стороны оказать на него давление. Преданный Вам

А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 15.)

25.IV.1899 г.

Многоуважаемый
Эрнест Львович

так как Вы мне дали на выбор пятницу и субботу, то завтра я справлюсь в университете, в какой из этих дней удобней назначить заседание и выберу из них, о чем тотчас же и сообщу Вам. А теперь у меня к Вам еще другая прось-

---

[1] Изготовление приглашений на заседания Философского общества и их рассылка осуществлялись за счет Петербургского университета.

[2] Кони Анатолий Федорович (1844–1927), правовед и общественный деятель.

ба. Лапшин прислал мне на просмотр две статьи — отрывки из его диссертации. Нельзя ли их пристроить в Министерский журнал? Премного обяжете меня этим. Обе они составят не более 3 листов, и одна образует продолжение другой. Первая в лист или менее называется «О психическом изучении метафизических иллюзий», а вторая в 2 листа или менее «О трусости в мышлении»[1]. Не поленитесь черкнуть.

Преданный Вам
А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 18—19.)

[8 ноября 1899 г.]

Многоуважаемый Эрнест Львович,

не имеете ли Вы сведений о Соловьеве, именно — можно ли рассчитывать на его речь 30-го ноября? Доклад Батюшкова коротенький — 20—30 минут; а он согласен вести прения в публичном заседании (в актовом зале). Он по поводу книги Розанова «Сумерки просвещения»[2]. Как Вы думаете, если его присоединить к речи Соловьева?

Преданный Вам
А. Введенский.

Очень бы хотелось речь Соловьева назначить раньше, чем начнут разъезжаться на праздники.

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 28.)

---

[1] Статья И.И. Лапшина «О трусости в мышлении. (Этюд по психологии метафизического мышления)» была опубликована в «Вопросах философии и психологии» (1900. Кн. 55).

[2] Розанов Василий Васильевич (1856—1918), публицист и философ.

В.О. 9 линия 46
20.XI.99

Многоуважаемый
Эрнест Львович.

В четверг 2-го декабря в 8 ч. веч[ера] предполагается публичное собрание Философского Общества для выслушания речи В.С. Соловьева в память московских философов Троицкого[1], Грота[2] и Юркевича[3] (со смерти которого минуло 25 лет). Речь продлиться не более часа.

Со мной некоторые заговорили, отчего нам перед речью не отслужить в актовом же зале панихиду по чествуемым. И в ответ на мои сомнения, насколько философам подобает публично Богу молиться, указывали на социальное значение панихид, на панихиду в публичном же собрании археологического общества. Московское психологическое общество, как видно по его протоколам, служило панихиду, но не в публичном собрании, хотя у них не было на нем торжественной речи, а <...> дела. Не желая из-за одного этого беспокоить членов совета и созывать его, я

---

[1] Троицкий Матвей Михайлович (1835—1899), профессор Казанского, Варшавского, Московского университетов, Университета Св. Владимира (Киев), основатель Московского психологического общества, инициатор создания журнала «Вопросы философии и психологии».

[2] Грот Николай Яковлевич (1852—1899), профессор Историко-филологического института кн. Безбородко в Нежине, Университета Св. Владимира (Киев), Новороссийского университета, Московского университета, председатель Московского психологического общества.

[3] Юркевич Памфил Данилович (1827—1874), экстраординарный профессор Киевской духовной академии, профессор философии Московского университета.

очень прошу Вас, как можно поскорей, написать мне Ваше мнение о панихиде. Среди членов общества есть и три священника.

Речь для будущего годичного собрания уже обещана Кони, и он хочет большую приготовить. Что Ваши детишки?

Преданный Вам
А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 29–30.)

[28 марта 1900]

Многоуважаемый Эрнест Львович

буду рассчитывать на Ваш конвой Соловьева. Он в субботу 25 был здесь и у меня на лекции. Ни слова не говорил, что опять поедет. Он просил позвать ему на прения специалистов по Платону и философов и филологов. А за этим я обратился корме Вас, к Каринскому[1], Никитину[2], Ернштедту[3], Зелинскому[4], Малеину[5]. Сейчас пишу Миртову[6] и Дебольскому. Не попадется ли Вам кто или

---

[1] Каринский Михаил Иванович (1840–1917), философ и логик, преподаватель Петербургской духовной академии.

[2] Никитин Петр Васильевич (1849–1910), филолог-классик, ректор Санкт-Петербургского университета, вице-президент АН.

[3] Ернштедт Виктор Карлович (1854–1902), филолог-классик, академик, профессор Петербургского университета.

[4] Зелинский Фаддей Францевич (1859–1944), филолог-классик, академик, профессор Петербургского университета.

[5] Малеин Александр Иустинович (1869–1938), филолог-классик, член-кор. АН, профессор Петербургского университета.

[6] Миртов Дмитрий Павлович (1867–1941), богослов и философ, выпускник и преподаватель Санкт-Петербургской духов-

мож[ет] б[ыть] черкните тому, кто мне не приходит в голову. Соловьев просил не стеснятся, будет ли приглашаемый член Общ[ества] или нет. Преданный Вам

А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 34.)

16.IX.1900

Многоуважаемый
Эрнест Львович

Сейчас написал Кони и Спасовичу[1]. При письме к Лукьянову[2] одолели сомнения. 1) Он обещал дать доклад и не следует давать повод уклониться от него. 2) Не осудили бы нас, что мы минуем Жданова[3] и Котляревского[4],

---

ной академии, в 1919—1921 гг. профессор кафедры философии Петроградского университета.

[1] Спасович Владимир Данилович (1829—1906), юрист, литературный критик.

[2] Лукьянов Сергей Михайлович (1855—1935), доктор медицины, приват-доцент Петербургского, профессор Варшавского университетов, директор Института экспериментальной медицины, товарищ министра народного просвещения, обер-прокурор Синода, член Государственного совета, автор четырехтомного исследования «О Вл.С. Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии». Соловьев содействовал публикации стихов Лукьянова в «Вестнике Европы». С октября 1900 г. входил в состав Совета по управлению делами Философского общества.

[3] Жданов Иван Николаевич (1846—1901), историк литературы, фольклорист, академик, профессор Петербургского университета.

[4] Котляревский Нестор Александрович (1863—1925), историк литературы, академик.

которые, пожалуй, дали бы нам и эстетику Соловьева: Жданов знаком с ней. Но я забыл, говорили ли Вы уже с Лукьяновым что-либо по поводу этого и почему вообще Вы остановились именно на нем, когда мы обсуждали дело. Помню только, что Лукьянов и сам поэт и ценит высоко Соловьева. Другой вопрос о каком Петрове Вы говорили? В обоих артиллерийских училищах есть по Петрову (священнику), но с разными именами и отчествами. 3-ий — как скоро мы стараемся для чествования подобрать и имена покрупней, то <...> ли дело не просить М. Каринского о речи, как о философе? Ответе, пожалуйста, поскорей обо всем и не сердитесь, что переспрашиваю о Лукьянове.

Преданный Вам
А. Введенский.

А решится ли Петров говорить о богословии Соловьева с такой полнотой, как Вы?

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 37–38.)

3.X.[1]901.

Многоуважаемый
Эрнест Львович

хотел было заехать сегодня к Вам, да не удалось. Я продолжаю думать, что Вы для меня самый подходящий товарищ. Заменять же меня, надеюсь, по-прежнему, придется редко, да суть дела не в наблюдении за формальностями, предписанными уставом. А что до Вашего самолюбия, то я всегда знал, что Вы философ. Словом, я не буду ни в каком случае содействовать смене товарища, о том же прошу и Вас. А как скоро Вы заговорили о самолюбии, то в отместку попрошу не приписывать мне мысли, что Вы

именно при мне хотите быть товарищем. Совсем не было у меня такой мысли.

Преданный Вам
А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 56.)

3.IX.[19]09.

Многоуважаемый
Эрнест Львович,

все забываю к октябрю или ноябрю надо представить логику на премию[1]. Черкните, пожалуйста. Пришлось университетскую переработать всю заново. Но я очень доволен, что занялся этим делом, если бы и не поспел к сроку (хотя готово ¾): извлек много и для университетского курса, напр[имер] нашел, по моему, вовсе нетрудный для учащихся способ начинать прямо с суждений и без всяких психологических отступлений, вследствие чего и о понятиях, и вообще везде, дело обходится без всякой психологии, а изложение нисколько не делается труднее, даже выигрывает в ясности и связности.

Преданный Вам
А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 109–110.)

[26 февраля 1917 г.]

Многоуважаемый Эрнест Львович,

я, кажется, забыл сообщить Вам на всякий случай своей адрес: Пермь, гостиница Метрополь, Пермская ул.

---

[1] Учебник для гимназии А.И. Введенского «Логика» была удостоена премии Петра Великого и неоднократно переиздавался.

72. Письма же здесь, адресованные на университет, не ждал себе, пока не догадался адреса спросить их. Начал уже подвизаться здесь и пока наблюдаю большой интерес к философии. Всего Вам лучшего

Ваш А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 153.)

22.VII.[1]918.

Дорогой Эрнест Львович,

вчера говорил о Вас с Карсавиным[1] и увидал, что у Вас большие шансы на избрание. Он, между прочим, сказал мне, что собирается сам зайти к Вам на этой неделе, дабы осведомиться, сколько Вы согласитесь взять лекций (их чуть не до 10), и, если всех не возьмете, то кого пригласить к Вам в «подпаски», как он выразился. Об этом считаю не лишним предупредить Вас. С ним же, как и с Брауном[2], я вел разговор так, что инициатива исходит от меня, а не от Вас. При 6 часах, по словам Карсавина, Вам будет предоставлено место профессора, а не доцента.

Преданный Вам А. Введенский

(РО ИРЛИ. Ф. 252. Оп. 2. № 249. Л. 154.)

---

[1] Карсавин Лев Платонович (1882–1952), историк, философ, профессор Петроградского университета, с 1922 г. в эмиграции.

[2] Браун Федор Александрович (1862–1942), филолог, профессор Петербургского университета.

«ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ» Л. П. КАРСАВИНА И ТРАДИЦИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ В ПЕТЕРБУРГСКОМ УНИВЕРСИТЕТЕ[1]

Л.П. Карсавину не довелось читать философско-исторические дисциплины в Петербургском университете. Его преподавание ограничилось медиевистикой. В 1914–1915 гг. он вел курс «История мистики в средние века» и просеминарий «Социально-экономический строй каролингской монархии». Однако и жизненный путь и эволюция его взглядов показывают тяготение Карсавина к философии. Как профессиональный историк он, несомненно, пришел к философии через философию истории. Еще в 1920 г. он опубликовал брошюру «Введение в историю (теория истории)», которая, можно сказать, стала введением в его «Философию истории», изданную в Берлине в 1923 г. Развитием мыслей Карсавина, высказанных во «Введении в историю», стала не большая книга «Восток, Запад и русская идея» (1922), в которой был усилен историософский акцент и уже использована терминология философии всеединства, полнее раскрытая в «Философии истории». Философско-историческое учение Карсавина,

[1] Вариант статьи, опубликованной: *Малинов А.В.* «Философия истории» Л.П. Карсавина и традиция преподавания философии истории в Петербургском университете // Соловьевские исследования. 2019. № 2 (62). С. 193–206.

таким образом, представлено в виде трилогии: «Введение в историю», «Восток, Запад и русская идея» и «Философия истории». Написана «Философия истории» была еще до эмиграции в Петрограде. Безусловно, обращение Карсавина к философии истории было связано с его профессиональными интересами как историка. «Философию истории», как правило, не относят к «главным» философским трудам русского мыслителя. Тем не менее, надо признать, что в ней он наиболее оригинален. «Философия истории» многое дает не только для философии, но и для истории. В «Философии истории» Карсавин прилагает идеи учения о всеединстве к истории, но делает это не только как философ, но и как историк. В ней кроется целая программа перестройки исторической науки. Философия всеединства В.С. Соловьева, с входящей в нее историософской концепцией богочеловечества, гораздо менее исторична, менее пригодна для того, чтобы стать в основу исторических исследований. Не все ее метафизические красоты, диалектические переходы и эсхатологические перспективы могут быть приняты историкам. Карсавин же постарался максимально приблизить историософию всеединства к нуждам и практике самой исторической науки. В этом ценность его подхода. В то же время «Философия истории» написана уже не историком, а философом. По языку, структуре мышления и стилю изложения — это работа философская. Впрочем, исторический базис Карсавина обнаруживается и в «чисто» философских его работах. Как пишут Ю.Б. Мелих и С.С. Хоружий: «Философская мысль Карсавина всегда остается историчной, приверженной к

видению реальности в элементе развитии и процесса, в ключе непрерывности»[1].

Можно сказать, что книга Карсавина стала первой философией истории, принадлежащей преподавателю Петербургского/Петроградского университета. Конечно, исследования по философии истории и даже учебные курсы писали в Петербургском университете и до Карсавина, но это все были работы историков, которые философствовали об истории. Таким философствующим историком Карсавин оставался еще во «Введении в историю». «Философия истории» — уже философское произведение в строгом смысле этого слова. К сожалению, приходится констатировать, что в исторической науке его книга еще не заняла подобающего ей места[2].

Если Карсавин и ориентировался на достижения своих университетских предшественников, то, скорее, в негативном смысле. Создается впечатление, что он сознательно игнорировал их работы, не желая вписываться в ту традицию преподавания философии истории, которая формировалась в Петербургском университете. Собственно говоря, и традиции не было никакой. Философствующие историки не были друг для друга учениками и учителями. Их философско-исторические сочинения не развивали идеи предшественников и даже не полемизировали с ними. Чуждыми Карсавину оказались и философские учения, на которые

---

[1] *Мелих Ю.Б., Хоружий С.С.* Философия Карсавина в Серебряном веке и в наши дни // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012. С. 12.

[2] *Минц С.С.* «История изучает социально-психическое»: Л.П. Карсавин о роли психологического фактора в постижении истории // Голос минувшего. Кубанский исторический журнал. 2011. № 1-4. С. 99.

опирались его университетские коллеги, прежде всего, позитивизм и неокантианство. Карсавин неоднократно высказывал свое критическое отношение как к теоретико-методологическим тенденциям, так и к современному состоянию исторической науки[1].

Первый опыт философско-исторических построений и преподавания философии истории в Петербургском университете принадлежал Михаилу Матвеевичу Стасюлевичу (1826–1911). В 1860–1861 гг. он читал философско-исторический курс «Историомантия в ее связи с общим развитием цивилизации», а уже покинув университет, издал «Опыт исторического обзора главных систем философии истории»[2]. В 1902 и 1908 гг. книга Стасюлевича была переиздана под заглавием «Философия истории в ее главнейших системах». В университете Стасюлевич также читал курсы по медиевистике: «История средних веков от крестовых походов до XVI столетия» (1853–1856), «История средних веков (по отдельным периодам)» (1858–1861). Издания этих курсов также содержат обширные введения, в которых рассматривались цели, задачи, методы истории, а также вопросы методики преподавания истории[3].

---

[1] *Свешников А.В.* Конфликт в жизни научной школы. Казус Карсавина // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССЭН, 2012. С. 113, 148.

[2] *Стасюлевич М.М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866. – 506 с. + X.

[3] *Стасюлевич М.М.* Общий курс истории средних веков. СПб.: В тип. Импер. Акад. наук, 1856. –- 320 с.; *Стасюлевич М.М.* История средних веков в ее писателях и исследованиях новейших ученых. Т. I. СПб.: В тип. Иосафата Огризко, 1863. – 784 с.; Т. II. СПб.: В тип. Рогальского и К°, 1864. – 698 с.

Обращение Стасюлевича к теоретическим, методическим и философским вопросам истории было направлено к одной цели — обоснованию историографии в качестве самостоятельной научной дисциплины. Следуя идеалу научности, история должна отказаться от любых сторонних интерпретаций и целей: занимательности и популяризации, утилитаризма, политической целесообразности и т. п. История может утвердиться в качестве научного знания, только если будет рассматриваться как «чистая» наука, как наука для науки. Путь к этому Стасюлевич видел, прежде всего, в опоре на факты. «Итак, — писал он, — не одни мы утверждаем, что изучение фактов, путь критический, есть главная задача в наше время; что при этом изучении можно и должно иметь в виду одну истину, а практическая польза, применяемость к жизни и занимательность не обусловливают ученых занятий»[1]. Утверждать научный статус историографии призвана и философия истории, доискивающаяся по канонам сциентизма законов истории. Главный вопрос философии истории сводится к тому, «*существуют ли положительные и неизменные законы исторического развития человеческих обществ*? И, если существуют, то, <...> *каковы эти законы*?»[2]

История как наука, в свою очередь, требовала разработки гносеологической проблематики. Так, Стасюлевич полагал, что к основным вопросам философии истории относятся следующие: как складывается представление о це-

---

[1] *Стасюлевич М.М.* Государственные мужи древней Греции в эпоху ее распадения. Историческое рассуждение Ивана Бабста. Москва. 1851. Стр. 264 in 8^0 // Москвитянин. 1851. № 11. С. 453.

[2] *Стасюлевич М.М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории. С. 4.

лом (человечестве) и что такое историческое познание? Интуиция целостности, согласно его формулировке, сводилась к тому, что «мы постоянно выходим из какого-то внутреннего убеждения, что человеческое общество в больших и в малых размерах есть нечто целое, живое, одаренное известными качествами и движущееся по известным законам. Утверждать же все это на научных основаниях составляет именно одну из главных задач философии истории; и мы, даже не будучи знакомы близко с ее системами, всегда действуем однако как бы в предположении, что за нами находится наука, которая уже доказала нам, что действительно всякое общество есть одушевленное целое, что кроме отдельных целей, преследуемых отдельными людьми, есть еще цели, которые достигаются обществом людей»[1]. Идея исторического целого в последствии получила теоретическое обоснование в методологии истории А.С. Лаппо-Данилевского, но, пожалуй, центральное место ей было отведено в историософии всеединства. Трудно сказать, был ли Стасюлевич знаком с учением о цельной личности и цельном знании славянофилов. Скорее всего, нет. Его интуиция целостности имела гносеологические корни. Идею целостности он выводил из субъективного представления о человечестве как целом. «Субъективное» в данном случае обозначает неустранимый субъективизм всякой истории, которую «делают» активные субъекты и познают субъекты-ученые. Целостность для него категория гносеологическая, а не онтологическая. Помимо личностей, субъектом истории выступает также общество, целостность которого не сводима к сумме составляющих его индивидов.

---

[1] Там же. С. VI.

Из гносеологической установки исходило и убеждение Стасюлевича в том, что общество, его состояния и сама история представляют собой проявление определенных идей. Если разум — это система идей, то и разумные индивиды, действующие в истории, наполняют историю идеалами, целям, стремлениями, убеждениями. Таким образом, и само общество превращается в систему идеалов, целей и убеждений. «Самое существование того или другого человеческого общества, — пояснял он, — есть само по себе свидетельство о существовании известной идеи, которая служит вместе и целью. Каждое общество потому имеет непременно в своем основании какую-нибудь идею, и в то же время на своей поверхности представляет определенную, замкнутую систему. Это явление всего проще наблюдается в эпоху борьбы двух обществ; война двух народностей есть в то же самое время борьба каких-нибудь двух систем. Чем правильнее идея общества, чем его система полнее, емче, тем более прочна и разумна его жизнь»[1]. Историческая и социальная жизнь мыслятся Стасюлевичем как телические процессы, т. е. развитие согласно определенным целям. Идейное содержание социальной жизни формирует и смысловой облик истории. Иными словами, история начинает пониматься как история идей. Факты и события подбираются, располагаются и группируются согласно смысловой (идеальной) последовательности, а не, например, хронологической. «Высший исторический порядок, — уточнял Стасюлевич, — может быть основан на последовательности не годов или народов, а тех идей и мировых явлений, которые управляли целым ходом судьбы человечества и стояли во главе важнейших политических, гражданских и умственных

[1] Там же. С. 21—22.

переворотов. Так, в истории средних веков являются два главнейших события, которые можно назвать новыми рычагами общественной деятельности обновленного человека. Я разумею Христианство и Варварство»[1]. Своеобразным итогом рассуждений Стасюлевича может служить его утверждение о том, что «всякое общество есть ни что иное, как, известная идея и известная система»[2].

Трудно сказать, насколько хорошо был знаком Карсавин с сочинениями Стасюлевича, который ко времени рождения Карсавина уже давно оставил научные занятия и преуспел на издательском поприще. Едва ли он мог пройти мимо его работ. Обращение к идеям Стасюлевича тем более интересно, что он тоже преподавал историю средних веков и пытался обосновать взгляд на историю и общество как целостную систему, как единый взаимосвязанный организм.

Издательская и публицистическая деятельность выдвинула Стасюлевича в число крупнейших представителей русского либерализма и западничества. Однако в последней трети XIX в. в Петербургском университете заявили о себе и последователи славянофильства. Некоторые из них предложили свою версию славянофильской философии истории. В первую очередь здесь необходимо назвать Константина Николаевича Бестужева-Рюмина (1829—1897) и Владимира Ивановича Ламанского (1833—1914). Карсавину не довелось слушать их лекции, поэтому можно предполагать лишь его знакомство с их трудами. К.Н. Бестужев-Рюмин и В.И. Ламанский разделяли

---

[1] *Стасюлевич М.М.* Общий курс истории средних веков. С. III.

[2] *Стасюлевич М.М.* Опыт исторического обзора главных систем философии истории. С. 23.

взгляды Н.Я. Данилевского, с которым поддерживали и дружеские отношения[1].

Бестужев-Рюмин не оставил крупных сочинений по философии истории. Однако опубликованные им историографические и критические обзоры современной исторической литературы позволяют с достаточной степенью полноты восстановить его философско-исторические воззрения. Прежде всего, Бестужев-Рюмин предостерегал от прямого перенесения философско-исторических схем, например, в духе Гегеля, на историю. Задача философии истории состоит в осмысление фактов и понимании внутренней связи событий. Он полагал, что история должна изучать не только политические события, но и раскрывать бытовую, культурную и духовную жизнь народа. История народа (культурная история) должна предшествовать истории государства (политическая история), поскольку историческое развитие в первую очередь протекает в интеллектуальной и духовной жизни людей.

В то же время, считал Бестужев-Рюмин, история — не только наука, но и искусство. Слушатели отмечали, художественность его лекций, отличавшихся живостью, изяществом и остроумием. Сам историк признавал, что идеалом для него является Н.М. Карамзин, сочетавший исследователя и писателя-художника. Правда, говоря о художественной обработке фактов, как завершающем этапе исторического труда, он не имел в виду вымысел, к которому может прибегать историк. С одной стороны, изящество

---

[1] Философия Карсавина обнаруживает многочисленные созвучия с мыслями славянофилов. См.: *Скороходова* С. К вопросу о жизни, смерти и бессмертии в творчестве Л.П. Карсавина и Иоанна (Максимовича) Шанхайского // Философский полилог. 2018. Вып.1. С. 178—190.

изложения способствует популяризации самой историографии, делает историю более доступной, а с другой стороны, служит средством постижения самой исторической реальности, раскрывающейся в любовном сопереживании, вживании в события. «Имея постоянно в виду результат, — писал Бестужев-Рюмин, — историк не может беспристрастно отнестись к явлению; он не может не любить этого явления для него самого; он торопиться к выводу; а каждое явление (мы говорим не о личностях и не о случайностях) не может быть постигаемо иначе, как любовию. Историк-исследователь родня художнику и должен вносить в свое изображение не вражду, не борьбу, а художественное примирение»[1]. Художественное постижение прошлого позволяет полнее раскрыть смысл изучаемого явления и передать индивидуальность исторических событий. «Художественность в истории состоит в умении представить эпоху живо и образно...», — подчеркивал он[2]. В статье о Н.М. Карамзине Бестужев-Рюмин уточнял, что «главная задача истории — представить в ярких образах человека в его высших и низших появлениях»[3]. Взгляды Бестужева-Рюмина находят созвучие в рассуждениях Карсавина о значении в истории «измышленного». Полнота исторических данных не достижима. Еще со времен историософ-

---

[1] *Бестужев-Рюмин К.Н.* История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. Т. I—IX. Москва, 1851—1859. Т. X. СПб., 1860 // Отечественные записки. 1860. Т. CXXXI. С. 22.

[2] *Бестужев-Рюмин К.Н.* Современное состояние русской истории как науки // Московское обозрение. 1859. Кн. 1. С. 9.

[3] *Бестужев-Рюмин К.Н.* XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьёва. 1851—1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель. С. 680.

ских рассуждений П.Я. Чаадаева и А.С. Хомякова в русской философии истории закрепилось убеждение в том, что мы никогда не будем знать о прошлом все, поэтому постижение истории должно быть не фактическим, а смысловым. Неизбежная неполнота исторических данных вынуждает историка «измышлять» недостающие факты и «вычитывать» «из текста всегда более того, на что текст его уполномочивает»[1]. «Не видеть в истории "измышленного", — заключал Карсавин, — нельзя, и не может существовать история, как наука, без измышления»[2]. История в большей или меньшей степени познает прошлое через художественную конкретизацию.

Философско-исторические сочинения В.И. Ламанского обнаруживают параллели не столько с «Философией истории» Карсавина, сколько с историософией евразийцев. Ламанского волне обосновано можно считать предшественником евразийцев. Свое учение он числил по ведомству политической географии, а не философии истории, что только подтверждает его «родство» с евразийцами, точнее его первородство. В статьях 1860-х гг., докторской диссертации «Об историческом изучении Греко-Славянского мира в Европе» (1871) и трактате «Три мира Азийско-Европейского материка» (1892) можно обнаружить как зачатки геополитики, так и обоснование «евразийского месторазвития», которое Ламанский называл «Средним» или «Греко-Славянским миром». С началом Первой мировой войны мысли Ламанского, высказанные в книге «Три мира Азийско-Европейского материка» зазвучали с новой акту-

---

[1] *Карсавин Л.П.* Философия истории. СПб.: АО «Комплект», 1993. С. 84.

[2] Там же. С. 85.

альностью. В 1915 г. она был переиздана и едва ли могла пройти мимо Карсавина. Однако прямых отсылок к идеям Ламанского у Карсавина, вероятно, не было. Да и положение самого Карсавина в евразийском движении было не однозначным[1]. Впрочем, отнесение Карсавина к «старшему поколению» евразийцев несколько преувеличено. Разница в возрасте между ним и основными деятелями евразийства не была значительной, хотя и ощутимой в том смысле, что Карсавин успел состояться как ученый еще до эмиграции.

Из старших коллег Карсавина по историко-филологическому факультету наибольший интерес к философии истории проявляли Николай Иванович Кареев (1850—1931) и Александр Сергеевич Лаппо-Данилевский (1863—1919). Однако их философско-исторические курсы не привлекли его внимание, прежде всего, в силу различной философской ориентации. Кареева и Лаппо-Данилевского всего менее можно было назвать религиозными мыслителями. Напротив, идеалом для них служили естественные науки, вровень с которыми должна стать историография. Стремясь обосновать научный статус истории, Кареев и Лаппо-Данилевский обращались к философским идеям позитивизма и неокантианства. Кареев зачислял себя в последователи «субъективной школы», субъективизм которой менее всего может быть соотнесен с иерархической структурой симфонической личности, о которой писал Карсавин. Правда, можно усмотреть, с известной долей ус-

---

[1] О евразийстве Карсавина см.: *Beisswenger M.* Eurasianism: Affirmin the Person in an "Era of Faith" // A History of Russian Thought / ed. G.M. Hamburg and R. Pool. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.; *Байссвенгер М.* «Еретик» среди «еретиков»: Л.П. Карсавин и Евразийство // Лев Платонович Карсавин / под ред. С.С. Хоружего. М.: РОССПЭН, 2012.

ловности, некоторые параллели между иерархической структурой исторической индивидуальности, разрабатываемой Карсавиным, и учением о «борьбе за индивидуальность» одного из главных представителей «субъективной школы», Н.М. Михайловского. Учение Н.М. Михайловского о героях и толпе в ряде общих черт также созвучно трактовке Карсавиным человека массы эпохи Средневековья и роли выдающейся личности. Впрочем, прямолинейный позитивизм Кареева слабо соответствовал публицистической заостренности мысли Н.К. Михайловского.

В трехгодичном курсе «Методологии истории», читавшемся в Петербургском университете, Лаппо-Данилевский исходил из разделения истории как процесса и его познания. Фактически под методологией истории он понимал теорию исторического познания. Столь категоричная гносеологическая точка зрения на историю не могла удовлетворить Карсавина, не разделявшего историю как процесс и как познание прошлого. В не многочисленных отзывах о Лаппо-Данилевском Карсавин в целом негативно оценивал его подход, считая его не в меру наукообразным, мелочным и схоластическим[1]. В текстах Карсавина не редко встречаются едкие инвективы в адрес неокантианства, зависимость (прежде всего, понятийную) от которого обнаруживают работы А.С. Лаппо-Данилевского.

В отличие от Лаппо-Данилевского, Кареев разрабатывал преимущественно вопросы теории исторического процесса (историологии), исходя из позитивистской модели

---

[1] *Свешников А.В.* Образ А.С. Лаппо-Данилевского в творчестве Л.П. Карсавина // Историческая наука и методология истории в России XX века: К 140-летию со дня рождения академика А.С. Лаппо-Данилевского. СПб.: Издательство «Северная звезда», 2003.

социально-исторической эволюции. Человечество, полагал он, развивается прогрессивно. Все народы и общества в своем историческом развитии проходят одни и те же этапы. Однако Кареев замечал, что история имеет дело не столько с универсальными процессами, сколько с уникальными событиями, поэтому перед историологией стоит задача показать, каким образом и в силу каких причин универсальное оказывается представлено рядом уникальных исторических индивидуальностей. Позитивизм не давал ответа на эти вопросы. Формулировки Кареева, оставшиеся в рамках теории прогресса, мало могли удовлетворить Карсавина, историософия которого намеренно формулировалась в качестве альтернативы прогрессистскому мировоззрению[1]. Острый на язык Карсавин характеризовал позитивистов такими выражениями, как «парниковые философы» или филасофы (т. е. «дружествующие безмудрию»)[2].

Идейно ближе всего Карсавину оказался С.Л. Франк, опубликовавший в 1922 г. в Москве небольшую книгу «Очерк методологии общественных наук», в основу которой лег курс лекций в Саратовском университете и Институте народного хозяйства. В 1917 г. С.Л. Франк покинул Петроградский университет, предпочтя административную карьеру в Саратове, однако его социально-философские взгляды сложились еще в пору приват-доценства в столичном университете, что и позволяет вписать его концепцию (с оговорками) в ту же «традицию», в рамках которой, по крайней мере, формально, работал Карсавин. С.Л. Франк прямо ссылается на «Введение в историю» Карсавина, на-

---

[1] *Повилайтис В.И.* Что есть история? Версии русского зарубежья. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 68–74.

[2] *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. Пг., 1920. С. 23.

зывая ее «замечательной, лучшей по глубине, продуманности и оригинальности» книгой[1]. «Введение в историю» Карсавина является, так сказать, переходной работой от его исторических исследований (прежде всего, докторской диссертации) к «Философии истории». «Очерк методологи общественных наук» С.Л. Франка тоже в известной степени носит переходный характер: от «Предмета знания» (магистерская диссертация) к «Духовым основам общества».

С.Л. Франка объединяет с Карсавиным критическое отношение к «позитивистской веры», социологии, теории прогресса, «новокантианству» (а для С.Л. Франка еще и «этическому идеализму» «русской социологической школы», т. е. учению Н.К. Михайловского, П.Л. Лаврова, Н.И. Кареева). Он указывает на логическое первенство целого над частью. «Вообще говоря, — писал С.Л. Франк, — всякое целое отличается от своих частей *моментом единства* или *слитности* этих частей, в силу которого части в составе целого, т. е. в этом слитном виде, не суть то же самое, что они суть, взятая каждая в отдельности»[2]. Таким целым для С.Л. Франка является общество как духовное единство (у Карсавина «социально-психическое»), а частью — индивид. Общество существует реально, но вместе с тем проявляется в конкретных индивидах, их переживаниях и поступках. По словам С.Л. Франка, «общественное явление или отношение, с одной стороны, есть нечто идеальное, т. е. имеет некоторый объективный смысл, одинаковый для всех его участников, и не сводимый ни к чувственной реальности материального мира, ни

---

[1] *Франк С.Л.* Очерк методологии общественных наук. М.: Издательство «Берег», 1922. С. 11.

[2] Там же. С. 59—60.

к субъективно-индивидуальной реальности душевной жизни и, с другой стороны, конкретно живет в чувствах, стремлениях, верованиях и действиях живых людей, в нем существующих»[1].

С.Л. Франк как и Карсавин, правда менее радикально, пишет об ограниченности каузального познания социальных явлений, отдавая предпочтение телеологическому объяснению. Основой для сближения учения С.Л. Франка и Карсавина стала не только философия всеединства (к слову сказать, упоминаемая в работе С.Л. Франка только один раз[2]), но и философия жизни, в частности, концепция В. Дильтея, на которого они оба прямо ссылаются.

В своей философии истории Карсавин не столько следует, сколько отталкивается от работ предшественников. Его историософия — альтернатива университетской философии истории, ограничивающейся, как правило, вопросами теории и методологии. Эпистемологическим грезам университетской философии истории он противопоставляет эсхатологические перспективы религиозной историософии. Более того, учение Карсавина мы можем назвать первой попыткой самостоятельного продумывания историософских идей университетским профессором. Для этого было необходимо отказаться от взгляда на историографию как науку, равную естествознанию, т. е. открывающую законы, устанавливающую причины, объясняющую и даже предвидящую события.

Впрочем, Карсавин был не чужд профетизма в той мере, в какой его допускала философия всеединства. Однако пророчествование не было главной и сильной сторо-

---

[1] Там же. С. 80—81.

[2] Там же. С. 93.

ной основателя философии всеединства. Прорецательский дар В.С. Соловьева был сильно преувеличен современниками, находившимися под магнетическим обаянием его личности. А некоторые его «пророчествования» были всего лишь литературным приемом, составной частью полемики. Прежде всего, это касается эсхатологических предсказаний В.С. Соловьева.

Карсавин умело спроецировал спекулятивную энергию философии всеединства на историографию. В первую очередь это нашло отражение в используемой им терминологии, концептуальный потенциал которой для исторической науки, пожалуй, до сих пор не исчерпан. Все предшествовавшие ему философствующие историки полагали, что история сводится либо к истории государства, либо к истории народа. Несколько упрощая, можно сказать, что в этом пункте расходились позиции западников и славянофилов. Карсавин же в качестве исходной точки своих рассуждений взял понятие об Абсолюте, поэтому главный вопрос его историософии совпадает с основоположениями философии всеединства: отношение Абсолюта и мира, их единство. Еще во «Введении в историю» он указывал на различие предметов теории и философии истории: первая из них «изучает сущность и свойства исторического процесса и познавания его», тогда как «философия истории изучает те же вопросы и сам исторический процесс в связи с Абсолютным»[1]. Исторический процесс, таким образом, признавая взаимосвязанность Божественного начала и тварного бытия, раскрывает «мир как одно развивающееся

---

[1] *Каравин Л.П.* Введение в историю (теория истории). Пг., 1912. С. 5, прим.

целое»[1]. Карсавин уточняет значения самого «понятия» всеединства: абсолютное совершенное всеединство, усовершенное тварное всеединство, завершенное или стяженное тварное всеединство, незавершенное тварное всеединство. Вслед за В.С. Соловьевым он истолковывает историю как Богочеловеческий процесс, в котором полнее всего проявляется всеединство. Точнее, если следовать карсавинской классификации, в истории раскрывается усовершенное тварное всеединство. По его словам, «историческое бытие есть умаленное всеединство»[2]. Задача историка состоит в том, чтобы познать конкретную полноту исторического развития, которая обнаруживается через отношение исторической действительности к Абсолюту. В историческом процессе обнаруживается в пространстве и времени, реализуется максимальная полнота божественного начала в мире. Согласно историософии В.С. Соловьева, определение Абсолюта дается в истории и через историю. История и есть ответ мира своему творцу, поскольку тварное бытие представляет собой инобытие Абсолюта и тот *предел*, от которого он и получает собственную о*пределе*нность. Божественное начало не доступно человеческому познанию. Даже религия не в силах изъяснить, что есть Абсолют. Божественное начало постигается как Богочеловеческий процесс, т. е. как дело (историческое делание добра), а не религиозная истина (догма). Не случайно, в одной из работ, непосредственно предшествовавшей написанию «Философии истории» Карсавин замечал: «Истина же в полноте своей не может быть выражена в отвлеченных положениях, в

---

[1] *Карсавин Л.П.* Философия истории. С. 328.
[2] Там же. С. 198.

догматах, а должна воплотиться в дела»[1]. История и есть такое дело.

Важной частью философии Карсавина является учение об иерархическом строении исторической индивидуальности, поскольку иерархически устроено само всеединство. Он изъясняет иерархическую структуру исторической личности через понятия *стяженность*, *умаление*, *качествование*, *индивидуация*. В каждый момент истории стяженно проявляется высшая историческая личность. Историческая индивидуальность, в свою очередь, существует посредством своих индивидуаций, которые можно различить друг от друга при сравнении. Для Карсавина всеединство — это нисходящая иерархия личностей. Он не случайно говорит об индивидуации, поскольку историческая личность подобна, соразмерна индивиду, а исторический процесс под стать процессу органическому, проходящему в своем развитии этапы возраста. В этом смысле Карсавин указывал на четыре момента исторического развития: потенциальное единство; первично-дифференцированное единство; органическое единство; переход органического единства в систематическое и погибание исторической индивидуальности. В развитии исторической индивидуальности он видел постепенное умаление единства.

Историческая личность есть единство множества, т. е. единство своих проявлений или качествований. Она, по словам Карсавина — «безусловное многообразие» и «не содержит общего»[2]. Историческая личность сознает себя качествующей во всех своих моментах и признает все качествования своими, а также отличает себя от другой исто-

---

[1] *Карсавин Л.П.* Католичество. Пг. ,1918. С. 113.

[2] *Карсавин Л.П.* Философия истории. С. 74.

рической индивидуальности. В рамках концепции всеединства, Карсавин придавал положительный смысл процессу выявления внутренней множественности, не разрушающей единство[1]. Это давало возможность включить в историю разные по масштабу исторические индивидуальности, иерархически складывающиеся в единую симфоническую личность. В работе «Введение в историю» он излагал эту свою позицию не прибегая к философской терминологии. В частности, он писал: «Единство мыслимо лишь как единство множества, но это оно ставит множество, а не множество его созидает. Многообразные формы социальной деятельности, реальные каждая в своей отличности, укоренены в единстве этой деятельности, являясь ее формами, аспектами и проявлениями»[2]. Формы меняются, но при этом сохраняется единство (иерархическое единство симфонической личности), поэтому Карсавин пишет о «вечных переливах», так сказать текучести форм. Это не просто наглядный образ или аналогия. Удерживаемое единство высшей личности, моментами-индивидуальностями которой являются низшие личности, означает отсутствие разъединенности моментов, непрерывность самого процесса развития (исторического процесса), а, значит, невозможность установить между ними причинно-следственные отношения. Развитие в истории происходит как усовершение, либо, напротив, как распадение (ослабление, утрата единства), т. е. «движение» в пределах симфонической личности. Задача историка состоит в том, чтобы показать внутрен-

---

[1] *Евлампиев И.И., Куприянов В.А.* Концепция истинной смерти Л.П. Карсавина и «синтетический» образ Иисуса Христа в творчестве Ф.М. Достоевского // Философский полилог: журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 21.

[2] *Карсавин Л.П.* Введение в историю. С. 11.

нюю необходимость самого процесса развития (в том числе показать исторический процесс как максимально общий, т. е. вписать его в процесс развития земли и жизни, мира в целом), а не проследить причинно-следственные связи между отдельными событиями. Дело в том, что сходство различных «факторов» или сторон (экономической, политической, идеологической, религиозной и др.) исторического процесса, принадлежащих к одной «фазе», ступени или периоду в истории, объясняется не причинным влиянием одних сторон на другие, в тем, что «они в некотором отношении составляют единство или укорененность в единстве»[1], т. е. являются моментами одного целого — личности. Для познания прошлого единство исторического процесса и исторической личности имеет методологическое значение. Оно позволяет постигать целое посредством ее части (поскольку часть «содержит» в себе целое, являясь ее индивидуацией), как бы достраивать это целое (эпоху, период, фазу), зная лишь ее фрагмент. По словам Карсавина, «историк по одному акту субъекта развития, по одному проявлению "народного духа" может восстановить все строение этого "духа", угадать иные его проявления и возможности (навсегда остающиеся лишь возможностями) иных проявлений, в чем он сойдется с художником»[2]. В докторской диссертации «Основы средневековой религиозности XII—XIII веков, преимущественно в Италии» таким целым (единством), постигаемым посредством своих проявлений-индивидуаций был «общий религиозный фонд».

Момент-качествование указывает на то общее, которое обнаруживается в исторической индивидуальности (общее

---

[1] Там же. С. 18.

[2] *Карсавин Л.П.* Восток, Запад и русская идея. С. 8.

свойство, способность, данные не только этой конкретной личности). Общее, т. е. высшая индивидуальность, проявляется (индивидуализируется) в личности посредством качествований. «Низшей» личностью, доступной историческому познанию, будет конкретный человеческий индивид, а вот «высшей» личностью по отношению к нему могут быть семья, социальная группа, народ, культура, человечество, космос, Абсолют. Такой индивид может восприниматься как представитель семьи, социальной группы, религиозной общины, народа, государства и т. д. Все это находит отражение в его поведении, мышлении, идеалах, на которые он ориентируется. И все эти «высшие» индивидуальности могут в нем проявляться, т. е. качествовать.

Однако такое качествование не есть еще история. Так устроена историческая личность, но история как процесс — это стремление к наиболее полному воплощению (усовершению) в «низших» индивидуальностях «высших», а в пределе — самого Абсолюта. Только в истории человечество способно достичь наибольшего приближения к Абсолюту. Такой момент Карсавин называет *апогеем*. Апогей означает наиболее полное раскрытие индивидуальности, ее ясное обнаружение или «расцвет».

В 1922 г. Карсавин вынужден был покинуть Советскую Россию. Его философско-историческое учение не было востребовано в то время на родине. Однако не возможно однозначно ответить на вопрос о том, было бы оно принято в академической среде даже в том случае, когда внешние условия благоприятствовали Карсавину в России. Его концепция сильно контрастировала с той практикой преподавания философии, теории и методологии истории, которая сложилась в университете. Философско-исторические или методолого-исторические курсы, читавшиеся в

университете, как правило, представляли собой обзор существующих учений. Такой историографический подход, по мысли университетской профессуры, позволял избежать догматизации при изложении философии истории и познакомить студентов с различными точками зрения. Не избежал историографического уклона и А.С. Лаппо-Данилевский, который стремился максимально приблизить свою «Методологию истории» к исследовательской практике историков. Последняя редакция его «Методологии истории», вышедшая в один год с книгой Карсавина, представляет собой уже исключительно историографическое введение. Здесь исследовательская и концептуальна сторона приносится в жертву дидактическим целям.

Иное дело Карсавин. Его «Философия истории» одновременно и наиболее спекулятивна, метафизична, но и практична. Предложенная им терминология и схематика может непосредственно переносится в работу историка. Его учение в положительном смысле философски тенденциозно. Впрочем, не менее тенденциозны были и работы его предшественников. Стремление обосновать историю в качестве науки, приводило их, прежде всего, к ориентации на философские системы позитивизма и неокантианства. В меньшей степени в академической философии истории было заметно влияние гегельянства. Позитивизм и неокантианство были в равной степени чужды Карсавину, как по своей западнической направленности так и по философскому потенциалу. Он прилагает общие положения философии всеединства к историографии, а не только к истории, как это было, например, у В.С. Соловьева. В определенном смысле Карсавин «субъективно», до инверсии, противо-

поставляет себя В.С. Соловьеву[1]. Не воспринял он и философско-исторические идеи славянофилов, истоки которых были не столь явно выражены (романтизм, А. фон Гумбольдт, географический детерминизм). Для методологической установки Карсавина показательна согласованность предмета и метода познания, а также единство метафизики, литературных приемов, жизни и характера личности определенной эпохи[2]. Можно утверждать, что только с Карсавина в Петербургском университете начинается философия истории. До него о философии истории писали философствующие историки, которые не выходили за дисциплинарные границы историографии. Карсавин же предлагает проект религиозной философии истории, имеющей выход не только на теорию исторического процесса, но и на методологию работы профессиональных историков. В то же время, в работе Карсавина можно обнаружить потенции неклассической парадигмы философии истории, что сближает его подход к философско-истори-ческими поисками Б. Кроче и В. Дильтея[3]. В течение нескольких десятилетий в Петербургском университете не появлялось исследований по философии истории, равных, труду Карсавина. Пожалуй, лишь теория этногенеза и ее историософские экспликации может с ним соперничать по масштабности замысла.

---

[1] *Повилайтис В.И.* Философия Всеединства: от Соловьева к Карсавину // Соловьевские исследования. 2003. № 2 (7). С. 103, 104.

[2] *Мелих. Ю.* Философские персонажи Л.П. Карсавина // Философский полилог. Журнал Международного центра изучения русской философии. 2019. № 1. С. 17.

[3] *Безлепкин Н.И.* Историческая диалектика Л.П. Карсавина // Философская мысль. 2019. № 5. С. 15—24.

МЕТОДОЛОГЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ СОВРЕМЕННЫХ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ[1]

История русской философии насчитывает более полутора столетий. Интенсивные исследования русской философии начались лишь в конце XIX в. Вероятно, уже можно выделить не только школы, направления, этапы в развитии самой русской философии, но и периоды ее историографии: дореволюционный (1840–1922), эмигрантская историография русской философии (1922–1991), советская историография (1920-е – конец 1980-х), современная историография (после 1991 г.). 1922 и 1991 годы не случайно выбраны в качестве рубежных дат. И дело здесь не в «философском пароходе» и крахе Советского Союза. В 1922 г. были опубликованы «Очерк развития русской философии» Г.Г. Шпета и «Пути развития русской философии» М.Н. Ершова, завершающие первый этап осмысления русской философии, начавшийся с «Русской философии» (1840) архимандрита Гавриила (Воскресенского). В том же 1922 году в Берлине вышли «Очерки русской фи-

---

[1] Текст представляет собой компиляцию статей: *Малинов А.В., Пешперова И.Ю.* Граница и метод // Studia Culturae. 2017. Вып. 2 (32). С. 111–118; *Малинов А.В., Оболевич Т.* О «новых» методах изучения истории русской философии // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2019. Т. 35. Вып. 2. С. 285–296. https://doi.org/10.21638/spbu17.2019.205

лософии» Б.В. Яковенко, положившие начало зарубежной историографии. В 1991 г. в Петербурге ушел из жизни последний крупный эмигрантский историк русской философии Н.П. Полторацкий. Обобщающих трудов по историографии русской философии практически нет. Тщательное изучение историографии даст возможность уточнить и откорректировать периодизацию. Объем исследовательской литературы уже достиг уровня, позволяющего предложить новые формы осмысления и обобщения русской философии, оценить как сильные, так и слабые стороны существующей историографии. В частности, следует отметить идеологическую зависимость советской историографии, так же как и склонность к следованию философской моде современных работ. Коллективные обобщающие труды по русской философии отличаются подробностью и глубиной трактовок отдельных направлений и персоналий при отсутствии целостного взгляда на историко-философский процесс в России. В то же время авторские работы по истории русской философии, напротив, страдают схематизмом и нередко значительными содержательными лакунами, хотя и предлагают более концептуальное прочтение русской философии. Казалось бы, обязательное для историка философии знакомство с историографией вопроса до сих пор не стало нормой современных исследований. Не редко сведения о существующей литературе уважаемых авторов ограничиваются их собственными произведениями, а исследование сводится к пересказу текстов изучаемого философа. Все это, конечно, не способствует наращению историко-философского знания, приводит к ошибкам и откровенным нелепостям.

Последние три десятилетия активно переиздавались труды русских философов и исследования о них, в том

числе в виде целых серий (приложение к журналу «Вопросы философии» «Из истории отечественной философской мысли», серия «Русский путь» РХГА, издания Института русской цивилизации, серия «Философы России первой половины XX века» и др.). Однако до сих пор крайне мало критических изданий сочинений русских мыслителей. Можно назвать лишь собрания сочинений отдельных мыслителей: Н.Ф. Федоров, В.В. Розанов, В.С. Соловьев, И.С. Аксаков, Ю.Ф. Самарин, К.Н. Леонтьев, М.М. Бахтин. Причем большинство из них не завершены до сих пор. Значительные материалы по истории русской философии хранятся в отечественных и зарубежных архивах. Их освоение современными учеными, можно сказать, еще только начинается.

До сих пор историки философии пользовались традиционными методами работы с текстом: критический анализ источников и существующей историографии; герменевтико-текстологический анализ; контекстуальный анализ, дополняющий биографическое описание; концептуализация учения мыслителя, предполагающая выявление основных понятий, идей, категорий и их интерпретация, направленная на то, чтобы показать внутреннюю логику философского учения и, по возможности, ее систематическую целостность (или, напротив, противоречивость). Однако новые источники (прежде всего, архивные), первичный уровень осмысления, достигнутый в существующих исследованиях, общий объем информации и установленных фактов, богатство интерпретационных схем делают насущным расширение методологического аппарата современного историка русской философии. В последнее время при изучении русской философии активно стали применяться новые методы: историко-философская реконструкция, интеркультурная

методология (философия полилога), метод реактуализации содержания, коллективная биография.

Публикация текстов из архивов философов помимо не увидевших свет при жизни авторов трудов, материалов личного происхождения (дневники, письма и т. п.) предполагает издание также неоконченных работ, черновых набросков, нередко различных вариантов или даже фрагментов одного и того же текста. Перед историком философии стоит задача не столько воспроизвести архивный источник со всеми его вариациями и дополнениями, сколько воссоздать философский текст, передающий мысль автора. Интерпретационные возможности публикатора ограничены здесь компановкой текста и установлением смысловой последовательности фрагментов при максимальном сохранении авторского текста. В то же время фрагментарность источника требует смысловых связок, пояснений, комментариев, воссоздающих идейное единство текста, т. е. смысловой реконструкции текста. Историко-философская реконструкция, по словам Т.Г. Щедриной означает «осмысление опубликованного текстуального массива не только как "прошлого", но и как философской современности, т. е. выявления проблемного комплекса русской философии как целостного феномена»[1]. Историко-философская реконструкция — творческая работа; она не просто вводит в научный оборот новые тексты, она их по существу создает. «Ни скобки, ни иные обозначения вторжения публикатора в текст не дают нам подлинности документа. Если человек хочет посмотреть не смысл работы, а сами рукописи, то

---

[1] *Щедрина Т.Г.* Публикация или реконструкция? Проблемы текстологии в историко-философском исследовании // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 131.

архив открыт, можно работать, создавать иные реконструкции и создавать иные прочтения. Реконструкция, как и перевод, это авторская вещь»[1]. Надо понимать, что перед издателем маргиналий и разного рода «неустойчивых текстов» стоит задача стабилизировать значения текста. Реконструкция здесь сводится к формулированию смысловой модели текста, которая уже поддается дальнейшей интерпретации и воспроизводству смыслов[2]. Реконструированный таким образом текст становится доступен для верификации учения того или иного философа.

К новым подходам историко-философского исследования следует отнести интеркультурную методологию (философию полилога), которая исходит из представления о равноправии и дополнительности различных философских традиций, школ, направлений, признает разнообразие путей достижения истины, полагает тесную связь философского мышления с тем типом культуры, общества и мировоззрения, которые его инициируют и в нём находят свое смысловое осуществление[3]. Исторически и жанрово русская мысль принимала многообразные формы выражения от литературно-поэтических опытов, «писем» (посланий, че-

---

[1] Методологические проблемы публикации философских текстов. Материалы конференции – «круглого стола» Пружинин Б.И., Автономова Н.С., Артемьева Т.В., Кантор В.К., Михайлов И.А., Пастернак Е.В., Порус В.Н., Разумовский И.С., Рыскельдиева Л.Т., Смирнов А.В., Щедрина Т.Г., Янцен В.В. // Вопросы философии. 2016. № 3. С. 17.

[2] *Пружинин Б.И., Щедрина Т.Г.* Интерпретация и методологическая норма // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2013. № 4. С. 119.

[3] *Малинов А.В.* Философия полилога // Философский полилог. 2017. № 1. С. 8.

лобитных...), поучительных слов и наставлений до категориально строгих философских трактатов. Этот широкий культурный контекст самообнаружения философского мышления в слове, его воплощающем и актуализирующем, востребует сродные ему формы исследовательских практик. Применение интеркультурной методологии в связи с этим означает пересмотр существующих версий истории и современного состояния русской философской мысли, исторически сформированных под сильным влиянием западноевропейского историко-философского нарратива, т. е. отказ от взгляда на развитие русской философии как череду влияний и заимствований. Напротив, всякое влияние может быть рассмотрено как актуальное преобразование в языке философской мысли, открывающем поле возможностей, требующих собственного актуального осмысления, что и подразумевает методологическая стратегия философского полилога.

Философия полилога постепенно обретает признание и свое место в современной философии[1]. Ее применение к истории русской философии означает разработку новой модели историко-философского процесса в России, ориентирующегося на философию как форму национально-самобытного мышления, а не прямую рецепцию и повторение чужих идей. Философия понимается здесь как самостоятельное промысливание исторических идей философии и выработка новых стратегий интеллектуального поиска. Методология интеркультурности, с одной стороны, исходит из убеждения в принципиальной универсальности фило-

---

[1] *Назарова О.А.* Концепция интеркультурной философии и ее возможная рецепция в контексте исследования русской философии // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. 2016. Вып. 20. С. 7–18.

софского мышления и его конвертируемости в различные национальные традиции, школы и направления, а с другой стороны, видит исток различий в культурной, социальной и религиозной обусловленности мышления. Контекстуальность философского мышления как становящегося разума истины делает неизбежным обращение к междисцилинарным исследованиям.

Отказ от рассмотрения истории русской философии как череды заимствований и влияний не означает отрицание таких влияний. Исследовательская задача состоит в том, чтобы принимая и признавая неизбежность заимствований в русской философии, вынести «за скобки» само заимствованное содержание мысли и посмотреть, что в этом случае остается от «русской философии». Не останавливаться лишь на вопросах: насколько адекватно или корректно русские философы воспроизводили те или иные западные концепции, а что из их рассуждений имеет непреходящее значение для философии, может послужить дальнейшему продумыванию. Выявить такие смысловые концепты, показать их востребованность в современной философии, не возможно без анализа языка русской философии, без экспликации ее категориального аппарата и того типа мышления, который а ней реализовался. Поэтому принципиальной задачей методологи полилога является вернуть в современную философию понятия русской философии (русских философов), сделать их материей современного философского мышления. Это позволит преодолеть парадоксальную ситуацию, сложившуюся в отечественной философии, когда существует «русская философия» как учебная дисциплина и область историко-философских исследований, но нет «русских философов»; когда филосо-

фы, мыслящие на русском языке не сознают себя русскими философами, не связаны с традицией русской мысли.

В данном случае речь не идет о возобновлении споров западников и славянофилов, отзвучавших в XIX в. и даже не о парадигмальности для русской мысли символизируемых ими позиций. Возвращение к этим спорам было бы явным анахронизмом. Отсылка к славянофилам указывает лишь на то, что их философия впервые в русской культуре стала претендовать на выражение национального самосознания.

Русская философия пережила соблазны и национализма и интернационализма, хотя, возможно, и не изжила их вполне. Пришла пора русской философии обрести собственный голос, «перестать казаться и начать быть». По словам В.С. Соловьева, «существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением»[1]. Необходимо услышать голос русской философии в ее истории. Русская философия неоднократно приступала к этой задаче, начиная с тех же славянофилов. Однако избыть эту задачу невозможно, поскольку она требует воспроизведения в каждую эпоху, потому что существо этой задачи — усилие самостоятельной мысли.

Философский полилог стремится не столько к переосмыслению, сколько к промысливанию заново и тем самым реактуализации, оживлению, а если понадобится и домысливанию философских идей и концепций прошлого. История философии перерастает самое себя и становится собственно философией. Философский полилог допускает твор-

---

[1] *Соловьев В.С.* Первое начало теоретической философии // Соловьев В.С. Сочинения в 2 томах. М.: Мысль, С. 762.

ческий синтез философских традиций. История философии для него — живое и оплодотворяющее начало самой философии. Одна из задач интеркультурной методологии состоит в том, чтобы отделить вселенскую, универсальную основу философской мысли и соответственно русской философии, от специфических форм ее проявления. Универсальные начала русского философского мышления позволят найти основу для понимания и познания различных национальных философско-культурных традиций, систем мышления и аргументации разных эпох и философских школ, а значит, относится к ним как к со-беседникам, следовать за высшими достижениями мировой философии в творчестве, а не в подражании.

Если методология полилога ориентирована прежде всего на выявление положительного содержания русской философии на фоне других философских традиций, то методология реактуализации/маргинализации культурно-философского содержания призвана раскрыть механизмы функционирования философских текстов, идей и концепций в культурно-историческом и идеологическом пространстве. История философии дает не мало примеров как маргинализации культурного опыта, так и преодоления забвения. Доминирующие в определенную эпоху философские идеи, аргументативные модели и т. п. при смене идеологических и культурно-исторических эпох теряют свою актуальность. И, напротив, вытесненные и казалось бы забытые тексты обретают новое звучание. «В процессе развития культуры происходят изменения в ее содержании, вызванные постепенной — или, наоборот, революционной, резкой — заменой одних элементов (установок) на другие, что приводит к определенному изменению культурного ландшафта и уп-

лотнению культурной памяти»[1]. Можно вспомнить о том, насколько востребованными (с известными поправками на историко-философскую актуальность) оказались тексты старца Филофея или Юрия Крижанича в XIX в., когда их стали издавать. В памяти нынешнего поколения историков русской философии живо «возрождение» русского религиозно-философского возрождения рубежа XIX – начала XX вв. Смена культурных парадигм, проходивших в XX в., позволяет проследить действие механизма забвения актуальных прежде элементов культуры и припоминания того, что было вытеснено (утрата, забвение, мемориальная консервация и т. п.). Историк философии вправе быть небеспристрастным, предлагать не только собственные интерпретации, но и оценки идей и личностей, выбирать в учении изучаемого мыслителя те элементы, которые он считает актуальными и востребованными как современной культурой, так и новым стандартам мышления и функционирования информации в современном обществе.

Современная культура выступает не только средством сохранения и трансляции ценностей, символов и смыслов (традиция), но и перманентного переформативарования культурного поля, вытеснения и маргинализации одних культурных ценностей и, наоборот, реактуализации других. Таким образом культурная ситуация воспринимается как дуальная структура, как противостояние общепринятого (культурного мейнстрима) и маргинализированного культурного опыта. Их диалектическое противостоянии и определяет динамику культурных процессов, а также иерархию

---

[1] *Троицкий С.А.* Проблема терминологической точности при изучении зон культурного отчуждения // Новое Литературное Обозрение. № 133. 2015. С. 67.

культурных явлений: от официальной культуры, до андеграунда. Однако мейнстрим не всегда совпадает с официальным полюсом культуры. Культурное пространство не равномерно; оно ценностно градуировано (не всегда официальное искусство обладает ценностным и смысловым превосходством) и различно по степени интенсивности протекающих процессов. Интенсивность же культуротворческой деятельности является показателем смыслового превосходства. Порождение смыслов не зависит от принадлежности к полюсу официальной культуры. Характеристикой мейнстрима как раз и является востребованность и признанность культурных ценностей. Однако за пределами мейнстрима, на периферии культуры остается значительный пласт культурных практик, смыслопорождающих механизмов и уже сформировавшихся культурных ценностей, которые по той или иной причине не востребованы современной культурой или идеологически репрессированы. Какие-то периферийные смыслы, вероятно, обречены на «отмирание», но значительная их часть может быть реактуализирована. Более того, даже их критика со стороны официальных форм культуры, третирование, высмеивание, опровержение и т. п. удерживает их в актуальном пространстве культуры. Таким образом, противостояние мейнстрима и культурного архива представляет собой интерференцию, взаимное наложение смыслов, способное существенно менять и даже искажать пространство интерпретаций. Даже сквозь монолит мейнстрима просвечивает презираемый и попираемый им периферийный антипод.

Структуру пористых культурных форм хорошо поясняют пограничные явления культуры. Анализ пограничных культурных явлений, складывающихся на стыке нескольких культурных традиций, обусловленных взаимными влияния-

ми, заимствованиями и т. п. позволяет проследить не столько механизмы отчуждения, сколько гибридизации культуры. Конечно, в случае заимствований и взаимных влияний часть культурного опыта отбрасывается и даже изолируется, но она воспринимается не как маргинальный горизонт культуры, а как «чужое», лишенное содержания и в смысловом отношении бесплодное. Символом отчужденного здесь будет не граница, а пустота. Встреча культурных традиций может положить начало новому творческому синтезу, привести к формированию культурного симбиоза, но может породить и культуроборческую химеру, способную только на агрессивное вытеснение, маргинализацию смыслов, но не приводящую к новому культурному синтезу.

Изучения требуют не только механизмы «зон культурного отчуждения», воспроизводимые идеологическими системами, но и обратные процессы реактуализации маргинализованного культурного опыта, преодоления забвения, представленные практикой философской рефлексии и литературой. Смена культурных парадигм, проходивших в XX в., позволяет проследить действие механизма забвения актуальных прежде элементов культуры и припоминания того, что было вытеснено (утрата, забвение, мемориальная консервация и т. п.). Изучение зон культурного отчуждения, механизмов их формирования и деконструкции дает возможность нового описания и лучшего понимания культурных процессов. «Нормальным» механизмом функционирования культуры становится не только сохранение и воспроизводство ценностей (традиция), но и перманентное перефоратирование культурного поля, «отчуждение» (маргинализация) одних культурных ценностей в пользу других. Из культурной памяти стираются или вуалируются

определенные значения, смыслы, события, метафоры, целые культурные топосы и т. п. Специфика этих процессов не определяется простым дуализмом общепринятого (мейнстрима) и вытесненного культурного содержания. Взаимодействие доминирующих социо-культурных форм и зон культурного отчуждения опосредуется зоной пограничья, где культура развивается на грани дозволенного и табуированного, запрещенного и допустимого, забвенного и конъюнктурного. Пограничью принадлежат и контактные зоны, в которых происходит встреча разных культур. Существование на стыке культурных традиций, межкультурье далеко не всегда происходит бесконфликтно.

Исследование зон культурного отчуждения и пограничья требует междисциплинарного подхода, опирающегося на методы сравнительно-исторического, генетического, культурно-исторического, дискурсивного, историографического, социокультурного анализа и др., позволяющих концептуализировать понятия «зон культурного отчуждения» и «пограничья». В качестве теоретико-методологического подспорья здесь могут использоваться достижения постколониальной критики (Э. Саид), исследования пространства культурной инфильтрации, топосов интеркультурации, культурной гибридизации (Х. Бхабхи, Э. Соджи), трансформации поливалентной культуры в «третье пространство» — пространство культурного отчуждения (М.Л. Прэтт), концепция культурного архива (Б. Гройс), историографиия и культура памяти (Я. Ассман), описание топосов ресемантизации и ресиомитизации (Р. Лахман), дискурсивный анализ (М. Фуко), концепция «стигмы» (И. Гофмана) и «homo sacer» (Д. Агамбена).

В месте с этим, предлагаемый язык описания культурных процессов имеет более широкое методологическое зна-

чение. Так понятие «границы» может плодотворно использоваться для уяснения пространственных характеристик социо-культурных явлений. Пространственная интерпретация границы содержательно раскрывается при анализе социально-политической реальности (государства), включающего признанные или спорные границы в качестве фиксации своей территории. При этом надо учитывать, что границы государства могут меняться, но при этом его «сущность» (смысловая определенность, культурная, национальная, цивилизационная идентичность) сохраняется. В этом отношении граница государства представляет собой подвижный фронтир, пульсирующий «вокруг» центра (столицы). Культурологическому истолкованию поддаются такие «административные единицы» как край и область, презентирующие региональные культуры и диалектически проводящие границы (центр vs провинция) внутри более крупного цивилизационного целого.

Социальная разметка культуры также предполагает структурообразующий мотив границы, предусматривающий деление общества на страты, классы, касты, сословия, состояния. Социальный статус означает не только определенное «место» в структуре общества, но и приобщение к культурным ценностям, принятым в социальной группе. Здесь наличие границы указывает на существование социального порядка, градацию, а, порой, и иерархию культурных ценностей. Понятия «массовой» и «элитарной» культуры лишь отчасти отражают существующую социальную стратификацию. «Перемещение» культурных ценностей является одной из форм социальной мобильности.

Временно́е истолкование границы расширяет ее смысловые акценты, связанные с характеристиками подвижности, изменчивости (фронтир, социальная мобильность):

переход, перенесение границ, преодоление границ. Здесь граница выступает условием необратимости процессов, дискретности времени. Время человеческой жизни отмеряется периодами возрастов. Астрономические циклы обретают свое культурное измерение в мифах и ритуалах. Проблематика границы на теоретическом уровне актуализируется в спорах о пределах культурно-исторических эпох. Рассуждения о ценностно окрашенном историческом и социальном времени оказываются продолжением «дискурса сущности», в котором смысловая определенность сущего изъясняется как культурное тождество и цивилизационная идентичности. Даже феноменологический извод сознания в категориях интенциональности и темпоральности посредством метафоры горизонта вводит проблематику границы.

Ценностное измерение границы отражается в понятиях формы (в том числе и в значении аристотелевской «первой сущности»), нормы, канона. Ценность прекрасного означает, прежде всего, оформленность, т. е. отделенность на фоне «другого». Этические нормы задают ту же «форму» поведения. Иными словами, принудительность норм устанавливает пределы дозволенных действий вне зависимости от того, являются ли эти пределы навязанными извне (нормы морали) или представляют собой внутреннюю силу чувства долга. Культурные ценности точно также проявляют себя на фоне того, что ценностью не обладает, играя на гранях того, что признается в качества канонов и образцов. Значение творчества состоит в возможности преодоления существующих границ (норм, канонов, образцов, форм), но не в отрицании их. Творческая деятельность «отодвигает» границу, показывая, что за пределами «нормальной культуры» находится не «иное», а контекст, т. е. «вторая граница». Творчество приводит к «расширению»

смысла, указывает пути, каким образом «иное» преобразуется в инобытие культуры, вне которого размывается любая культурная форма.

Экзистенциально-психологическое значение границы проявляется не столько в «нормальных», сколько в «предельных», «переходных» и даже «измененных» состояниях сознания. Определение нормы задается здесь о-пределиванием ее посредством указания на то, что нормой не является. Реальность границы дается в переживании самого перехода, т. е. «транса». Экстатические состояния, сильные переживания демонстрируют реальность абсолютного иного — смерти. Именно перед лицом смерти прояснятся смысл границы как смысловой определенности, как смысла самого смысла, как сопротивления утрате самого себя, растождествления. На фоне абсолютного иного трепетание смысла кажется подлинным чудом. Пограничное состояние, стояние на гране — это не крайняя форма человеческой экзистенции, а ее единственное подлинное бытие, поскольку только на этой границе происходит преображение абсолютного иного в смысловую определенность.

Универсальность понятия границы, однако, не означает, что оно является универсалией, т. е. общим понятием. Граница — ориентационное понятие, позволяющее нам мыслить отношения. Собственно говоря, безграничное не поддается осмыслению, с беспредельным не возможно «иметь дело» как со смыслом. Смысл — определенность. Сам метод нашего мышления состоит в расчерчивании сущего, отделении одного от другого. Познание сущего сводится к его разграничению и ограничению, вне зависимости от того, как мы называем эту процедуру: анализом, классификацией, демаркацией, исчислением и проч. Обладающее обозримыми пределами бытие более комфортно

для существования, чем пребывание в неизвестной бесконечности. Мыслить удобнее порциями и долями, также как жить — в мире форм и норм. Граница — это интеллектуальная уловка, примиряющая нас с бытием и ставшая для человека своеобразным методологическим априори. Граница помогает человеку осознавать свою посюсторонность, создает иллюзию смысла, потому что «с той стороны» — человек слаб и конечен. Граница скрывает наше бессилие перед пространством, временем, ценностным бытием. Граница в этом смысле даже не понятие, пусть и ориентационное, а мифологическая конструкция, символизирующая извечную борьбу порядка и хаоса.

Новое значение приобретают и биографические исследования. История философии не бывает безликой. В особенности, «русская философия на протяжении всей своей истории <…> глубоко личностна»[1]. Это не только история идей, но и история людей. Для истории философии биографический метод всегда воспринимался лишь в качестве вспомогательного средства. Он не влиял на понимание философских идей, а только помогал восстановить культурный, исторический, исследовательский контекст, давал иллюстративный материал, оживляющий сдержанность философского нарратива. Однако историк философии должен сознавать, что философ не мыслит в пустоте. Его мысль живет в двух временных измерениях: историческом и биографическом. С этой стороны новая философская биографика солидаризируется с методологией полилога, видя в философии не только усилие индивидуальной мысли, но и

---

[1] *Пиркова О.Д.* Проблема личностной идентичности в русской философской эмиграции // Русская философия: история, методология, жизнь / Ред. Г. Аляев, Т. Суходуб. Полтава: ООО «АСМИ», 2011. С. 800–807.

духовный портрет целого поколения. Философские идеи также знаменуют эпохи, как и герои литературных произведений воплощают социальные типы. Каждое поколение отличается своим типом мышления, философскими ориентирами, понятийным жаргоном. «Биография драматически разворачивается в пространстве напряженного взаимодействия исторического и социального», — пишет Л.Е. Артамошкина, рассматривая «культурный тип» на примере литературного материала.[1] По ее словам, «биография предстает в статусе реального осуществления потенциала культуры; как то, что детерминируется ее ценностями, нормами, институциями, как то, что структурирует жизнь людей данной эпохи, служит основанием их взаимной идентификации и рождает ощущение своей принадлежности качественно определенной культурной ситуации. На пересечении единичного и всеобщего у человека рождается понимание себя, смысла своих действий. Итак, культура через биографию являет себя истории и современности. Поэтому, изучая биографию, жизнь человека, мы, в сущности, изучаем, как и чем представлена культура в ней и что сам актор культуры смог реализовать из ее потенциала. Биография суть живой и особый язык культуры»[2]. Биографический подход позволяет рассматривать историю философии не только по школам и направлениям, но и дифференцировать ее в зависимости от смены поколений. В этом ключе философия предстает как «собирательное дело мно-

---

[1] *Артамошкина Л.Е.* Биография поколения как форма коллективной идентичности // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. 2008. Вып. 8. С. 21.

[2] *Артамошкина Л.Е.* Генеративный принцип биографического текста культуры // Вестник Ленинградского государственного университета имени А.С. Пушкина. 2013. № 4. С. 62.

гих» (В.С. Соловьев). Не случайно именно В. Соловьев, наряду с В. Эрном, считается основоположником нового жанра «философской биографии»[1]. «Философское сознание, — отмечал Г.Г. Шпет, — есть человеческое сознание, но не человека, а человечества, его творчество не распыленно-индвидуальное, а социально-коллективное творчество»[2].

В биографическом ракурсе философия предстает как персонификация идей. Она раскрывает динамическую сторону философии, показывает развитие философской мысли (непоследовательность и противоречивость философских поисков, интеллектуальные озарения и т. п.). Сравнение же биографий дает возможность установить как неповторимые черты мышления, так и схожие модели рассуждений, систем аргументации, метафорических конструкций и т. д. При этом история философии задает единый стандарт описания биографии, рассматривающей жизнь человека как череду интеллектуальных исканий, духовных запросов, конфликта свободного мышления и авторитета философской традиции и т. д., а конкретный философ в таком случает становится «биографическим типом», в котором индивидуализируется эпоха (культурная, социальная) и его поколение.

---

[1] *Полякова И.А.* Философская биография: Владимир Соловьев и Владимир Эрн как новаторы жанра // Соловьевские исследования. 2011. Вып. 4 (32). С. 146—156; *Polyakova I.* Drama of Life: Philosophical Biography as an Event in Russian Culture // Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology. 2011. № 8 (2). P. 177—188.

[2] *Шпет Г.Г.* История как проблема логики: Критические и методологические исследования. Часть первая. Материалы. М.; СПб: Университетская книга, 2014. С. 19.

В исторических науках для анализа таких «коллективных биографий» в последнее время активно используются методы просопографии. В отличие от истории философии просопография имеет дело не с идейным содержанием текстов, а с источниками, отражающими «жизненные пути», содержащие биографические данные, которые должны быть приведены к систематизированному виду. С этой целью создаются «базы данных», позволяющие систематизировать биографическую информацию по различным социальным, профессиональным или иным группам. В качестве такой группы может выступать и философское сообщество, в частности, профессиональная корпорация университетских философов[1], а результатом будет воспроизведение ее «коллективной биографии». Примером применения просопографического метода к истории русской философии может служить «коллективный портрет» кафедры философии Санкт-Петербургского университета[2], историко-филологического факультета, на котором она располагалась[3] или Санкт-Петербургского университета[4].

---

[1] *Малинов А.В.* Сетевой ресурс «Биографический словарь философов Петербургского университета» // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение. 2016. Вып. 4. С. 153–154.

[2] *Ростовцев Е.А., Сидорчук И.А.* Кафедра философии Петербургского университета (1819–1917) // Философские науки. 2016. № 3. С. 135–147.

[3] *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А.* Историко-филологический факультет Петербургского университета: проблемы коллективной биографии (1819–1917) // Клио. 2013. № 10 (82). С. 36–41.

[4] *Ростовцев Е.А., Баринов Д.А., Кривоноженко А.Ф., Сидорчук И.В.* Академическая корпорация столичного универ-

Основная сложность и трудоемкость просопографического исследования связана с поиском и анализом документов, содержащих однотипную информацию, а также дальнейшее ее структурирование. Источниками могут выступать энциклопедии, справочники, словари, архивы, опросные листы. Итогом просопографической работы является база данных с широкими программными возможностями. Реализация проекта создания подобной биографической базы данных, как правило, занимает не менее пяти лет. Просопографический метод позволяет, с одной стороны, изучать уникальные факты биографии, неповторяющиеся процессы, а с другой, — выявлять общие для группы черты, типизирующие признаки. Получаемое в результате знание содержит не только количественную, но и качественную информацию, необходимую, например, как для изучения истории и становления научных школ, профессиональных сообществ, так и персональных биографий. При этом такое знание будет строго верифицируемым, поскольку опирается на документальные свидетельства и установленные факты. Оно дает представление и об особенностях научной работы той или иной профессиональной группы, в частности, университетских преподавателей философии; демонстрирует исследовательские предпочтения, смену тематик, динамику научной продуктивности, способы получения нового знания, а также позволяет оценить вклад ученого в развитие своей отрасли науки.

Просопографический метод дает возможность полнее воспроизвести социальную историю философии, составить «коллективную биографию» определенного философского

ситета (1884-1917) в фокусе историографии // Клио. 2012. № 7 (67). С. 47—62.

сообщества, проследить именно типические черты жизненного пути представителей этой профессиональной группы, выявить типичные механизмы коммуникации философов, правила, нормы и ценности научного сообщества. В тоже время, рассматривая судьбу такой профессиональной группы в динамике, «коллективная биография» способна выявить влияние вне научного контекста: социального, бытового, идеологического, политического, культурного и т. д., лучше понять происходившие изменения и их последовательность, оценить их значение (положительное или негативное). База данных допускает исследование динамики изменений в профессиональной группе в определенный период, показывает «коллективную биографию» научного сообщества в развитии.

Просопографическое исследование истории философии следует отнести к интегративному и междисциплинарному подходу, поскольку он предусматривает использование статистических, наукометрических, библиографических, клиометрических методов. «Коллективная биография», выявляя типический путь в науке, может компенсировать наукометрический способ презентации знания и оценки эффективности научной деятельности. Она показывает «нормальный образ» науки для определенной области знания, делает наглядной специфику дисциплины, в том числе и чисто количественную. Таким образом, она существенно корректирует оценку науки теми, кто рассматривает ее «по внешним результатам, по “превращенным формам”, в которых “затух” конкретный труд ученого»[1]. «Коллективная био-

---

[1] *Куприянов В.А., Шиповалова Л.В.* Кризис репрезентации. как возможен успешный исход? Случай наукометрии // Эпистемология и философия науки. 2017. Т. 51. № 1. С. 181.

графия» раскрывает динамическую сторону истории философии, как историю научного сообщества, дополняет наукометрическую интерпретацию, обнаруживая философскую и историко-философскую востребованность (частота упоминаний и цитирований, тиражи и переиздания и т. д.) работы ученого, научной школы, философского направления, оценивает инновационное значение исследователя и отчасти влияние внешних факторов и т. п.

Перечисленные методы можно назвать «новыми» лишь в том смысле, что они редко используются в отношении истории русской философии и даже вызывают непонимание. Их применение не отменяет традиционные способы работы с философскими текстами и устоявшиеся формы историко-философского нарратива, а, скорее, дополняет их. Их использование оправдывается теми изменениями, которые происходят в истории русской философии: осознание исторической дистанции по отношению к русской философии XIX – начала XX в., позволяющее критически оценивать ушедшую эпоху, и признание культурной дистанции по отношению к «западной» философии. «Новые методы» раскрывают две тенденции в истории русской философии: контекстуальность философской мысли и ее социальную и культурно-историческую обусловленность, а также трансформацию истории философии в собственно философию. Главное значение «новых методов» – вернуть в историю философии смысл, сделать историю философию философией. Если для XX в. была характерна тенденция ограничения (спецификации) предмета философии ее историей, то здесь заметно встречное движение: история философии становится живой мыслью.

ОГЛАВЛЕНИЕ

ИЗ ИСТОРИИ СЛАВЯНОФИЛЬСТВА

Поэтическая историософия А.С. Хомякова 3

Петербургский славянофил Орест Фёдорович Миллер . 56

Идея «общеславянского языка»
от Ю. Крижанича до В.И. Ламанского 140

ВЛАДИМИР СЕРГЕЕВИЧ СОЛОВЬЕВ

В.С. Соловьев и Н.И. Кареев
(к истории взаимоотношений) 169

В.С. Соловьев и петербургские славянофилы 187

Историософия и эсхатология национализма 215

Учение о Богочеловечестве В.С. Соловьева.
Конспект лекции 266

ВАСИЛИЙ ВАСИЛЬВИЧ РОЗАНОВ

Откровения Василия Розанова 283

В.В. Розанов и славянофилы 302

Религиозно-философские собрания
в письмах В.В. Розанова В.И. Ламанскому 325

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ

Пути профессиональной философии в России 340

«Школьная» философия
в культуре русского Просвещения 357

Русская философия под запретом 377

А.И. Введенский как историк философии 404

«Психофизический закон»
А.И. Введенского и его критики 456

А.И. Введенский в студенческом фольклоре 534

Письма А.И. Введенского Э.Л. Радлову 541

«Философия истории» Л.П. Карсавина
и традиция преподавания философии истории
в Петербургском университете 560

Методологические аспекты современных
историко-философских исследований 584